М.С. Гусельцева
АНТРОПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОСТИ:
человек и мир в потоке трансформаций
1
М.С. Гусельцева
АНТРОПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОСТИ:
человек и мир в потоке трансформаций
Часть 1

ШКОЛА
АНТРОПОЛОГИИ БУДУЩЕГО

Марина Гусельцева

Антропология современности: человек и мир в потоке трансформаций

Монография в 3-х частях
Часть 1

Акрополь
Москва
2021

УДК 130.3
ББК 87
Г963

Рецензенты:
Ивахненко Е.Н. – доктор философских наук, профессор
Леонтьев Д.А. – доктор психологических наук, профессор

Гусельцева М.С.

Г963 Антропология современности: человек и мир в потоке трансформаций. Монография в 3 частях. Часть 1. М.: Акрополь, 2021. – 464 с.

ISBN 978-5-98807-097-9 (ч.1)
ISBN 978-5-98807-096-2

В монографии с позиции трансдисциплинарного подхода обсуждаются проблемы антропологии современности, текущие трансформации человека и мира; перспективные исследования в области социальных и гуманитарных наук; особенности британской, французской, германской, американской, скандинавской и российской антропологических традиций. Объединенные общими тенденциями развития социогуманитарного знания антропология, социология и психология пребывают в поиске релевантных способов изучения человека и мира, оказавшихся в ситуации как глобальных, так и локальных изменений. Интеллектуальным пространством этих поисков выступает антропология современности, интегрирующая исследования социокультурной антропологии, социологии и понимаемой в широком смысле культурно-исторической психологии. На общенаучном уровне методологии науки исследовательская программа антропологии современности выстраивается в горизонтах трансдисциплинарного подхода, на конкретно-научном уровне психологии – опирается на методологию латентных изменений и культурно-психологический анализ текущих трансформаций человека и мира.

Книга адресована читателям, интересующимся вопросами методологии и социокультурной антропологии, истории культуры и культурно-исторической психологии, а также широким кругом культуральных и социогуманитарных исследований.

УДК 130.3
ББК 87

ISBN 978-5-98807-097-9 (ч.1)
ISBN 978-5-98807-096-2

© М.С. Гусельцева, 2021
© В.С. Гусельцева, оформление, макет, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Введение 11
Эволюция антропологического знания с позиции не-антрополога 11
- ♦ Антропология: что называть антропологией? 17
- ♦ Человек и мир: современность как предмет исследования 30

Резюме 41

I. Современность в фокусе антропологии (от антропологии к психологии)

Глава 1. Антропология как наука о человеке: антропологические традиции и современность 45
- ♦ Антропология, этнология, этнография 46
- ♦ Становление антропологии и ведущие антропологические традиции 54
- ♦ Антропологический поворот: от антропологии – к антропологиям 68

Резюме главы 1 70

Глава 2. Методологический смысл и прикладное значение антропологического знания 72
- ♦ Методология изменений и изменения в методологии 73
- ♦ Антропология XX века: новые методологии 84
- ♦ Методологический смысл кризиса в антропологии 87
- ♦ Гуманитарная миссия и прикладное значение антропологии 90
- ♦ Просветительская роль антропологии 96

Резюме главы 2 100

Глава 3. Разнообразие антропологических традиций 101
- ♦ Ведущие и смешанные антропологические традиции 103
- ♦ Американская традиция и ее основные представители 120
- ♦ Испанская антропология 137
- ♦ Этнология Европы: особенности антропологии в североевропейских странах 145
- ♦ Антропология в Швеции 154
- ♦ Антропология в Норвегии 172
- ♦ Антропология в Нидерландах 178

Резюме главы 3 189

Глава 4. Российская антропологическая традиция 191
- ♦ Протоантропология 193
- ♦ Становление российской антропологии 199
- ♦ Советские антропология и этнография 214
- ♦ Постсоветские этнография/этнология/антропология 230
- ♦ Российские журналы по антропологии 255
- ♦ Латентные антропологии в поле социогуманитарного знания 268

Резюме главы 4 282

Глава 5. Антропология современности 283
- ♦ Антропология в системе социогуманитарных наук 287
- ♦ Медленная наука в век повышенных скоростей 292
- ♦ Антропология/этнография науки: значимость неявного знания 298
- ♦ Антропология современности: трансдисциплинарный подход 306
- ♦ Антропология современного 314
- ♦ Антропология глобализации и транснациональная антропология 332
- ♦ Цифровая антропология 344
- ♦ Антропология будущего 361
- ♦ Антропология и трансформации человека 371

Резюме главы 5 381

От автора (вместо послесловия) 385

Библиография 386

Приложение 449

ПРЕДИСЛОВИЕ

There are situations that may reach a determined state rapidly and others where it is not possible to tell before the inquiry is well under way whether, and in what manner, and for how long, it will take to move beyond a first loose state to one in which both the situation and its determinants become clearer, more determinate. Thus, to claim to know beforehand precisely what one is going to do, or to find, as grant proposals demand, would constitute bad method, poor logic, and falsely disciplined inquiry. Or, more accurately, it seems to me, run the risk of not doing inquiry at all [Rabinow, 2008, p. 8][1].

В конце концов я написал диссертацию, которая значительно отличалась от той, что планировалась: вместо этнографии креолов получилось исследование этнических взаимоотношений и полиэтничной нации в условиях социальных перемен [Эриксен, 2014, с. 69].

Всякое произведение подчиняется логике герменевтического круга: едва поставив заключительную точку, автор возвращается к началу с тем, чтобы взглянуть на собственный текст уже иными глазами. Написание монографии в этом смысле можно отнести к инструментам повышения квалификации: завершив ту или иную книгу, исследователь, подобно учителю из анекдота[2], действи-

[1] Обратившись к труду Дж. Дьюи «Логика: теория исследования» (Logic: The Theory of Inquiry, 1938), П. Рабиноу рассуждает о том, что есть ситуации, в которых можно быстро достичь заранее запланированного результата, а есть иные, где прежде, чем исследование начнется и будет успешно проведено, невозможно сказать, чего можно достичь, каким образом исследование станет развиваться и сколько времени потребуется, чтобы перейти от стартового неопределенного состояния к другому, в котором и ситуация, и ее детерминанты предстанут более ясными и отчетливыми. Таким образом, добросовестный исследователь не может утверждать, как того требуют заявки о гранте, что он заранее точно знает, что собирается делать или что обнаружит. Это было бы, согласно П. Рабиноу, дурным методом, скудной логикой и ложно дисциплинированным исследованием. Строго говоря, в таких случаях это и не исследование вовсе [Rabinow, 2008, p. 8]. «Решение конкретной проблемы состоит из серии шагов, особенности которых не известны до того, как эти шаги будут предприняты» [Ibid, p. 10].

[2] «Учитель жалуется коллеге: – Ну и класс мне попался! Объясняю им теорему – не понимают. Объясняю второй раз. Не понимают! В третий раз объясняю. Сам уже понял. А они не понимают...»

тельно начинает разбираться в исследуемой проблеме. Так, одним из мотивов написания данной книги является попытка понять: что такое антропология – как наука, практика, мировоззрение, дисциплина?

Книга, которую читатель держит в руках (или видит на экране монитора), написана не-антропологом. Подобного рода позиция исследователя по отношению к изучаемому материалу (назовем ее вслед за М.М. Бахтиным *вненаходимостью*) имеет свои достоинства и свои недостатки. Достоинства обусловлены отстраненностью взгляда, относительной свободой от представлений и мыслительных схем, сопутствующих профессиональной социализации антрополога. Ровно же этим обусловлены и недостатки: они заключаются в отсутствии специальных знаний и опыта жизни в рамках антропологических сообществ. Однако дерзкий замысел вторжения со своим уставом в чужой монастырь оправдывает тот факт, что антропологическое знание рассматривается в книге в большей степени с позиций истории и методологии науки, нежели искусства проведения полевых исследований. К тому же близкие автору установки метамодернизма и постнеклассической рациональности, неоднократно используемые практики полипарадигмальности и трансдисциплинарных исследований нацелены на вполне осознанное движение познания поверх дисциплинарных границ.

По своему жанру книга представляет монографическое исследование, посвященное возможностям как антропологического, так и культурно-психологического изучения современности. Человек и мир в потоке трансформаций становятся здесь местом встречи антропологии и психологии. Монография состоит из трех частей и двенадцати глав. Стержневая проблема, вокруг который выстраивается все содержание книги, есть изучение человека и мира в ситуации непрерывных изменений.

В первой части монографии «Современность в фокусе антропологии» антропология рассматривается в качестве общей науки о человеке и его планетарном разнообразии; обсуждаются эволюция антропологического знания и возможности антропологического метода; выделяются ведущие антропологические традиции – британская, германская, французская. Антропология предстает здесь как наука/дисциплина/исследовательская практика в системе социогуманитарного знания в целом, а автор вместе с читателем совершают умозрительный спуск с вершины обще-

научного на равнину конкретно-научного уровней методологии науки. Таким образом, на протяжении первой части книги прокладывается воображаемый путь от антропологии к психологии, а его цель – наиболее полно охватить заявленную выше проблему: изучение современности (человека и мира) в потоке трансформаций и возможности антропологического знания.

В 1–5 главах монографии обсуждаются эволюция антропологического знания и становление ведущих антропологических традиций в эпоху Просвещения – британской, французской и германской; выделены их особенности и ключевые характеристики; рассматриваются различия между антропологией, этнологией и этнографией. Утверждается, что антропологическое знание несет в современности методологический, просвещенческий и практический смыслы. Методологический смысл антропологии заключается в интеграции актуальных на сегодняшний день сведений о человеке и мире. Просвещенческий смысл антропологии проявляется в культивировании уважения к иным образам мыслей и стилям жизни, в поддержке рациональности как коммуникативной основы цивилизации, в принятии разнообразия форм человеческого бытия как нормы современности. Практический смысл антропологии связан с процессами гуманизации общества и системы образования, помещением человека в центр тех или иных модернизаций, требованием предварительной антропологической экспертизы политических программ и проектов социального реформирования. С методологических позиций подчеркивается особая эффективность антропологической оптики для изучения человека в ситуации изменений, проявляющаяся в саморефлексии культуры, умении увидеть привычное как необычное, в предупреждении рисков непонимания в межкультурных коммуникациях (последние рассматриваются здесь в широком смысле: не только как коммуникации между представителями различных стран, но и как разнообразие сообществ в одном обществе). Четвертая глава полностью посвящена становлению российской антропологической традиции, а пятая – антропологии современности.

Вторая часть монографии «Современность в фокусе психологии» представляет обратное движение – от психологического знания к антропологическому. Здесь обсуждаются особенности развития российской культурно-психологической традиции, постановка проблемы человека в психологии и за ее пределами, возможности антропологического подхода в психологической науке в

свете решения все той же стержневой проблемы – изучения человека и мира (современности) в потоке трансформаций.

В 6–8 главах монографии обсуждается становление социогуманитарного знания в России; происходившая на протяжении XX в. явная и неявная антропологизация российской культуры и психологии; латентные антропологии в постсоветской психологии; и неоднородность современности, в которой человек может быть рассмотрен как ансамбль утопических отношений (Э. Блох); подчеркивается, что изучение трансформаций человека и мира требует разработки особых, чувствительных к «текучей современности» (З. Бауман) методологий – например, методологии латентных изменений. Помимо этого, в восьмой главе прослежены малозаметные культурно-психологические процессы и их отсроченные социокультурные эффекты, которые, с одной стороны, выявляются в трансдисциплинарных исследованиях, а с другой – становятся драйверами перемен как в локальных сообществах, так и в глобальном пространстве.

В третьей части монографии «Цивилизационные практики современности» проблемы человека и мира рассматриваются через разнообразие повседневных практик, как способствующих, так и препятствующих трансформации к современности.

В главах 9–12 ставятся под вопрос понятия «культура» и «цивилизация»; выявляются препятствующие осознанию трансформаций современности мифологемы XX в.; рациональность, ренессанс, просвещение, модернизация рассматриваются в качестве цивилизующих практик; подчеркивается роль антропологического знания и культуральных факторов в успешности процессов модернизации; показана взаимосвязь повседневных практик демократии с развитием личности. Так, если, согласно принципу творческой самодеятельности (С.Л. Рубинштейн), в творческой деятельности рождается творец, а в писательском труде формируется писатель, то современный образ жизни (глобализация, мобильность, информатизация, интерактивность) volens-nolens создает современную личность. Обращаясь к диалектике этих процессов, анализируя взаимообусловленность человека и мира, психология вступает во взаимодействие с плеядой социогуманитарных наук, таких как антропология, социология, история.

Материалом данной книги отчасти служили опубликованные автором в 2020–2021 гг. статьи, которые были существенно дополнены и переработаны в процессе подготовки монографии, а соот-

ветствующие им разделы снабжены ссылками на первую публикацию. Иные же собранные и осмысленные в эти годы материалы публикуются впервые.

Должна признаться, что книга писалась, прежде всего, для дисциплинарных «сородичей» – психологов, с целью рассказать о подходах и направлениях мысли, существующих за пределами психологии. Однако то, что получилось в итоге, – скорее программа дальнейших, более детальных и глубоких исследований: монография не столько очертила круги нового знания, сколько выявила «проселочные дорожки» (М. Хайдеггер), по которым можно отправляться в неведомое, прочерчивать мыслью пунктиры и заполнять лакуны. Работая над данной книгой, автор испытывала амбивалентные чувства, с одной стороны, радуясь обилию и богатству существующей на данный момент научной литературы, нередко доступной для скачивания едва ли не одним кликом, с другой стороны, огорчаясь, сколь малое количество этих статей и книг переведено на русский язык и еще меньше проникает в психологическое сообщество, занимающегося сегодня проблемами человека и мира в ситуации социокультурных трансформаций. Здесь трудно не согласиться с выводами антропологов А. Бошковича и Т.Х. Эриксена: «факт остается фактом: наиболее влиятельные антропологические работы сегодня публикуются на английском языке (а иногда и на французском)» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 3].

Автор убеждена, что, сделав приоритетом науку как призвание и профессию (М. Вебер) и придерживаясь внутреннего локуса контроля, даже разрывающийся между разными проектами и местами работы российский ученый способен оставаться весьма последовательным и цельным. Внутренний локус контроля здесь означает, что где бы ни работал ученый, в какой бы точке мира не подключался в данный момент к сети его компьютер или лэптоп (laptop), исследования обусловлены прежде всего собственными познавательными интересами и радостью научного поиска.

Автор благодарит руководителей Школы антропологии будущего ИОН РАНХиГС А.Г. Асмолова и Е.Н. Ивахненко за доброжелательную атмосферу и возможность (насколько это в принципе допустимо в конкретном пространстве и времени) заниматься медленными исследованиями. Парадоксальным образом именно такая установка позволила написать монографию в обозримые сроки – примерно за 2,5 года. Одновременно это пилотное издание, позволяющее выявить в исследовании лакуны и собрать урожай критических отзывов.

Особую признательность хотелось бы выразить дружному коллективу лаборатории психологии подростка в ФГБНУ «Психологический институт РАО» под руководством Т.Д. Марцинковской, без профессиональной социализации в котором автору вряд ли бы удалось обрести необходимый баланс между индивидуальными исследовательскими стратегиями и продуктивным участием в коллективной работе, рождающим принадлежность к научному сообществу.

В связи с последним отдельные слова благодарности адресую кругу значимых собеседников:

♦ Н.В. Гришиной и коллегам из Санкт-Петербурга за насыщенные часы конференций, дающие возможность зарядиться духом обновления и идеями психологии изменений;

♦ А.В. Юревичу, В.В. Знакову и Е.А. Сергиенко за причастность к интеллектуальным поискам коллег из Института психологии РАН;

♦ украинским коллегам А.В. Фурману за открытые для публикаций страницы журнала «Психологія і суспільство» и межкультурные переводы статей, нередко улучшающие их первоначальные варианты, а также П.А. Мясоеду за многолетние научные дискуссии, тонкие и точные критические замечания;

♦ Д.А. Хорошилову за вдохновляющее обсуждение множества книг, уводящих далеко за пределы психологии;

♦ лично не знакомому, но виртуально ставшему очень близким благодаря его публикациям и публичным выступлениям норвежскому антропологу Т.Х. Эриксену, показавшему, что антропологическое знание не только хранится в учебниках и нарабатывается в полевых исследованиях, но и разлито в окружающем нас мире, помогая делать этот мир экологичнее и добрее.

М.Г., июль–октябрь 2021

ВВЕДЕНИЕ

Эволюция антропологического знания с позиции не-антрополога

Можно ли доверять автору исследования, посвященного антропологии, который сам не является антропологом? Если допустить отрицательный ответ на этот вопрос, придется отказаться от антропологии вообще, потому что антропологи всегда (по определению) исследуют традиции, носителями которых не являются, общества, к которым не относятся, явления, отстраненные настолько, чтобы быть неузнаваемыми. [Мельникова, 2009, с. 451].

Между тем в позиции маргинала есть свои преимущества, поскольку верность учителям подчас сковывает исследователя, мешая ему обращаться к новой проблематике, расширять границы предмета изучения и включать в него новые объекты. Эта ипостась научной традиции как преемственности тематики и объектов изучения – оборотная сторона профессионализма, накопленных умений и знаний – может оборачиваться консерватизмом, мешающим открытому научному поиску… [Соколовский, 2011, с. 210].

«Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастна по-своему» – такими словами начинается роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина». Применительно же к эволюции научного знания перефразируем эти строки следующим образом: уверенные в собственном статусе естественные науки весьма похожи друг на друга, тогда как каждая из социогуманитарных наук выделяется особенностями своей институциализации. Так, развитие естественных наук описывается моделями смены парадигм; процедуры производства знания здесь заранее известны, регламентированы и стандартизированы; требования объективности и достоверности основаны на том, что эксперименты воспроизводятся, а полученный опыт можно передать через определенные протоколы и т.д. Иное дело науки социальные и гуманитарные. Их институциализация происходила довольно поздно – в XVIII–XIX вв. Для подтверждения научного статуса в

сложившейся системе знания им приходилось ориентироваться на образцы, уже выработанные естествознанием. Социальные и гуманитарные науки, которые в дальнейшем также будем называть социогуманитарными, пытались примерить на себя модели смены парадигм или же изобрести нечто подобное, например, используя понятие эпистемы (М. Фуко), развивая «теорию социальных эстафет» (М.А. Розов).

Несмотря на тот факт, что проблемы разных подходов и исследовательских стратегий, различия предметов и методов «наук о природе» и «наук о духе» были поставлены во второй половине XIX в., прежде всего, в рамках неокантианских направлений философской мысли, осознание эпистемологического своеобразия и разработка множества собственных методологических стратегий наступили в социогуманитарных науках столетие спустя – во второй половине XX в.

Востребованность социогуманитарных наук сопровождалась так называемым антропологическим поворотом: возрастающей на протяжении XX в. значимостью личностного фактора и человеческого капитала; глобальными тенденциями гуманизации и повышения качества жизни; осознанием роли личности в истории; значением творчества и интеллектуальной деятельности в информационном обществе. История культуры, движение от модернизма к постмодернизму, с одной стороны, собственная эволюция научного знания, смена типов рациональности от классического и неклассического к постнеклассическому, а, с другой, способствовали развитию методологии социогуманитарных наук, в том числе в осмыслении проблем человека и мира.

Однако и в самом семействе социогуманитарных наук находились «лидеры» и «аутсайдеры», расходились магистральные и маргинальные пути исследований. Так, едва ли не наиболее яркими интеллектуальными биографиями отличились здесь психология и антропология. Об уникальности психологии, ее многомирности и разнопредметности, неопределенности научного статуса между естественными и социальными науками, академическими и прикладными практиками, трудностями изучения субъективной реальности объективными методами сегодня написано немало страниц [Мельникова, Хорошилов, 2020; Журавлев и др., 2012; Журавлев, Юревич, 2018; Юревич, 2005; и др.]. Эволюции психологического знания в системе социогуманитарных наук были посвящены наши монографии [Гусельцева, 2007, 2013, 2014б]. В этой книге проблематика психологии также не обойдена внима-

нием – читатель повстречается с ней во второй части. Начинается же книга с обсуждения необычности интеллектуальной биографии антропологии как науки, которая долгое время находилась на обочине социогуманитарного знания [Раппопорт, 1995].

Итак, в чем особенность антропологии в качестве дисциплины, исследовательской практики и науки? Во-первых, для характеристики эволюции антропологического знания не вполне пригодны имеющиеся модели развития как естественных, так и социогуманитарных наук. Во-вторых, на рубеже XX–XXI вв. в антропологии произошел кардинальный методологический разворот, связанный со сменой исследовательского фокуса. В этой ситуации антропология предстала наукой, к которой в наибольшей степени применима восточная поговорка: при развороте каравана впереди оказывается самый хромой верблюд.

Между тем, не отказываясь от вышесказанного, отметим, что и специфика развития социальных и гуманитарных наук не должна быть преувеличена. Самая необычная биография как человека, так и науки имеет типические черты. В каждой из социогуманитарных наук – в антропологии, социологии, психологии – можно выделить как общее, так и особенное, сходства и различия институциализации. Например, в антропологии, социологии, психологии на определенном этапе их становления наблюдался более или менее выраженный раскол на две или несколько дисциплин, одна из которых ориентировалась на естественнонаучную методологию, а другие прокладывали новые пути, внося вклад и в конкретно-научные, и в общенаучные достижения социогуманитарного знания.

Естественнонаучная методология создавала в эволюции научного знания эталоны и образы, которые могли либо сменять друг друга, либо продолжать свое совершенствование в ходе истории науки, однако, будучи общепризнанными, эти модели уже не отличались особой вариативностью; так, системный подход в любой из наук сегодня сохраняет ключевые принципы вне зависимости от меняющегося контекста. Подобный методологический инструментарий сравним с чемоданчиком необходимых и универсальных инструментов, тогда как гибкий и избыточный багаж социогуманитарного знания представляет шведский стол, к которому представитель той или иной дисциплины волен обратиться, выбирая именно то, что подходит для решения конкретной задачи, в текущей ситуации, в данный момент. Наряду с жестким ядром – универсальным научным инструментарием – методологические

стратегии социогуманитарных наук создают эфемерное интеллектуальное пространство: имеют выраженный авторский характер; подразумевают инициативу личного творчества; как ключик в замке отворяют лишь определенные аспекты ситуаций; работают с уникальными кейсами; зачастую не могут транслироваться ни от автора к автору, ни от случая к случаю; и т.п.

Следует также отметить, что понятия «парадигма», «наука» в применении к социогуманитарному знанию довольно условны. Так, в англосаксонской традиции о социальных и гуманитарных науках принято рассуждать в категориях «исследования». Тем не менее в этой монографии понятие парадигмы время от времени будет использоваться для дифференциации и естественнонаучного, и социогуманитарного знания – при четком понимании, что как таковые парадигмы релевантны лишь для описания эволюции естественных наук.

> «Существует вполне обоснованное мнение, в соответствии с которым понятие “парадигма” в том виде, в каком оно было предложено Т. Куном, применимо лишь для описания структур знания в номотетических дисциплинах, подобных физике. Характерными особенностями этих дисциплин является не только возможность формулирования законоподобных утверждений, но и наличие экспериментов с надежно контролируемыми параметрами, что заведомо невозможно для социальных наук, так как большинство потенциально воздействующих на изучаемые в них явления факторов не поддается контролю. Отсюда вытекает и невозможность прогноза в области социальных наук, как и некумулятивность знания, свойственная естественным, или точным, наукам в периоды их нормального развития. Тем не менее нечто подобное парадигмам, если определять последние как разделяемые научным сообществом теории, методы и ценности, в социальных науках определенно имеется. Это позволяет использовать данное понятие для анализа структур знания в социальных дисциплинах, но при условии, что оно используется метафорически, как бы “в кавычках”, обозначая “не вполне настоящие парадигмы”, т.е. квазипарадигмы. В дальнейшем, однако, для краткости будем именовать их просто парадигмами» [Соколовский, 1994, с. 3].

Сходным образом и понятие «наука» относительно психологических, социологических и антропологических исследований – скорее метафорический конструкт: ибо это «исследования», а не «науки». Более того, в одних случаях здесь могут быть представ-

лены research, investigation, survey, exploration и study, тогда как в других – examination, expertise, search и arts.

Мы еще вернемся к вопросам о том, чем похожи и чем различались в своем становлении антропология и психология; что есть общего и типического, уникального и особенного в интеллектуальной биографии антропологии. Однако для лучшего понимания последующего материала лаконично сформулируем некоторые ключевые тезисы.

♦ Антропология в полной мере не может быть отнесена ни к биологическим, ни к социальным и гуманитарным наукам – при том что отдельные антропологические учения маркируются, например, как биологическая, социальная и лингвистическая антропологии.

♦ В эволюции антропологического знания происходила дифференциация антропологических наук – теоретических и прикладных, приводившая к характерному для социогуманитарного знания методологическому расколу: ориентации на естественнонаучные и собственные (поисковые, оригинальные) модели развития.

♦ В современной антропологии отсутствуют как единая парадигма, так и теоретическое единство, и этим антропология походит не на естествознание, а на психологию и семейство социогуманитарных наук в целом.

♦ В эволюции антропологического знания на рубеже XX–XXI вв. наблюдался ни на что не похожий методологический разворот – вираж, в ходе которого часть антропологических наук поменяла привычный предмет исследования. Так, предметом антропологии, начиная с XVIII в., были традиционные общества, экзотические культуры и народы, однако в глобализирующемся мире этот предмет исследования науки, с одной стороны, практически исчез, а с другой – прежде колонизованные народы обрели собственную субъектность. В этой ситуации антропология перешла от изучения традиционных и экзотических народов к вопросам современности – городской культуре, разнообразию образов жизни и сообществ внутри общества, текущим трансформациям человека и его повседневности.

♦ Итак, антропология сегодня – это разнообразие антропологий.

В небольшой, но содержательной работе «Антропология современного мира» М. Оже и Ж.-П. Коллейн отмечали, что в наши дни невозможно охватить в одном исследовании всю антропологию, а потому «элементарное стремление к честности заставляет нас выделить собственные предпочтения, намеренно оставляя за бортом другие голоса» [Augé, Colleyn, 2019, p. 11]. В нашей монографии антропология рассматривается прежде всего в качестве метанауки – общей науки о человеке, в фокусе внимания которой обусловленное социальными и культуральными факторами человеческое развитие.

Определим и используемые нами основные понятия.

Трансдисциплинарные исследования – проблемно-ориентированные исследования, опирающиеся на холистический принцип, сознательно практикующие открытость дисциплинарных границ.

Социогуманитарное знание – совокупность исследований социальных и гуманитарных наук.

Антропология – наука, изучающая разные стороны феномена человека; совокупность исследований о человеке в эволюции, в истории, в разнообразии культур, в повседневности, в изменяющихся локальных и глобальных контекстах бытия.

Антропология современности – совокупность трансдисциплинарных исследований проблемы человека в современном мире; изучение современности посредством антропологических и этнографических методов.

Этнология – область антропологии, занимающаяся анализом, проблематизацией и концептуализацией первичных этнографических материалов.

Этнография – область этнологии, ее инструмент, первый этап сбора данных о человеке в мире, обществе, культуре.

Антропология: что называть антропологией?

Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; <…> ; время разрушать, и время строить; <…> ; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; <…> ; время молчать, и время говорить...

Книга Екклесиаста

И наука, и бытие, и человек, и познание содержат глубинные антиномии: чтобы сохранять устойчивость, необходимы изменения; изучение современности предполагает обновление взгляда, но одновременно *всё новое – это хорошо забытое старое.* Так, например, контекстуальная чувствительность и ситуативный подход сближают умонастроение современного исследователя с наблюдениями из книги Екклесиаста: есть время для полета фантазии и время для вынесения суждений; для одних задач нам нужны строгие и четкие термины и определения, а для других – метафорические конструкты.

Как уже отмечалось в предисловии, автор, пишущий данные строки, не является антропологом. А потому использование слова «антропология» в названии монографии – скорее метафорический конструкт, нежели строгое понятие. Одновременно на страницах данной книги читатель повстречает немало и строгих, и поэтичных определений антропологии, сделанных профессиональными антропологами. Антропология же как метафорический конструкт побуждает начать с саморефлексии – задуматься о том, что называть антропологией и как по-разному фокусируется антропология в современности в зависимости от решаемых задач.

Помимо этого, метафорический конструкт подразумевает познавательную открытость и гибкость, сомнение, постановку, казалось бы, уже известного под вопрос: *что называть антропологией?*

Антропология – это наука и дисциплина, это знание и практики. Антропология – то, чем занимаются антропологи, а последние: «разговаривают с информантами, узнают истории жизни, собирают тексты, проводят опросы и участвуют в различных видах дея-

тельности, чтобы получить новые знания» [Hannerz, 2015a, p. 774]. Один из ведущих мировых ученых, шведский антрополог Ульф Ханнерц (Ulf Hannerz, p. 1942), с которым более детально мы познакомимся в пятой главе, также подчеркивает, что активность и вовлеченность в эту работу во многом определяется контекстом [Ibid.].

Характеристиками антропологической деятельности являются толерантность к разнообразию, контекстуальная чувствительность и стремление к синтезу. Американский антрополог, один из разработчиков экологической антропологии Рой А. Раппопорт (Roy A. Rappaport, 1926–1997) отмечал и такую трудно уловимую черту антропологии, как готовность следовать и соответствовать изменениям предмета исследования: «Мне еще не совсем ясна эта перспектива, но, допустим, речь может идти о складывании научной дисциплины или некоего способа познания, соотнесенных с особенностями своих исследовательских объектов. Мне кажется, что мы единственные в области социальных наук, кто стремится к этой цели» [Раппопорт, 1995, с. 18].

Несмотря на разработку множества антропологических теорий, современная антропология во многом выступает практически ориентированной дисциплиной. Так, с одной стороны, антропология занимается изменениями в современном мире (глобальная антропология, антропология современности, городская антропология), а с другой – продолжает фиксировать исчезающие культуры (археология, этнология, историческая антропология). Наряду с открытием новых исследовательских областей в конце XX в. в антропологии произошло и возвращение к проблематике начала XX в. – изучению материальной культуры и технологий [Hannerz, 1989].

Важная особенность антропологии – панорамное видение реальности, объединение разных исследовательских ракурсов в целостной картине, холистическая установка. Иными словами, антропология позволяет понять, как связаны друг с другом различные аспекты мира и бытия человека. Антропология выстраивает картину в целом, изучая развитие индивидуума в его социальных и культуральных контекстах, а отдельную страну – рассматривая через межкультурные и транснациональные взаимодействия. Антропологи прослеживают весь путь, который ведет от человека к человечеству, сочетают локальные и глобальные перспективы. «В XXI в. предприятия, медицинские центры и неправительственные организации вдруг обнаруживают, что их политика не конструктивна вне широкой межкультурной проблематики, без

интегрирующей части целого картины. Но одновременно необходимо учитывать и повседневные реалии на местах: рациональные и иррациональные стратегии, которые проявляют люди в разных контекстах и в разное время, мотивирующие их мечты, страхи и надежды» [Borofsky, Nordstrom, 2017]. Антропологу важно понимать, как эта динамика вписывается в восприятие управления, развития, законности, как формируются мировоззрение человека и его идентичность, переживание человеком своего потенциала, как влияют на реальность представления людей о добре и зле, успехе и неудачах, возможном и невозможном [Ibid.].

Задача антропологии состоит в том, чтобы добывать детальные знания о различных формах человеческого бытия и разрабатывать позволяющий их сравнивать концептуальный аппарат. Цель антропологии – понять различия и сходства «между разными способами быть человеком» [Эриксен, 2014, с. 25].

«Антропология может быть определена как научное изучение человечества в прошлом и в настоящем», формулирует в интервью В.И. Харитоновой американский психолог и антрополог С. Криппнер [Харитонова, Криппнер, 2013, с. 61]. Уже упомянутый шведский антрополог У. Ханнерц определяет антропологию как исследование человеческого разнообразия [Hannerz, 2010b]. Он также отмечает, что антропология обращена к вопросам о том, что объединяет человечество, и чаще иных дисциплин развивает панорамное представление о культурном разнообразии мира [Ibid].

Если в начале XX в. за понятием «антропология» зачастую скрывались физические, биологические, расовые и эволюционные исследования человека, то в наши дни в международном масштабе антропология идентифицируется прежде всего как социокультурная антропология [Hannerz, 2015a; Vermeulen, 2015]. При этом социокультурная антропология, особенно в Северной, Центральной и Восточной Европе, зачастую подразделяется на две относительно независимые дисциплины, по крайней мере, имеющие разные корни на рубеже XIX–XX вв., – в те времена, когда одни ученые изучали народный быт, а другие занимались исследованием колонизированных народов [Hannerz, 2015a, p. 772]. Первый тип исследований мог называться родиноведением или краеведением, второй – народоведением или этнографией.

Согласно норвежскому антропологу Томасу Х. Эриксену (Thomas Hylland Eriksen, p. 1962), современная антропология занимается изучением человечества в перспективе социального и культурального разнообразия, тогда как в качестве академической дис-

циплины антропология возникла в середине XIX в. [Eriksen, 2015]. Если у ее основателей – Л. Моргана, Г. Мэна, Э. Тайлора – преобладали эволюционистские взгляды, то к началу XX в. эволюционизм был потеснен введенным Ф. Боасом культурным релятивизмом, а полевые исследования Б. Малиновского сделались эталоном работы антрополога. «Современная антропология возникла в первые десятилетия двадцатого века, когда новое поколение ученых, в частности Ф. Боас, А.Р. Рэдклифф-Браун, Б. Малиновский и Марсель Мосс, отвергли эволюционизм, заменив его культурным релятивизмом, а также усовершенствовали исследовательские методологии и сравнительные методы» [Ibid., p. 765].

На протяжении XX в. в эволюции антропологического знания происходили разнообразные изменения. Так, от изучения традиционных и экзотических культур антропологи перешли к «домашней антропологии» (anthropology at home) – изучению повседневности, особенностей городских сообществ и разных стилей жизни в современном обществе, к проблемам идентичности и анализу субкультур. Оказалось, что для наблюдения за экзотическими формами жизни отнюдь не обязательно отправляться на другой континент, а достаточно повнимательнее приглядеться к своим соседям (ethnologie du proche).

Таким образом, предметная область антропологии охватывает сегодня, с одной стороны, семейные отношения и родство, политику, обмен и рынок, а с другой – искусство, музыку и танцы. Все это сближает антропологию с *социальными* (ориентированными на людей) и *гуманитарными* (ориентированными на тексты) науками. Наряду с этим, антропология учитывает биологические предпосылки человеческого разнообразия и мышления, рассматривает жизнь человечества в естественной среде обитания, и это связывает ее с естествознанием. Множественная идентичность антропологии не только рождает изобилие исследовательских тем, но и проявляется в разных методологиях и подходах: в полевых исследованиях, в теоретической работе, в стилях антропологического письма [Hannerz, 2015a; Wulff, 2016].

Между тем основные методы антропологии – это сравнительные и полевые наблюдения как базовый инструментарий антрополога, начиная с XX в., и качественные исследования, активно используемые в настоящее время [Хорошилов и др., 2021; Bernard, Gravlee, 2014]. Методология антропологического исследования незатейлива, однако чрезвычайно эффективна, признается медицинский антрополог Ф. Бургуа в интервью Р. Борофски [Borofsky,

Bourgois, 2017]. Это техника глубокого погружения исследователя в повседневную обстановку, позволяющая увидеть мир глазами людей или сообществ, о которых антрополог хочет узнать. «Вы чутко и дружелюбно общаетесь с людьми, участвуете в их повседневной жизни, стараясь не привлекать к себе чрезмерного внимания» [Ibid.]. Все это позволяет прорваться сквозь искажающую призму мировоззрения иной культуры, в равной мере эмоционально пережить и рационально задокументировать разнообразие контекстов повседневности. В XX в. антропологи разработали стратегии ведения заметок, аудио- и видеозаписи, но, самое главное, саморефлексивного скептицизма. «Вы должны научиться быть осторожными, чтобы не видеть только то, что хотите видеть, и не путать то, каким вы хотите видеть мир, с тем, каким этот мир является на самом деле. Вы пытаетесь понять действительность, осознавая в том числе и свои собственные предубеждения» [Ibid.].

Современная антропология бывает академическая (academic anthropology) и прикладная (applied anthropology), хотя в реальной жизни антрополог, как правило, практикует смешанные занятия. «В этой дисциплине чистый теоретик является аномалией, если не отсутствует полностью. Непосредственное участие в ином образе жизни и поведения, происходит ли это в деревне на другом конце света, в районе одного города или в каком-либо учреждении, имеет тенденцию становиться чем-то большим, чем методологический выбор, а именно: эффективным способом устремления к чему-то неизвестному. Это становится ведущим личным переживанием, содержащим сильные моральные и эстетические подтексты и создающим потенциал для самореализации и остающихся на всю жизнь ярких воспоминаний» [Hannerz, 2015a, p. 774].

Академическая антропология связана с преподавательской деятельностью и разработкой антропологических теорий [Bouquet, 2001; Layton, 1997; Pollard, Street, 2010]. Прикладная антропология служит решению практических задач за пределами академического мира. Она представлена такими направлениями, как антропология действия (action anthropology), антропология развития (development anthropology), практическая антропология (practicing anthropology), антропология пропаганды (advocacy anthropology), юридическая антропология (legal anthropology, anthropology of laws), судебная антропология (forensic anthropology), а также антропологическая экспертиза (anthropological expertise) в сфере туризма, вопросов миграции и иных проблем [Simonton, 2010; van Willigen, 1986].

Антропологическая экспертиза используется как при решении социальных проблем (особенно в скандинавских странах), так и для преодоления международных конфликтов (например, в США). Специализация в антропологии может быть региональной (африканистика, американистика, европеистика и т.п.), дисциплинарной (экономическая, политическая, медицинская, цифровая и т.п. антропологии) [Hannerz, 2015a]. В начале XXI в. отдельной профессией/специализацией сделалась «межкультурная коммуникация». В свою очередь, транснациональная миграция потребовала развития локальной антропологии (anthropology at home), поскольку современные общества оказались сложными, пестрыми и культурно разнообразными. Антропологическая экспертиза также востребована в маркетинге, в сфере образования и здравоохранения [Ibid.].

Прикладная антропология в отличие от академической переживает сегодня более выраженные трансформации. Американская антрополог Луиза Лэмфер (Louise Lamphere, p. 1940) предложила различать прикладную (applied anthropology), практическую (practicing anthropology) и публичную антропологии (public anthropology) [Lamphere, 2004]. Тонкие отличия между прикладной и практической антропологиями обусловлены тем, что последняя предполагает использование антропологии вне академической жизни, тогда как прикладная антропология находит применение и в научном сообществе, и за его пределами [Nolan, 2003]. Публичная антропология подразумевает антропологический активизм, выливающийся в солидарные действия людей, направленные на решение локальных и глобальных проблем.

Привлечение антропологии (engaging anthropology) для решения проблем текущей политической и социальной жизни широко обсуждается в работах скандинавских антропологов [Bringa, Bendixsen, 2016; Eriksen, 2006]. В Америке одним из лидеров транснационального развития публичной антропологии является Р. Борофски [Borofsky, 2018, 2019]. Он ввел в оборот термин «публичная антропология» и стал основателем центра общественной антропологии [Borofsky, De Lauri, 2019; Vine, 2011]. «Все больше и больше людей за пределами академического мира на Западе понимают, что антропология производит фундаментальные идеи, касающиеся человеческой природы, релевантные для многих повседневных ситуаций у себя дома. Ее понятия заимствуются другими университетскими дисциплинами и применяются к новым явлениям» [Эриксен, 2014, с. 15].

Ключевыми понятиями современной антропологии выступают человек (личность, этносы, сообщества, народы) и культура (социальные изменения, социокультурная динамика, организации, общества, культуры). Представления о культуре и культурах, полевые и сравнительные исследования, межкультурный перевод, согласно У. Ханнерцу, являются идеями и практиками, объединяющими сегодня антропологов не столько посредством достижения консенсуса, сколько благодаря участию во множественных дискуссиях и обсуждениях [Hannerz, 2015].

Выделяя основные идеи и практики антропологии более четко, наряду с представлениями о культуре (культурах) следует отметить принцип холизма (holism), пластичность человеческой природы (plasticity), включенное/участное наблюдение (participant observation), полевые исследования (fieldwork).

Отцами-основателями современной антропологии по праву считаются английский квакер Эдвард Бернетт Тайлор (Edward Burnett Tylor, 1832–1917); выросший среди ирокезов американский железнодорожный юрист Льюис Генри Морган (Lewis Henry Morgan, 1818–1881); выходец из Германии, специалист в области физики и географии Франц Боас (Franz Uri Boas, 1858–1942); обладатель докторской степени по физике и математике, британец польского происхождения Бронислав Малиновский (Bronisław Kasper Malinowski, 1884–1942) [Brown et al., 2020]. В этом ряду трудно не отметить транснациональные и трансдисциплинарные корни в становлении тех или иных наук: так, основы антропологии, социологии, психологии зачастую закладывали ученые, специализировавшиеся совсем в иных профессиональных областях.

В книге голландского антрополога Х.Ф. Фермойлена «Перед Боасом: генезис этнографии и этнологии в эпоху немецкого Просвещения» [Vermeulen, 2015], к которой мы обратимся в третьей главе, проводится мысль о том, что у истоков этнографии стояли немецкие историки Г.Ф. Миллер и А.Л. Шлёцер, служившие в Императорской академии наук в Санкт-Петербурге и исследовавшие Сибирь, а также словацкий историк-просветитель А.Ф. Коллар. Однако именно через фигуру Ф. Боаса их идеи сделались частью американской культурной антропологии [Ibid.]. «Как причудливо тасуется колода!» – устами Воланда воскликнул М.А. Булгаков, и это наблюдение вполне уместно в характеристике истории антропологии.

Каждый из отцов-основателей современной антропологии внес в строительство дисциплины краеугольную идею. Так, Э. Тайлор предложил исчерпывающее определение культуры. «Культура или цивилизация, взятые в этнографическом смысле, есть сложное целое, включающее знания, верования, искусство, мораль, закон, обычаи, а также иные способности и привычки, которые человек приобретает в качестве члена общества» [Tylor, 1871, цит. по: Brown et al., 2020, p. 33]. Л. Морган в исследовании «Лига ирокезов» (The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois, 1851) заложил основы изучения общества и семейно-брачных отношений. В монографии «Системы родства и свойства человеческой семьи» (1870) он систематизировал терминологию, с помощью которой в разных регионах мира описывали родственные отношения. В дальнейшем эти идеи были развиты им в труде «Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877), в котором Л. Морган применил идеи универсализма и эволюционизма к пониманию человеческой истории [Морган, 1983, 2019]. Ф. Боас разработал концепции культурного детерминизма и культурного релятивизма, а также основал Американскую антропологическую ассоциацию и четырехпольную структуру дисциплины, включающую археологическую, физическую, лингвистическую и культурную антропологии. Сегодня к этим четырем областям добавилась пятая – медицинская антропология [Brown et al., 2020]. Крайне важной для Ф. Боаса являлась в антропологической науке идея холизма. В свою очередь, Б. Малиновский, оказавшийся во время Первой мировой войны на Тробрианских островах и с энтузиазмом выучивший язык местных жителей, чтобы наслаждаться с ними полноценным общением, заложил антропологическую традицию полевых исследований и наблюдений, а также объединил этнологическую теорию с этнографической практикой [Ibid.].

Вернемся к вопросу: что же такое антропология? – и что о занятиях антропологией думают сами антропологи.

Антропология – это критическая рефлексия жизни собственного общества. Она практикует слегка отстраненный взгляд на реальность, в которую сам исследователь включен, балансируя между позициями участного и постороннего наблюдателя [Marcus, Fischer, 1986]. Антропология воспитывает в исследователе умение находить баланс между непривязанностью и вовлеченностью, сочетать строгое и свободное мышление [Nader, 1972]. Антропология словно бы обращается к изучающим ее людям: «Будьте легки

на подъем и исследуйте мир. Откройте разум для всевозможных точек зрения и нюансов. Изучите внимательно свое собственное общество. Попробуйте отнестись к своей культуре и ее здравым смыслам так, словно бы вы были аутсайдером, впервые столкнувшимся с причудливой логикой экзотического народа. Вы обнаруживаете, что в вашей культуре нет ничего более нормального или правильного, чем в любой другой культуре» [Borofsky, Bourgois, 2017].

Антропология – это открытое и культивирующее сложность мышление. Так, Р.А. Раппопорт вспоминает выделенные Г. Бейтсоном два типа мыслителей: простодушные упрощенцы и всё усложняющие путаники. «Антропология отдает предпочтение именно усложнителям, или, возможно, она принадлежит к этому классу уже по самой своей сути, в то время как остальные социальные науки тяготеют больше к упрощенчеству» [Раппопорт, 1995, с. 19]. «Антрополог способен внести крупицу, показывающую, что предмет более сложен, чем кажется, – заронить сомнение в чем-то, что представляется самоочевидным» [Эриксен, 2012, с. 122].

Несколько примеров того, как это происходит, приводит норвежский социальный антрополог Фредрик Барт (Thomas Fredrik Weybye Barth, 1928–2016):

> Дискуссия вокруг иммиграционной политики в Норвегии сосредоточилась на вопросах, сколько иммигрантов страна должна впустить. Антропологи в Норвегии – активные участники публичных дискуссий, поэтому профессору социальной антропологии из университета Осло Унни Викан (Unni Wikan, p. 1944) было предложено сделать на тему миграции двухминутное заявление по норвежскому общественному телевидению. Однако антрополог изменила фокус обсуждения данной проблемы, заявив, что в первую очередь следует принять меры для благополучия тех, кто уже находится здесь, а не сосредотачиваться на тех, кто может прийти в будущем. Этим выступлением она не только привлекла внимание к тому, что происходит внутри Норвегии, но и нарушила политическое молчание по этому вопросу [Barth, Borofsky, 2001].

Второй пример Ф. Барта касался написанной им для центральной газеты Осло статьи об образовательной политике, представлявшей взгляд антрополога на меняющиеся функции университетов в мире.

На рубеже XX–XXI вв. в Норвегии появились комитеты, которые пытались спланировать и перестроить университеты так, чтобы те в большей степени отвечали конкретным потребностям современного общества, но, по сути, стремились сделать университеты более подотчетными. В этой ситуации Ф. Барт обратил внимание общественности, что «первая задача университета – это производить компетентно подготовленные кадры для меняющегося мира» [Barth, Borofsky, 2001]. Недостаточно обучать компетенциям для сегодняшнего дня, но необходимо готовить студентов к миру, в котором они окажутся завтра. А это значит поставить иную цель, предложить новые способы видения встающих проблем. «Вопрос не только в том, как некоторые установленные знания или компетенции могут быть применены в обществе, но скорее в том, как обеспечить пространство, где творчество и воображение смогут процветать в будущем. Мы должны обучать интеллектуально бодрствующих людей. Дисциплины рушатся. В качестве академического сообщества, мы должны проявить творческий подход, чтобы справиться с меняющимся миром» [Ibid]. Ф. Барт выразил надежды, что правительственный департамент образования, отвечающий за университеты, рассмотрит планы их реорганизации с этой точки зрения, и призвал своих коллег к социальному активизму. «Мои коллеги могли бы также начать использовать этот аргумент в защиту большего количества денег на исследования, более продвинутого обучения, большего инвестирования в аспирантов, а не просто для решения проблемы, как ее сформулировали другие, – для обеспечения подотчетности» [Ibid.].

Антропология – это новый взгляд на как бы известную реальность. «Антропология способна предложить нетипичные, неожиданные, стимулирующие мышление перспективы на обычнейшие события» [Эриксен, 2012, с. 119]. Этот антропологический взгляд воспитывает умение посмотреть на свое как иное, увидеть мир с разных позиций и точек зрения. Антропология раскрывает и показывает мир, «где знакомое становится экзотическим, а экзотическое – знакомым» [Эриксен, 2014, с. 9]. Антропология развивает «космополитическое воображение» [Hannerz, 2015b], которое делает жизнь на планете лучше, способствует совместному решению человечеством политических, экологических и социальных проблем.

«Я выбрала жизнь антрополога, поскольку эта дисциплина настолько открытая, настолько свободная, что позволяет мыслить нестандартно и оставаться вольнодумцем», признается медицинский антрополог К. Нордстрем в интервью Р. Борофски [Borofsky, Nordstrom, 2017].

> «Какая другая дисциплина имеет дело с таким разнообразием тем – от контрабанды до насилия и альтруизма, от творчества до космических путешествий, от локальных семейных взаимоотношений до глобальной динамики, от меняющихся определений того, что значит быть человеком, до ярких этнографий прожитых жизней – да и переплетает все это вместе новаторскими способами?» [Ibid.]

> «Вы можете отправиться куда угодно, изучить любой интересующий вас вопрос, – с такими словами обратилась к выпускникам факультета антропологии Калифорнийского университета медицинский антрополог Н. Шейпер-Хьюз [Scheper-Hughes, 2016]. «Вы не обязаны пропускать полученное знание через призму политики или взлетов и падений экономики. Ваши исследования могут варьироваться от офисов элиты до самых удаленных мест на Земле. <…> Вы можете изучать границы и их разрывы одновременно. Вы можете изучать традиции в условиях перемен. Вы можете исследовать противоречивую природу людей, в которых доброта сочетается с агрессией. Вы можете работать в любой точке мира. Никакая другая дисциплина не позволила бы мне все это делать» [Ibid.].

Антропология – это медленное знание. Антропология осмысливает «жизненные миры обычных людей» [Эриксен, 2014, с. 21]. «Антропологи как проводники неторопливого взгляда на вещи играют очень важную роль, поскольку предлагают более сложный и более тонкий способ коммуникации, чем тот, которым мы пользуемся повседневно» [Эриксен, 2012, с. 125]. К. Нордстрем отмечает высокую конкурентоспособность на рынке труда американских студентов-антропологов, поскольку, покидая стены университетов, они уже знают, как преодолевать интеллектуальные, а также физические границы, соотносить микро- и макротенденции, как сплетать воедино, казалось бы, разные аспекты жизни, чтобы лучше понимать окружающий мир, решать текущие проблемы и уметь объяснить себе и другим, почему люди действуют в конкретных ситуациях именно таким образом [Borofsky, Nordstrom, 2017].

Согласно американскому антропологу Полу Рабиноу (Paul Rabinow, 1944–2021), одна из дидактических задач антропологии – обучить студентов *сознательному замедлению* (отметим, что в психологии и философии эти проблемы обсуждаются сегодня в категориях осознанности или осмысленности бытия). Антропологи стремятся воспитывать у студентов привычку думать способом, который «ведет к расследованию», обучение антропо-

логии предоставляет учащимся «концепции и методологические инструменты, которые их замедляют» [Rabinow et al., 2008, p. 59]. «Сегодня педагогическая задача состоит в том, чтобы переосмыслить сложившуюся комбинацию быстрых и медленных операций, лежащих в основе того, каким должно быть исследование» [Ibid.]. А для этого необходимы не только другие инструменты и методы работы, но и иное понимание задач: изменение практик «педагогической работы над собой и над другими по сравнению с тем, чем мы занимались в прошлом» [Ibid.]. Ответственные исследователи сегодня осознают, что «должны культивировать несвоевременность, а это идет вразрез с журналистским принципом немедленной актуальности» [Ibid., p. 60].

Антропология развивает осознанность и ответственность по отношению к другому человеку и к окружающему миру. Антропология, в большей степени, нежели любая другая дисциплина, создает тот вид самоанализа, который влияет на будущую роль человека на Земле, транслируя подрастающим поколениям как уроки истории, так и опыт жизни Homo sapiens на планете [Brown et al., 2020].

Антропология занимается межкультурным переводом. Это наука, способствующая взаимопониманию не только между странами и народами, но и между разными сообществами, социальными группами и отдельными людьми. Формулируя словами это видение антропологии, Т.Х. Эриксен представляет ее «как космополитичную глобальную дисциплину без границ» [Эриксен, 2014, с. 8].

> «Антропологи – неугомонные люди и кочевники. Мы – племя охотников и собирателей человеческих артефактов, человеческих культур, жизненных укладов и человеческих ценностей. Антропология требует от нас сближения с людьми, которых мы хотим понять, проникая в их внутренний мир, мысленно ставя себя на их место. Этнография – это искусство, произведение перевода, понуждающее к участию всех человеческих чувств – наблюдательного глаза, внимательного уха, острого обоняния, осязания и вкуса – “gusto” (по-португальски), содержащего двойную валентность: это вкус не только к новой пище и острым приправам, горячительным напиткам, но также вкус к разумной жизни, через которую воплощается “общество”, улавливаются его ощущение времени и синхронизация всего бытия, движения и жесты, образцы поведения, стили работы, развлечения и привязанности, чувство юмора и чувство справедливости, а также чувство собственного достоинства» [Borofsky, Nordstrom, 2017].

Антропологическое знание и антропологические практики недостаточно задействованы в России, где, как будет показано в четвертой главе, развивалась прежде всего физическая и биологическая (эволюционная) антропология, а фокусом внимания исследователей выступали этносы и антропогенез. Потому-то здесь до сих пор недооценена та роль, которую антропология играет как в разработке культурно-психологических подходов к изучению трансформаций человека и мира, так и в решении проблем модернизации. Значимость антропологии в изучении элит, среднего класса и путей модернизации отмечают А. Бошкович и Т.Х. Эриксен: «антропологи делали – и продолжают делать это – предлагать модели современности, основанные на местных обычаях» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 14].

Более детально обращаясь к этим идеям в третьей части книги, во введении лишь подчеркнем, что антропологические и этнографические исследования – важная составляющая саморефлексии культуры. Если же такие вещи недостаточно осознаются политиками, учеными и публичными интеллектуалами, как это, например, происходит в России, то тормозятся и оборачиваются своей противоположностью и прогрессивные, и консервативные реформы. Они неуспешны во многом в силу того, что Россия – не отрефлексированная культурно-психологически и не познанная страна. Ярким примером этого служат выходящие за пределы социологии антропологические исследования С.Г. Кордонского[3] [Кордонский, 2008, 2010], вскрывающие те слои повседневной жизни людей, которые самоорганизуются, ускользают из-под учета и контроля государства, а стало быть, никак не отражаются ни в научных работах, ни в политических решениях. Воздержимся сейчас от комментария, несет ли это в текущей ситуации скорее продуктивный или деструктивный смысл.

Антропологическое знание и антропологические практики – это тот невидимый клей, который лежит в основе государ-

---

[3] «Социолог Симон Кордонский много лет изучал устройство российского общества в советский и постсоветский период, в совхозах и кремлевских кабинетах, в среде сельских алкоголиков и министров, партийных работников и шабашников. Сегодня преподаватель ВШЭ возит студентов в экспедиции по России, чтобы они “получали представление о том, как устроена страна”» [Вишневецкая, 2019]. По впечатлению Ю. Вишневецкой, С.Г. Кордонский «похож на туриста – в шортах и шлепанцах, с ярко-зеленым походным рюкзаком, он может зайти куда угодно и легко найти контакт с главами администраций, с “черными старателями”, с сектантами, с браконьерами и сотрудниками налоговой службы» [Там же].

ства всеобщего благоденствия как одной из моделей современных успешных государств, а также гармоничного развития личности человека, сочетающего гражданскую солидарность с психологической зрелостью.

Человек и мир: современность как предмет исследования

Alles ist nicht es selbst (Всё не есть оно само).
Р.-М. Рильке (цит. по: [Тимофеев, 2020]).

> *Несмотря на то, что многие исследователи продолжают описывать или объяснять ситуации с помощью более или менее традиционных этнографических представлений о локализации, согласно которым поле есть место культурной представленности людей и сообществ, антропология современности привлекает внимание к движению, течению и процессуальности, она намеренно отказывается от представлений о поле как объекте, месте или иной целостности* [Markham, 2013a, p. 438].

Современность – тот пресловутый слон, которого пытаются ощупать с разных сторон социогуманитарные науки. П. Рабиноу обращает внимание на два значения в трактовке современности: 1) совпадение в одном историческом времени (contemporaneity); 2) следование современному стилю жизни (modernity). В первом случае современность – это период, во втором – этос. «Современность – это движущаяся пропорция модерности, движущаяся через недавнее прошлое и ближайшее будущее в (нелинейном) пространстве, которое воспринимает модерность как этос, уже ставший историческим» [Rabinow, 2008, p. 2]. В свою очередь, М. Оже и Ж.-П. Коллейн с французским изяществом замечают, что «современность определяется фактом проживания в той же эпохе и возможностью поделиться общими ссылками» [Augé, Colleyn, 2019, p. 20].

Антропология в наибольшей степени стремится создать целостный образ современности, рассматривая взаимопревращения человека и общества (социальных институтов), человека и культуры (культурный релятивизм и разнообразие жизненных стилей).

Психология фокусируется на человеке в мире, но прежде всего на лице этого человека – личности, его социальных качествах и субъектности, а также индивидуальных жизненных стратегиях. Однако для каждой из социогуманитарных наук ключевая проблема современности – это невидимость множества процессов, протекающих в настоящем, прямо перед глазами, в собственной культуре. Это проблема методологическая, и лучше всего она отрефлексирована в антропологии, выработавшей установку включенного и одновременно отстраненного наблюдения, позволяющую увидеть привычное как странное, а свое как чужое [Эриксен, 2014; Eriksen, Nielsen, 2013].

Нелегко дать современности содержательное определение. Для философского анализа современность предстает как проблемная ситуация, в которой происходят изменения человека и мира, трансформация ценностей, экзистенциальные разрывы бытия [Стёпин, Гусейнов, 2010; Хабермас, 2003]. С феноменологических позиций современность – это соединенные в настоящем пространство и время, образующие для человека хронотоп (А.А. Ухтомский, М.М. Бахтин) или жизненный мир (Э. Гуссерль, А. Шюц). Современность подвижна, современность течет (З. Бауман), геометрически – это точка, не только соединившая пространство и время, взорвавшаяся/расширившаяся до Вселенной, но и ставшая линией, устремленной из прошлого в будущее.

В психологии современность рассматривается в наши дни через категории транзитивности [Марцинковская, 2015], контекстуальности и пребывании в изменениях [Гришина, 2012, 2018, 2019; Гришина, Костромина, 2017], непрерывности изменений [Асмолов, 2018; Леонтьев, 2010], многослойности бытия [Знаков, 2016, 2020], трансформаций повседневности [Гусельцева, 2019; Хорошилов, 2017] и т.д.

Иными словами, современность сегодня – тот контекст, в котором встречаются, пересекаются и смешиваются исследовательские поля социогуманитарных наук, volens nolens образуя трансдисциплинарный подход к изучению проблемы человека и мира в потоке трансформаций.

Человек и мир – проблема, поставленная в психологии С.Л. Рубинштейном [Рубинштейн, 2003], и со времени, прошедшего после посмертной публикации его незавершенной рукописи, эта проблема, как ни странно, становится все более современной.

В наши дни человек и мир не только пребывают в ситуации глобальных и локальных трансформаций, но в трансдисциплинар-

ной науке появилась возможность изучать эти процессы в сопоставлении микро- и макротенденций, рассматривая их с разных исследовательских позиций, обмениваться базами данных, выкладывать препринты исследований в открытый доступ, наблюдать текущие изменения в режимах офлайн и онлайн. При этом в сферах методологии и социогуманитарного знания совершаются собственные трансформации, обнаружение которых становится практикой саморефлексии науки.

Современные исследования в сфере социогуманитарного знания образуют проблемно-ориентированное предметное поле с открытыми и подвижными границами, опираются на смешанные методы и методологии, полипарадигмальные и трансдисциплинарные подходы. Трансформации современности, текущие изменения человека и мира, развитие личности в глобальных и локальных контекстах культуры, повышение мобильности и усложнение идентичности, растущее разнообразие стилей жизни получают осмысление со стороны социальных и гуманитарных наук.

В этом общенаучном дискурсе предпосылкой интеграции исследований человека и мира выступает антропологическое знание: с одной стороны, антропология изучает ключевые аспекты человеческого бытия, с другой – разнообразие образов и стилей жизни. К проблеме изменений человека и мира антропология обратилась едва ли не ранее других социогуманитарных наук, использовала смешанные и трансдисциплинарные исследовательские стратегии. Одним из перспективных направлений, изучающим трансформации человека и мира в глобальных и локальных контекстах, является антропология современности; другим заслуживающим внимания направлением выступает этнография науки, способствующая развитию критики и саморефлексии ученых в процессе производства знания. Для психологии в этой познавательной ситуации социогуманитарное знание становится пространством методологического обновления и перспективного развития.

Современность сегодня воспринимается как нечто неустойчивое, и не только потому, что разные происходящие в мире процессы если даже не сделались, то стали представляться человеческому сознанию слишком стремительными. Современность – это и меняющееся на глазах, становящееся зыбким представление о современности, и обретение неуверенности в ее познании (заметим: именно обретение, а не утрата). С изменениями мира меняются как познавательные, так и образовательные модели: если прежде специалист с университетским образованием мог успеш-

но пользоваться запасом полученных знаний до конца своих дней, то сегодня добросовестный научный работник вынужден едва ли не каждые несколько лет подвергать ревизии основы своего образования, квалификацию, а заодно и перестраивать сложившиеся компетенции.

В качестве эпистемологического поворота в антропологии У. Ханнерц маркирует тот факт, что общества и культуры, прежде изображавшиеся стабильными (устойчивыми) и замкнутыми, в наши дни предстают в качестве изменяющихся и открытых (обменивающихся знаниями, ценностями, технологиями, поведенческими паттернами). Однако здесь уместен и методологический вопрос: настолько ли изменилась реальность или же поменялись наши фокусировки и представления? [Hannerz, 1997]. С антропологических позиций современность, отраженная в человеческом сознании, выступает как смесь реального и воображаемого.

В психологии идеи изменений, пластичности, лабильности, текучести человека и мира были схвачены в конструкте «поток» М. Чиксентмихайи [Чиксентмихайи, 2011]. В антропологии к осмыслению этой категории обратился У. Ханнерц, отмечая, что в наши дни не только антропологи рассуждают о «потоках», но «термин стал трансдисциплинарным» [Hannerz, 1997, p. 7]. Экономисты, демографы, исследователи СМИ, географы и иные исследователи современности имеют дело с потоками, социологи С. Лэш и Дж. Урри [Lash, Urry, 1994] показали, что социальная жизнь на рубеже XX–XXI вв. была движением потоков капитала, рабочей силы, товаров, информации и изображений. Образ потока передает состояние «мобильности и разносторонней экспансии, глобализации, идущей по множеству направлений»; это «способ обозначения вещей, которые не остаются на своих местах» [Hannerz, 1997, p. 7]. Важно отметить, что потоки не линейны, а, по выражению У. Ханнерца, мультицентричны (multicentricity of flows), они перекрещиваются (crisscrossing flows), не только смешиваясь, но и сталкиваясь с сопротивлением встречных потоков (counterflows) [Ibid., p. 6]

В книге «Культурная сложность» У. Ханнерц подчеркивал, что лишь постоянное движение, вечное воссоздание событий и вещей делает культурные формы прочными [Hannerz, 1992a]. Близкие идеи посредством конструкта «изобретение традиции» воплощал британский историк Э. Хобсбаум [Хобсбаум, 2000; Hobsbawm, Ranger, 1983]. «Чтобы культура продолжала развиваться, люди как акторы и сети акторов должны изобретать культуру, размышлять

о ней, экспериментировать с ней, помнить о ней (или сохранять ее каким-либо другим способом), обсуждать имеющееся знание и транслировать его дальше» [Hannerz, 1997, p. 8]. В свою очередь, российский философ М.К. Мамардашвили высказывал схожие мысли, используя понятие «личное усилие» [Мамардашвили, 1997, 2008]. Он доказывал, что именно последнее является глубинным механизмом как трансляции культуры, так и саморазвития человека: жизнь есть «усилие во времени» [Мамардашвили, 1997, с. 7], «человек есть усилие быть человеком» [Там же, с. 119], такие социокультурные феномены, как «закон или беззаконие, зависят от усилий, совершаемых каждым отдельным человеком» [Там же, с. 235]. «Убери усилие, и исчезнет гражданское общество. Вот у греков: исчезло усилие, и исчезло гражданское общество еще до того, как варвары его разбили» [Мамардашвили, 2008, с. 242]. В этом контексте личное усилие (субъектность), коммуникативная компетентность (умение продуктивно общаться с разными людьми), правовая и научная рациональности – важные качества психологической и интеллектуальной зрелости современного человека [Гусельцева, 2019].

Современность антиномична, неоднородна, гетерогенна. К рассмотрению этих ее особенностей мы обратимся в пятой и седьмой главах монографии. Важную роль в современности играет категория настоящего, которая нередко ускользает из поля внимания из-за избыточной сосредоточенности исследователей на проблемах прошлого (традиции, историческая и биографическая память) или будущего (угрозы, утопии и антиутопии, воображаемое). Французский антрополог Марк Оже (Marc Augé, p. 1935) охарактеризовал профессию антрополога как работу с другим человеком (людьми) непременно «лицом к лицу» и «в настоящем». Несмотря на тот факт, что антропологи опираются на информацию, которую предоставляют им информанты, это «нисколько не умаляет историчности» исследуемого объекта, поскольку первым вопросом, выступающим предпосылкой размышлений о профессии антрополога, является вопрос времени [Augé, 2006].

Американский антрополог П. Рабиноу подходит к современности и проблеме времени со стороны смещенного антропологического взгляда, используя категорию несвоевременности как одну из отрефлексированных методологических установок работы с современностью. Он показывает, что важно не только следовать за современностью, но и уметь уклоняться, сопротивляться давлению текущего дня, и прежде всего тому навязываемому эпо-

хой стилю, который антропологи в беседах об исследовательском дизайне окрестили «журнализмом» [Rabinow et al., 2008].

С тех пор как «современное» (the contemporary) сделалось категорией его антропологического дискурса, П. Рабиноу подчеркивал эпистемологическую сложность конструкта современности: ведь помимо фокусировки на изучаемом объекте этот конструкт подразумевает и не всегда отрефлексированное позиционирование исследователя по отношению к объекту [Ibid., p. 58–59]. Именно осознание подобного рода вещей создает для ученого его степени свободы. Например, объект исследования продолжает оставаться современным, тогда как исследователь сознательно помещает себя вне современности – во внесовременность/несовременность/несвоевременность или вневременность (untimely). Здесь собеседники обращаются к немецкому термину (прилагательному) «unzeitgemäß», которое использовал Ф. Ницше в работе «Несвоевременные размышления…» [Ницше, 1996].

Таким образом, вневременность осмысливается как нечто встроенное в позицию этнографа/антрополога, и этим работа антрополога отличается от работы как журналиста, так и социолога [Rabinow et al., 2008]. Вдумчивый исследователь различает «новости» и «события» [Шульман, 2018], которые не всегда отличимы в оптике журнализма. Журналист вынужден пребывать на пике актуальности текущего дня. В свою очередь, социолог исследует универсальное устройство общественной жизни, отношения личности и общества, взаимодействия сообществ и групп, с одной стороны, как воображаемых сущностей (в социологических теориях), с другой – обращаясь к их воплощению в повседневности (в эмпирических исследованиях).

Делая различия между занятиями антрополога, социолога и журналиста, П. Рабиноу вводит понятие «стрела релевантности» – указатель на значимость проводимого исследования. Так, журналистская релевантность определяется сиюминутностью, актуальностью дня или даже текущего момента. Релевантность социолога связана с фокусировкой на стабильном или меняющемся в очерченных горизонтах обществе. Однако добросовестное антропологическое исследование несвоевременно, оно сопротивляется устремляющейся из прошлого в будущее современности. Антропологическое исследование не должно «торопить повседневность», а потому студентов-антропологов, согласно П. Рабиноу, столь важно учить сознательному замедлению. Задача этнографа (как антрополога, работающего в поле) сложна своей противоречивой

одновременностью – ухватывать мимолетное и видеть за схваченным слои рутинного. Все это еще раз подчеркивает антиномичность и практикуемую сложность антропологической науки.

> «Признание сложности, как ничто другое, характеризует сегодняшнюю антропологическую науку: сложен мир, сложны культуры, сложны сообщества – и аналитические стратегии должны принимать во внимание эту сложность» [Эриксен, 2014, с. 114].

Немецко-американский антрополог, директор программы трансформаций человека Тобиас Рис (Tobias Rees) – один из тех, кто сделал эти вопросы предметом саморефлексии антропологии. К его проекту антропологии будущего мы обратимся в пятой главе. Сейчас же обратим внимание на идею переизобретения современности. Так, современные представления о человеке и мире, о его отношениях с природой и техникой были сформированы в Новое время, в XVII–XVIII вв. С этого времени онтология современности предполагала четкую дифференциацию между человеческими, естественными и техническими (или искусственными) вещами [Rees, 2020]. С момента своего возникновения антропология отвечала на поставленный И. Кантом вопрос: что это значит быть человеком? Однако, согласно Т. Рису, новый антропологический подход к современности означает «попробовать быть человеком по-другому» [Ibid.].

Понятие «человека» ассоциировано сегодня с неопределенностью и нестабильностью. Т. Рис признается, что ему постоянно приходится напоминать самому себе, что «человек – это не данность». Более того, он убежден, что любые утверждения в социогуманитарных науках необходимо предлагать «с позиции неопределенности, а не уверенного знания» [Тимофеев, 2020; Rees, 2018]. Ключевой характеристикой современности является неопределенность – это «фирменный знак нашего времени» [Тимофеев, 2020]. Однако принципиальное отличие нашей современности от минувшей эпохи в том, что в ней совершается не универсальная замена и не переход от одной модели жизни к другой, а «исследование возможностей – в идеале совместно с другими людьми – для того, чтобы попробовать быть человеком по-другому» [цит. по: Тимофеев, 2020]. Т. Рис подчеркивает, что сегодня нужны не готовые образцы, а «широкий набор примеров, исследований, инструментов… которые при этом не складывались бы в целом в нечто последовательное» [Там же]. Таким образом, современ-

ность для своего изучения требует релевантного инструментария.

В книге «После этноса» Т. Рис размышляет о способах преодоления сложившейся онтологии [Rees, 2018]. Одним из таких способов становится взгляд на повседневность глазами иных культур. Так, обратившись к иному типу культуры, чтобы понять текущую реальность, Т. Рис обнаружил, что в китайском мироощущении отсутствует представление о самотождественности бытия, а это создает совершенно другой опыт категоризации событий. Новое мироощущение Т. Рис стал осмысливать в не-онтологической и не-телеологической перспективах, выводя на передний план переживание неопределенности современности. Он показал, что именно из такой перспективы появляются новые образы жизни, новые нормальности, новые способы быть человеком. Современность, с одной стороны, наполняется возможностями, а с другой – эти возможности перестают быть для общества и отдельных людей пугающими. Иными словами, прирученная неопределенность возникает в современности как жизненная практика.

В свою очередь, новое представление о человеке размывает границы его индивидности и телесности. Человек как часть социальных и политических систем был осмыслен в антропологиях XX в., показывающих обусловленность его поведения локальными контекстами, социальными ролями и ситуациями. Для психологии такое представление о человеке также является хорошо разработанным и привычным. Однако новый взгляд на человека рассматривает его как существо, включенное в миры экологии, природы и информационное пространство на уровне реализуемой, но неосознаваемой повседневности.

> «Мы по-прежнему говорим о технике, искусстве, культуре, истории, политике, обществе, социальном, как будто это самые очевидные и самые вневременные онтологические истины о человеке. Каждая из этих концепций подразумевает, что существует отдельная человеческая реальность, отделенная как от природного мира, так и от машин» [цит. по: Тимофеев, 2020]. Однако «нет человека, независимого от бактерий, грибков и вирусов, которые живут в человеческом теле и на нем» [Rees, 2020].

Так, с одной стороны, человек наполнен вирусами и бактериями, оказывающими влияние на его мыслительную деятельность, а с другой – современные гаджеты стали частью телесности человека, искусственный интеллект присутствует в его бытии

неосознаваемыми автоматизмами повседневных практик. Если социологические, психологические, философские осмысления трансформаций современности не всегда успевают за реальностью, то наиболее чувствительной к этим изменениям оказалась антропология. Натренированный глаз антрополога замечает меняющиеся очертания повседневного мира, а привычка к саморефлексии науки стимулирует поиск иных понятий и других способов мышления о человеке и мире в потоке трансформаций.

Представление о современности с четкими границами между человеческими, естественными и техническими или искусственными вещами Т. Рис считает сегодня и неправдоподобным, и несостоятельным. Однако следующий шаг требует не только переосмысления, но и переформулирования концепций человека и мира, природы и технологий. Если природа перестает мыслиться как внешний мир, как то, что находится снаружи, то стираются границы между людьми и животными. Именно через концепцию вируса мир представляется заново взаимосвязанным после дифференциации и отчуждения Нового времени, эпохи модерна. Показательно, что этому состоянию мира и представлению о мире соответствуют модели трансдисциплинарного познания и возрастающая роль антропологических подходов, рассматривающих реальность через принцип холизма и конфигурации разных точек зрения [Parkin, Ulijaszek, 2007; Van Lange, 2006].

Антропологические методы настолько эффективны для изучения современности, что их охотно заимствуют другие социогуманитарные науки [Мельникова, Хорошилов, 2020; Хорошилов и др., 2021]. Ориентация на целостность, сочетание микро- и макростратегий, погружение в детали и взгляд с птичьего полета – все это охватывает и поддерживает холистическая установка. Не менее важную роль в антропологическом исследовании современности играют ситуативная чувствительность, непредвзятость и привычка к саморефлексивности. «Антропологи уже давно обеспокоены несоответствием между проблемами, возникающими в подвижном, меняющемся и глобализирующемся мире, с одной стороны, и теми ресурсами, которые предоставляет метод, изначально разработанный для исследования предположительно небольших обществ, с другой» [Гупта, Фергюсон, 2013, с. 5].

Методами антропологии являются включенное наблюдение, анализ контента и дискурса, насыщенное описание, глубинные интервью. Однако основной метод антропологической работы – длительные полевые исследования (содержащие и коммуникации,

и включенное наблюдение). Этот метод сохраняется в арсенале антропологии практически столетие. Секрет его успеха – в том, что понятие «поле» постоянно переосмысливается, а антропологические подходы подвергаются ревизии и обновляются. Как уже отмечалось, основой антропологии является напряжение антиномий, и именно эта внутренняя диалектика способствует ее целостности и динамичности.

О том, как менялась на протяжении XX в. полевая работа, антропологи размышляли в сборнике «Антропологические локации. Границы и основания полевой науки» (Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science) под редакцией А. Гупты и Дж. Фергюсона [Gupta, Ferguson, 1997a]. Вступительная статья из этого сборника была переведена С.В. Соколовским и О.А. Поворознюк и подготовлена для публикации в журнале «Этнографическое обозрение» [Гупта, Фергюссон, 2013].

> «Именно полевая работа, как знают все аспиранты-антропологи, превращает тебя в “настоящего антрополога”, а настоящее антропологическое знание зачастую понимается как знание… “основанное” на полевой работе» [Гупта, Фергюсон, 2013, с. 4]. Таким образом, «идея “поля” функционирует в микрополитической академической практике, за счет которой антропологическая работа отличается от работы в смежных дисциплинах: истории, социологии, политологии, литературе и литературоведении, религиоведении и (в особенности) в исследованиях культуры. …Различия между антропологией и всеми этими дисциплинами лежат не столько в темах исследований, которые, в конце концов, значительно пересекаются, сколько в том особом методе, который применяют антропологи, а именно в полевой работе, основанной на включенном наблюдении. …Наше отличие от других специалистов академических учреждений строится не на предположении, что мы являемся специалистами по инаковости, но на особой методологии для раскрытия и понимания такой отличительности. Полевая работа, таким образом, помогает определить антропологию как дисциплину в двух смыслах слова – как создающую пространство возможностей и, одновременно, задающую границы этого пространства» [Там же].

В психологии понятие «поле» ассоциировано с работами К. Левина [Левин, 2000], в социологии его активно использует П. Бурдье [Бурдье, 2005], в антропологию же его ввел зоолог Альфред К. Хэддон (Alfred Cort Haddon, 1855–1940), ориентиро-

вавшийся, прежде всего, на естествознание. К «полевым дисциплинам» (т.е. использовавшим практики полевых исследований) в XIX в. относились такие науки, как геология, зоология и ботаника [Gupta, Ferguson, 1997a]. Дисциплинарная практика антропологии начиналась с наблюдения за поведением и жизнедеятельностью субъектов в их естественной среде. «Фокусировка полевой работы на само собой разумеющейся социальной повседневности, неформальном знании и рутинных практиках способна обеспечить понимание, которого невозможно достичь ни посредством стандартизированных методов социального исследования (например, опроса), ни путем разбора взятых вне контекста культурных фактов (критика текстов)» [Гупта, Фергюссон, 2013, с. 30].

> «“Поле” бесспорно является одним из (а быть может, и основным) компонентом антропологической традиции, однако антропология также учит, что традиции постоянно меняются и даже, если необходимо, заново изобретаются» [Гупта, Фергюсон, 2013, с. 6].
>
> «Беря за точку отсчета идею “локализации”, получившую развитие в феминистских исследованиях, мы считаем возможным основательное переосмысление традиции антропологической полевой работы при сохранении всех ее достоинств. …Какими бы существенными ни были проблемы с “полем”, остается много аспектов полевой традиции, которые мы продолжаем ценить, – это аспекты, позволившие этнографически ориентированной работе в социокультурной антропологии (со всеми ее недостатками) выступить полезной коррективой европоцентризму и позитивизму, столь часто преобладавшим в социальных науках» [Там же, с. 29–30].
>
> «Как и любая другая традиция, ценимая в сообществе, традиция полевой работы в антропологии сможет обеспечить свою преемственность только в случае, если она сможет приспосабливаться к новым обстоятельствам. Для того чтобы это произошло, как отмечал сам Малиновский, такая традиция должна энергично и с воображением перетолковываться в соответствии с нуждами настоящего» [Там же, с. 32].
>
> «Включенное наблюдение продолжает составлять основную часть антропологической методологии, но оно перестает фетишизироваться; проживание среди членов сообщества и общение с ними все чаще используется вместе с анализом газет и правительственных документов, наблюдением за деятельностью правящих элит и внутренней логикой агентств и корпораций транснациональ-

ного развития. Вместо королевского пути к получению холистского знания о “другом обществе” этнография начинает восприниматься как гибкая и оппортунистская стратегия, разнообразящая и усложняющая наше понимание различных мест, людей и проблем за счет внимания к разным формам знания, получаемого из различных социальных и политических позиций» [Там же, с. 31].

Резюме

Итак, по своему исследовательскому фокусу антропология бывает физическая и биологическая, сравнительная и эволюционная, социальная и культурная; относительно решаемых задач – академическая, прикладная (практическая) и публичная, а в зависимости от того, изучают ли антропологи свою собственную страну или проводят полевые исследования за рубежом, антропология подразделяется на «домашнюю» (anthropology at home) и «экзотическую» (exotic anthropology).

В начале XXI в. предметом антропологических исследований все чаще оказывается современность. При этом современность – зыбка, понятие человека не определено, и антропология (начиная с И. Канта) постоянно заново ищет ответ на вопрос: что такое человек?

Одной из антиномий антропологии является отношение классики и современности, в котором методологический инструментарий под влиянием меняющегося предмета исследований вынужден обновляться, а имеющиеся антропологические подходы, конструкты и теории подвергаться ревизии и переосмыслению.

В свою очередь, новое понимание мира, идентичности человека и состояния познания нашло отражение в метафорических конструктах «поток» (М. Чиксентмихайи), «текучая современность» (З. Бауман), «креолизация» (У. Ханнерц). В психологии эти подводные культуральные и общенаучные интеллектуальные течения также отразились в повышенном интересе к изменениям, меняющимся контекстам, осознании постоянства трансформаций. Однако для антропологии подобного рода рефлексии характерны гораздо в большей степени, стимулируя новаторство и разнообразие методологических поисков.

I

Современность в фокусе антропологии

(от антропологии к психологии)

ГЛАВА 1

Антропология как наука о человеке: антропологические традиции и современность[4]

Антропология и этнология, особенно в нашей многоэтничной стране – России, – самая актуальная наука, а профессия антрополога и этнолога – наравне с профессией врача – самая гуманная профессия [Тишков, 2018, с. 17].

Современность характеризуется в наши дни множественными изменениями, охватывающими мир и человека, повседневную жизнь, практики образования и познания. Меняются представления о становлении идентичности и социализации подрастающих поколений, трансформируются культуры и привычная дисциплинарная матрица, во всем мире ведется поиск новых моделей обучения и воспитания. В этой новой социокультурной и познавательной ситуации особую роль приобретают *антропология* в качестве интегративной науки о человеке и *антропологические практики*, фокусирующие внимание на человеческом факторе в разного рода прикладных областях – медицине, образовании, политике. Гуманизация общества и системы образования, индивидуализация личности в культуре, поворот к человеку в истории – все эти процессы так или иначе сопровождаются ростом антропологического знания. Между тем за скобками нередко остается сам ключевой вопрос: что понимать под антропологией?

Дело в том, что как в массовом обществе, так и в научных сообществах существуют на сегодняшний день разные представления об антропологии. В эволюции антропологического знания вырабатывались различные интеллектуальные традиции, отличающиеся как методологией, так и идеалами развития человека. Наконец, сама по себе антропология на протяжении своей истории претерпевала локальные и глобальные изменения. «К 1980 году антропология

[4] Впервые опубликовано: *Гусельцева М.С.* Антропология как наука о человеке: традиции и современность // Образовательная политика. 2021. № 2. С. 108–119.

стала разнообразной и бурно развивающейся дисциплиной с рядом четко очерченных исследовательских традиций», – отмечают норвежские исследователи Т.Х. Эриксен и Ф.С. Нильсен [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 167]. Похожие наблюдения делает У. Ханнерц: «Несомненно, многие антропологи предпочли бы отождествлять свою дисциплину с конкретными идеями, теориями и интеллектуальными перспективами, и история антропологии чаще всего пишется в таких терминах» [Hannerz, 2015a, p. 775]. Однако в реальной антропологической практике достаточно трудно «указать на какую-либо единственную, неоспоримую, устойчивую центральную концепцию или совокупность концепций» [Ibid.].

В этом разделе монографии продолжим начатый во введении разговор, обсуждая уже более углубленно разные представления об антропологии, особенности эволюции антропологического знания, ведущие антропологические традиции, возрастающую роль и миссию антропологии в современном мире.

Антропология, этнология, этнография

> *Антропологией сегодня называют все что угодно, но классическая антропология имела дело с оппозицией «культура – природа» и имела в анамнезе руссоистскую версию отношения «цивилизация – варварство». <…> Эта оппозиция становится нерелевантной, и новая антропология начинает рассматривать в качестве своего главного предмета странный ассамбляж между природными и социокультурными феноменами безо всяких дихотомий, где уже нет деления на так называемые примитивные и «современные» народы или культуры* [Мартов, 2017].

> *Обращение к человеческому и есть антропология* [Ссорин-Чайков, 2017].

Изменения человека и мира, развитие личности в контекстах истории и культуры представлены сегодня в исследовательском пространстве разных дисциплин: от психологии до социологии, от этнографии до антропологии, от акмеологии до исследований культуры. При этом в российском сообществе исследователи нередко используют термины «антропология», «этнология» и «этнография» в качестве синонимов, а место антропологии в системе

наук относят как к биологическому, так и к гуманитарному знанию [Байбурин, 2005]. Между тем дифференциация понятий возникает в науке отнюдь не случайно: за каждым термином имеются свой фокус анализа реальности и свои нюансы.

Так, наведением порядка в терминологии начинают книгу «Антропология современного мира» (L'antropologia del mondo contemporaneo) французский антрополог М. Оже (Marc Augé, p. 1935) и его бельгийский коллега Ж.-П. Коллейн (Jean-Paul Colleyn, p. 1949), отмечая, что «этнография», «этнология» и «антропология» создают путаницу даже в научной литературе [Augé, Colleyn, 2019]. «Этнографией первоначально называлось (с конца XIX в. и в начале XX в.) описание привычек и обычаев т.н. первобытных народов, а этнология обобщала получаемые из этнографических наблюдений энциклопедические познания» [Ibid., p. 13]. Таким образом, этнологию можно было бы представить как раздел социологии, посвященный изучению «первобытных» сообществ. В то же время слово «антропология» было закреплено за изучением бытия человека в его соматических и биологическом аспектах [Ibid.]. Однако в наши дни положение изменилось, и антропология безо всяческих дополнений чаще всего означает социокультурную антропологию, при этом студенты-антропологи продолжают специализироваться в разных субдисциплинах – археологии, биологической, лингвистической, культурной антропологиях.

«Антропология в целом занимается изучением человека», – заключают М. Оже и Ж.-П. Коллейн [Augé, Colleyn, 2019, p. 7]. Уже с конца XIX в. термин «культурная антропология» означал сравнительное изучение людей и культур на основе данных этнографии и этнологии, первая из которых занималась сбором эмпирического материала, а вторая – его систематическим анализом. В то же время британские ученые предпочитали использовать в названии дисциплины прилагательное «социальная», а не «культурная антропология», поскольку фокусировали свои исследования прежде всего на социальных и институциональных феноменах [Augé, Colleyn, 2019]. В англосаксонской традиции «антропология» без дополнительных уточнений означала исследование человека и человечества во всей полноте их атрибутов. В европейской традиции за термином «антропология» сегодня подразумевается работа с разнообразием человеческих культур. Более того, термин «антропология» в наши дни более ориентирован на международные и транснациональные полевые исследования, тогда как термин «этнология» используется североевропейскими странами при

изучении их собственных культур (иногда это синоним родиноведения или краеведения). Этнология здесь означает теоретические антропологические исследования, выполненные на ограниченном пространстве (городская этнология, деловая этнология, этнология соседа) [Ibid.].

В докладе, посвященном анализу исследований на постсоветском пространстве, американский социолог, политолог и антрополог Кэтрин Вердери (Katherine Verdery, p. 1948), подчеркивала обусловленность производства социогуманитарного знания культурно-историческими контекстами. Она отмечала, что «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» [Вердери, 2006, с. 45]. Последователи немецкой традиции называли себя этнологами, этнографами и фольклористами и изучали не другие регионы мира, а в основном крестьянскую культуру в собственных странах. Такие направления исследований могли также называться «родиноведением», а «народ» (the folk) рассматривался в них «как хранитель национальных ценностей и традиций, документировать и сохранить которые и должны были этнографы» [Там же]. Согласно К. Вердери, производимое в этой традиции антропологическое знание оказывалось «лишено теоретического наполнения», «носило описательный характер, тяготело к истории», «подчеркивало специфику изучаемой культуры» [Там же]. В свою очередь, идеологические ограничения коммунистических режимов вели к тому, что социальная и культурная антропологии не получали в них институализации, напротив, эти исследования критиковали как «буржуазную науку». Антропология в этих странах развивалась как физическая и биологическая антропологии.

В дальнейшем крушение коммунистических режимов привело к институализации на постсоветском пространстве социокультурной антропологии, однако последняя носила явно подражательный относительно западной науки характер. По этому принципу в России происходило и размежевание условных неотрадиционалистов и неозападников: борьба разворачивалась между местными специалистами в сфере этнографии и фольклористики и представителями антропологии западного образца [Вердери, 2006].

Карл Плетш (Carl E. Pletsch, p. 1943), профессор истории из университета Северной Каролины, на которого в своем докладе

ссылается К. Вердери, полагал, что после Второй мировой войны образовалось три мира: свободный первый мир (капиталистический), несвободный второй мир (социалистический) и остальное пространство – третий мир [Pletsch, 1981]. Одновременно с этим появилось и разделение научного труда. Так, экономисты, социологи и политологи – специалисты по общим вопросам – изучали первый мир; специалисты по региональным исследованиям (area studies) – второй мир; антропологи – третий мир, представленный в этом ракурсе заповедниками традиционных обществ или колониями. Затем в 1960-е гг. начались глобальные трансформации, содержавшие антиколониальные движения и образование новых государств. Третий мир пошел по пути модернизации, при этом поменялось отношение к антропологам: обретая субъектность, «туземцы» переживали и «оскорбленные чувства»; в этой ситуации присутствие зарубежных антропологов само по себе подчеркивало или маркировало «примитивность» изучаемой культуры. Таким образом, «вместе с колониями были утрачены и привилегированные возможности туда попасть» [Вердери, 2006, с. 44]. Это привело к тому, что антропологи, с одной стороны, стали изучать собственные общества и особенности городской жизни, а с другой – переключились с третьего мира на второй, доступ к которому сделался свободнее вместе с распадом советской системы.

К. Вердери полагает, что отличие антропологии от других наук коренится не в предмете, а в методе – полевых исследованиях и соответствующей им эпистемологии. «…Наиболее надежным способом познания других людей является… постижение опыта их повседневной жизни», проникновение в картину мира, системы ценностей и категорий, посредством которых люди мыслят и действуют, а также «попытка взглянуть со стороны на те категории, которые мы сами привносим в нашу встречу с другими людьми» [Там же, с. 48].

Метод включенного или участвующего наблюдения (participant observation) в полевых исследованиях подразумевает, что антрополог продолжительное время живет рядом с изучаемыми им людьми, проводит с ними множество разговоров, наблюдает людей в разных ситуациях и сам включен в социальные отношения с ними. Таким образом, антропологическое исследование означает проживание в том или ином сообществе, участие в жизни этого сообщества, наблюдение и осмысление себя и других. При этом даже локальные антропологические исследования позволяют делать обобщения, которые выходят в глобальный контекст

и относятся к человечеству в целом. «Такие данные невозможно получить, просто проведя опрос или прочитав документы», – заключает К. Вердери [Там же].

Антропологи изучают широкий круг вещей, затрагивающих человека и его бытие. «…Антропологи готовы изучать что угодно, и их работа имеет очень большое значение для понимания социальных и культурных процессов в Восточной Европе» [Там же, с. 53]. В том числе они задаются вопросами: чем здесь является государство и как оно представлено в повседневной жизни людей; как люди на постсоветском пространстве переживают кризисы модернизации; особенно хорошо антропологам «удается проследить, каким образом люди приписывают определенный смысл тем или иным вещам» [Там же, с. 54].

Однако в политическом плане антропология – не всегда удобное знание. Антропологи могут вносить сомнение и критику в смежные социальные науки, а также давать нелицеприятные рекомендации политикам. «…По мере нашего приближения к постижению чужих мыслей и поступков иногда выясняются такие вещи, которые власти не слишком-то приветствуют» [Там же, с. 48]. По этой причине, считает К. Вердери, антропологические исследования не поддерживались в странах с советским (авторитарным) режимом. «Знание того, как на самом деле протекает повседневная жизнь людей, может оказаться очень опасным для руководства страны… заинтересованного в выдаче своих идеологических взглядов на реальность» [Там же].

Одновременно антропология едва ли не самая актуальная наука в современном мире, в котором даже новые медицинские технологии для того, чтобы быть эффективными, должны опираться на антропологическое знание [Михель, 2015; Helman, 2007]. При этом антропологии, в вышеизложенном смысле, в современной России все еще нет, поскольку антропологическая наука требует не только институциализации, но и сформированного научного сообщества – с накопленными интеллектуальными традициями, образованными в дискуссиях теориями и методологиями, а также практиками длительных полевых исследований и гражданским активизмом. Между тем в России имеются биологическая антропология, этнология и традиции этнографических исследований. К. Вердери приходит к выводу, что Россия – сегодня скорее предмет для антропологического изучения, нежели интеллектуальное пространство, способное производить антропологическое знание [Вердери, 2006].

В свою очередь, согласно российскому философу культуры В.М. Межуеву[5], «антропология – термин значительно более традиционный, чем этнология и этнография, значительно ранее возникший в лоне Просвещения (немецкого), находившегося под впечатлением от успехов естественных наук» [цит. по: Разлогов, 2009, с. 80]. В.М. Межуев отмечает, что сначала И. Кант определил изучение характеров народов и их культурных различий как *антропологию*, затем появилась *этнография* и уже потом возникла *этнология*; а *философская антропология* сформировалась в начале XX в. [Там же].

Детальное различие антропологии, этнологии и этнографии встречается в работах основателя структурной антропологии Клода Леви-Стросса (Claude Lévi-Strauss, 1908–2009), полагавшего, что этнография является частью этнологии, а этнология входит в состав антропологии. Так, *этнография* представляет первый этап сбора данных о человеке в мире, обществе, культуре, выступая как инструмент этнологии, являясь для нее тем, чем, например, служат для археологии археологические раскопки. Далее *этнология* анализирует, проблематизирует и концептуализирует материалы, наработанные для нее в этнографии, а *антропология* осуществляет сравнительный и обобщающий анализ данных как этнологии, так и этнографии [Леви-Стросс, 2008]. «В самом широком смысле антропология – это дисциплина, посвященная изучению “феномена человека”» [Леви-Стросс, 2016, с. 15]. «Антропология не отличается от других гуманитарных и социальных наук объектом исследования» [Леви-Стросс, 2008, с. 399], более того, антропологическое знание тесно связано как с лингвистическим анализом и исследованиями культуры, так и с социологией и историей.

«Антропология – наука междисциплинарная по своей природе», – отмечала К. Вердери [Вердери, 2006, с. 60]. «Антропологи всегда следили за исследованиями в других областях науки и использовали их результаты» [Там же, с. 59]. Помимо этого, «антропология – гибкая наука», умеющая использовать разные дискурсы, применять номотетические и идиографические методы, работая на стыке гуманитарных и общественных дисциплин, а сфера ее

[5] Вадим Михайлович Межуев (1933–2019) – специалист в области философии культуры и социальной философии, автор работ «Культура и история» (1977), «Духовное производство» (1981), «Между прошлым и будущим» (1996), «От философии жизни к философии культуры» (2001), «Философия культуры: эпоха классики» (2003), «История культурологии» (2006),«Маркс против марксизма» (2007), «Идея культуры» (2012).

интересов шире, нежели у любой иной науки данного цикла. Антропология изучает «человечество во всех его проявлениях: биологию, язык, древность, политику, историю, религию, социальные отношения, экономику, искусство и многое другое» [Там же].

Сходство и отличия антропологии и истории обсуждали в своих работах британский классик Эван Эванс-Причард (Evan Evans-Pritchard, 1902–1973), участники семинара в Корнеллском университете [Tagliacozzo, Willford, 2009], аргентинский философ, специалист в области исторической методологии и этноистории Ана М. Лоранди (Ana María Lorandi, 1936–2017) и др. Последняя полагала, что между историей и антропологией имеется лишь эпистемологическое различие: история изучает реликты, а антропология – живые общества и действующие институты [Lorandi, 2012]. Со своей стороны Э. Эванс-Причард отмечал взаимовыгодное сотрудничество этих наук: «Историки способны поставить антропологам незаменимый по ценности материал, тщательно отсеянный и отобранный в процессе критически осмысленного тестирования и интерпретации. Антропологи способны дать историкам будущего превосходные фактические данные, основанные на непосредственных полевых наблюдениях, а также пролить свет на существование универсалий, демонстрируя наличие скрытых структурных форм в обществах» [Эванс-Причард, 2003, с. 269]. Авторы сборника «Клио/Антропос: исследование границ между историей и антропологией» (Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries between History and Anthropology) обращались к проблеме взаимоотношений истории и антропологии с позиции междисциплинарности и размытости жанров современных исследований [Tagliacozzo, Willford, 2009]. Отметим также, что в современной Скандинавии академическая база для развития направления «история и антропология» содержит не две, а три дисциплины – социокультурную антропологию, этнологию и историю [Hannerz, 1985, p. 166].

«Этнограф должен стать этнологом, а этнолог – антропологом», – утверждал основоположник символической антропологии М. Оже (Augé, 2006), подчеркивая, что это не обязательно разные этапы. Однако отличие между этнологом и антропологом заключается в том, что первые «изучали миры, находящиеся под угрозой исчезновения», тогда как антропологи являлись свидетелями рождения, пусть болезненного и сложного, нового мира, в познание которого они теперь и способны, и должны внести свой собственный вклад [Ibid.].

Согласно одному из пионеров отечественной психологической антропологии, философу Андрею Александровичу Белику (1955–2014), *антропология* есть «общая наука о культуре и человеке» [Белик, 1993, с. 10], *этнология* охватывает «все культурно-антропологическое знание» [Там же], *этнография* занимается сбором материала о разных культурах, а *культурология* изучает виды и теории культуры. Помимо этого, такое интенсивно развивающееся в наши дни направление, как *исследования культуры* (cultural studies), привносит в социогуманитарное знание стихийную трансдисциплинарность, охватывая пестроту исследовательских интересов и точечно используя самые разные методы. В этой связи А.А. Панченко справедливо отмечает, что в современной науке трудно «провести четкие границы между этнографией, фольклористикой, социологией, литературоведением, исторической антропологией, религиоведением и т.п.» [Байбурин, 2005, с. 83].

В данной монографии антропология рассматривается прежде всего в качестве общей науки о человеке, внимание которой сфокусировано на обусловленности его развития социальными и культуральными факторами. Между тем проблематична сама по себе трактовка антропологии, поскольку однозначность понимания утрачивалась по мере развития этой науки. Так, Ю.П. Зарецкий, осмысливая пределы современной трактовки понятия, подчеркивает, что сегодня речь идет не столько про антропологию, сколько про антропологии, которые «бывают самые разные и… – самое главное – никаких четких универсальных границ этой науки нигде не проведено, а потому и искать их непродуктивно» [Зарецкий, 2013].

В свою очередь, К. Гирц замечает: «Широкая, обобщающая, безумно вдохновляющая (“изучение человека”) и одновременно конкретная, многоликая, одержимая странными вещами (ритуалы полового созревания, дарообмен, термины родства) антропология всегда была размытой – как сама для себя, так и для посторонних. Ни метод, ни предмет не определяют ее до конца. <…> Понятие “научная традиция” также мало помогает: исследования, проводимые под рубрикой “антропология”, – от сравнительной мифографии до этноботаники – исключительно разнообразны» [Гирц, 2020, с. 147]. Однако именно эта безграничность позволяет в наши дни объединить проблемно-ориентированными исследованиями множественные, пересекающиеся поля культуральных, социальных и психологических феноменов современности. «…То, чем мы занимаемся, действительно не имеет четких границ и ясного предмета, как бы некоторые ни старались скрыть этот факт» [Там же, с. 148].

В российском же научном дискурсе XX в. антропология зачастую воспринималась не как социогуманитарная (т.е. историческая, социальная, культурная антропологии), а как биологическая наука (физическая антропология, эволюционная антропология, рассматривающая проблемы антропогенеза). «…В России под антропологией по-прежнему подразумевают в первую очередь физическую антропологию, в то время как во всем остальном мире под антропологией понимается совокупность наук о человеке», – отмечает К. Разлогов [Этнология – антропология – культурология…, 2009, с. 17].

К российской интеллектуальной традиции и особенностям развития в ее контексте антропологического знания мы обратимся в четвертой главе, поскольку прежде этого необходимо рассмотреть становление антропологии в системе европейской науки, выделив и кратко охарактеризовав ведущие антропологические традиции.

Становление антропологии и ведущие антропологические традиции

> *В антропологии… неделимый опыт моих попыток освоиться во всевозможных местах и воздействия этих мест на меня и произвел все, что вышло в свет за моей профессиональной подписью. На самом деле, он же произвел и саму подпись* [Гирц, 2020, с. 201].

Первые зачатки антропологического знания, как и основы большинства современных наук, обнаруживаются в эпоху Античности, в трудах Аристотеля[6]. Он вводит понятие «антропология» для характеристики учения *о человеке в разных аспектах его существования.* Формирование же антропологии в качестве научной дисциплины происходило в XVIII–XIX вв. [Шпет, 1922; Barth et al., 2005]. При этом следует различать *антропологическое знание* как таковое и *антропологию как науку.* Так, например, в первом

[6] Между тем профессор Свободного университета Берлина К. Вульф (Christoph Wulf, p.1944), со ссылкой на изыскания германского философа О. Маркварда (Odo Marquard, 1928–2015), отмечает, что термин «антропология» не восходил к Аристотелю и не происходил из классического греческого языка (подробнее см.: [Вульф, 2008, с. 234]).

случае Т.Х. Эриксен рассуждает об антропологическом знании в терминах «протоантропологии» [Eriksen, Nielsen, 2013]. Данное обозначение представляется крайне удачным.

В современности широко обсуждаются проблемы возросшей мобильности и глобализации, связанные, в частности, с вынужденным соприкосновением разных ценностей и разных культур [Eriksen, 2003, 2007; Hannerz, 1992a; Moore, 2011]. Однако и активная торговля античных городов-государств создавала повседневную жизнь, где точно так же встречались разные люди и разные культуры[7]. В ориентированном на рациональность древнегреческом обществе эта ситуация требовала философского осмысления. Так, путешественник Геродот выступает отцом не только истории, но и этнографии, антропологии, социологии, культуральной психологии. Ибо им была сформулирована ключевая антропологическая проблема – изучение культурного разнообразия, различных нравов и обычаев, проблема Другого, людей с иными мировоззрением и образами жизни. Помимо этого, Геродот поставил вопросы культурального релятивизма, различавшихся от культуры к культуре ценностей и моральных норм, осмысливал антиномию универсального и уникального [Eriksen, Nielsen, 2013].

Т. Эриксен отмечает, что возникновение антропологии в качестве науки одни источники относят к эпохе Просвещения, другие – к середине XIX в., а третьи даже называют вторую половину XX в. [Ibid.]. Однако особенность антропологии как науки заключается в том, что она сформирована в лоне европейской культуры, будь то античная эпоха, где впервые появилось антропологическое знание как таковое, или Новое время, когда ведущие антропологические исследовательские традиции и научные школы возникали во Франции, Германии, Великобритании, позднее – в США. Другие страны заимствовали в дальнейшем именно эти традиции, присоединялись к уже сформировавшимся научным школам, выбирая из появившихся к тому времени концепций, подходов и разработок [Barth et al., 2005; Eriksen, Nielsen, 2013; Vermeulen, 2015].

Если Аристотель открыл социальную природу человека, обосновал рациональность и мораль как существенные признаки отличия человека от животных, то Новое время распространило

---

[7] «Сам термин “варвар” по-гречески означает “иностранец”. Для греческого уха это звучало так, как если бы эти инопланетяне могли только издавать неразборчивые звуки, которые звучали как “бар-бар, бар-бар”. Так и по-русски немцев по сей день называют немцами…» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 3].

важные для становления антропологии идеи прогресса, цивилизационного развития, планетарного разнообразия людей и культур. Для того чтобы понимать себя, и отдельному человеку, и культуре в целом необходим Другой (Alter ego), образ и представление чего-либо иного. Так, в Новое время, благодаря географическим открытиям и возрастающей мобильности, европейцы осмысливали себя в соотношении с коренными народами Америки и Азии. В свою очередь, россияне формировали и продолжают формировать свои идентичности, отождествляясь и отталкиваясь от Европы и Америки, но не соизмеряясь с Китаем и Японией, что само по себе весьма показательно[8].

В наши дни к исследователям все чаще приходит понимание, что границы истории, антропологии, социологии, психологии довольно условны, являясь данью новоевропейского дисциплинарного деления науки [Kalb, Tak, 2005; Tagliacozzo, Willford, 2009].

О взаимоотношениях истории и антропологии было сказано выше, об антропологии и психологии – речь пойдет впереди. Сферы же влияния антропологии и социологии по-разному распределены в ведущих интеллектуальных традициях. «Если антропология возникла из колониализма, то социология появилась в результате изменения классовых отношений, вызванных индустриализацией на Западе. Все классические социологи XIX в. размышляли о природе современности и противопоставляли ее домодернистским условиям» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 21]. Обе дисциплины в своем становлении использовали базовую эволюционистскую ориентацию, обе изучали общество, однако эмпирические данные о традиционных обществах, как подчеркивает Т.Х. Эриксен, были собраны антропологами [Ibid.].

Т. Эриксен также обращает внимание на тот факт, что, несмотря на общие исследовательские интересы, на протяжении XIX в. между антропологией и социологией происходил раскол, который наиболее ярко проявился в немецкой традиции. Так, в Германии и Австро-Венгрии были образованы первые этнографические музеи, именно посредством их просветительской деятельности и музейных коллекций закладывались основы немецкой этнологии. Последняя самоопределялась в романтических и гуманистических терминах как отрасль истории культуры, но не как социальная наука, при этом классическая социология, которая

[8] «Отношение к США – ключевой элемент гражданской идентичности и политической ориентации россиян» [Левинсон, 2021].

в это время тоже зарождалась в Германии, не получила ни распространения, ни поддержки. В свою очередь, британская антропология, институциализировавшаяся позднее, в меньшей степени оказалась связана с музейным делом, но более ориентировалась на естествознание. По мнению Т. Эриксена, это способствовало ее открытости в направлении социальных наук, тогда как «в британской социологии мало что происходило» [Ibid., p. 21]. Наименее выраженный раскол между дисциплинами наблюдался во Франции, где традиции социологического знания были достаточно сильны благодаря фигурам О. Конта и, позднее, Э. Дюркгейма, а многие французские антропологи являлись одновременно и социологами (М. Мосс, П. Бурдье и др.). Между тем в наши дни происходит стирание границ между антропологией и социологией. Так, С. Шевалье отмечает, что если для К. Леви-Стросса социолог наблюдал за собственным обществом и ему подобными, тогда как антрополог пытался понять другие культуры, то сегодня все больше и больше антропологов работают со своим собственным обществом [Chevalier, 2015a].

Родоначальником антропологии в качестве самостоятельной науки справедливо считается И. Кант (1724–1804), определивший ее в системе знания в эпоху Просвещения. Для него антропология являлась *систематическим учением о человеке* [Кант, 1999]. Свои представления И. Кант обобщил в 1798 г. в труде «Антропология с прагматической точки зрения» (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Антропологию он разделил на физиологическую и прагматическую: в первой человек представлял собой природное существо, а вторая рассматривала его в качестве субъекта свободного действия и плода собственных усилий. Помимо этого, прагматическая антропология изучала человека как гражданина мира, а учение о человеке становилось здесь *мироведением* [Там же].

Три основополагающих труда И. Канта («Критика чистого разума», 1781 г.; «Критика практического разума», 1788 г.; «Критика способности суждения», 1790 г.) обозначили соответствующие сферы знания – гносеологию, этику, эстетику и отвечали на три антропологических вопроса: «что я могу знать?» (метафизика), «что я могу делать?» (мораль) и «на что я могу надеяться?» (религия). Решению последнего вопроса И. Кант в 1793 г. посвятил отдельную работу «Религия в пределах только разума» [Кант, 1966]. На четвертый же, ключевой вопрос «что есть человек?» отвечала антропология, обобщая эмпирический опыт и осмысливая специфику человеческого бытия.

В эпоху Просвещения сформировалась не только матрица современных наук, но и ведущие исследовательские традиции [Антропологические традиции, 2012; Barth et al., 2005]. Так, *британская антропологическая традиция* в своем становлении опиралась на сравнительный метод и эволюционизм, идеалы английского Просвещения, учения Г. Спенсера и Ч. Дарвина. Сравнительный и эволюционный подходы нашли воплощение в работах Э. Тайлора, Дж. Фрезера [Тайлор, 1989; Фрэзер, 1990; Frazer, 1909].

В дальнейшем в британской интеллектуальной традиции возникло исследовательское направление социальной антропологии, представленное трудами Б. Малиновского, А.Р. Рэдклифф-Брауна, Э. Эванс-Причарда – классиков британской антропологии [Малиновский, 2004; Рэдклифф-Браун, 2001; Эванс-Причард, 2003; Malinowski, 1926]. В полной мере история британской антропологии представлена на русском языке в монографии А.А. Никишенкова [Никишенков, 2008], см. также [Орлова, 2010; Barth, 2005; Kuper, 1996; и др.][9].

Французская антропологическая традиция также ориентировалась в своем становлении на идеалы Просвещения и этнографический подход, но при этом развивала панорамное видение. Последнее проявилось в широте методологических горизонтов, охватывающих вопросы единства человечества и культурального разнообразия, в поиске за разными картинами мира и образами жизни универсальных структур. В этом контексте в дальнейшем сформировались направления *структурной* и *исторической антропологии,* а среди множества выдающихся представителей данной традиции следует отметить классиков К. Леви-Стросса, М. Мосса, а также основателей истории ментальности [Ле Гофф, 2003, 2007; Леви-Стросс, 2008, 2016; Мандру, 2010; Мосс, 1996; и др.]. Влиянию французской интеллектуальной традиции на мировую антропологию посвящен сборник под редакцией С. Шевалье «Антропология на перепутье. Взгляд из Франции» (Anthropology at the Crossroads. The View from France) [Chevalier, 2015b]. Франция рассматривается в сборнике как лаборатория антропологической мысли (laboratory for anthropological thought), обсуждаются проблемы глобализации, отношения между антропологией и этнологией, связь антропологического знания с музеями, подчер-

[9] В контексте эволюции культурно-психологического знания интеллектуальные исследовательские традиции рассматривались нами в монографиях [Гусельцева, 2007, 2013, 2014б].

кивается такая особенность французской антропологии, как сочетание (синтез) интереса к повседневной жизни, общественным проблемам и философии, а также влияние на развитие антропологии учения К. Леви-Стросса [Ibid.].

К. Леви-Стросс (Claude Levi-Strauss, 1908–2009), опираясь на структурную лингвистику, теорию обмена М. Мосса и концепцию первобытного мышления Л. Леви-Брюля, разработал оригинальный подход к изучению человеческого разума. В 1949 г. появился его первый крупный труд «Элементарные структуры родства» (Les Structures Elémentaires de la Parenté), в дальнейшем он распространил свои идеи на изучение тотемизма, мифа и искусства. Структурализм оказал огромное воздействие на интеллектуальную жизнь французов и вышел далеко за пределы антропологии. Когда в 1960-е гг. работы К. Леви-Стросса стали переводить на английский язык, у структурализма появились свои приверженцы и недоброжелатели. Его критиковали за трудно доказуемые постулаты, универсализм и априорные свойства человеческого разума: например, бинарные оппозиции как склонность мыслить с опорой на контрасты, в терминах противоположностей. Тем не менее, как отмечает Т.Х. Эриксен, учение К. Леви-Стросса продолжает оставаться неиссякаемым источником вдохновения в изучении символических систем, включая знания и мифы [Eriksen, 2015b].

Немецкая антропологическая традиция реализовалась как в философских, так и в этнологических исследованиях [Vermeulen, 2015]. В своем становлении антропология в Германии подразделялась на этнологию, этнографию и народоведение. *Народоведение* фокусировалось на особенностях культуры и быта различных народов. *Этнография* выступала вспомогательной сферой знания, собиравшей для этнологии первичный материал посредством полевых исследований, а этнология изучала особенности духовного развития и образы жизни человека в разных культурах [Марков, 2004].

Становление немецкой этнографии в качестве описательной науки, согласно Х.Ф. Фермойлену (Han F. Vermeuler), сопровождалось разработкой специальной терминологии, охватывающей разные области исследования народной жизни (ethnographia, ethnologia, VölkerBeschreibung – история народов), а также реализацией исследовательских программ, превращающих опыт путешественников и данные экспедиций в научное знание. В фундаментальном исследовании «Прежде Боаса: генезис этнографии и этнологии в эпоху немецкого Просвещения» (Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German

Enlightenment) Х.Ф. Фермойлен показывает, что *этнологические традиции* – изучение народной жизни историками, географами, лингвистами – и *антропологические традиции* – размышления философов о природе человека, исследование особенностей его развития врачами и натуралистами – развивались до XIX в. независимо друг от друга [Vermeulen, 2015].

Австрийский антрополог и этнолог Андре Гингрих (Andre Gingrich, p. 1952) в специальном очерке изучил антропологическое наследие немецкоязычных стран с 1780-х по 1980-е гг. Он показал историческое (фольклористика, физическая и философская антропологии) и географическое (Германия, Австрия и Швейцария) разнообразие в становлении немецкой антропологии. Важным содержанием его исследования выступила мысль, что с позиции международной антропологии ряд второстепенных работ и традиций в немецкой истории науки оказался сегодня намного интереснее, нежели те традиции, которые поддерживались на местном уровне, в свою эпоху [Gingrich, 2005]. Германское Просвещение А. Гингрих определяет «одной из великих интеллектуальных лабораторий» для теоретического становления и дальнейшего расцвета международной (глобальной, транснациональной) антропологии [Ibid., p. 65].

Не имея возможности в данном разделе остановиться и выделить множество имен малоизвестных создателей немецкой антропологии, которые были открыты в исследовании А. Гингриха (например, отец и сын Фостеры – Иоганн и Георг (Johann Reinhold Forster, 1729–1798, Georg Forster, 1754–1794), оставившие четкие, насыщенные и в значительной степени объективные отчеты о собственных путешествиях), особо отметим лишь методологию его подхода, вскрывающего в истории культуры латентные традиции и течения. Помимо этого, А. Гингрих обратил внимание на тот факт, что находившиеся у истоков немецкой антропологии фигуры И. Канта и И. Гердера являлись по отношению друг к другу интеллектуальными оппонентами, однако из оптики дня сегодняшнего они уже предстают как взаимно дополняющие подходы. Так, И. Кант был культурным универсалистом, тогда как И. Гердер – культурный релятивист. Учение И. Канта подчеркивало абстрактное единство человечества, впрочем, не отрицаемое и И. Гердером, дополнившим этот подход понятием человеческой вариативности и культурного разнообразия. Акценты, сделанные И. Гердером на наблюдении, прошлом опыте и локальных экспериментах представляли «здоровый противовес абстрактному, дедуктивному тео-

ретизированию в кантовской манере [Ibid., p. 65]. Таким образом, единство человечества и его культурное разнообразие выступили центральными идеями, вдохновлявшими эмпирические проекты эпохи Просвещения, которые проявились в двух жанрах антропологических исследований – новаторских отчетах о путешествиях и философских трактатах [Ibid.].

Проделанный А. Гингрихом ретроспективный анализ показал, что эти эмпирические и внеколониальные наработки эпохи немецкого Просвещения заслуживают сегодня особого внимания. Историки науки настолько «привыкли автоматически связывать становление антропологии с подъемом европейского колониализма», что эти ранние антропологические сочинения на немецком языке практически не замечают [Ibid., p. 68]. Например, еще одним латентным течением в историческом развитии антропологии являлся рост в эпоху Просвещения филологических изысканий неевропейских языков, создававших иную исследовательскую традицию и принципиально другой взгляд. Так, в этой традиции, создаваемой немецкими филологами-просветителями, отсутствовала дихотомия «народов естественных» (Naturvölker) и «народов культурных» (Kulturvölker), поскольку эти ученые уже имели дело с китайскими и арабскими текстами в качестве представляющих для них Культуру. Иоганном К. Аделунгом (Johann Christoph Adelung, 1732–1806) были разработаны концепции культуры (Kultur) и истории культуры (Kulturgeschichte). В 1770-е гг. в работах историка Августа Л. фон Шлёцера (August Ludwig von Schlözer, 1735–1809) появилось понятие «этнография» [Ibid.]. «В этом контексте термин “этнография” первоначально был разработан по аналогии с географией, по-немецки соответственно, Völkerkunde и Erdkunde. Концепция Просвещения все еще рассматривала этнографию и этнологию как синонимы одной эмпирически обоснованной академической науки о культурах, языках и народах мира» [Ibid, p. 71]. В свою очередь, Вильгельм фон Гумбольдт (Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand von Humboldt, 1767–1835) выступил основателем в Германии энциклопедических образовательных практик, поддерживающих установки междисциплинарности и холизма в академической жизни (the foundation of holistic, interdisciplinary academic life in German) [Ibid.].

Отметим, что, несмотря на разнообразие подходов и школ, немецкую этнологию (Völkerkunde) отличало методологическое единство, истоки которого лежали в идеологии немецкого Просвещения. Традиция исследований человека и культуры была зало-

жена трудами И. Гердера, Г. Лессинга, И. Канта, В. Гумбольдта, а в дальнейшем разрабатывалась классиками немецкой философии И. Фихте, Ф. Шеллингом, Г. Гегелем, Л. Фейербахом, Ф. Энгельсом, К. Марксом. В 1920-е гг. в этом интеллектуальном контексте появилось направление *философской антропологии.*

Напомним, что для И. Канта человек выступал как существо, творящее и строящее самого себя. Основатели философской антропологии А. Гелен, Э. Кассирер, Х. Плесснер, М. Шелер взяли на вооружение задачи И. Канта осмыслить человеческое бытие во всей полноте, соотнести человека с окружающим миром, определить его отношения с действительностью [Гелен, 2007; Кассирер, 1998; Плесснер, 2004; Шелер, 1994]. Представителей этого направления объединяла мысль о том, что общая наука о человеке строится на основе данных частных наук – физиологии, анатомии, психологии, а ее доказательность поддерживается философским анализом эмпирических материалов. Согласно Х. Плесснеру, философская антропология – «теория наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком» [Плесснер, 2004, с. 100]. Методологически же философская антропология складывалась из *сочетания феноменологии как описания* и *герменевтики как способа понимания* человеческого бытия, где человек одновременно выступал объектом и субъектом познания. Среди ключевых идей антропологии Х. Плесснера отметим его представления о человеке как существе эксцентрическом, т.е. преодолевающем рамки непосредственного существования, и способном к самоизменению [Плесснер, 2004].

В свою очередь, для М. Шелера основной задачей философской антропологии было раскрытие структуры и сущности человеческого бытия, анализ социальных, культурных и психологических модусов существования человека, таких как миф, религия, наука, искусство, язык, справедливость, совесть и т.п. Он развивал идеи новой методологии, согласно которым для полного постижения человека недостаточно суммы накопленных знаний, но необходим системообразующий принцип. Этим принципом стало выделение пяти антропологических идей или образов человека: человек религиозный (homo religious), человек разумный (homo sapiens), человек делающий (homo faber), «дионисийский человек» (человек декаданса) и сверхчеловек (человек культуры). Таким образом, на вопрос И. Канта «что есть человек?» М. Шелер отвечал: человек – противоречивое и меняющееся существо, разнящееся в эпохах и культурах, способное как к развитию, так и к деградации [Шелер, 1994].

Итак, в качестве сферы научного знания антропология стала формироваться в XVIII в., с одной стороны, в лоне европейской культуры, а с другой – в ряду смежных социогуманитарных наук, таких как история, социология, филология, психология, окончательно институциализировавшись во второй половине XIX в. Перед антропологией как наукой сразу же встали амбициозные задачи – изучить человека и в полноте его бытия, и в процессе его истории. Антропологическая наука оказалась здесь трансдисциплинарна задолго до того, как этот термин вошел в научный оборот. *Физическая антропология* объединяла биологию, анатомию, эмбриологию и психофизиологию человека; *историческая антропология* – палеоэтнологию, мифологию и лингвистику (развитие языков и фольклор); *социальная антропология* – географию, демографию, этнографию, социологию и психологию. Появление *культурной антропологии* в середине XX в. после Второй мировой войны было обусловлено глобальными социально-политическими процессами и осознанием значимости факторов культуры в развитии общества и человека [Орлова, 2010]. Именно в контексте последней появилась в дальнейшем *психологическая антропология* [Белик, 1993; Lindholm, 2007].

Общие этапы становления антропологического знания, смена исследовательских фокусов и парадигм представлены в таблице 1. Однако подчеркнем схематичную условность выделенных проблем и направлений, их пересечение, смешивание и проницаемость темпоральных границ.

Таблица 1. Этапы становления антропологического знания в смене подходов и парадигм (на основе материалов Э.А. Орловой)

Периоды и направления	Предметные области	Парадигмы	Ведущие исследователи
1800–1860 гг. – *этнографический период*	бесписьменные общества, племена, кочевники, малые поселения	♦ этнографические зарисовки ♦ эмпиризм	первые экспедиции, дневники путешественников и миссионеров Дж. Фергюсон Мак-Леннан
1860–1895 гг. – *эволюционистский период*	бесписьменные общества, племена, кочевники, малые поселения	♦ биологический эволюционизм ♦ социологический эволюционизм ♦ культурно-исторический эволюционизм	♦ А. Бастиан, Т. Ахилес ♦ О. Конт, Э. Дюркгейм, И. Бахофен, Ш. Летурнэ ♦ Л. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрезер
1895–1925 гг. – *исторический период*	племена, кочевники, малые поселения, традиционные культуры	♦ диффузионизм и метод культурных кругов ♦ исторический и историко-генетический анализ ♦ формальный метод в литературоведении	♦ Ф. Ратцель, Л. Фробениус, В. Шмидт, Ф. Гребнер, У. Риверс ♦ Л. Леви-Брюль, Ф. Боас ♦ В.Б. Шкловский, Ю.Н Тынянов, Б.М. Эйхенбаум, Р.О. Якобсон
1910–1920 гг. – *лингвистический период* (структурализм)			
1920–1945 гг. – *структурно-функционалистский период* (социальная антропология)	племена, кочевники, традиционные культуры, общество, социальная организация	♦ функционализм ♦ структурализм ♦ структурный функционализм ♦ культура-и-личность («модальная личность», «национальный характер», «этос культуры»)	♦ Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун ♦ К. Леви-Стросс ♦ Т. Парсонс, Р. Мертон, Э. Шилз ♦ Э. Сепир, Б. Уорф ♦ А. Кардинер, Р. Бенедикт, К. Дюбуа, К. Клакхон
1930-е гг. (лингвистическая антропология)	язык и культура, традиционные и цивилизованные общества		
1930–1945 гг. – *культура и личность* (психологическая антропология)	человек в культуре, ценности, национальный характера		

1950–1960 гг. – *неэволюционистский период* (экологическая антропология, культурная антропология)	от традиционных культур к изучению сложных современных обществ и индустриальной жизни; трансформации человека и мира	♦ неоэволюционизм ♦ энвайроментализм (environmentalism) ♦ культурный релятивизм ♦ сетевой анализ ♦ ситуативизм	♦ Л. Уайт, Дж. Стюард ♦ Д. Андерсон, А. Вайда, Р. Раппопорт ♦ М. Херсковиц, М. Мид ♦ Дж. Барнс, М. Глакман, Ж. Баландье
1960–1970 гг. – *когнитивистко-герменевтический период* (когнитивная антропология, интерпретативная антропология)	от традиционных культур к изучению сложных современных обществ и индустриальной жизни	♦ когнитивизм ♦ герменевтика, метод насыщенного описания (thick description)	♦ У. Гуденаф, О. Вернер ♦ К. Гирц
1970–1980 гг. – *постмодернистский период* (разнообразие антропологических практик: медицинская, юридическая антропологии и др.)	от традиционных культур к изучению сложных современных обществ и индустриальной жизни; повседневность	♦ постструктурализм ♦ постмодернизм ♦ критицизм ♦ эклектизм (прикладные антропологические исследования)	♦ М. Фуко ♦ М. Спиро ♦ Ф. Джеймисон ♦ М. де Серто ♦ П. Бурдье
1980–1990-е гг. (критический и рефлексивный повороты)	антропологическое знание и антропологические учения, антропологическая наука и антропологическое письмо (anthropological writing)	♦ методологизм ♦ смешанные методы ♦ антропология современности	♦ М. Оже ♦ Дж. Маркус, Дж. Клиффорд ♦ П. Рабиноу ♦ А. Аппадураи

В 1902 г. была основана Американская антропологическая ассоциация (ААА) – первая профессиональная организация антропологов США. В целом же *американская антропологическая традиция* формировалась в первой половине XX в., основываясь на идеях немецкой этнологии, британского функционализма и

пришедшего из лингвистики структурализма. Ф. Боас, Р. Бенедикт и Э. Сепир представляли опытно-фактологическое направление, будучи убежденными критиками эволюционного подхода [Бенедикт, 2004; Боас, 1997; Сепир, 1993]. «Переход от эволюционистской теории и больших синтезов к более конкретным, подробным и эмпирически обоснованным работам в действительности составил интеллектуальную революцию» [Eriksen, 2015b]. К середине XX в. работы эволюционистов были отнесены уже к истории антропологии, а продвижением дисциплины занимались небольшие и мобильные группы ученых, интенсивно проводившие полевые исследования в разных регионах планеты, придерживающиеся введенного Ф. Боасом культурного релятивизма и занимающиеся тщательным сравнением отдельных общества [Ibid.]. В США сформировалось исследовательское направление, известное под названием *культурной антропологии* (Ф. Боас, А. Кребер, К. Клакхон и др.), в рамках которого разрабатывались подходы, фокусирующиеся на разнообразии и уникальности изучаемых культур, установках культурного релятивизма. Важной исследовательской стратегией американской антропологии стал *ситуативизм*, поскольку общества и культуры рассматривались не абстрактно, а в конкретных воплощениях – индейцы навахо, римляне, саксы или французы эпохи Наполеона. Американская антропология фокусировалась на изучении культурального разнообразия, в ее контексте осмысливались методологические проблемы неуловимости феноменов культуры в непосредственном наблюдении [Patterson, 2001]. Помимо этого, в американской антропологии на передний план вышли проблемы культурно-исторического развития человека и его пластичности, сближающие антропологию с психологией [Гусельцева, 2007].

Так, А. Кребер полагал, что отличия антропологии и психологии обусловлены лишь тем, что первая в изучении человека ориентирована на выявление типичного, тогда как вторая интересуется индивидуальным. Поскольку и социальное, и культуральное имеют предпосылками психическое, дисциплинарные границы проблемы человека весьма условны: история, социология, лингвистика, археология и т.п. важны для развития антропологического знания [Кребер, 2004]. В свою очередь, К. Клакхон определял антропологию как «науку о сходствах и различиях между людьми» [Клакхон, 1998, с. 7]. Создатель *интерпретативной антропологии* К. Гирц стремился «сделать из антропологии герменевтическую дисциплину» [Гирц, 1997, с. 172], рассматриваю-

щую биологические, психологические, социологические и культуральные факторы в единой концептуальной рамке, объединяя «изыскания из разных областей…» [Там же, с. 126]. Методологическим новаторством стал метод насыщенного описания (thick description): антропологическое письмо (anthropological writing), фиксирующее не только наблюдаемое поведение, но и полноту ситуативных контекстов, субъективные интерпретации всех участников – с целью понимания происходящего непосвященными людьми [Гирц, 2004].

«Хотя каждый уважающий себя историк антропологии будет утверждать, что антропология, в конце концов, являлась одной дисциплиной, Атлантика и даже Ла-Манш оказались эффективными демаркационными линиями в 1945 году. И хотя было бы упрощением заявить, что эти границы оставались нетронутыми на протяжении второй половины XX в., также наивно предполагать, что они исчезли» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 94]. Несмотря на тот факт, что три ведущие интеллектуальные традиции – британская, французская и германская – создают своеобразие антропологии и по сей день, во второй половине XX в. они смешивались, обогащались взаимными контактами и иными антропологическими подходами, развиваемыми в России, Китае, Южной Африке, Нидерландах, а также зарождавшимися в Бразилии, Скандинавии, Японии [Ibid.].

Антропология XIX в. развивалась со своей гуманитарной стороны, как философские рассуждения о природе человека и этнографические зарисовки традиционных обществ, а с биологической – как учение об антропогенезе и расоведение. XX в. начался с «антропологического ренессанса» [Егорова, 2011], продолжившегося в 1960-е гг. «антропологическим поворотом» [Гумбрехт, 2012; Прохорова, 2009] – возвращением к проблеме человека, постижением полноты его бытия, разнообразия субъективности, изменчивости и незавершенности существования, «возвращение человеку человечности», «гуманистического измерения общества, культуры, науки» [Стёпин, 2015]. Все это заново возрождало вопросы, что есть человек и что понимать под антропологией?

Антропологический поворот: от антропологии – к антропологиям

…Ни одно гуманистическое описание прошлого или настоящего не может далеко уйти без того понимания, которое предполагает этнографический взгляд [Comaroff, 1992, p. 6].

После 1960-х на развитие и методологическую модернизацию антропологии значительное влияние оказывали движения постколониализма, постструктурализма, постмодернизма.

Переосмысления и трансформации, происходившие в культурной антропологии, начавшиеся в 1970-е гг., получили названия рефлексивного поворота (подробнее об этом речь пойдет в следующей главе). Предпосылками этого поворота являлись критические дискуссии в антропологии, распад колониальной системы и критика колониализма, а также рост феминистских движений. Все это побуждало исследователей задуматься о том, каким образом личность исследователя может повлиять на этнографические описания. В то время как постколониальная критика фокусировала внимание на субъектности аборигенов, феминистские движения поставили под вопрос точность антропологического письма, осуществляемого с мужских позиций и ориентированного на мужчин.

Наряду с этим антропология наращивала, с одной стороны, внутридисциплинарное разнообразие, с другой – свою публичную представленность, участие в решении социальных проблем и влияние за пределами академии.

В современном, устремленном к трансдисциплинарности, социогуманитарном познании речь идет уже не об антропологии в качестве отдельной дисциплины, а с одной стороны, об *антропологиях,* с другой – об *антропологическом повороте,* интегрирующем исследования о человеке. Последнее связано с пониманием антропологии «не в дисциплинарном и тем более не в институциональном, а в широком методологическом, и даже шире – ценностном смысле познавательного горизонта» [Калинин, 2012].

Антропологический поворот представляет интеллектуальное движение, простирающееся от теоретико-философских вопросов антропологии до практик конкретных культурно-психологических исследований. В его горизонте формируются сегодня новые дискурсы наук о человеке. При этом у антропологического пово-

рота нет выраженных временны́х или историко-научных границ: так, в качестве познавательной практики он возобновлялся на протяжении XX в., апробируя разные исследовательские стратегии [Гусельцева, 2012]. Наряду с этим Т.Х. Эриксен и Ф.С. Нильсен отмечают, что хотя во второй половине XX в. антропология разветвилась во множестве направлений, она также сделалась более тесно интегрированной и транснациональной. Различия между разными интеллектуальными традициями остаются, но общие исследовательские проблемы сближают, и все более распространенным становится «взаимное знание через национальные границы» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 98].

На протяжении XX в. антропология превращалась в разнообразную дисциплину с прочными академическими традициями, укорененную на всех континентах, при том что ее ведущие центры оставались в англо- и франкоязычных странах. Хотя историки антропологии обнаруживают отличия между американской культурной антропологией, британской социальной антропологией и французской этнологией, к концу XX в. дисциплина оказалась более унифицированной, сохраняя при этом разнообразие теоретических подходов. Т.Х. Эриксен отмечает этот парадокс антропологической науки: несмотря на доскональную изученность и охваченность Земного шара интенсивными этнографическими полевыми исследованиями, мир меняется, и это требует все новых и новых исследований [Eriksen, 2015b].

На рубеже XX–XXI вв. предметом саморефлексии науки сделались изменения в самой антропологии, которая от изучения традиционных обществ и прочей экзотики переключилась на повседневность и проблемы современности, идентичности, гендера, феминизма, ценностных трансформаций, городские сообщества и т.п. Появились новые исследовательские направления – антропологии глобализации, модернизации, права, медицинская, экстремальная, визуальная антропологии [Ярская-Смирнова, Романов, 2007; Bringa, Bendixsen, 2016; Eriksen et al., 2015; Hannerz, 2010b; и др.], антропология профессий, этнография науки [Панченко, 2012; Щепанская, 2003; Ярская-Смирнова, Романов, 2012]. В широком смысле *антропология современности* – сфера трансдисциплинарных исследований, предметом которой в наши дни являются изменения человека и мира, локальные и глобальные контексты повседневности, разнообразие стилей жизни, дифференциация ценностей и малых культуральных движений. При этом на передний план как в антропологии, так и в психологической науке здесь

выходят проблемы субъекта современности и возможности его самостроительства, вопросы об образах будущего.

Резюме главы 1

Современная антропология занимается разносторонним изучением человека.

На протяжении XIX–XX понятие «антропология» встречалось в широком и узком смыслах этого слова. В широком смысле антропология есть метанаука о человеке и человечестве, исследующая физические, биологические, эволюционные, культурные, социальные и иные аспекты их развития. Антропология в узком смысле использовалась и продолжает иногда использоваться в российском дискурсе для обозначения исследований антропогенеза, анатомии и физиологии человека, расоведения, эволюционных и этнических различий.

Антропология в современном понимании представляет совокупность дисциплин, включая физическую/биологическую/эволюционную и социокультурные антропологии.

Хотя сегодня антропология уже сформировалась в качестве транснациональной сферы исследований, в разных антропологических традициях использование терминов может отличаться. Если в России до недавнего времени под антропологией понимали прежде всего *физическую антропологию,* изучающую проблемы антропогенеза, становления в истории человека и этносов, то в западноевропейских и североамериканских странах под антропологией понимается наука, рассматривающая широкий спектр проблем человека и культуры, общества и сообществ. В США для этой науки используется понятие *культурная антропология*; в Великобритании исследовательскую область, охватывающую взаимодействия человека и культуры, называют *социальной антропологией*; в Германии, Франции и скандинавских странах это познавательное пространство принято обозначать термином «этнология».

Таким образом, в ряде европейских стран социокультурная антропология может выступать синонимом этнологии, которая исследует проявления человека и разного рода социальные явления, требующие объяснения посредством культурных факторов.

В американской традиции антропология как таковая со времен Ф. Боаса подразделяется на биологическую, лингвистическую, культурную антропологии и археологию. Это четырехпольная структура существует и по сей день.

В российской традиции одни исследователи продолжают и в наши дни называть антропологией физическую или биологическую антропологию, тогда как другие придерживаются международной терминологии.

Антропология становится сегодня все более популярной, однако представление о ней размывается. При этом, распространяясь в современности, антропологическое знание продуцирует методологический, просвещенческий и практический смыслы.

Методологический смысл антропологии заключается в интеграции актуальных на сегодняшний день знаний о человеке и мире.

Просвещенческий смысл антропологии прослеживается в культивировании уважения к Другому, осознании встречи с иными мировидением и образами жизни как неизбежности, принятии разнообразия форм человеческого существования как современной нормы.

Практический смысл антропологии связан с процессами гуманизации общества и системы образования, помещением человека в центр тех или иных модернизаций, требованием предварительной антропологической экспертизы для проектов социального реформирования и политических программ.

Особая эффективность антропологической оптики применительно к изучению человека в ситуации изменений проявляется в саморефлексии культуры, произвольной смене режимов видимости, выявлении латентных тенденций, умении увидеть свое как чужое и чужое как свое, в предупреждении потенциальных рисков межкультурных коммуникаций. Однако подробнее об этом речь пойдет уже в следующей главе.

ГЛАВА 2

Методологический смысл и прикладное значение антропологического знания[10]

Только тот, кто способен увидеть свою культуру с маргинальной позиции, может осмыслить ее в терминах антропологии. Большая часть людей проводит всю свою жизнь, не задумываясь над тем, в какой значительной мере они сформированы определенной культурой. Такая «домашняя слепота» по умолчанию делает их менее подходящими для изучения других народов, чем тех, кто понял, что даже их собственные привычки и понятия возникли в определенном социальном окружении, в особых обстоятельствах, и что они были бы совершенно другими людьми, если бы выросли в другом месте. Этот род рефлексивности – саморефлексия – есть одновременно условие возможности сравнительных исследований культур и общества и их результат. Когда антрополог-новичок возвращается из своего первого выезда в поле, он неизбежно видит собственное общество в новом свете. Однако он должен также суметь мысленно освободиться от собственного общества, прежде чем приступить к полевому исследованию [Эриксен, 2014, с. 31].

Проблема изменений человека и мира начала широко обсуждаться в антропологии в середине XX в. В наши дни эти дискуссии переместились в общенаучное социогуманитарное пространство, в котором изменения человека и мира становятся фокусом внимания разных наук. В этих проблемно-ориентированных исследованиях дисциплинарные границы истории, антропологии, социологии, психологии довольно условны. Антропологический подход и этнографический метод вышли далеко за пределы дисциплинарного пространства, сделавшись частью общенаучного инструментария. Так, в современной психологии исследовательский интерес смещается от вопросов социализации и закономерностей развития человека в обществе к проблемам меняющейся

[10] Впервые опубликовано: *Гусельцева М.С.* Методологический смысл антропологического знания: изучение человека в ситуации изменений // Образовательная политика. 2021. № 3 (87). С. 76–86.

идентичности, трансформации ценностей и жизненного мира человека, индивидуализации обучения, нормативности разнообразия, феноменологии самостроительства человека в мире. Этим обусловлено обращение психологии к антропологическому знанию, общенаучному дискурсу, трансдисциплинарному подходу. В той мере, в какой психология осмысливает себя наукой о человеке, она использует сегодня антропологическую оптику. Более того, изменения в наши дни охватывают не только человека и окружающий мир, но и саму исследовательскую методологию, процессы организации научного поиска.

В данной главе мы сфокусируемся на вопросе о том, в чем смысл антропологического знания, обсудим его возрастающую в современном мире роль, а также методологическое, просветительское, прикладное и гуманитарное влияние.

Методология изменений и изменения в методологии

> *Антропология… не может выйти на новую территорию, пока она придерживается концепций и методов, более не подходящих для понимания современных проблем* [Rabinow et al., 2008, p. 10].

Проблема изменений человека и мира довольно ярко представлена в современной психологической науке [Асмолов, 2018; Белинская, 2005; Гришина, 2013, 2019; Знаков, 2020; Леонтьев, 2010], педагогике и политике образования [Вешнева, Сингатулин, 2016; Фадель и др., 2018; Фельдштейн, 2010; и др.]. Между тем в контексте антропологии эта тема стала обсуждаться гораздо раньше, а именно в 1950–1960-е гг. [Augé, 2006; Bunzl, 2005; Eriksen, Nielsen, 2013; Lévi-Strauss, 2008]. Более того, эти дискуссии и обновление исследовательской методологии предшествовали смене социально-политической парадигмы, манифестировавшей в известных молодежных движениях 1960-х гг. [Вайнен, 2020; Курлански, 2008; Roszak, 1969]. «В социальных науках всегда есть основания подозревать, что существует тонкая, но точная связь между контекстуальной историей и дисциплинами, которые стремятся ее объяснить. Таким образом, интеллектуальная мода и смена парадигм часто обусловлены событиями, которые составляют внешнюю историю» [Augé, 2006].

Обращаясь сегодня к историям антропологии XX в. [Орлова, 2010; Barnard, 2004; Barth et al., 2005; Eriksen, Nielsen, 2013; Kuklick, 2007; Moore, 1999; Parkin, de Sales, 2010; Patterson, 2001], весьма поучительно проследить, каким образом менялись не только теоретические представления или исследовательские подходы, но и антропологическая оптика как таковая: в одних ситуациях исследователи видели то, что видели, и не замечали иного, тогда как в других – последнее, напротив, сразу же бросалось им в глаза. Как происходила эта перемена взгляда, в связи с чем наблюдатель способен увидеть не замечаемое прежде? Что помогает изменить настройки антропологической оптики? Какие перемены в мире определяют диапазон новых способов видения? Наконец, каким образом методологические рефлексии и непреднамеренные действия исследователей меняют реальность? Этот феномен, некогда названный К. Джердженом «плодами психологического просвещения» [Джерджен, 2003], сегодня может быть осмыслен в качестве подспудной работы антропологического просвещения.

Антропология чаще, чем другие социогуманитарные науки, сталкивается с антиномиями человеческого бытия. Антропология развивается в напряжении между приватным и универсальным, а именно: между интенсивным изучением повседневной жизни локальных сообществ и глобальными концепциями культуры. Однако является ли антропология обобщающей наукой или дисциплиной, посвященной выяснению уникального? Согласно Т.Х. Эриксену, ответ на этот вопрос состоит в следующем: в конечном итоге антропологи изучают общество, культуру и человечество, но для понимания всего этого в целом они должны посвятить немало усилий детальному исследованию вполне конкретных обществ, культур и людей. Таким образом, интеллектуальное пространство антропологии складывается из сравнений и обсуждений сходств и различий между обществами, людьми и культурами [Eriksen, 2015b].

На антиномию универсального и вариативного/уникального, решаемую посредством сравнительного метода, обращает внимание С.В. Соколовский:

> «Антропология, именовавшаяся в некоторые периоды своей истории и в разных национальных традициях также этнографией, этнологией или народоведением, с самого начала и независимо от того, были ли ее объектами культура крестьянства или так называемые примитивные народы и общества, осуществлялась как дисциплина сравнительная. Сравнение нередко было имплицитным – особенности иной культуры или общества опознавались в своей уникальности лишь на

фоне культуры или общества самого исследователя, что не всегда им самим учитывалось, однако сравнение в некотором смысле, в особенности если иметь в виду дисциплину в целом, являлось ее неотъемлемой частью и стандартной процедурой. Сравнение разных объектов оказывалось, однако, возможным лишь при постулировании их онтологической или концептуальной эквивалентности: общество (народ или культуру) можно сравнивать с другим обществом (народом или культурой) только потому, что они полагаются некоторым образом сопоставимыми. Иными словами, в основе антропологии, вопреки ее практике изучения уникальных культур и сообществ, лежала идеология универсализма, и ее специфическим объектом являлась вариативность универсального, т.е. спектр различий в границах универсальных категорий» [Соколовский, 2016, с. 17].

В книге «Дизайны для антропологии современного» (Rabinow et al., 2008), построенный как беседа ведущих антропологов П. Рабиноу и Дж. Маркуса с модерацией Т. Риса и комментариями Дж. Фобьона, обсуждались тенденции и изменения, происходившие в антропологии за последние десятилетия: от новых исследовательских направлений до представлений о том, что значит быть антропологом.

«Несвоевременность – вот что действительно отличает антрополога от других исследователей в области, полной конкурирующих и пересекающихся дискурсов, взаимосвязанных целей и проектов. …Термин “несвоевременность” – то, что создает или навязывает временное пространство для этнографа в условиях, где это пространство бытия или присутствия очень трудно определить и установить в наши дни. Оно… создает темпоральность, в которой может функционировать антропологическое исследование, в которой оно может претендовать на новизну, на открытие в процессе создания знаний… – это то, что является одним из эстетических аспектов антропологии, которые… не будут отвергнуты, несмотря на все другие изменения в наших практиках» [Ibid., p. 61].

В качестве особой методологической и сознательно культивируемой установки «несвоевременность» позволяет антропологу «распознавать непредвиденные обстоятельства», в которых другие увидели бы естественное и необходимое развитие [Ibid.]. «Задача состоит в том, чтобы изобрести концепции, чтобы сделать видимым то, что появляется. Это требует критического расстояния от настоящего, и это расстояние, по крайней мере частично, достигается за счет правильного использования аналитических инструментов» [Ibid., p. 61].

Если в британской антропологической традиции больше внимания уделяли изучению социальной организации, чем культуре, а в немецкой традиции разработка представлений о культуре велась двумя независимыми линиями – с абстрактных позиций философии и в эмпирической конкретности изучения народной жизни, то норвежский антрополог Ф. Барт в середине XX в. поставил под сомнение представление о том, что именно социальные системы определяют индивидуальные стратегии субъектов. Ф. Барт подошел к этому вопросу с противоположной стороны, показав, что политические системы создаются отдельными акторами, стремящимися усиливать собственные ценности и продвигать интересы. Интеллектуальная биография Ф. Барта демонстрирует путь от анализа обществ с позиций функционализма к парадигме процессуальности, направленной на изучение изменений и активной роли в этих процессах акторов (субъектов) [Barth, 2007; Eriksen, 2015a]. Заметим вскользь, что психологический взгляд при таком подходе обратил бы внимание на усиление в трансформациях культуры и общества роли субъектности.

Наиболее интенсивно переосмысление методологий антропологической работы в изменившемся мире происходило в американской антропологии, получив название рефлексивного и критического поворотов и отразившихся в серии монографий [Clifford, Marcus, 1986; Marcus, Fischer, 1986].

Рефлексивный поворот означал обращение антропологов к анализу собственной деятельности, а его символом стал использовавшейся в работе К. Клакхона образ зеркала [Клакхон, 1998; Ruby, 1982]. Фокусом внимания исследователей сделалось т.н. написание культуры/культура написания (writing culture) [Clifford, Marcus, 1986]. Отметим, что одним из первых внимание сообщества к стилю антропологического письма привлек К. Гирц, утверждая, что изучение культуры не может быть ни полным, ни релевантным, если возвратившийся после полевой работы антрополог не подверг ревизии собранные данные: в антропологической монографии недостаточно зафиксировать факты и передать свежие впечатления, необходимо, оглянувшись на проделанную работу новым критическим взглядом, пересмотреть собственные выводы [Гирц, 2020; Geertz, 1990]. В дальнейшем под влиянием его работ П. Рабиноу в «Размышлениях о полевых исследованиях в Марокко» (Reflections on Fieldwork in Morocco) экспериментировал с субъективным и объективным стилями написания [Rabinow, 1977].

Концептуализации рефлексивного поворота были представлены в коллективной монографии «Трещина в зеркале: рефлексивные перспективы в антропологии» (A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology). В книге обсуждалась суть антропологической работы: как от своих полевых (этнографических) исследований антропологи переходят к их осмыслению и интерпретации, которые, в свою очередь, завершаются написанием монографии, где на первый план выходят уже антропологическое письмо и необходимость критической саморефлексии текста [Ruby, 1982].

В сборнике под редакцией Дж. Клиффорда и Дж. Маркуса «Написание культуры: поэтика и политика этнографии» (Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography) обсуждалось воздействие различных стилей антропологического письма на читательскую аудиторию (Clifford, Marcus, 1986). Наряду с этим накатывающие волны постмодернизма и постпозитивизма заставляли антропологов усомниться в объективности изучения культуры и обществ, побуждая их к выявлению собственных предубеждений и имплицитных эпистемологий, являющихся неизбежностью любого исследования. Иными словами, рефлексивный поворот приводил к осознанию, что в своей профессиональной деятельности антропологи являются не только включенными/участвующими наблюдателями (participant observation) жизни людей, но и акторами, которые вольно или невольно влияют на выводы и оформление собственных исследований. Однако средством преодолеть свою субъективность и пристрастность, взять под контроль свои ценности и предубеждения выступили саморефлексивность и самокритика ученого.

Помимо этого, саморефлексии науки способствовали дискуссии антропологов с представителями феминистских движений. Так, американский антрополог кубинского происхождения Рут Бехар (Ruth Behar, p. 1956) в своих работах отмечала тот факт, что определенная исследовательская традиция, установки и предпосылки, знание о прошлом могут быть препятствием для видения тонкостей и изменений настоящего. Р. Бехар критикует общепринятые идеи объективности, доказывая, что полное отстранение от изучаемой реальности невозможно и антропологу необходимо стать «уязвимым наблюдателем» – выявить и проработать собственную эмоциональную вовлеченность в изучаемый предмет [Behar, 1997]. Она настаивала на осознанном принятии субъективности ученого, полагая, что саморефлексивность позволяет

превратить уязвимости этой позиции в достоинство. Антрополог должен быть участным, а не отстраненным наблюдателем; от анализа структур и их влияния на повседневную жизнь антропологу следует перейти к осмыслению того, как в качестве участника и актора он придает этим системам значимость в процессе написания этнографий. Она критиковала колониальные установки классической антропологии, в которой посторонний наблюдатель собственным авторитетом придавал и достоверность, и значимость словам «туземца», а также утверждала, что из-за традиционных академических предрассудков в антропологии недооценено изучение женщин. Эти идеи Р. Бехар реализовала в своих работах «Присутствие прошлого в испанской деревне» (The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa María del Monte,1986); «Переведенная женщина» (Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story, 1993); «Мосты на Кубу» (Bridges to Cuba, 1995), «Написание культуры женщинами» (Women Writing Culture, 1995); «Уязвимый наблюдатель: антропология, которая разбивает ваше сердце» (The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart, 1996); «Остров, называемый домом: возвращение на еврейскую Кубу» (An Island Called Home: Returning to Jewish Cuba, 2007); «Путешествуя не налегке: воспоминания между путешествиями» (Traveling Heavy: A Memoir in Between Journeys, 2013). Подход Р. Бехар получил название гуманистической антропологии (humanistic anthropology).

> [Из аннотации книги]: «…Переплетая этнографию и мемуары… Р. Бехар создает новую теорию и практику гуманистической антропологии. Она предлагает антропологию, которую проживают и пишут личным голосом. <…> В классической антропологии объекты исследования рассматриваются как уязвимые, в то время как их наблюдатели должны оставаться отстраненными и объективными. Однако в последние десятилетия появились группы антропологов, в работе которых уже не так легко провести границы между участником и наблюдателем, инсайдером и аутсайдером. В книге "Уязвимый наблюдатель"… более не оглядываясь через плечи других, Р. Бехар сама становится одним из объектов исследования, ибо размышляет как о наблюдателе, так и о наблюдаемом» [Behar, 1997].

В своих диалогах о дизайнах антропологии вопросы поиска новых подходов, релевантных для описания современности и происходящих в мире трансформации, обсуждали также П. Рабиноу, Дж. Маркус, Дж. Фобьон и Т. Рис [Rabinow et al., 2008].

Существенное влияние на антропологию оказывали постколониальные и феминистические движения, настаивающие на необходимости критического осмысления эпистемологических позиций исследователя, обусловленных его идентичностью – например, классовой или гендерной [Behar, 1990, 2003; Behar, Gordon, 1995; Brown et al., 2020; Lamphere, Zimbalist Rosaldo, 1974; Lugo, Maurer, 2000; Mascia-Lees, Black, 2000].

> «Теоретическое творчество нуждается, конечно, в свободе критиковать и отвергать, в независимости конвенций, а также в готовности изучать другие, более радикальные позиции. Но при этом теоретическое творчество нуждается и в хорошо отлаженном механизме сопротивления последним. Творческие потенции нельзя усилить с помощью лихорадочной погони за последней модой и отбрасывания за ненадобностью всех альтернативных и более ранних взглядов. В американских академических кругах обнаруживается, например, ярко выраженная склонность к стереотипной оригинальности, которая легко порождает ограниченность и догматизм, многочисленные школы и секты, но не способствует в достаточной мере развитию скептицизма, взвешенности суждений и игре интеллекта» [Барт, 1995, с. 46].

Между тем в американской антропологии были отрефлексированы проблемы, во-первых, создаваемых культурой предубеждений, во-вторых, невидимости или незаметности индивидуальных, социальных и социокультурных изменений. Справедливости ради следует заметить, что и раньше, и ярче последнюю проблему обозначили писатели: от весьма прямолинейного сюжета в «Человеке-невидимке» Г. Уэллса до фоновых наблюдений, сделанных на полях «Звездной пыли» Н. Геймана [Gaiman, 2008; Wells, 2017].

> В книге «Звездная пыль», а затем и в одноименной экранизации, ставшей тем редким случаем, когда фильм выразительнее оригинального текста, есть сцена, в которой ведьма не видит Ивэйн – Звезду, оказавшуюся буквально под ее носом. «Не заработанные собственными усилиями знания не принесут вам пользы: вы не сможете увидеть звезду, не сможете ее воспринять, не сможете прикоснуться к ней, попробовать ее, отыскать ее… Даже если бы кто-то положил ее сердце вам на ладонь, вы не поняли бы этого, никогда не узнали бы, что у вас в руке…» («…You have stolen knowledge you did not earn, but it shall not profit you. For you shall be unable to see the star, unable to perceive it, unable to touch it, to taste it, to find it, to kill it. Even if another were to cut out its heart and give it to you, you would not know it, never know what you had in your hand» [Gaiman, 2008, p. 75].)

Применительно к политологии эта сцена великолепно иллюстрирует, как функционируют сознание и способности видения изменившегося мира уходящими с исторической сцены элитами. Эмпирически это проявляется в том, что к революциям приводит не столько подрывная деятельность оппозиционеров, сколько неадекватное поведение властей. Постаревшая и, главное, устаревшая власть начинает множить ошибки, приближающие в XX в. революции, а в XXI в. – смену режима (см., например: [Зыгарь, 2017]).

Время от времени о невидимости перемен и незаметности отдельных групп людей проницательно рассуждает в программе «Один» писатель Д.Л. Быков: «Я думаю, что люди другой породы существуют – люди особенного типа. Но они становятся видны окружающим только после смерти. Даже физически. Потому что при жизни у них включены какие-то механизмы мимикрии, которые позволяют им как-то незамеченными проникать. Они двигаются быстрее, чем мы можем видеть» [Быков, 2021]. Помимо этого, в одной из передач Д.Л. Быков рассуждал о важности в современности антропологического знания, которое ранее других социальных наук, позволяет отследить изменения человека и мира…

«Невидимость – тенденция момента. Мне обозначить хочется ее. Все главное сегодня незаметно, все видимое – глупость и вранье…» [Быков, 2015].

Итак, изменения, невидимость и социальное творчество – взаимосвязанные и процессы, и темы. Современная антропология обращается к ним гораздо чаще и интерпретирует с большей широтой охвата, чем иные социальные и гуманитарные науки. Ведь антропология исторически имела дело со смешанными и запутанными реальностями. Так, согласно Ф. Бургуа, «этнографические полевые исследования и теоретический анализ помогают понять невидимые негативные эффекты власти, господства и социального неравенства» [Borofsky, Bourgois, 2017]. «Этнографический метод антропологии предоставляет непосредственный доступ к повседневной жизни людей, одновременно позволяя увидеть более широкую картину. Задача состоит в том, чтобы использовать критические инструменты антропологии, распознавать животрепещущие проблемы текущего исторического момента и выходить в мир с тем, чтобы изменить какую-то его часть к лучшему…» [Ibid.].

В этом ряду невидимость – одна из наиболее (по сравнению с другими науками) отрефлексированных в антропологии проблем. Так, К. Нордстрем в интервью Р. Борофски замечает, что

мир полон вещей, которые мы приучились «не видеть»: это могут быть предметы, которые люди не замечают в своей повседневности естественным образом, либо темы, которые общества и государства вполне сознательно скрывают от общественности по иным соображениям. Антропология разрабатывает подходы для исследования и выявления этих «невидимых» реальностей, а также нередко находит решения проблем, представлявшихся в прошлом непреодолимыми. В качестве примера К. Нордстрем приводит современное изучение феноменов террора, насилия и войны в человеческих обществах. «Что на самом деле происходит на передовой и в бункерах элитного командования и какое влияние на общество оказывает война? Что остается по ту сторону экономических обвалов и о чем не рассказывают эксперты? Каково на самом деле быть живущим на улице ребенком – в обеспеченном городском районе, в бедной лачуге или в результате стихийного бедствия?» – эти нелицеприятные вопросы задают антропологи. К. Нордстрем замечает, что руководители учреждений или принимающие решения сановники редко спрашивают о чем-либо, например, детей и тем самым оставляют их нарративы и представления невидимыми для общественности. На самом же деле, полагает К. Нордстрем, имеет смысл включать представительство субкультуры детей и других маргинальных (т.е. лишенных голоса) групп в городские советы, национальные комитеты, программы развития и ассамблеи ООН, занимающиеся их проблемами. Между тем такие идеи представляются нелепыми для обществ, в которых взрослые убеждены, что лишь они способны принимать информированные и этически выверенные решения [Borofsky, Nordstrom, 2017].

Не менее важное место занимает в антропологии изучение творческих способностей и проблем эмерджентности. «Как создаются общества, достижения, убеждения: как субъекты производят социальные изменения, ценности, культурные идеи, инновации, как возникают новые ощущения самих себя? Как люди создают новые миры? Как мы даем ответы на наши вопросы?» [Ibid.] – этот круг размышлений также сближают сегодняшнюю антропологию с психологией и поисками других социогуманитарных наук.

Между тем для обнаружения подспудных проблем и постановки неочевидных вопросов необходима разработка новых методологических стратегий.

Обсуждая проблемы рождения новизны, в качестве продуктивной эпистемологической стратегии обратим внимание на модель Дж. Паджета и У. Пауэлла, предложивших оригинальный подход на основе множественного сетевого анализа.

Модель Дж. Паджета и У. Пауэлла объединила методологические стратегии эволюционной биологии, истории и социальных наук. Для психологии и антропологии здесь значим тот факт, что в фокусе внимания оказывается взаимное порождение акторами социальной реальности, субъектами – субкультуры. Так, Дж. Паджет и У. Пауэлл показывают, что если в краткосрочной перспективе акторы (субъекты) создают отношения, то в долгосрочной перспективе отношения творят акторов (субъектов) [Padgett, Powell, 2014].

Изучая проблемы эмерджентности – разные способы порождения новизны: как возникают новые идеи, новые люди, новые организации, социальные структуры и т.п., ученые выделили два ключевых механизма.

Первый получил название «транспозиция» – перенос того или иного содержания в другой контекст и его самораскрытие в этом новом контексте. Такой перенос может сопровождаться рефункционализацией, если в изменившемся контексте старые поведенческие паттерны создают новые функции.

Второй механизм проявился в качестве рождения нового во взаимодействии, сочетании или смешивании множества социальных сетей. Так, разные сетевые конфигурации сами по себе становятся катализаторами непредвиденных изменений.

Эффективность своей модели Дж. Паджет и У. Пауэлл продемонстрировали на конкретных примерах: появление новых культурных практик в средневековой Флоренции; возникновение фондового рынка в Нидерландах эпохи модерна; нациестроительство в Германии XIX в. [Padgett, Powell, 2012].

Особо отметим, что в концепции Дж. Паджета и У. Пауэлла был использован трансдисциплинарный подход: ранее известные в химии, биологии и социологии идеи, переосмысленные в контексте социальный наук, выступили методологическим подходом, применяемым для анализа социокультурных движений [Гусельцева, 2019].

На наш взгляд, данная модель продуктивна и при обсуждении проблем незавершенности российских модернизаций. Она показывает, во-первых, каким образом идеи, практики и поведенческие стратегии при переносе из одного институционального контекста в другой неминуемо искажаются. При этом у подобного рода искажений имеются как негативные, так и позитивные последствия (например, рождение новизны). Более того, культурные заимствования, приобретая новое функциональное значение, в дальнейшем

способны выступить катализатором перемен: сначала в локальном пространстве – возникновение малой культуральной традиции или субкультуры, а затем и в обществе в целом – как осуществленная социокультурная модернизация.

Другим важным следствием этой методологической стратегии является анализ современности с позиции понимания культуры (общества, страны, государства, сообщества, социальной группы) не как системы, а как подвижной и неустойчивой сети самых разных отношений. Так, британо-американский социолог М. Манн (Michael Mann, p. 1942), автор концепции автономной власти, показывает, каким образом латентные изменения зарождаются в зазорах и щелях предшествующих социальных структур [Манн, 2014]. На примере современного высокотехнологичного капитализма в новом историческом контексте (когда появились феномены транснациональности и глобализации) он сначала выявил взаимосвязанное пространство науки, финансовых и торговых сетей, а затем объяснил возникновение биотехнологической промышленности (biotechnology industry), появление региональных кластеров высоких технологий (regional high-tech clusters) и социальных движений, ориентированных на открытые исходные коды (open-source community). Один из парадоксов высокотехнологичного капитализма заключается также в том, что коды с открытым ключом защищают персональные данные надежнее, нежели система big door [Singh, 1999]. Таким образом, на протяжении XX в. мы наблюдали трансформации «хищнического капитализма» в стиль жизни, при котором нормативными становятся социальная ответственность крупных корпораций, технологии софта с открытым исходным кодом, высокие этические и экологические стандарты. Здесь показательна позиция компании Tesla, которая открыла конкурентам доступ к своим патентам, справедливо полагая, что этот шаг не только служит общему благу, но и способствует инновациям [Бхаргава, 2016].

Модель М. Манна показывает, что в современном мире существуют как минимум четыре источника власти, балансирующие в миросистеме, – политическая, экономическая, идеологическая, военная. Это означает, что власть становится распределенной, диффузной, рассредоточенной, а поэтому линейные схемы интерпретации не дают ни полноты, ни точности знания. Вместо анализа общества (сообществ), культуры (субкультур) или государства как источника власти необходимо рассматривать сети и конфигурации разнообразных отношений в социокультурном пространстве. По сути дела к сходным установкам ведет и антропологический подход.

Латентные же изменения зарождаются в узелках и на пересечении этих сетей. Движение «зеленых», феминизм и иные «новые социальные движения» в рамках политики идентичности зародились в их «щелях» и «зазорах». Именно так появляются в наши дни новые социальные движения – феминистские, экологические, постколониальные, антиэлитные и др.

Антропология XX века: новые методологии

Для одних рефлексивный поворот так и не состоялся в полной мере, поскольку свел рефлексию к вопросу о сущности «авторитета в тексте». Для других, он просто привел к смене исследовательского фокуса с локальных «традиционных» сообществ к процессам глобализации. Для третьих, рефлексивный поворот стал способом сделать канон – классическую антропологию первой половины XX века – заново интересным как объект антропологии антропологии [Ссорин-Чайков, 2016, с. 102]

В начале XX в. понимание человека и мира скорее давали такие науки, как биология и социология, история и философия. Однако в 1960-е гг. эту роль неожиданно приняла на себя антропология, именно от нее стали ждать глубоких размышлений о мире и человеке [Lévi-Strauss, 2008]. Помимо этого, в антропологии наиболее наглядно происходило переформатирование и методологическое обновление дисциплины.

Так, антропологию второй половины XX в. отличала уникальная методологическая открытость. Уже в 1970-е гг., как показывают Т.Х Эриксен и Ф.С. Нильсен, здесь удавалось совмещать углубленные полевые исследования с широким системным и историческим осмыслением полученных данных [Eriksen, Nielsen, 2013]. Смешанные методы и методологии прижились в антропологии раньше, нежели в других социальных науках, таких как психология и социология [Гусельцева, 2014в]. Как справедливо отмечает Д.А. Хорошилов, «методы этнографического (полевого) наблюдения были заимствованы психологией у социальных и культурных антропологов в первой половине XX столетия» [Хорошилов и др., 2021, с. 14], современная методология качественных исследований во многом опирается на принципы антропологии и

этнографии, а междисциплинарные исследовательские практики развивают сегодня «особое этнографическое направление, претендующее на анализ поведения и стиля жизни» различных сообществ [Там же, с. 12].

Для антропологов же все более очевидными становились глобальные изменения, которые происходили в середине XX в. и затрагивали разные сферы жизни: от эмансипации колонизированных народов до меняющейся повседневности домохозяйств, ценностей и картин мира. Именно в это время изменения стали осмысливаться как «неотъемлемая часть человеческого существования» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 108]. Тогда же возникли и новые методологии: господствовавшие в первую половину XX в. структурализм и функционализм уступили место предложенному Дж. Барнсом в 1954 г. *сетевому анализу* [Barnes, 1990] и *ситуационному анализу,* разработанному М. Глакманом [Gluckman, 2009]. Эти инструменты антропологической методологии плодотворно используются и по сей день [Eriksen, Nielsen, 2013]. Примечательно, что в российской психологической науке идеи сетевой и ситуационной методологии начали активно разрабатываться в постсоветский период ее развития (см.: [Гришина, 2012; Зеленкова, 2007]).

Британский антрополог Макс Г. Глакман (Max Herman Gluckman, 1911–1975), ставший основателем Манчестерской научной школы, одним из первых обнаружил, что локальные эффекты глобальных процессов в дальнейшем растворяются в сложных сетях социальных отношений, которые сами пребывают в непрерывном изменении, взаимно усиливая или, напротив, ослабляя друг на друга. Это наблюдение определило новый взгляд на изменения как таковые: привело к осознанию непредсказуемости результата, складывающегося из множества индивидуальных, незначительных, зачастую незаметных для наблюдателя взаимодействий, относительно независимых как от детерминации сложившихся социальных структур, так и намеренных человеческих действий. Таким образом, в оптике нового взгляда человек и мир предстали как единый процесс непрекращающихся и всепроникающих изменений, протекавших в основном латентно, в фоновом режиме, и попадавших в поле зрения наблюдателя лишь в моменты манифестаций, переходов или кризисов. При этом Т.Х Эриксен и Ф.С. Нильсен подчеркивают роль Манчестерской научной школы «в переориентации британской антропологии от интеграции – к процессу, от непрерывности – к изменениям» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 112].

Согласно австрийскому антропологу М. Бунцлу (Matti Bunzl, p. 1971), лишь немногие академические дисциплины претерпели тот концептуальный переворот, который характеризовал развитие американской антропологии в последние полвека. За это время интеллектуальное пространство преобразилось и полностью поменяло свой формат. Сравнительное и обобщающее изучение традиционных обществ и «первобытных» народов превратилось в исторические и локальные исследования глобального мира. В этом процессе «стойкий эмпиризм уступил место теоретической рефлексии, позитивизм – интерпретативным стратегиям, а поиск объективности – требованию субъективного учета» [Bunzl, 2005, p. 187]. Все это ознаменовало серьезный категориальный сдвиг. Для части научного сообщества антропология перестала быть социальной наукой, а влилась в содружество гуманитарных наук [Bunzl, 2005].

Отметим, что многие антропологи переживали происходящие трансформации как *кризис антропологии* [Hoebel et al., 1980; Kapferer, Smedal, 2001; Lévi-Strauss, 2008; Marcus, 1998b; Shore, 1996; Worsley, 1970]. «Этот кризис, поразивший дисциплину в конце 1960-х гг., являлся в своей основе глубокой переориентацией профессии – переориентацией, которая за последние сорок лет сформировала сегодняшнюю антропологию» [Bunzl, 2005, p. 188]. Однако спустя десятилетия то, что представлялось кризисом, стало уже выглядеть едва ли не как ее расцвет [Bunzl, 2005; Comaroff, 2010; Eriksen, Nielsen, 2013; Jebens, Kohl, 2011].

Методологический смысл кризиса в антропологии

> *…Уже почти сто лет назад произошел раскол между антропологами: одни занимаются так называемой культурной, или социальной, антропологией, изучают технологии, обычаи, институты и верования; другие, антропологи старой школы, упорно занимаются измерениями и стандартизацией на черепах, скелетах и живых людях. Между материалами тех и других нет никакой корреляции. Если мне будет позволено, прибегну к метафоре: физическая антропология просеивает данные крупным ситом, которое не удерживает межкультурных отличий, интересующих нас, представителей культурной, или социальной, антропологии* [Леви-Стросс, 2016, с. 115–116].

В 1970 г. П. Уорсли опубликовал сделавшуюся впоследствии знаменитой статью «Конец антропологии» (The End of Anthropology) [Worsley, 1970]. Он полагал, что предметом антропологии являлись исключительно экзотические народы, а потому конец колониализма вел к исчезновению этой науки: на ее место теперь должна была прийти социология. Однако время вскоре показало, что он неправ. Б. Капферер[11] обращает внимание, что в разных регионах мира, особенно в Англии и в Норвегии, «сформировались сильные антропологические факультеты», а «антропология оказалась более успешной в выживании, чем социология» [Kapferer, Smedal, 2001]. Тем не менее сам Б. Капферер усматривает сегодня для антропологии риск превратиться в исследования культуры. Он также полагает, что нынешняя антропология переживает кризис, обусловленный ее отступлением от этнографии и тех философских вопросов, которые занимали антропологию XX в. [Ibid.].

Между тем постколониализм, постструктурализм и постмодернизм способствовали решительному методологическому обновлению в антропологии. Если 1970-е были «десятилети-

[11] Брюс Капферер (Bruce Kapferer, p. 1940) – австралийский социальный антрополог, проводивший полевые исследования в Африке и Азии, ныне профессор антропологии университета Бергена, работавший также в Университетском колледже Лондона, Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе, Копенгагенском университете, университете Манчестера, Иерусалимском университете. Его основные труды: «Власть, процесс и трансформация» (Power, process and transformation, 1987), «Легенды людей, мифы государства» (Legends of people, myths of state, 1998), «Кубрик, Ницше и антропология» (Kubrick, Nietzsche and Anthropology, 2014).

ем приверженности», то 1980-е стали «веком сомнений», а в 1990-е гг. заново актуализировались стремления установить связь между антропологией и естественными науками [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 171]. 1980–1990 гг. характеризовались «всепроникающим теоретическим эклектизмом» [Ibid., p. 169]. Постмодернизм предлагал «свободу от абстрактных систем и формальных моделей», сдерживавших «изобилие, креативность и юмор человеческой жизни», ставивших «научный ум выше реальных людей» [Ibid.]. Согласно А.Н. Ямскову, наиболее ценный урок постмодернизма заключался в том, что появилось «критическое отношение к любому этнографическому тексту и "этнографическому факту" как несущим на себе печать личности того, кто их написал или описал» [цит. по: Байбурин, 2005, с. 205].

Помимо этого, в антропологии усилились саморефлексивные тенденции [Clifford, Marcus, 1986; Hannerz, 2016b], постмодернистская волна принесла критику рациональности как формы логоцентризма и контроля. По свидетельству Г.Л. Мур, к концу XX в. возникло осознание невозможности единой антропологии, а статус научной теории сделался все более сомнительным. Теории превратились в наборы критических стратегий, содержащие анализ собственного местоположения ученого, его интересов и установок: иными словами, они сделались в высшей степени саморефлексивными [Moore, 1999]. «Неопределенность или амбивалентность стали стандартной чертой (некоторые сказали бы, аффектацией) интеллектуальной жизни в гуманитарных и социальных науках; хотя тенденции, представляющие более позитивистские взгляды, ищущие менее двусмысленные ответы на извечные вопросы антропологии, также усиливались» [Ibid., p. 191].

Т.Х. Эриксен и Ф.С. Нильсен иронично замечают, что в эпоху постмодернизма «для индивидуалистов, как в антропологии, так и в других областях» настали счастливые дни: «каждый уважающий себя антрополог» создавал «личный аналитический набор инструментов», который невозможно было ни переработать, ни воспроизвести, иначе как фрагментарно [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 170]. Согласно М. Бунцлу, в ходе этой методологической трансформации «антропологическое знание перестало фигурировать как результат экспериментальной проверки в полевых условиях, а вместо этого сделалось ситуативным продуктом интерпретационных и диалогических взаимодействий» [Bunzl, 2005, p. 190]. В качестве особой картины мира постмодернизм выступил аналитической перспективой и эстетикой, которые описывали мир как

изначально прерывистый и фрагментированный, представленный разнообразием локальных и индивидуальных голосов, а не гегемонией научных школ и идеологий. «Новизна в том, что касается антропологии, заключалась главным образом в рефлексивном акценте на стиле письма, в отказе от нейтрального и непозиционированного авторского голоса и (что наиболее важно) в применении рефлексивности к самой антропологии. После постмодернизма антропология больше не могла рассматривать себя как привилегированный дискурс с доступом к объективной истине об изучаемых ею народах» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 184]. Антропология сделалась «режимом знания» (в смысле М. Фуко), «режимом видимости» [Banks, Ruby, 2011; Ярская-Смирнова, Романов, 2009a, 2009b], отказалась от беспристрастного накопления данных. «Сделалось общепризнанным, что информация, способная нанести изучаемому сообществу вред, не должна ему предоставляться. Однако более глубокая миссия антропологии – работать над тем, чтобы полученные знания могли быть полезны для тех, кто становится объектом исследования» [Hymes, 1972, p. 50].

В 1980-е гг. сформировалось новое исследовательское направление – антропология повседневности. К этому времени пространство антропологического знания уже наполнилось дискуссиями о модернизме и постмодернизме, обсуждением локальных и глобальных тенденций современности [Ingold, 1996; Manganaro, 1990; Sass, 1992]. Изменилось представление и о задачах антропологии: они теперь формулировались не только как исследовательские и просветительские, но и гуманитарные, социально-конструирующие [Eriksen, 2006]. «Антропологи должны стать… педагогами, преподающими культурное разнообразие. Их задача – способствовать развитию… любознательности и терпимости по отношению к “другому”» [Абелес, 2005, с. 73–74].

Важной темой антропологических исследований рубежа XX–XXI вв. сделались исследования национализма. «По мере того как националистически мотивированные политические конфликты распространились по всему миру в течение 1990-х гг., антропологические исследования национализма казались все более актуальными» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 190]. Т.Х. Эриксен и Ф.С. Нильсен тонко подметили и справедливо отмечают, что периферийные и маргинальные темы социогуманитарных наук в дальнейшем становились наиболее значимыми и трансдисциплинарными.

Гуманитарная миссия и прикладное значение антропологии

Антропология во всех смыслах выходит за пределы традиционного гуманизма. Ее поле деятельности включает все обитаемые территории земли, а ее методика объединяет приемы, принадлежащие всем формам знания – и естественным наукам, и гуманитарным [Леви-Стросс, 2016, с. 47]. *Антропология привлекает на службу познания человека методы и приемы всех наук и призывает к примирению человека и природы* [Там же, с. 49].

К концу XX в. антропология как метод исследования и как средство проблематизации социальных проблем окончательно вышла за свои дисциплинарные пределы. Современная антропология изучает социокультурную динамику, текущие изменения человека и сообществ, общества и культуры. Существенно расширились прикладные области антропологии и антропологические практики: от биологии до психологии, от медицины до юриспруденции, от религии до педагогики.

Антропологи играют существенную роль в социальных изменениях, хотя их деятельность нередко остается в тени. «Антропологов не называют ключевыми агентами перемен, потому что они выполняют свою работу вдали от политического внимания, медленно устраняя проблему» [Borofsky, 2020, p. 459].

Во второй половине XX в. происходило не только методологическое обновление антропологии, но и ее дифференциация на публичную, практическую и прикладную [Brown et al., 2020; Cochrane,2020; Lamphere, 2004; Nolan, 2003; Simonton, 2010; Trotter et al., 2015].

Публичная, или *общественная антропология* (public anthropology), согласно Р. Борофски, который ввел в оборот этот термин, есть своего рода межкультурный перевод между академией и публикой; это решение общественных проблем публичными способами; это общественно-полезная деятельность антрополога в качестве публичного интеллектуала [Borofsky, 2020]. В этой роли антрополог является этнографическим свидетелем, описывающим в человеческих терминах то, как проживают жизнь его современники. Он участвует в публичных дебатах, переосмысливает текущие события и стремится трансформировать общепринятые представления о социальных проблемах с помощью новых концепций и новых взглядов [Ibid.].

Р. Борофски отмечает, что разные группы в академическом сообществе используют этот термин – *публичная антропология* – по-разному. Так, в магистратуре одних американских университетов студенты исследуют роль культуры, власти и истории в повседневной жизни, приобретают навыки критического исследования с тем, чтобы в дальнейшем решать социальные проблемы и выступать мастерами публичного общения, тогда как в других университетах акценты делаются на гражданском активизме и распространении антропологических знаний за пределы академических кругов [Ibid.]. Р. Борофски подчеркивает, что публичная антропология развивается на стыке теории и практики, интеллектуальных и этических проблем, глобального и локального [Ibid.]. В широком смысле слова миссия публичной антропология – «понимать людей во всем мире и помогать им» [Ibid., p. 464].

Сила современной антропологии не только в том, чтобы производить знания и выказывать идеи, но и помогать людям, развивать сотрудничество, заключает Р. Борофски [Ibid.]. В этих аспектах публичная антропология нередко сливается с гражданским активизмом. Довольно трудно бывает отличить ее и от *прикладной антропологии*.

Лучшим способом дифференциации публичной и прикладной антропологий, согласно Р. Борофски, является осмысление разных культурно-исторических контекстов, в которых они развивались. Так, прикладная антропология уходит корнями в британский и американский колониализм конца XIX в. Целью прикладной антропологии в эпоху колониализма являлось «понимание того, как живут различные группы коренного населения, чтобы управлять ими более эффективно» [Ibid., p. 466]. В 1941 г. было учреждено Общество прикладной антропологии, поставившее в своих программных документах задачи «способствовать исследованию принципов человеческого поведения и применению этих принципов к современным вопросам и проблемам» [Ibid.].

> «Прикладная антропология предназначена не только для ученых, а даже в большей степени для тех, кто заинтересован в реализации разного рода планов – администраторов, психиатров, социальных работников и всех тех, кто в рамках своей ответственности должен принимать социальные действия по проблемам человеческих взаимоотношений» – писали в своем вступительном манифесте создатели Общества прикладной антропологии (цит. по: [Ibid.]).

Таким образом, прикладная антропология имеет прагматическую ориентацию и преследует, как правило, две задачи: 1) провести исследование, дающее видимые результаты, которые можно использовать для прямого вмешательства или изменения социальной политики; 2) апробировать и улучшить ту или иную антропологическую теорию путем разработки экспериментов по социокультурным вмешательствам или изменению политики [Borofsky, 2020; Trotter et al., 2015].

Наряду с прикладной, практической и публичной антропологиями, следует выделить экспериментальную антропологию – одно из новейших направлений в российской антропологии, ставящее перед собой задачи интеграции антропологического сообщества и популяризации антропологического знания [Игнатьев, 2019; Игнатьев, Никитин, 2017аб; Никитин, 2019]. Заметим также, что критика этого направления представлена в статье С.В. Чешко [Чешко, 2018].

Антропология в качестве исследовательской практики, с одной стороны, сегодня преодолевает дисциплинарные границы, с другой – выступает обучающей опцией по отношению к самому антропологу. Так, Ф. Бургуа в интервью Р. Борофски признается, что антропология помогает «отбросить наши предрассудки и предубеждения, признать промывание мозгов нашей собственной культурой» [Borofsky, Bourgois, 2017], а также осознать, что люди достигают своих целей разными способами, и их кажущиеся со стороны иррациональными действия «неизбежно имеют для них логику и смысл» [Ibid.]. Люди повсюду убеждены, что их поступки являются нравственными, правильными и нормальными.

> «Независимо от того, насколько ужасной / безумной / крутой / отвратительной или прекрасной может казаться культурная практика со стороны, задача антрополога состоит в том, чтобы вскрыть ее логику и увидеть, какой смысл она несет для участвующих в этой практике людей. Именно это сочетание этнографии с включенным наблюдением и культурного релятивизма делает антропологию мощно антирасистской, самокритичной и чувствительной к неравенству… во всем мире, в нашем собственном обществе и даже в наших собственных семьях», – заключает медицинский антрополог Ф. Бургуа [Ibid.]

На рубеже XX–XXI вв. появилось множество направлений прикладной и практически ориентированной антропологии: юридическая антропология, антропология права (проводящие

экспертизу изменений, вносимых в законодательство, и просчитывающие риски возможных последствий на основе анализа культурно-исторического контекста) [Бочаров, 2013; Новикова, 2003; Рулан, 2000; Dresch, Skoda, 2012]; медицинская антропология, антропология здоровья (изучающие отношение к телу, болезням и способам их лечения в разных сообществах) [Михель, 2015; Харитонова, 2011; Dongen, Comelles, 2001; Wiley, Allen, 2008]; визуальная и цифровая антропологии, антропологии спорта, рекламы, медиа, бюрократии, сексуальности, моды, жилища, питания [Кабицкий, 2011; Малькова, Тишков, 2016; Hull, 2012; Mathur, 2018; Miller et al., 2016; Peake, 2020; Verdery, 2014]; антропология биотехнологий и антропология науки, этнография научных сообществ (science studies) [Генисаретский, Огурцов, 2012; Демина, 2005; Панченко, 2012; Форум: новые технологии…, 2018; Latour, Woolgar, 1986]; гендерная антропология (рассматривающая широкий круг проблем пола и статуса, власти и угнетения, маскулинности и феминности, тела и идентичности, супружества и профессиональной самореализации) [Бутовская, 2013; Чикалова, 2001; Mascia-Lees, Black, 2000; Nanda, 1999]; политическая антропология, антропологии профессий, организаций и социальных изменений [Баландье, 2001; Логан и др., 2021; Крадин, 2002; Крамер, Браун, 2018; Романов, Ярская-Смирнова, 2005; Bringa, Bendixsen, 2016; Eriksen, 2016; Hannerz, 2016b; Lewellen, 2003; Moore, 2011].

Наряду с этим продолжает развиваться психологическая антропология, изучающая культуру, выраженную в поведении, мышлении, восприятии и других субъективных процессах человека [Lindholm, 2007]. В психологии также появляются новые исследовательские направления – психология современности, психология изменений, психология повседневности, которые, расширяя собственное проблемное поле, рассматривают не только трансформации человека, но и изменения, происходящие в мире, и тем самым явно или неявно устремляются к антропологии. Так, современная российская психология развивает ситуационные и контекстуальные подходы [Гришина, 2012, 2018; Гришина, Костромина, 2017], обращается к анализу транзитивного общества, сближается в поисках нового методологического инструментария с искусствознанием, этнографией и антропологией глобализации [Асмолов, 2018; Гусельцева, 2019; Марцинковская 2015; Хорошилов, 2017; и др.]. Со своей стороны антропология повседневной жизни, как и этнография современных социокультурных движений, раскрывает перед психологией новые горизонты. Если психология

обращена к анализу субъективности человека, то антропология способствует раскрытию его индивидуальности в меняющихся и разнообразных контекстах, включенных в локальные и глобальные течения культуры.

Просвещенческий смысл и гуманитарная миссия антропологии заключаются в том, что она «открывает окно в мир, где знакомое становится экзотическим, а экзотическое – знакомым» [Эриксен, 2014, с. 9]. Антропология выступает как межкультурный переводчик – наука и практика, служащая взаимопониманию не только между странами и народами, но и между сообществами, социальными группами и отдельными людьми.

К. Леви-Стросс в статье 1961 г. назвал антропологию модной наукой, отмечая как интерес образованной публики к книгам по антропологии, так и востребованность массовой аудиторией рассказов и фильмов о путешествиях [Lévi-Strauss, 2008]. «В результате проблемы антропологии перестали быть делом специалистов; они стали непосредственной заботой каждого из нас» [Ibid., p. 39]. По мнению К. Леви-Стросса, непреходящая функция антропологии заключается в том, что она поддерживает в мире определенное «оптимальное разнообразие» в качестве необходимого условия человеческого развития, а потому если вдруг «расхождения между обществами и группами внутри обществ исчезнут, то лишь для того, чтобы появиться в других формах» [Ibid., p. 46]. «Антропология всегда отличалась своей способностью объяснять и оправдывать те формы поведения, которые другие люди находили странными и не могли понять» [Ibid.]. Ее миссия в мире – «расширять нынешний и всегда слишком узкий взгляд на человечество» [Ibid.].

Согласно М. Оже, «антропология – это прежде всего критический анализ местных этноцентризмов», ее ведущая тема – «напряжение между смыслом и свободой (социальным смыслом и индивидуальной свободой)», из этой антиномии проистекают «все модели социальной организации, от самых элементарных до самых сложных» [Augé, 2006].

В свою очередь, М. Бунцл выделяет четыре взаимосвязанные области, где антропология оказалась в фарватере перемен: эпистемологические, политические, текстуальные и дисциплинарные трансформации [Bunzl, 2005].

На социальных и психологических последствиях *эпистемологического поворота* в антропологии довольно детально останавливается Б. Капферер [Kapferer, Smedal, 2001]. Во-первых, антропология воспитывает «способность вообразить другой способ

восприятия реальности» [Ibid.]. Во-вторых, *конструктивистский поворот* – осознание жизненного мира человека как сконструированных реальностей – делает востребованным в социальных науках этнографический метод. «Вместо того чтобы уклоняться от кропотливой работы, антропологи должны настаивать на том, чтобы проникнуть в самую суть процессов строительства человека» [Ibid.]. Наконец, суть антропологии в том, что она открывает новые горизонты, новые возможности, выводит за рамки привычной работы мышления.

Важное место в современности занимает политическая функция антропологии. Так, если в первой половине XX в. большинство антропологов «руководствовались релятивистской максимой невмешательства», то современная позиция исследователя сделалась более радикальной в том смысле, что роль антрополога обсуждается «в явно активистских терминах» [Bunzl, 2005], от антропологических исследований требуются гуманность, ответственность, саморефлексивность, а также критика собственной позиции [Marcus, Fischer, 1986; Comaroff, 2010].

Текстуальный поворот принес переосмысление практик антропологического письма [Clifford, Marcus, 1986; Hannerz, 2016b; Manganaro, 1990; Wulff, 2016], а также содержал критику позитивизма. «Вопрос о письме не является ни случайным, ни второстепенным, – подчеркивает М. Оже. – Это сердце антропологической дисциплины» [Augé, 2006]. Дело в том, что, описывая реальность, антрополог предъявляет ее другим, превращает в антропологический объект, который затем становится предметом обсуждения и сравнений. Антрополог систематизирует данные, которые в повседневной жизни «рассредоточены и прерывисты» [Ibid.]. Он выводит из разрозненных наблюдений и устанавливает связи, прежде не замечаемые его информантами. Гештальты, возникающие в антропологических текстах, зачастую «существуют в реальных обществах лишь виртуально» [Ibid.]. Таким образом, антрополог выстраивает связность, на которую указывают факты, но при этом она продолжает оставаться индуктивной гипотезой. «Антрополог не переводит, он транспонирует»[12] [Ibid.]. «Писать – это значит рассказывать», и в постколониальном контексте именно эти основания побудили многих наблюдателей «поставить под сомнение эпистемологический и этический статус дисциплины» [Ibid.].

---

[12] «L'anthropologue ne traduit pas, il transpose» [Augé, 2006]. Транспонировать здесь: переносить из одной системы культуры/языка в другую.

Дисциплинарный поворот касался отнесения антропологии к сфере гуманитарных наук и дифференциации[13] прежде всего американской антропологии на исследовательские поля: «отдельные дисциплины физической антропологии и археологии следовали разным траекториям, в то время как развитие лингвистической антропологии имело тенденцию к параллельному развитию с социокультурной антропологией» [Bunzl, 2005, p. 193]. Все это в целом, согласно М. Бунцлу, стало «началом трансдисциплинарного поворота антропологии – поворота, который заново изобрел эту дисциплину» [Ibid., p. 192]. Приведем также важное высказывание Дж. Клиффорда из сборника «Написание культуры: политика и поэтика этнографии» (Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, 1986) о том, что подлинная междисциплинарность не ограничивается преодолением дисциплинарных границ: «чтобы заниматься чем-либо междисциплинарным, недостаточно выбрать “предмет” (тему) и сгруппировать вокруг него две-три науки; междисциплинарность заключается в создании нового объекта, который никому не принадлежит» [Clifford, 1986, цит. по: Bunzl, 2005, p. 192].

Просветительская роль антропологии

> *...Антропология дает понять, что порядок вещей, признаваемый нами «естественным», сводится к ограничениям и умственным привычкам, свойственным нашей культуре, и таким образом помогает преодолеть узость взглядов и понять, почему другие общества принимают как норму обычаи, которые нам кажутся непостижимыми, а то и шокирующими <...> Слишком нетерпеливых юристов и моралистов антропологи настойчиво склоняют к большей либеральности и осторожности. Они ссылаются на тот факт, что даже скандализующие нас практики и требования – возможность опосредованного воспроизводства для девственных, незамужних и овдовевших женщин, для гомосексуальных пар – находят эквиваленты в других обществах, которым от этого живется не хуже* [Леви-Стросс, 2016, с. 77].

---

[13] Заметим, что во французской этнологии 1950–1960 гг. это размежевание происходило как дифференциация на сферы *экстренной этнографии*, изучающей исчезающие культуры, *структурную антропологию* К. Леви-Стросса и *антропологию текущих изменений*, связанную с именем Ж. Баландье [Augé, 2006].

Актуальность антропологии современности обусловлена как методологическим обновлением социогуманитарных наук, так и трансформационными процессами, которые происходят в мире в целом и в России в частности. В последнем случае востребованности антропологического знания добавляет и тот факт, что «Культурно и социально единой России не существует в принципе… Есть Россия Москвы и Подмосковья… Азиатская Россия весьма отлична от Центральной так же, как обе последние обладают спецификой по отношению к Югу или Северо-Западу» [Байбурин, 2005, с. 132]. Наряду с тем, что в России присутствуют разные современности, здесь представлены разные миры и антропологии, и научных сообществ. Так, например, одна антропология (в форме постсоветской этнографии) охраняет состояние науки и общества 1960–1990-х гг., консервируя свой жизненный мир посредством непроницаемых границ дисциплины, тогда как другая антропология (как правило, ассоциирующая себя с трансдисциплинарными исследованиями и социогуманитарными науками) смотрит в современность с широко открытыми глазами. Ученые в России, как и обыватели, разделились сегодня на тех, кто продолжают держаться за виртуальные границы, и тех, кто живет в открытом и глобальном мире: в этом смысле «все сообщества в той или иной степени – воображаемые» [Там же, с. 86]. Эта проблема настолько важна, что к ее детальному обсуждению мы обратимся в четвертой главе.

Важно отметить, что современная антропология предполагает критическую рефлексию организации собственного общества, развивая как бы внешний взгляд на ту реальность, в которую исследователь укоренен, но при этом придерживается и позиции «включенного наблюдателя». Эта позиция осознанной отстраненности «интеллектуально честна, стратегически полезна и антропологически плодотворна» [Augé, 2006]. Однако ее продуктивность зиждется именно на осознанности и саморефлексивности. Антропологический взгляд формирует привычку не только воспринимать свое как чужое, а в чужом находить знакомое, но и видеть мир с разных позиций и точек зрения. На этом основании «антропология способна предложить нетипичные, неожиданные, стимулирующие мышление перспективы на обычнейшие события» [Эриксен, 2012, с. 119].

Антропология практикует «косые и искаженные, неожиданные и наводящие на размышления точки зрения на явно заурядные и приземленные вопросы» [Eriksen, 2006, p. 28]. Взгляд антрополога сравним со взглядом того, кто замечает вопреки сложивше-

муся общественному мнению пресловутого голого короля из сказки Г.Х. Андерсена: «Довольно часто человек, указывающий на то, что император действительно обнажен, является антропологом» [Ibid., p. 38].

Более того, антропология воспитывает понимание культурной сложности [Hannerz, 1992a] в своем стремлении заронить сомнение относительно того, «что представляется самоочевидным» [Эриксен, 2012, с. 122].

Методологическую сложность антропологического взгляда замечательно выразил К. Гирц:

> Когда смотришь на Яву через оптику Марокко и наоборот, сталкиваешься не с набором абстрагируемых, легко формулируемых тем (пол, статус, смелость, скромность…), по-разному сплетающихся в локальные клубки так, что одни и те же ноты образуют разные мелодии. Сталкиваешься со сложными и противоречивыми полями значимых действий, по большей части – неявных, внутри которых утверждение и отрицание, прославление и жалоба, власть и сопротивление находятся в постоянной динамике. При умелом сопоставлении эти поля могут пролить определенный свет друг на друга… [Гирц, 2020, с. 80].

Наряду со всем этим крайне важно, что в век быстрых скоростей, переполненного событиями и «перегретого мира» антропологи остаются «проводниками неторопливого взгляда на вещи», предлагая более тонкие способы коммуникации, чем те, что распространены в неотрефлексированной повседневности [Eriksen, 2016]. Таким образом, гуманитарная миссия антропологии в современном мире – выступать межкультурным переводчиком между разными обществами и сообществами, а ее современную форму организации Т. Эриксен определяет как «космополитичную глобальную дисциплину без границ» [Эриксен, 2014, с. 8].

Зачастую антропологическое просвещение латентно проникает в публичную сферу, производя там невидимую работу социализации и гуманизации повседневной жизни. Особенно показательна в этом плане Норвегия, где антропология широко представлена в публичном пространстве, а антропологическая экспертиза востребована при решении самых разных проблем [Эриксен, 2012; Eriksen, 2006]. (К этим особенностям скандинавской антропологии мы вскоре обратимся в следующей главе.) В идеальном мире, полагает Т.Х. Эриксен, «каждый прошел бы несколько курсов ан-

тропологии», ибо это столь же важный инструмент в понимании современного мира, как изучение Платона и Канта для познания человеческой природы [Eriksen, 2006, p. 27].

Согласно шведскому антропологу У. Ханнерцу, просветительский смысл антропологии заключается *в осознании человечества как взаимосвязанного, но разнообразного целого* [Hannerz, 2016b]. В свою очередь, историк и археолог А.А. Тишкин поднимает важную тему применения этнографических и антропологических знаний в сфере образовательной политики и просвещения: «этнология и антропология должны преподаваться во всех без исключения высших учебных заведениях, где есть гуманитарные специальности», эти дисциплины особенно важны для чиновников и руководителей, и дело не только в расширении их кругозора и повышении качества управленческих решений, но и в снижении рисков неадекватности, осознания культурно-психологических проблем, касающихся миграции, диаспор, социальных взаимодействий и т.п. [Байбурин, 2005, с. 141].

Методологический, гуманитарный, просвещенческий ресурсы антропологии крайне необходимы сегодня для развития и модернизации российских психологии, педагогики и образования. Изучение антропологии в общеобразовательной школе явилось бы лучшей профилактикой ханжества, нетерпимости и ксенофобии, нежели лобовые воспитательные программы, которые, в силу особенностей подросткового мировосприятия, редко достигают ожидаемого эффекта. В то время как антропологическое знание, подаваясь живо и увлекательно, непринужденно и без избыточной назидательности, воздействует косвенным образом, но более глубоко и фундаментально.

В завершение отметим, что в контексте антропологии современности ширятся исследования политического насилия, растет интерес к вопросам прав человека [Mitchell, Wilson, 2003]. Эти исследования также содействуют антропологическому (политическому и гражданскому) просвещению.

Резюме главы 2

В трансдисциплинарных исследованиях современной науки все труднее провести грань между психологическим, социологическим или антропологическим знанием.

Антропология сегодня представлена разнообразием исследований человека в диапазоне от биологических и археологических до философских и социогуманитарных. Современная антропология – это наука о разнообразии человеческого бытия, о человеке в глобальных и локальных контекстах, о человеке в мире и мире в человеке[14], об индивидуумах и сообществах, пребывающих в изменениях.

Антропология – это наука о другом (похожем и отличающемся) человеке, а также о человеке, который эволюционировал в истории и меняется на наших глазах в своей повседневной жизни.

Антропологическая оптика в психологии помогает сфокусировать взгляд на привычном как необычном, своем – как странном, чужом – как близком. Помимо этого, этнографические зарисовки охватывают жизнь человека в целостности и динамике его повседневности.

В 1980-е гг. произошел поворот не только к критической и рефлексивной, но и к публично значимой и социально действенной антропологии.

Антропологические практики также снижают риски межкультурной коммуникации и напряжения (overheating) в социальном и политическом пространстве.

Антропологические знания и практики развивают герменевтические способности и открытое планетарное сознание; учат принимать иные ценности и образы жизни как данность современного мироустройства; помогают увидеть мир с позиции другого взгляда и множества перспектив; выявляют в, казалось бы, очевидных вещах более тонкие и сложные смыслы; приучают подвергать сомнению собственные идеи и представления; наконец, вскрывая зоны умолчания и естественной слепоты в своей культуре, делают жизнь человека более осознанной и ответственной.

---

[14] Ср.: «На смену образу социума, вбирающего в себя разных личностей, приходит образ личности, вбирающей в себя разные социумы» [Леонтьев, 2010, с. 122].

ГЛАВА 3

Разнообразие антропологических традиций

Определение этнографии (этнологии) как науки было предметом живой дискуссии. В Западной Европе и в Соединенных Штатах новая дисциплина стремительно развивалась, но классический эволюционизм пришел в упадок: послевоенный скептицизм поставил под сомнение как глобальный процесс, так и «психическое единство человечества», а новая концентрация усилий на полевых исследованиях привела к открытиям бесчисленных случаев регресса и тем как бы подтверждала эти сомнения. Теории универсального развития вышли из моды, и Моргана, Тайлора и Спенсера ругали за чрезмерное теоретизирование и за использование тенденциозно отобранных и непроверенных данных. Новыми девизами стали прагматизм и «научность», а наиболее популярными темами – миграции и диффузия. В то же время частые вторжения социологии и психологии на этнографическую территорию вызывали споры относительно границ общественных наук, а следовательно, и будущего научных учреждений [Слёзкин, 1993, с. 114].

Антропология меняет оптику, изучая то индивида (действующего субъекта, агента или актора), то общество (социальные структуры или социальные организации), то структуры сознания (ментальность, модальная личность). Однако зачастую эта оптика бывает задана уже сложившимися исследовательскими традициями.

Как было показано в первой главе, ведущие европейские антропологические традиции – британская, французская, германская – сформировались в Новое время вместе со становлением антропологии в качестве науки. В начале XX в. к ним добавились американская и российская антропологические традиции, которые во многом опирались на концепции и наработки ведущих европейских традиций. При этом уже сложившаяся исследовательская культура в каждой стране накладывала свою интеллектуальную и институциональную специфику. Например, в одних странах антропология имела более тесные контакты с историей или биоло-

гией, тогда как в других – с социологией или лингвистикой. Так, Т.Х. Эриксен отмечает, что если «социальная антропология в Великобритании была глубоко социологичной по своей природе» и главный акцент в ней делался на политику, родство, право и взаимосвязи, создававшие социальные структуры, то «американская культурная антропология была ориентирована на лингвистику и психологию, а позднее участвовала в обмене идеями с литературоведением» [Эриксен, 2014, с. 95]. Помимо этого, каждая из антропологических традиций отличалась внутренним разнообразием исследовательских подходов. Например, А. Рэдклифф-Браун воспринимал индивидуума прежде всего как социальный продукт, в то время как Р. Фёрт был уверен, что люди изначально «действуют по собственной воле, выбирают, как им вести себя, и таким образом способны менять социальную структуру» [Там же, с. 96].

Во французской исследовательской традиции, где антропология и социология зачастую были связаны биографиями вполне конкретных ученых, П. Бурдье прокладывал срединный путь, показывая, что именно теория практик создает баланс между тяготеющим к универсалиям структурализмом и идеей активно действующего субъекта. В свою очередь, в традиции постструктурализма он подчеркивал, что невидимые (или не замечаемые) социальные структуры управляют ничего не подозревающим индивидуумом, свободный выбор которого в реальности оказывается ограничен этими самыми структурами, а также габитусом и системами знания [Бурдье, 2001].

Помимо этого, в изучении феноменов человеческого сознания зачастую нелегко провести грань между философией, психологией и антропологией. Согласно Т.Х. Эриксену, структурализм К. Леви-Стросса можно рассматривать «как своеобразное неокантианство – философскую антропологию, исследующую категории мышления» [Эриксен, 2014, с. 103]. «…Структурализм в конечном счете является не теорией культурных вариаций, но теорией когнитивных процессов» [Там же]. При этом структуры в учении К. Леви-Стросса «были довольно далеки от культурных и социальных явлений», тогда как используемый им метод «заключался в кросскультурных исследованиях сопоставимых феноменов» [Там же]. К. Леви-Стросс полагал, что, лишь «изучая человеческое сознание в его наиболее разнообразных проявлениях», можно получить «знание о присущем всему человечеству» [Там же, с. 103].

Дисциплинарное деление наук, как и выделение интеллектуальных исследовательских традиций, является производным той или иной картины мира. Несомненно, всякая реальность сложна, наполнена взаимопроникновением и переплетением составляющих ее феноменов. Однако в научном исследовании нет иного пути, как абстрагируясь от одного и уделяя внимание другому, создавать модели и схемы, прослеживать отдельные эволюционные линии там, где в реальности имели место клубки противоречий, к тому же влияние на их динамику оказывали случайные факторы. Тем не менее, понимая все это, возьмемся распутывать клубок эволюции антропологического знания, вытягивая из него нить за нитью становление отдельных антропологических традиций. В данной главе речь пойдет об американской антропологии, испанской антропологии и антропологических традициях в странах Северной Европы.

Ведущие и смешанные антропологические традиции

> *Знакомство с Японией убеждает нас, людей Запада, в том, что каждая культура в отдельности и вся совокупность культур, составляющих человечество, выживают и процветают только тогда, когда следуют двойственному ритму открытости-замкнутости, то расходясь врозь, то сопутствуя друг другу в развитии. Чтобы сохранить своеобразие и поддерживать между собой дистанцию, необходимую для взаимного обогащения опытом, они должны оставаться верными себе, и цена этой верности – известная глухота по отношению к чужим ценностям, полная или частичная невосприимчивость* [Леви-Стросс, 2016, с. 155–156].

На протяжении XX в. в европейской антропологии применение терминов «этнография», «этнология», «антропология» не только менялось от региона к региону, но и в пределах одной страны их соотношение оказывалось весьма лабильным. Если в начале XX в. термин «антропология» чаще всего использовался для областей знания, связанных с физической, биологической или эволюционной антропологией, то к концу XX в. он по умолчанию стал обозначать исследования в сфере социальной или культурной антропологии. В свою очередь, последние могли иметь пре-

жде название «этнография». В германской же интеллектуальной традиции антропология и в начале, и в конце XX в. нередко относилась к отделу философии.

Под «этнологией» или «европейской этнологией» к концу XX в. понимались исследования в сфере региональной антропологии, сфокусированные на изучении повседневности или «народной жизни». Более того, на сегодняшний день в сфере международной антропологии относительно употребления этих понятий не установился консенсус, сохраняется региональное разнообразие терминологии, вынуждая каждый раз обращаться к локальным контекстам становления антропологического знания и национальных исследовательских традиций.

Не превращая нашу монографию в историю антропологических учений, к тому же уже написанных другими авторами [Клейн, 2014; Орлова, 2010; Эванс-Причард, 2003; Barnard, 2004; и др.], обратим внимание читателя на работы, в которых содержательно обсуждалось и становление антропологии [Гирц, 2020; Кириллов, 2014; Клакхон, 1998; Никишенков, 2008; Токарев, 2012; Borofsky, 2019; Eriksen, 2015b; Eriksen, Nielsen, 2013; Hannerz, 1985; Hellspong, 2008; Kuklick, 2007; Kuper, 1996; Patterson, 2001; Pollard, Street, 2010; Stocking, 1988a, 1988b, 1991, 1996; Vermeulen, 2015], и разнообразие ее интеллектуальных, исследовательских традиций [Антропологические традиции, 2012; Марков, 2004; Смирнов, 2003аб, 2004абв; Тишков, 2018; Barth et al., 2005; Bošković, 2010; Chevalier, 2015b; Gellner, 1980; Hannerz, 2018; Hannerz, Gerholm, 1982; Stocking, 1998, 2012, Sugishita, 2010].

В этом ряду Джордж Стокинг (George W. Stocking Jr., 1928–2013) – профессор Чикагского университета и специалист в области истории антропологии – обнаружил закономерности в эволюции антропологического знания от становления этой науки до наших дней. В своих работах он выделил ведущие и периферийные научные школы, а также установил изменяющиеся на протяжении XX в. границы антропологии. Его подход, отличавшийся сознательно «виньеточным» стилем, позволял учитывать антиномии познания, помещая большие картины в малые рамки [Stocking, 1996, 2001]. Так, ему удавалось изучить как единое целое общецивилизационный прогресс и культурный релятивизм, а национальные традиции поместить в контекст развития транснациональной науки, продемонстрировав, с одной стороны, разнообразие антропологических исследований, а с другой – их когерентность. Международная (профессиональная) антропология,

которая, согласно Дж. Стокингу, сформировалась к началу XXI в., на сегодняшний день являет собой не столько монолит, сколько профессиональное единство [Stocking, 2001].

В свою очередь, югославский антрополог Александар Бошкович (Aleksandar Bošković, p. 1962) в соавторстве с Т.Х. Эриксеном подчеркивают, что «антропология никогда не имела единой точки происхождения, у нее никогда не было единого потока развития – и это, возможно, становится более выраженным, чем когда-либо в наши “постколониальные” или “постиндустриальные” времена» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 2]. Основное отличие *ведущих* (западных) и *периферийных* (незападных, Non-Western) антропологий заключается в том, что первые, как правило, изучали культуры и общества, находящиеся «за границей», в то время как их незападные (или «периферийные») антропологии предпочитали (или же были вынуждены из-за финансовых и политических ограничений) заниматься «домашней антропологией» [Ibid.].

По признанию шведского антрополога У. Ханнерца, на протяжении всей его профессиональной биографии антропология представала наукой, которая постоянно меняется, реконструируется, изобретается заново [Hannerz, 1996]. В наши дни развитие транснациональных тенденций в науке привело к формированию международной антропологии. Согласно У. Ханнерцу, эта транснациональная антропология выступает важным ресурсом и для развития национальных антропологических школ [Hannerz, 1982].

> «…Возможно, с неизбежностью, особенно на ранней стадии развития национальной антропологии, она [международная антропология] дает представление о том, “что такое антропология” и, следовательно, также о том, чем она не является. Однако, что гораздо важнее, она представляет более широкий спектр антропологических возможностей, чем может сделать небольшое профессиональное сообщество у себя дома. Какими бы ни были личные предпочтения человека в выборе антропологических проблем, есть некоторый шанс, что он сможет получить вдохновение и руководство (и, возможно, легитимность, если потребуется) от того, что делают коллеги в какой-то другой части мира» [Ibid., p. 168].

В книге «Миры антропологии» (Anthropology’s World: Life in a Twenty-first-century Discipline) У. Ханнерц вспоминает, что примерно в начале 1970-х гг. ему в руки попала рукопись Мориса Фридмана (Maurice Freedman, 1920–1975), в то время профессора социальной антропологии в Оксфорде. Это был выполненный по

заказу ЮНЕСКО обзор социальной и культурной антропологии, но опубликованный лишь после смерти автора [Freedman, 1979]. У. Ханнерц отмечает содержательность и великолепную беспристрастность этого довольно тонкого издания, где в особенности ему запомнился обнаруженный М. Фридманом «захватывающий парадокс, что интернационализм и транскультурная природа антропологии обусловлены именно множественностью национальных точек зрения» [Ibid., 1979, p. 14; цит. по: Hannerz, 2010a, p. 220].

У. Ханнерц в то время занимался сравнительной антропологией, отмечая «изрядное множество разновидностей американской и британской антропологии», и высказывание М. Фридмана навело его на мысль более детально исследовать национальные традиции. Вместе со специалистом в области интеллектуальной истории и социологии знания Томасом Герхольмом (Tomas Gerholm) они задумали сделать тематический выпуск журнала «Этнос» (Ethnos), названный «Становление национальных антропологий» [Hannerz, Gerholm, 1982]. Сам У. Ханнерц написал для этого выпуска статью о шведской антропологии [Hannerz, 1982]. Помимо этого, вместе с Т. Герхольмом они выделили ряд факторов, способствующих продвижению антропологии в разных национальных контекстах. Наряду с социокультурными и региональными особенностями, они обнаружили, что «дисциплинарные границы не везде одинаковы, и национальные университетские структуры определяют, какие именно предметы сочетаются друг с другом и насколько контакты с другими дисциплинами возможны или привлекательны» [Hannerz, 2016b, p. 15–16]. В качестве внешних факторов рассматривалось воздействие на национальные традиции «международной антропологии». Прибегнув к языку метафор, У. Ханнерц и Т. Герхольм определили «процветающий материк британской, американской и французской антропологий, а за его пределами – архипелаг больших и малых островов, одни из которых были связаны с материком крепкими мостами или частым паромным сообщением, тогда как другие оставались довольно изолированными» [Ibid., p. 16]. Обитатели «островов» не обращали друг на друга особого внимания, и если, например, в этой ситуации индеец и скандинавский антрополог встречались, то они «находили друг друга через общих знакомых в Чикаго или Кембридже, подобно тому, как австралийские аборигены идентифицируют друг друга, ища родственные связи, если встречаются как незнакомцы» [Ibid.].

Таким образом, согласно У. Ханнерцу, мир антропологии географически являет собой взаимоотношения центра и периферии, международную, национальные и региональные антропологии. При этом он отмечает, что антропология как наука во многом выросла из колониализма. «Великобритания и Франция имели свои империи, а Соединенные Штаты проявили "внутренний колониализм" по отношению к коренным американцам, дававший им преимущество в развитии антропологии» [Ibid.]. Это были крупные страны с сильными и развитыми академическими структурами, научные языки которых выходили далеко за пределы их национальных границ. Напротив, «канадской антропологии было затруднительно поддерживать какую-либо автономию, поскольку практически повсюду проникало влияние Соединенных Штатов» [Ibid.].

В заключительной статье сборника «Формирование национальных антропологий» (The Shaping of National Anthropologies) Дж. Стокинг «экспериментировал с определенной типологизацией антропологий, представленных в выпуске: Польша и Швеция были названы "второстепенными метрополиями", Бразилия и Канада – "белыми поселенцами", Индия и Судан – "бывшими колониями"» [Ibid., p. 17]. Также Дж. Стокинг обратил внимание на контраст «между *антропологиями строительства империи и антропологиями нациестроительства*» (курсив мой. – *М.Г.*), наиболее выраженный в европейских странах в подразделении антропологии на две независимые дисциплины, чаще всего описываемые немецкими терминами Völkerkunde и Volkskunde. «Исторически первая была связана с далекими темнокожими аборигенами из заморской империи, тогда как вторая – с теми местными крестьянами, которые должны были стать частью нации» [Ibid.].

У. Ханнерц отмечает, что едва ли осталась хоть одна не отрефлексированная традиция в антропологии, а метафора материка и архипелага переходила в дальнейшем из публикации в публикацию. Однако сегодня представляется, что «три антропологии центра – британская, французская и американская – сейчас менее равны друг другу, чем прежде» [Ibid.]. В наши дни французская интеллектуальная жизнь более влиятельна благодаря философии и социологии, нежели антропологии: ведь М. Фуко, П. Рикер, Ж. Деррида, М. де Серто, П. Бурдье, Б. Латур скорее известны как социологи и философы, чем как антропологи. В какой-то степени антропология Франции может рассматриваться как «бывшая антропология центра, которая боролась за гегемонию, быстро

подвергаясь провинциализации» [Ibid.]. При этом «большинство французских антропологов предпочитают публиковать полученные материалы на своем национальном языке» [Ibid.]. Отчасти это приводит к тому, что хотя работы французских антропологов все еще переводятся на английский язык, «они не являются основным источником вдохновения для новых работ и не побуждают к обширным комментариям или толкованиям», бóльшая часть современных работ остается непереведенной. У. Ханнерц также отмечает, что статус французского языка в качестве мирового академического языка несколько снизился, а потому в своей массе эти работы фактически недоступны для широкой внешней аудитории.

Центральное положение британской антропологии также уже не то, что было раньше. В очерке, посвященном ее развитию, Ф. Барт выделял период 1945–1970 гг. в качестве «золотого века» британской антропологии [Barth, 2005]. Сегодня же, по его словам, британская антропология сделалась жертвой своего роста и растущего разнообразия. У. Ханнерц отмечает, что «поскольку британские антропологи в настоящее время распространяются по миру в качестве полевых работников, а не концентрируются, как в прошлом, в тех областях, которые принадлежали империи, их этнографические проблемы также становятся более разнообразными», однако британская антропология утрачивает в этом процессе собственное своеобразие [Hannerz, 2016b, p. 18].

Согласно Ф. Барту, изменился баланс между британской и американской антропологиями: сильный поток идей движется из последней в первую и гораздо меньший поток идей направлен наоборот. Одновременно эти традиции сделались более отдаленными друг от друга. У. Ханнерц отмечает, что «сейчас существует больше общей англоязычной традиции с элементами британского наследия, встроенными в зарождающийся американский мейнстрим» [Ibid., p. 19–20].

Изменения в германской антропологии также зафиксированы У. Ханнерцем и обсуждены в журнале «Этнос» (Ethnos): «В нашем предисловии к выпуску “Этноса” мы с Герхольмом процитировали резко критический комментарий известного американского антрополога об “устаревшей, провинциальной и реакционной” немецкой антропологии; этот комментарий был датирован 1970 годом. Независимо от того, были ли оправданы такие резкие слова в то время или нет, примерно сорок лет спустя становится ясно, что антропология в немецкоязычных странах имеет много антропологов-практиков, процветает и, возможно, становится достаточно

мощной, чтобы определять антропологическую повестку дня... Если сто лет назад немецкая антропология была такой же сильной, как и любая другая, а затем по причинам политики и войны переживала тяжелые времена, то теперь эти времена прошли. Тем не менее, как и их французские коллеги, эти антропологи-практики склонны публиковать свои материалы на родном языке, а потому в большинстве случаев не получают соразмерного внимания за пределами собственной языковой области» [Hannerz, 2010b, p. 20].

Итак, распределение влияния некогда ведущих европейских традиций в наши дни во многом связаны с международным научным языком. Другие изменения произошли на «архипелаге периферийных национальных антропологий», где «между его островами возвели больше мостов и чаще ходили паромы» [Ibid.]. Так возникла «Всемирная сеть антропологов», а региональные антропологии стали взаимодействовать не только посредством центральных антропологий, но устанавливая непосредственные контакты друг с другом. Возможно, термин «периферийная антропология» со временем отомрет, полагает У. Ханнерц. «Растущие сети контактов весьма заметны в Латинской Америке, а также в Восточной и Юго-Восточной Азии. В Европе же основанная в 1989 г. Европейская ассоциация социальных антропологов (EASA) сыграла важную роль в коммуникациях антропологов на континенте» [Ibid., p. 20].

Отношения между центральными и периферийными антропологиями трансформировались во многом из-за внутренних изменений, роста и самодостаточности национальных антропологий. «Многие из них возникли или выросли из чрезвычайно скромных источников 1960-х и 1970-х гг. С тех пор они, возможно, стали более институционализированными, со своими собственными организациями и публикациями и, что немаловажно, с несколькими активными поколениями исследователей, а не только с пионерами» [Ibid., p. 21].

Как уже было отмечено выше, Дж. Стокинг описал два типа антропологии – антропологию построения империи и антропологию построения нации [Stocking, 2001]. Примечательно, что эти антропологии по-разному переживали постколониальный поворот. Однако гораздо более важно, что помимо различий между имперскими и национальными антропологиями имелись и иные различия – уже внутри самих этих типов.

«Франция и Великобритания имели империи старого образца; если американская антропология и была построена по типу империи, где исследования сосредоточены на далеких темнокожих заморских людях, то в основном это было в постимперскую эпоху после Второй мировой войны. Это было, когда Соединенные Штаты стали в большей степени интернационалистами, когда их университеты начали создавать программы по изучению территорий, когда финансирование поездки за границу для проведения исследований стало более доступным…» [Hannerz, 2010b, p. 22]. Однако во времени, предшествовавшем Второй мировой войне, американская антропология, подобно канадской и бразильской, являлась скорее антропологией «белых поселенцев» (по выражению Дж. Стокинга), т.е. изучавшей сообщества, которые находились внутри национального общества, но при этом воспринимались в качестве культурно чуждых (инаковых) [Ibid.].

В этой связи У. Ханнерц предположил, что присущий американской антропологии «четырехпольный подход» скорее всего явился результатом ее первоначального сосредоточения на североамериканских индейцах с целью собрать все имеющиеся о них знания под одной академической крышей. Точно так же на основе объединения этнологии, лингвистики, истории, физической антропологии к типу «белых поселенцев» можно отнести африканскую антропологию в Южной Африке эпохи апартеида. К этому типу, согласно У. Ханнерцу, принадлежит и российская антропология. «До того как советизация накрыла российскую антропологию диалектическим материализмом и концепциями универсальной истории, экспансия империей Сибири с ее коренным населением сформировала дисциплину, также основанную на объединении этнографии, археологии и физической антропологии» [Ibid.].

По Дж. Стокингу, антропологии «поселенцев» отличаются от антропологий построения наций тем, что первые изучают в своей стране группы, считающиеся как бы «внутренними инопланетянами». Напротив, исконные антропологии нациестроительства в европейской традиции, которые Дж. Стокинг соотносил с немецким термином Volkskunde, занимались ассимиляцией местных традиций в нечто общенациональное. «Некоторые бывшие колониальные антропологии в дальнейшем превратились в антропологии построения нации, поскольку после достижения национальной независимости во второй половине XX в. их практические антропологи изучали группы и сообщества, состоящие из соотечественников, а само исследование служило развитию нации» [Ibid., p. 23].

У. Ханнерц отмечает, что дисциплина, у которой до сих пор не появилось адекватного англоязычного названия, изучающая в стиле «домашней антропологии» (anthropology at home) народную культуру и фольклор, имеет особую самобытность и довольно плохо понимается на расстоянии, в тех западноевропейских или североамериканских странах, где такая дисциплина не была академически представлена. Зачастую эта дисциплина имела «проблемное прошлое», связанное с ее националистическим происхождением и перспективой «стать заложником то фашизма, то коммунизма», и даже там, где этого не произошло, ее «антикварные тенденции утратили большую часть своей привлекательности» [Ibid., p. 24]. Однако эта дисциплина сегодня все еще важна в тех странах, где происходит нациестроительство (в основном это страны Юга).

Важно отметить, что глобальная антропология (антропология как таковая) находится в постоянном процессе трансформаций. С тех пор как актуальный срез ее развития был рассмотрен У. Ханнерцем и Т. Герхольмом в специальном выпуске «Этноса» [Hannerz, Gerholm, 1982], во многих странах глобального Севера более четко определились тенденции развития, получившие название «домашняя антропология» – см., например: «Местные антропологи в Северной Америке» (Anthropologists at Home in North America) [Messerschmidt, 1981]. В большинстве регионов «домашняя антропология» (anthropology at home) являлась по сути социальной и культурной антропологией «без долгих путешествий на большие расстояния», и ее можно было охарактеризовать как Post-Volkskunde (постфольклорная), которую более не интересовало национальное строительство [Hannerz, 2010b]. При этом сферы «домов» (at home) и «полей» (fields) стали более смешанными и размытыми.

Итак, сложность, разнообразие, динамичность и чувствительность к изменениям – ведущие характеристики антропологического знания. Приняв вызов объять необъятное, обратимся к периодизации развития антропологии М. Кирни [Kearney, 1996] и Т. Левеллена [Lewellen, 2002], при этом осознавая избирательный характер выбора «основных теоретиков» (major theorists).

Так, сделав фокусом внимания критику колониализма, М. Кирни выделил в развитии антропологии несколько периодов: становление, классика, современность и глобализация [Kearney, 1996]. «Антропология приняла свою форматирующую и классическую форму, взяв на себя ответственность в рамках социальных наук

за определение “примитивных” других, находящихся за пределами современного общества и вне исторического времени» [Ibid., p. 23]. В дальнейшем, опираясь на эту периодизацию, профессор антропологии Ричмондского университета Тед Левеллен (Ted Lewellen, 1940–2006) построил таблицу, показывающую смену антропологических периодов и исследовательских фокусов, доминирующие парадигмы и интеллектуальных лидеров в развитии антропологических теорий (см. таблицу 2) [Lewellen, 2002, p. 31].

Таблица 2. Антропологические периоды (Anthropological Periods)

Периоды	**Временной диапазон (Time)**	**Предметные области, фокусы исследования (Focus of Interest)**	**Доминирующие парадигмы**	**Основные теоретики**
Становление (Formative)	Конец XIX века	Дикость, варварство, цивилизация (Savage, barbarian, civilization)	Культурная эволюция (Cultural evolution)	Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Л. Морган
Классический (Classic)	1900–1945	Примитивность: кланы, племена, вожди (Primitives: bands, tribes, chiefdoms)	Исторический партикуляризм, структурный функционализм (Historical particularism, structural functionalism)	Ф. Боас, А. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун
Современный (Modern)	1945–1980	Крестьяне, городские трущобы, слаборазвитые общества (Peasants, urban shantytowns, underdeveloped societies)	Теория модернизации, позднее – теория зависимости и теория мировых систем (Modernization theory; later, dependency and world systems theories)	Э.Р. Вульф (Вольф), П.М. Уорсли, М. Харрис

Переходный (Transitional)	1980–1990	Антропология как таковая (Anthropology itself)	Интерпретативная антропология, критическая антропология, постмодернизм, постструктурализм (Interpretive anthropology, critical anthropology, postmodernism, poststructuralism)	К. Гирц, Дж. Клиффорд, Дж. Маркус, Ф. Джеймсон, М. Фуко
Глобальный (Global)	Начиная с 1990-х	Транснациональные корпорации, диаспоры, нации, этнические группы (Transnationals, diasporas, nations, ethnicities)	Терминологическая рефлексия и избранные положения постмодернизма (Vocabulary and selected assumptions of postmodernism)	А. Аппадураи, У. Ханнерц, Дж. Фридман, М. Кирни
Наши дни				

Комментируя свою таблицу, Т. Левеллен отмечал, что «необходимо помнить о двух вещах» [Ibid.]. Во-первых, в отличие от познавательной ситуации в естествознании, где одна доминирующая парадигма сменяет другую, в антропологии одновременно представлено несколько парадигм, каждая из которых создает широкие перспективы и наборы допущений для развития нескольких теорий. Во-вторых, несмотря на имеющиеся антропологические теории, большинство антропологов не придерживаются какой-либо конкретной точки зрения, а стандартом в этой области служит своего рода «безымянная антропология» (no-name anthropology), в которой теория вторична по отношению к сбору данных, отслеживанию причин и корреляций [Ibid.].

Т. Левеллен подчеркивал, что поворотным событием в антропологии XX в. стал «крах колониальной системы и возникновение третьего мира постколониальных государств» [Ibid., p. 32]. Именно по этой причине он добавил к периодизации М. Кирни переходный период, ставший «одним из самых важных периодов в истории антропологии» [Ibid.]. Это был период самокритики антропологического знания, наполненный методологическими дискуссиями относительно природы антропологической репрезентации и антропологического письма (Writing Culture). Т. Левеллен сопоставляет его «с боасианской революцией против эволюцио-

нистов XIX в.» и восстанием функционалистов против структурализма. «Большая часть современной литературы по глобализации является прямым результатом этого радикального переосмысления, хотя, как мы увидим, на практике результаты были довольно умеренными» [Ibid.].

В приведенной таблице 2 лидерами выделенных антропологических периодов выступали преимущественно представители британской и американской интеллектуальных традиций. Кратко охарактеризуем труды и достижения некоторых из них, начиная с современного этапа.

Эрик Р. Вульф (Eric Robert Wolf, 1923–1999) был американским антропологом австрийского происхождения (его семья эмигрировала в США, спасаясь от нацизма). Антропологию Э.Р. Вульф изучал в Колумбийском университете в те времена, когда на смену научной школе Ф. Боаса туда пришел Дж. Стюард, чтобы развивать идеи неоэволюционизма. Полевые исследования Э.Р. Вульфа проходили сначала в Латинской Америке, а затем и в Европе. Его книга «Европа и народы без истории» (Europe and the People without History, 1982) интерпретировала успехи цивилизационного развития Западной Европы с марксистских позиций [Eriksen, 2010; Wolf, 2010]. Уже посмертно вышла другая книга «Пути власти: создание антропологии современного мира (Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World), дописанная его супругой С. Сильверман [Wolf, Silverman, 2001]. В работах Э.Р. Вульфа прослеживалось, как устанавливаются культурные различия и проводятся границы между разного рода сообществами, как осознание этих различий создает на микроуровне идентичности, а на макроуровне может вести к социальным и политическим разломам, инициированным как локальными сообществами, так и глобальными процессами трансформации национальных государств [Ibid.]. Отсюда проистекала и методологическая позиция Э.Р. Вульфа – рассматривать антропологию в качестве моста между социальными и гуманитарными науками, а изменения общества, сообществ и идентичностей анализировать посредством оптики взаимодействий и динамики властных потоков.

Питер Морис Уорсли (Peter Maurice Worsley, 1924–2013) – британский социолог и социальный антрополог – учился антропологии у М. Глакмана (Глюкмана) в Манчестерском университете. Он развивал марксистские идеи и ввел в научный оборот понятие «третий мир» [Worsley, 1977, 1984]. Его книга «Когда зазвучит труба: исследование карго-культа в Меланезии» (The Trumpet

Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia) была посвящена социальным движениям в развивающихся странах [Worsley, 1968]. Статья П. Уорсли «Конец антропологии» упоминалась во второй главе данной книги [Worsley, 1970].

Марвин Харрис (Marvin Harris, 1927–2001) – американский антрополог, выпускник Колумбийского университета, один из основателей культурного материализма и экологического детерминизма. Эти идеи были развиты им в трудах: «Природа культурных вещей» (The Nature of Cultural Things, 1964); «Возвышение антропологической теории» (The Rise of Anthropological Theory, 1968); «Культурный материализм: борьба за науку о культуре» (Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture, 1979); «Культурная антропология» (Cultural Anthropology, 1983). Следует отметить, что М. Харрис во многом продолжал неоэволюционистские традиции Л. Уайта и Дж. Стюарда [Steward, 1955].

Основатель символической и интерпретативной антропологии Клиффорд Гирц (Clifford James Geertz, 1926–2006), о котором шла речь в предыдущей главе, весьма существенно повлиял на методологическое обновление не только антропологии, но и социальных наук, а также на движение идей нового историзма [Елфимов, 2006]. Немало страниц он посвятил и размышлениям об идентичности антрополога:

> «Стать антропологом – это не приобрести сложившуюся профессию…», – писал К. Гирц, а создавать свою профессиональную идентичность стихийно и с опорой на внутренний локус контроля: «сегодня не так уж редки карьеры, которые не столько избирают, сколько выстраивают, собирают на ходу» [Гирц, 2020, с. 199].

> «Последовательность обстоятельств, в которые тебя заносит, когда ты идешь если не к какой-то цели, то хотя бы вперед, совершенно не зная, что тебя ждет, гораздо больше определяет структуру твоей работы, дисциплинирует ее и придает ей форму, чем теоретические аргументы, методологические декларации, канонизированные тексты или даже… стойкая приверженность интеллектуальным убеждениям» [Там же].

Джеймс Клиффорд (James Clifford, p. 1945) – междисциплинарно ориентированный ученый, стремящийся интегрировать в своих исследованиях идеи из истории науки, литературоведения и антропологии. Его труды оказались широко востребованы в сфере социогуманитарного знания. Это такие известные работы, как

«Человек и миф: Морис Линхардт в меланезийском мире» (Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World, 1982); «Проблемы культуры: этнография, литература и искусство XX века» (The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art, 1988); «Маршруты: путешествия и перевод в конце XX века» (Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century, 1997); «На краю антропологии» (On the Edges of Anthropology, 2003) – книга интервью с критиками его подхода [Clifford, 2003]; «Возвращение: коренное население в XXI веке» (Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century, 2013). В книгах «Проблемы культуры» и «Маршруты» Дж. Клиффорд сфокусировался на вопросах антропологии, имеющей дело с непрерывно меняющейся картиной мира. Он исследовал транскультурные процессы, обсуждал проблемы перевода и искусство межкультурного взаимодействия, развивал мысль, что, делаясь все более связанным, мир отнюдь не становится однородным [Clifford, 1988, 1997]. В работе «Возвращение...» Дж. Клиффорд снова обратил внимание на тот факт, что мир глобализируется, но не гомогенизируется. К тому же реальность опровергла некогда широко распространенное мнение, что туземные или племенные общества обречены на исчезновение. Сегодня коренные жители Калифорнии, Аляски и Океании рассматриваются антропологами как участники разворачивающихся процессов трансформации, а вместо предсказанных теориями модернизаций перемен ими нередко выстраиваются образы «традиционного будущего» (traditional futures). Иными словами, коренные народы прокладывают самобытные пути в неопределенной и открытой к изменениям современности [Clifford, 2013]. Совместно с Дж. Маркусом Дж. Клиффорд также являлся редактором знаменитого сборника «Написание культуры: поэтика и политика этнографии» (Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, 1986). Его более поздние работы в области антропологии сосредоточены на вопросах деколонизации и глобализации современного мира [Ibid.].

Джордж Маркус (George Emanuel Marcus, p. 1946) известен как профессор антропологии Калифорнийского университета, основатель журнала «Cultural Anthropology», а также Центра экспериментальной и инновационной этнографии. Он является ведущим специалистом в области антропологии элит. В своих работах Дж. Маркус предлагает новые методы, фокусируясь на проблемах современности. Эти идеи представлены в трудах «Антропология как культурная критика: экспериментальный момент в гуманитар-

ных науках» (Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences, 1986); «Этнография в мировой системе: возникновение полилокальной этнографии» (Ethnography in / of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography, 1995); «Этнография сквозь толщину и тонкость» (Ethnography through Thick and Thin, 1998) [Marcus, 1998; Marcus, Fischer, 1986]. На примере высших сословий в штате Техас и португальского дворянства Дж. Маркус изучал элиту, понимая под этим термином людей, обладающих в обществе огромной властью. Дж. Маркус доказывал, что предметом изучения антропологии должны стать не только трансформации современности, но и то, как сама антропология воздействует на сообщества, считавшиеся прежде маргинальными или изолированными. Для этого он предложил новые методы исследования, ориентированные на то, чтобы замечать упускаемое из виду прежде, в том числе феномены мобильности, рассеяния и трансформаций. Дж. Маркус призывал обучающихся антропологии студентов ходить «со слишком широко открытыми глазами, обнаруживая все разновидности взаимосвязей и вблизи, и вдали, представляя настоящее как ткань столкновений со стороны далекого и ближнего» [Rabinow et al., 2008, p. 96]. В контексте рефлексивного и постколониального поворотов он выделял обусловленность мышления антропологов их социальной, политической и литературной историей, ибо слишком долгое время им приходилось изучать людей, обладавших гораздо меньшей властью и статусом, нежели они сами. Темами исследований, нашедшими отражение в коллективных монографиях под его редакцией, были перераспределение власти в современном мире, изучение диаспор, а также особенности мышления и принятия решений работниками корпораций в США и Европе [Marcus, 1997, 1998, 2000].

Фредрик Джеймисон (Джеймсон) (Fredric Jameson, p. 1934), строго говоря, не является антропологом: это американский литературный критик, литературовед, философ и теоретик марксизма. Однако его посвященные анализу постмодернизма работы оказали значительное влияние на антропологические теории [Джеймисон, 2019]. Последнее можно сказать и о французском философе М. Фуко (Michel Foucault, 1926–1984), чьи идеи до сих пор востребованы в методологии социогуманитарных наук.

Арджун Аппадураи (Arjun Appadurai, p. 1949) – американский философ, социолог и антрополог индийского происхождения. Т. Рис отмечал вклад А. Аппадураи в разработку культурной антропологии глобализации. В 1990-е гг. «Арджун Аппадураи и

другие переформулировали концепцию культуры и сделали ее центральной для понимания мира людей и вещей в эпоху глобализации. Идея была столь же простой, сколь и убедительной: если глобализированный мир – это культурно неоднородный мир, в котором люди и вещи находятся в постоянном движении, то "культурная" антропология играет важную роль в понимании и концептуализации глобальной культурологической сферы или культурной демократии» [Rabinow et al., 2008, p. 37–38].

Опираясь на книгу Б. Андерсона «Воображаемые сообщества» [Андерсон, 2016], А. Аппадураи развивает концепцию воображаемых ландшафтов и с позиций антропологии современности исследует социокультурные аспекты глобализации. Воображаемые миры, как и разделяемые людьми переживания, – например, ностальгия по утрачиваемому прошлому в стремительно меняющемся мире, – становятся основой для формирования идентичности и современных сообществ. Воображение в контексте глобализации А. Аппадураи интерпретирует в качестве социальной практики. Он выделяет в современности несколько уровней динамического напряжения: этнопространство (ethnoscapes) – его образуют потоки туристов, мигрантов и беженцев; медиапространство (mediascapes) – интернет и средства массовой коммуникации, формирующие картину мира человека; технопространство (technoscapes) – изобретения и новые технологии, преображающие наш мир; финансовое пространство (financescapes) – капиталы и транснациональные денежные потоки; пространство идей (ideoscapes) – планетарное движение теорий, представлений и идеологий) [Appadurai, 1996a]. Идеи А. Аппадураи нашли выражение в работах «Современность в целом: культурные аспекты глобализации» (Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, 1996); «Страх перед меньшинствами: очерки географии гнева» (Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger, 2006); «Будущее как культурный факт: очерки глобального состояния» (The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition, 2013) и др.

Джонатан Фридман (Jonathan Ames Friedman, p. 1946) – американский антрополог, выпускник Колумбийского университета, проводивший полевые исследования на Гавайях и в Республике Конго. Его научные интересы связаны с вопросами трансформации племенных сообществ, изменениями идентичности и национальных государств в эпоху глобализации, мультикультурализмом и миграцией. Основные работы Дж. Фридмана – «Система,

структура и противоречие в эволюции “азиатских” социальных формаций» (System, Structure and Contradiction in the Evolution of «Asiatic» Social Formations, 1998); «Потребление и идентичность» (Consumption and Identity, 1994); «Антропология глобальных систем: современность, класс и противоречия глобализации» (The Anthropology of Global Systems: Modernities, Class and the Contradictions of Globalization, 2007) [Friedman, 1994, 1998, 2007].

Майкл Кирни (Michael Clark Kearney, 1937–2009) – профессор антропологии Калифорнийского университета, начинавший с полевых исследования в Мексике и развивавший в дальнейшем идеи транснациональной антропологии [Kearney, 1984, 1995]. В качестве антрополога М. Кирни сочетал деятельность теоретика, практика и гражданского активиста, защищая права угнетенных сообществ и мигрантов. «Он твердо верил, что цель антропологического исследования состоит не только в том, чтобы по-разному интерпретировать мир, но скорее в том, чтобы изменить его – делая лучше для всего человечества» [Patterson, 2010, p. 702]. М. Кирни «выступал за интегрированную и интегрирующую антропологию. Его антропология была саморефлексивной и критически относилась к своим собственным теориям, была социально вовлеченной и рассматривала традиционные подполя антропологии как составные части большего целого» [Ibid., p. 701]. Он полагал, что важное место в антропологической работе занимает рефлексия собственного мировоззрения. Наиболее методологически значимые труды М. Кирни – «Изменяющиеся области антропологии» (Changing Fields of Anthropology, 2004), и незавершенный проект «Симфоническая прагматическая антропология: от четырех полей к одному» (Symphonic Pragmatic Anthropology: From Four Fields to One) [Kearney, Nagengast, 2004; Patterson, 2010].

> М. Кирни «предположил, что мировоззрение (культура) и реальность связаны тремя способами. Во-первых, мировоззрение – это образы, отражающие мир, в котором живут люди. <…> Во-вторых, люди проверяют полезность этих мировоззрений, когда используют их для управления социальными действиями. В-третьих, отличительные черты человечества – творческий интеллект, проявляющийся в труде, социальности, языке, культуре, производстве предметов, удовлетворяющих потребности и создающих новые потребности – не были ни вневременными, ни постоянными, а скорее конструируются, воспроизводятся и трансформируется в определенных социально-исторических контекстах» [Ibid., p. 701]. Эти соображения М. Кирни применил в своем изучении крестьянских обществ, по-

казывая, что «культурные обычаи и экономическая инфраструктура современных крестьянских сообществ частично формируются их историей, а частично – их отношениями с соседними общинами и более крупными социально-политическими образованиями» [Ibid., p. 702]. Таким образом, в работах М. Кирни было доказано, что «мировоззрение, культурные обычаи и социальные отношения крестьянских сообществ исторически определяются структурами и практиками более широких социальных образований, а способность членов этих сообществ творить свою собственную историю и создавать свои собственные культуры может сдерживаться этими более широкими структурами и практиками» [Ibid.].

Эти соображения М. Кирни не только не утратили ценности для антропологии современности, но и играют важную роль в понимании процессов модернизации российского общества. Однако, прежде чем перейти к вопросам применения антропологических теорий в психологии повседневности и практике социокультурных модернизаций, рассмотрим особенности американской, испанской, скандинавской и российской антропологических традиций.

Американская традиция и ее основные представители

Исчерпывающий очерк развития американской антропологии содержится в книге «Одна дисциплина, четыре пути» (One Discipline, Four Ways) [Barth et al., 2005, p. 254–347]. О становлении американской антропологии и вкладе в ее строительство отдельных ученых речь уже шла в предыдущих разделах данной книги: так, выше лаконично охарактеризованы труды Э.Р. Вульфа (Вольфа), М. Харриса, К. Гирца, Дж. Маркуса, А. Аппадураи, Дж. Фридмана, М. Кирни, а во введении среди отцов-основателей дисциплины были названы Льюис Морган (Lewis Henry Morgan, 1818–1881) и Франц Боас (Franz Uri Boas, 1858–1942), один из которых заложил основы эволюционизма, другой – принципы культурного релятивизма, исторического партикуляризма и специфичную для институциализации американской антропологии систему четырех полей (the four-field subdivision of anthropology) [Harris, 1968; Stocking, 1960].

В американской антропологии Дж. Стокинг выделял несколько периодов, связанных со сменой методологических ориентиров. Первый период (1800–1860 гг.) он определил как *этнографический.* Второй – *эволюционистский* (1860–1895 гг.). В это время американская антропология находилась также под влиянием британской традиции. Третий период (1895–1925 гг.) был обусловлен реформаторской деятельностью Ф. Боаса и получил название *исторического* [Stocking, 1992, 1996].

Эмигрировавший в 1887 г. из Германии в Соединенные Штаты Ф. Боас практически всю жизнь провел профессором Колумбийского университета, а его дальнейшее влияние на развитие американской антропологии распространялось исследованиями учеников – Эдварда Сепира (Edward Sapir, 1884–1939), Рут Бенедикт (Ruth Benedict, 1887–1948), Маргарет Мид (Margaret Mead, 1901–1978), Альфреда Л. Кребера (Alfred Louis Kroeber, 1876–1960) и др. Также Ф. Боас известен как принципиальный борец с расизмом, превративший культуру в основную концепцию американской антропологии [Silverman, 2005].

Ф. Боас являлся организатором пятилетней (1897–1902 гг.) этнографической и лингвистической Тихоокеанской экспедиции, последовательно изучавшей регионы Северо-Восточной Азии и северо-западного побережья Северной Америки, а также Восточную Сибирь и Дальний Восток [Вахтин, 2005]. В программной статье «О задачах этнологии» (1907) Ф. Боас развивал мысль, что началом всяческого исследования должно быть тщательное описание особенностей той или иной культуры, последние следует изучать в их своеобразии и лишь затем устанавливать общие закономерности. Ф. Боас доказывал возможности разных путей развития культур.

Учеником Ф. Боаса являлся и Мелвилл Дж. Херсковиц (Melville Jean Herskovits, 1895–1963), выступивший проводником идей культурного релятивизма. Его основные представления изложены в фундаментальном труде «Культурная антропология» (Cultural Anthropology, 1955). М. Херсковиц утверждал, что не существует единого критерия прогресса для всех культур, ибо в каждом культуральном типе заложен собственный критерий. Культуру он рассматривал как совокупность поведения и мыслительных установок того или иного общества, где основу каждой культуры составляет уникальная система ценностей [Herskovits, 1955]. Он различал процессы социализации и инкультурации (enculturation)

как усвоение, с одной стороны, общечеловеческого, а с другой – этнического опыта. Следуя принципам «неотложной антропологии», М. Херсковиц предостерегал от вовлечения традиционных обществ в индустриализацию, полагая, что последняя способна принести самобытной культуре не только блага цивилизации, но и уничтожение. В структурной модели культуры он выделил стабильный центр и подвижную, изменчивую периферию, доказывая, что культуральную динамику обеспечивает взаимодействие двух тенденций – устойчивости и изменчивости. Механизмами изменчивости в культуре выступают процессы индивидуализации, а общая динамика культурального развития представляет модель, в которой на периферии образуются новые центры влияния, а вокруг них возникает новая периферия [Ibid.].

Другой ученик Ф. Боаса – А.Л. Кребер также придерживался принципов культурного релятивизма, представления о самобытности культур, релевантности их анализа в собственной системе отсчета. В определенном смысле, отмечает С. Сильверман, А. Кребер являлся бóльшим боасианцем, чем сам Ф. Боас [Silverman, 2005, p. 265]. Он рассматривал антропологию как науку, специализирующуюся на изучении культуры, а культуру определял в качестве абстракции человеческого поведения. А. Кребер полагал, что биологическое и культурное развитие имеют собственные законы, а поэтому исследование культуры требует особого метода. Он хорошо ориентировался в смежных науках, таких как история, социология, лингвистика, археология, считая их вспомогательными для антропологического исследования. Он также был приверженцем принципов холизма и значимости контекста, понимание которого необходимо в анализе культуральных феноменов. Согласно А. Креберу, все социальное и культурное существует лишь благодаря психическому, при этом социальное (общество) предшествует культуре, ведь примеры социальной жизни можно наблюдать в мире животных и насекомых. А. Кребер делал фокусом своих исследований особенности культуры, а не социальности и был убежден, что влияние окружающей среды на культуру преувеличено. Он доказывал, что сущность и уникальность культуры представлены в ее стиле. Несмотря на то что «стиль» выступил в его подходе ведущей категорией, А. Кребер так и не дал ему четкого определения. Опираясь на методологию неокантианства, он отдавал предпочтение построению культуральных конфигура-

ций: культуры в его концепции были представлены как идеальные типы. Помимо этого, А. Кребер полагал, что антропологам следует изучать не только традиционные культуры, но и исчезнувшие с исторической сцены цивилизации [Кребер, 2004].

Р. Бенедикт, изучая североамериканских индейцев, установила взаимосвязь между духовным складом личности и типом культуры. На этом основании она выделила аполлоновский и дионисийский, а также параноидный типы культуры и личности. Первому типу присущи сдержанность и умеренность, поведенческие стратегии следовать традиции. Второй тип отличается индивидуализмом, неумеренностью, дерзанием. Третий характеризуется сверхконтролем и взаимной подозрительностью. Книга Р. Бенедикт «Конфигурации культуры» (Patterns of Culture, 1934) содержит сравнительный анализ трех типов культур: так, зуньи из Нью-Мехико ведут упорядоченную жизнь и даже в повседневном поведении придерживаются правил субординации; квакиютли из Британской Колумбии в своих поведенческих стратегиях склонны доводить все до крайности; добуанцы из Новой Гвинеи, переполненные страхом и враждебностью, применяют против членов собственного сообщества вредоносную магию [Барнард, 2009]. В знаменитом исследовании национального характера японцев «Хризантема и меч» Р. Бенедикт ввела понятие этнической идентичности – переживания принадлежности к собственной культуре [Бенедикт, 2004].

М. Мид являлась ученицей Ф. Боаса и Р. Бенедикт. Она начинала путь антрополога с изучения механизмов трансляции культуры в традиционных обществах на островах Тихого океана. М. Мид обосновала необходимость более четко различать понятия «социализация» и «инкультурация». Социализация есть универсальный механизм трансляции культурного опыта, а инкультурация – специфический процесс научения в той или иной культуре. На основании особенностей трансляции опыта М. Мид выделила три типа культур: *постфигуративные*, где опыт передается от «отцов» к «детям» (эти культуры мало изменчивы; отличаются преемственностью традиций; религия, мифология или авторитарная власть являются в них силой объединения общества); *кофигуративные,* где большее значение имеет опыт, передающийся от современников к современникам (в том числе при помощи СМИ); *префигуративные,* где взрослые учатся у своих детей (в частности, пользо-

ваться интернетом – при переходе от индустриальной культуры к информационной[15]).

В статье «Этнологический подход к социальной психологии» М. Мид выступала критиком универсализма и развивала мысль о важности сравнительных исследований. «Можно собрать данные о тысячах детей в нашей собственной культуре, проверять и перепроверять их в нашем обществе, и они могут оказаться истинными, но, как только мы выходим за эти пределы, они очень часто оказываются несостоятельными» [Мид, 1988, с. 226]. Традиционное общество М. Мид считала наиболее удачным предметом изучения в тех случаях, если нужно исследовать, как влияют на личность социальные отношения или окружение. В традиционном обществе социализация доведена до предела, а процессы индивидуализации выражены незначительно. При этом исследование традиционного общества предполагает для антрополога предварительную подготовку, включающую знакомство с неиндоевропейскими языками, поскольку вне знания языка невозможно «приспособиться к языковым категориям, чуждым европейцам» [Там же, с. 228]. Антрополог «готов изучать их язык, погрузиться в их нравы, проникнуть в их культуру всей душой, так, чтобы сопереживать их антипатиям и радоваться их триумфам» [Там же]. В такой ситуации сама личность исследователя становится инструментом познания. «Исследования такого рода связаны с весьма радикальной перестройкой образа мысли и повседневных привычек» [Там же].

М. Мид утверждала, что практики междисциплинарности необходимо развивать не только в этнологии и антропологии, но и в психологии. «Чрезвычайно важно, чтобы психологи полностью осознали возможности, заложенные в исследованиях других культур, чтобы они вступили в самый тесный контакт с современными этнологами-исследователями» [Там же]. При этом, являясь сторонницей коммуникации между психологией и антропологией, она считала, что этнолог выступает в роли исследователя, собирающего для психолога первичный материал, тогда как психолог

---

[15] Примечательный эпизод приводит в одном из интервью А. Архипова: «…в середине 1980-х готовилось издание книг Маргарет Мид на русском. Было решено перевести и “Культуру и преемственность”. Но перевели только две главы – про постфигуративное и кофигуративное общество, а последнюю главу не стали. Известный советский социолог Игорь Кон написал в 1987 году в примечаниях, что в последней главе Маргарет Мид приняла не свойственную ей роль пророка и предсказала какие-то совершенно невозможные вещи, которые не сбудутся никогда» (см.: https://mel.fm/vazhny_razgovor/4951867-moral_panic).

имеет дело уже с наработками этнолога. «Если мы хотим в полной мере использовать подготовку этнолога, ему следует дать возможность проводить бóльшую часть своего времени… в поле, собирая с максимально возможной скоростью быстро исчезающие драгоценные свидетельства адаптируемости человека, заложенных в нем возможностей. Психолог же в лаборатории и библиотеке должен ставить проблемы, для решения которых будет важным вклад этнолога» [Там же].

Отметим, что в своей истории антропологии Дж. Стокинг подразделил учеников Ф. Боаса на три категории: 1) *последовательные боасианцы* – Р. Лоуи (Robert Lowie), Л. Спир (Leslie Spier), К. Уисслер (Clark Wissler), Ф. Спек (Frank Speck) и М. Херсковиц; 2) *мятежными боасианцами*, развившими собственные оригинальные подходы, были П. Радин (Paul Radin), А. Кребер и Э. Сепир; 3) *эволюционировавшими боасианцами* выступили Р. Бенедикт и М. Мид [Silverman, 2005, p. 261].

В своем очерке, посвященном развитию американской антропологии, С. Сильверман обращает внимание, что хотя едва ли не в каждом современном учебнике основателем антропологии называют Ф. Боаса, ключевой фигурой, развивавшей музейную антропологию в США, являлся Фредерик У. Патнэм (Frederic Ward Putnam, 1839–1915), наставник Ф. Боаса, благодаря которому тот был приглашен на работу в США [Silverman, 2005]. Именно Ф.У. Патнэм развивал антропологию в музеях и инициировал появление кафедр антропологии в университетах Колумбии, Гарварда, Чикаго и Беркли.

После выхода Ф. Боаса на пенсию с должности главы кафедры антропологии Колумбийского университета в 1936 г. его сменил Ральф Линтон (Ralph Linton, 1893–1953). Р. Линтон продвигал антропологию в направлении социальных наук (что категорически не поддерживали боасианцы). Его основные работы – «Изучение человека» (The Study of Man, 1936), «Дерево культуры» (The Tree of Culture, 1955).

После Второй мировой войны на историческую арену вышло новое поколение американских антропологов. С. Сильверман отмечает, что 1946 г. стал поворотной точкой для двух учреждений: в Гарвардском университете Т. Парсонс основал междисциплинарный факультет социальных отношений, а в Колумбийском университете Дж. Стюард положил начало неоэволюционизму. С позиций неоэволюционизма Л. Уайт и Дж. Стюард стали оспаривать боасианскую парадигму [Silverman, 2005, p. 275].

Лесли Уайт (Leslie Alvin White, 1900–1975) изучал психологию в Колумбийском университете (1923–1924), философию – в Калифорнийском университете, а социологии и антропологии обучался в Чикагском университете (1927). Полевые исследования он проводил среди индейцев пуэбло. В дальнейшем Л. Уайт развивал концепцию однолинейной эволюции культуры (1939) и основал кафедру антропологии в университете Мичигана. Он переосмыслил антропологию в качестве науки о культуре и предложил для нее термин «культурология» (culturology). При этом Л. Уайт полагал, что любой феномен может быть исследован с трех перспектив – исторической, формально-функциональной (formal-functional) и эволюционистской (или формально-временной – formal-temporal). Согласно его воззрениям, изучение культурального развития в прошлом позволяет с большой долей вероятности предположить его динамику и в будущем [Уайт, 2004а, 2004б].

Джулиан Х. Стюард (Julian Haynes Steward, 1902–1972) разрабатывал теорию культурных изменений, в том числе вопросы культурной экологии (адаптации человека к социальному и физическому окружению) и мультилинейной социальной эволюции. Он считал, что антропологу, изучающему меняющиеся общества, следует совмещать глобальное и локальное, и использовать идеальные типы, и наполнять их региональным своеобразием посредством конкретных полевых исследований. Одним из первых Дж. Стюард стал изучать процессы модернизации, доказывая, что в социокультурном развитии не существует доминирующего фактора, а технологии, экономика, политика, идеология, религии воздействуют на социальную жизнь одновременно, при этом подталкивая эволюцию общества в разных направлениях. В 1960-е гг. Дж. Стюард проводил сравнительный анализ процессов модернизации в одиннадцати государствах третьего мира. Три тома этих исследований под названием «Современные изменения в традиционных обществах» (Contemporary Change in Traditional Societies) были опубликованы в 1967 г. Среди других работ Дж. Стюарда выделим: «Культуральная каузальность и закон: версия развития ранних цивилизации» (Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations, 1949); «Исследование культурных ареалов: теория и практика» (Area Research: Theory and Practice, 1950); «Уровни социокультурной интеграции» (Levels of Sociocultural Integration, 1951);

«Эволюция и процесс» (Evolution and Process, 1953); «Теория культуральных изменений. Методология мультилинейной эволюции» (Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution, 1955).

Концепции однолинейной и мультилинейной эволюции попытался примирить Маршалл Д. Салинс (Marshall David Sahlins, 1930–2021). М. Салинс (иногда – Салинз, Сахлинс) доказывал особую значимость культуры в социальном развитии, критиковал биологический и экономический детерминизм и подчеркивал культуральные особенности в становлении разных экономик. В книге «Эволюция и культура» (Evolution and Culture, 1960) он ввел понятия общей и частной (специфичной) эволюции. Общая эволюция выражает тенденцию культуральных и социальных систем к увеличению сложности, к самоорганизации и способности адаптироваться к окружающей среде, но, поскольку культуры не изолированы друг от друга, взаимодействуют и обмениваются технологическими изобретениями, все это способствует специфической эволюции, которая создает отличия в конфигурации культуральных элементов, в темпе, направлении и особенностях развития [Moore, 2009]. В книге «Культура и практический разум» (Culture and Practical Reason, 1976) М. Салинс обсуждал взаимосвязь между антропологией и историей, а также способы, какими разные культуры осмысливают и создают историю. М. Салинс показывал, что культуры возникают в сложной конфигурации множества сил, структур и процессов, и в одних случаях людям открывается шанс «сотворить историю», тогда как в других – сложившиеся конфигурации и расклад сил не позволяют им этого делать. Помимо этого, в работе «Как мыслят “туземцы”» (How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example, 1995) М. Салинс утверждал, что культуры создают разные типы рациональности и свои собственные нарративы, посредством которых люди интерпретируют мир [Ibid.].

Особым культурным центром в истории американской антропологии выступал Чикагский университет, заложивший уникальные традиции городских исследований [Eriksen, Nielsen, 2013; Silverman, 2005].

Чикагская научная школа (Chicago School), известная также как Чикагская школа человеческой экологии (Ecological School), занималась междисциплинарными исследованиями в области социологии, криминологии и антропологии. В 1915–1935 гг. она являлась первым исследовательским центром, специализировав-

шимся на изучении повседневной жизни человека в городской среде, и успешно объединяла вопросы теоретической социологии с полевыми этнографическими исследованиями. Основными представителями первого поколения этой школы являлись Нелс Андерсон (Nels Anderson, 1889–1986), Эрнст У. Бёрджесс (Ernest Burgess, 1886–1966), Элсуорт Фэрис (Ellsworth Faris, 1874–1953), Эдвард Ф. Фрейзер (Edward Franklin Frazier, 1894–1962), Эверетт Ч. Хьюз (Everett Hughes, 1897–1983), Родерик Маккензи (Roderick D. McKenzie, 1885–1940), Джордж Г. Мид (George Herbert Mead, 1863–1931), Роберт Э. Парк (Robert E. Park, 1864–1944), Уолтер К. Реклесс (Walter C. Reckless, 1899–1988), Эдвин Сатерленд (Edwin Sutherland, 1883–1959), Уильям Томас (William Isaac Thomas, 1863–1947), Фредерик М. Трашер (Frederic M. Thrasher, 1892–1962), Луис Вирт (Louis Wirth, 1897–1952), Флориан Знанецкий (Florian Witold Znaniecki, 1882–1958).

Второе поколение ученых Чикагской школы (Second Chicago School), вступившее на историческую сцену после Второй мировой войны, известно тем, что объединило концепцию символического интеракционизма с методами полевых исследований. Среди этого поколения наиболее известны Говард С. Беккер (Howard Saul Becker, p. 1928), Герберт Блумер (Herbert Blumer, 1900–1987), Эрвин Гоффман (Erving Goffman, 1922–1982), Ричард Кловард (Richard Cloward, 1926–2001), Дэвид Маца (David Matza, 1930–2018), Роберт К. Мертон (Robert King Merton, 1910–2003), Ллойд Олин (Lloyd Edgar Ohlin, 1918–2008), Фрэнсис Ф. Пивен (Frances Fox Piven, p. 1932), Ансельм Стросс (Anselm Strauss, 1916–1996), Уильям Л. Уорнер (William Lloyd Warner, 1898–1970), Гэри А. Файн (Gary Alan Fine, p. 1950). Заметной фигурой, развивавшей в Чикагской школе новые подходы, был Р. Редфилд.

Роберт Редфилд (Robert Redfield, 1897–1958) изучал в Чикагском университете коммуникативные исследования (Communication Studies), защитил докторскую диссертацию по юриспруденции в 1921 г., а затем специализировался на факультете социологии и антропологии в области культурной антропологии. Диссертация «Тепоцтлан, мексиканская деревня: исследование народной жизни» (Tepoztlan, a Mexican Village: A Study in Folk Life) была впоследствии опубликована им в качестве книги [Redfield, 1930].

Р. Редфилд проводил полевые исследования в Мексике и изучал чикагские общины мексиканцев и сицилийцев. В.Г. Николаев отмечает своеобразие его подхода, заключавшееся в «игнорировании границ между разными дисциплинами и стремлении рабо-

тать сразу в нескольких дисциплинарных полях» [Николаев, 2008, с. 100]. Впрочем, междисциплинарность была характерна для ученых Чикагской школы. С 1934 по 1946 г. Р. Редфилд возглавлял в Чикагском университете отделение социальных наук, а затем в 1947–1949 гг. – отделившийся факультет антропологии. Среди его основных работ отметим следующие: «Народная культура Юкатана» (Folk Cultures of the Yucatán, 1948), «Деревня, выбравшая прогресс» (A Village that Chose Progress, 1950), «Примитивный мир и его трансформации» (The Primitive World and Its Transformations, 1953), «Роль городов в экономическом развитии и культурных изменениях» (The Role of Cities in Economic Development and Cultural Change, 1954), «Малое сообщество» (The Little Community, 1955), «Крестьянское общество и культура» (Peasant Society and Culture, 1956).

Р. Редклиф оказался в эпицентре методологического поворота Чикагской школы. Его интересовали трансформации современности, происходившие в контексте городской жизни. При этом он осознавал, что ни человек, ни общества не должны рассматриваться как стабильные и изолированные структуры, ибо пребывают в непрекращающемся потоке изменений и взаимодействий.

> «Полевые исследования Редфилда отличались от исследований многих его братьев по цеху тем, что не были чистой этнографией. Эмпирическое исследование соединялось теснейшим образом с теоретизированием и обобщениями. Здесь важно обратить внимание на два момента. Во-первых, аналогичные попытки соединения полевого исследования с теорией, предпринимавшиеся в 1920-е годы другими антропологами (в том числе такими, как, например, А.Р. Рэдклифф-Браун и Б. Малиновский), часто оборачивались тем, что два компонента, которые предполагалось соединить, существовали как бы параллельно друг другу, не пересекаясь и подчас даже друг другу мешая, “перетягивая одеяло” на себя. В свою очередь, Редфилд опробовал более работоспособное соединение теоретизирования с эмпирическим наблюдением (или “натуралистическим исследованием”), характерное для чикагской прагматистски-ориентированной исследовательской традиции, от Дж.Г. Мида и Р. Парка до Э.Ч. Хьюза, Г. Блумера, Э. Гоффмана, Г.С. Беккера и А. Стросса (grounded theory). Теоретические рамки разрабатывались с целью обострения наблюдательности, вылавливания релевантных фактов и их соотнесения друг с другом, но сами никогда не выдвигались как готовая и окончательная теория; Редфилд настаивал на необходимости проверки и верификации таких понятийных построений, рассматривая их как всецело “гипотетические”. Этот эпистемологический статус

редфилдовских понятийных схем, в принципе не подлежащих реификации, до сих пор часто ускользает от внимания тех, кто о них пишет (здесь стоит подчеркнуть, что использование Редфилдом риторики “идеальных типов” вводит в заблуждение и скрывает истинные корни его рабочей эпистемологии). Во-вторых, соединение теории и полевого исследования накладывается у Редфилда на близкое, но не тождественное ему соединение двух очень разных и редко уживающихся друг с другом интересов, а именно – интереса к адекватному описанию и объяснению непосредственно происходящих и наблюдаемых процессов, ограниченных временными и пространственными рамками исследования, и интереса к вещам универсальным, таким, например, как “природа человека”. Последнее соединение, чрезвычайно характерное для чикагской социально-научной традиции, является неустойчивым и определяет то хрупкое балансирование между релятивизмом и универсализмом, которое является отличительной чертой чикагских социально-научных текстов, в том числе текстов Редфилда. Для того чтобы оттенить это своеобразие, можно указать на то, что неудачи в достижении данного соединения регулярно создавали и воссоздавали в социальных науках XX века следующие характерные расколы: антропология как универсальная наука о человеческой природе или социология как практическая (полезная) наука о собственном обществе; универсальная социальная теория или описательная социография; “макро” (универсальное) или “микро” (уникальное и относительное); обобщающая антропология или дескриптивная этнография. Список можно было бы продолжить. Трудность замены “или” на “и” (“одновременно то и другое”) регулярно бросала ученых в одну из разделенных союзом “или” альтернатив. Для чикагской традиции было характерно игнорирование этого “или”; такое игнорирование, конечно, создает сильное напряжение, но для понимания специфики данной традиции его необходимо иметь в виду. Все это, разумеется, имеет прямое отношение и к Редфилду» [Николаев, 2008, с. 103–104].

Изучая происходившие в городской жизни трансформации, Р. Рэдфилд ввел в оборот понятия «народное общество», «народная культура», «народно-городской континуум», «большая традиция» и «малая традиция». «Понятие “народное” было предложено Редфилдом исходя из того, что сообщества того типа, которые он выбрал для изучения, не подпадали ни под одно из существовавших в социальных науках определений: они не были ни “современными”, или “городскими”, ни “примитивными”, или “племенными”» [Там же, с. 106]. Он рассматривал современное ему чикагское общество как реальность, пребывающую в состоянии

трансформации от «народного» к «городскому». «Сама природа таких обществ заключалась в их изменении, и Редфилд, ориентируясь на изучение их трансформации, перенес центр внимания на изменение и процесс – в противоположность преобладавшим в его время в антропологии статичным подходам, ориентированным на изучение стабильных обществ и акцентирующим в своих концептуальных схемах “целостность”, “систему”, “структуру” и иные понятия, предназначенные для описания неподвижных состояний» [Там же, с. 103]. Кроме того, Р. Редфилд выступил в качестве пионера новой области исследований, получившей впоследствии название «крестьяноведение» [Там же].

«Народное общество» Р. Редфилд использовал как идеальный тип, а в качестве соотносимой с ним эмпирической реальности выступили полевые исследования в четырех сообществах, которые представляли собой континуум со стороны происходящих трансформаций: племенная деревня, крестьянская деревня, поселок и город [Николаев, 2008]. В дальнейшем Р. Редфилд перешел к сравнительному изучению цивилизаций и выделил в их эволюции большие и малые культуральные традиции. Цивилизации рассматривались им как «устойчивые исторические структуры», содержащие потоки «высокой культуры», которую развивали просвещенные и критически мыслящие городские элиты («большие традиции»), а также сельские сообщества, развивавшие «малые традиции». Взаимодействие больших и малых традиций создавало контекст для рождения новизны: так, в ретроспективном анализе было видно, что большие традиции сначала возникают из малых, а затем становятся «цивилизирующим» контекстом для формирования малых традиций [Там же]. «В содержательном плане Редфилд показал на разных материалах, что под влиянием контактов с городской цивилизацией в “народных обществах”, прежде организованных, гомогенных, сакральных и коллективистских, возрастают гетерогенность, дезорганизация, секуляризация и индивидуализация. Эти же процессы отмечались как ключевые свойства урбанизации и городских сред в городских исследованиях чикагских социологов. <…> В плане интегрирования исследований Редфилда в контекст чикагской традиции исключительно важен его подчеркнутый интерес к “процессу” и “изменению”. Такая акцентировка исследовательского интереса обнаруживается практически у всех ключевых фигур чикагской интеллектуальной

истории XX в.: Дж. Г. Мида, А. Смолла, У.А. Томаса и Ф. Знанецкого, Р.Э. Парка, Л. Вирта, Э.Ч. Хьюза, Г. Блумера, Г.С. Беккера, А. Стросса» [Там же, с. 111–112][16].

С позиций сегодняшнего дня 1950–1970 гг. рассматриваются исследователями как золотой век американской антропологии [Гирц, 2020; Silverman, 2005].

Согласно К. Гирцу, американские университеты второй половины XX в. являли расцвет интеллектуальной культуры. В 1958–1959 гг. в качестве центра перспективных исследований в сфере поведенческих наук был организован мультидисциплинарный институт в Пало-Альто. Целью этого научного проекта являлось понимание происходящих в мире изменений: так, представители разных областей знания пытались понять, каким образом после 1945 г. изменились человек и мир. При этом нормативным и в профессиональной социализации ученых, и в становлении идентичности обучающихся здесь сделалось мышление о мире в целом, а не только о его локальных проблемах.

Наряду с этим С. Сильверман отмечает, что в отличие от тех стран и академических систем, где преобладали один или несколько научных центров, а «старшие профессора держали в своих руках судьбы всех младших сотрудников», американская антропология изначально имела более открытую и децентрализованную структуру [Silverman, 2005, p. 283]. Таким образом, к 1970-м гг. в США насчитывалось уже около 75 конкурирующих кафедр антропологии [Ibid.].

1970–1980-е гг. стали для американской антропологии временем саморефлексии науки. В дисциплине происходили изменения, сделавшие ее более открытой для рецепции постмодернизма. С одной стороны, почва была уже подготовлена интерпретативной антропологией К. Гирца [Гирц, 2004]. Другой предпосылкой выступала критика колониализма и империалистического мышления. А. Барнард отмечает, что в это время «рефлексивность сделалась синонимом этнографического метода, а письмо и чтение приобрели теоретическое значение в новой, буквально заново рожденной антропологии» [Barnard, 2004, p. 159]. Лидерами это-

---

[16] В.Г. Николаев справедливо отмечает, что «для России, превратившейся менее чем за столетие (и, видимо, продолжающей превращаться) из сельского общества в городское, схема “народного общества” Редфилда может быть интересна сегодня как дополнительный инструмент для анализа социальных и культурных процессов в обществе» [Николаев, 2008, с. 112].

го переосмысления выступили Джеймс Клиффорд (James Clifford, p. 1945), Джордж Маркус (George Emanuel Marcus, p. 1946), Винсент Крапанцано (Vincent Crapanzano, p. 1939), Талал Асад (Talal Assad, p. 1933), Майкл Фишер (Michael M. J. Fischer, p. 1946), Пол Рабиноу (Paul Rabinow, 1944–2021), Стивен А. Тайлер (Stephen Albert Tyler, 1932–2020), Роберт Торнтон (Robert James Thornton, p. 1949), а также литературный критик Мэри Луиза Пратт (Mary Louise Pratt, p. 1948), профессор антропологии Колумбийского университета палестино-американского происхождения Лила Абу-Лугод (Lila Abu-Lughod), Ф. Аллан Хэнсон (F. Allan Hanson, https://anthropology.ku.edu/f-allan-hanson), приверженец диалогической антропологии Дэннис Тедлок (Dennis Ernest Tedlock, 1939–2016) и др.

В 1986 г. появилось сразу две работы, маркировавшие эпистемологический поворот – «Написание культуры: поэтика и политика этнографии» (Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography) и «Антропология как культурная критика: экспериментальный момент в гуманитарных науках» (Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences) [Clifford, Marcus, 1986; Marcus, Fischer, 1986]. «Культуры перестали быть метафорическими “грамматиками”, которые следовало описать и записать; они стали “языками”, которые нужно было перевести в термины, понятные представителям других культур – или, что встречалось гораздо чаще, представителям собственной культуры антрополога» [Barnard, 2004, p. 158]. В основе эпистемологического поворота лежало представление о трансформациях современности, согласно которым «мир вышел за пределы модернизма с его иерархией знаний и перешел к постмодерну, в котором не было места великим теориям любого рода (кроме, как сказал бы циник, самого постмодернизма)» [Ibid.].

Современная американская антропология – это прежде всего исследования человеческого разнообразия. Такие исследования все еще представляют заложенную Ф. Боасом дисциплинарную дифференциацию четырех познавательных областей: культурная антропология, археология, биологическая антропология, лингвистическая антропология.

Биологическая антропология изучает вопросы палеонтологии, антропогенеза и приматов. Археология занимается реконструкциями бытия человека минувших эпох, изучением исчезнувших цивилизаций. *Лингвистическая антропология* исследует особенности и культурные границы языков, проблемы межкультурного

перевода. *Культурная антропология* изучает отдельных людей, социальные группы, общества и сообщества в связи с их развитием и изменениями культуры. Ее тематическое разнообразие отличается наибольшим разбросом: от изучения занятости городских ведьм до социальной жизни в домах престарелых. Основными методами продолжают оставаться полевые исследования и качественный анализ данных.

Итак, наиболее влиятельными направлениями американской антропологии в XX в. выступили *культурно-историческое* (основные представители – Ф. Боас, А.Л. Кребер, К. Уисслер, Р. Лоуи), *культурно-психологическое* (А. Кардинер, Р. Бенедикт, М. Мид), *культурно-эволюционное* (Л. Уайт, М. Салинс, Э. Сервис, Дж. Стюард и др.), *интерпретативное* (К. Гирц, Дж. Клиффорд, Дж. Маркус и др.).

Американская антропология начиналась с опоры на британские и германские исследовательские традиции: она ориентировалась на методологические установки эволюционизма, изучение традиционных обществ и экзотических культур. Затем на протяжении XX в. менялись как сама дисциплина, так и ее теоретические подходы, исследовательские стратегии, но сохранялась североамериканская традиция дифференциации дисциплин («четырехпольный подход»). Однако если ученые, стоявшие у истоков формирования дисциплины, еще имели возможность работать во всех четырех обозначенных выше областях, то современные антропологи предпочитают специализироваться преимущественно в одной из них.

В обзорной статье, посвященной развитию социокультурной американской антропологии, Дж. Маркус отмечал, что в 1980-е гг. «…корабль дисциплины снялся с тех якорей, на которых он простоял большую часть XX в.» [Маркус, 2005, с. 43]. Новые поколения исследователей осознанно отказались от классической консервативной модели беспристрастного ученого, выбрав активистские ориентации антропологической работы. Свои исследовательские проекты они рассматривали теперь в оптике этики и идеалов социальной справедливости. Одновременно усиливались позиции социокультурной антропологии: так, начиная с 1990-х гг. именно в ее контексте формировались новые исследовательские направления, в том числе «междисциплинарные исследования культуры средств массовой информации, корпораций, рекламы, рынков, воздействия высоких технологий на общество и др.» [Там же, с. 49]. Согласно Дж. Маркусу, происходившие сдвиги следует

рассматривать в двух перспективах: «институционального развития антропологии США как исследовательской сферы, построенной по принципу “четырех областей” (физическая антропология, социокультурная антропология, археология и лингвистика), с одной стороны, и восприятия социокультурной антропологии широкой публикой – с другой» [Там же, с. 46].

Дж. Маркус также отметил, что «ко второй половине 1990-х годов мир постепенно перешел из непредсказуемого состояния “постмодернизма” в несколько более предсказуемое состояние “глобализации”» [Там же, с. 49]. Одновременно с этим происходила смена парадигм в американской социокультурной антропологии: «место парадигмы “народов и регионов” заняла парадигма “культурной и социальной идентичности”, а именно “процессов формирования и трансформирования культурной и социальной идентичности”» [Там же].

Как уже отмечалось, и сама по себе социокультурная антропология в США не отличалась однородностью, а ее методологические ориентации не обязательно склонялись в сторону гуманитарных наук. Р. Раппопорт выделил в ней две ведущие традиции – объективистскую (биологизаторскую) и субъективистскую (гуманитарную) [Раппопорт, 1995]. «Одна из них, объективная в своих устремлениях и одухотворяемая биологическими науками, стремится к обнаружению и объяснению причин, а в некоторых случаях… и к открытию законов. Другая же, находящаяся под влиянием философии, лингвистики и гуманитарных наук и более открытая субъективно обретаемому знанию, стремится к интеграции и открытию сущности вещей» [Там же, с. 18].

В свою очередь, А. Купер выделял в американской антропологии разные исследовательские программы, показывая, что контуры первой задал Ф. Боас, сфокусировавший антропологические исследования на культуральных различиях, факторах, лежащих в основе изменчивости и разнообразия, вариативности человеческой деятельности и влиянии на развитие личности социокультурной и лингвистической среды. Вторая программа опиралась на идущие из биологии идеи, связанные с общей эволюцией человека. Таким образом, если подход Ф. Боаса обращался к фактам исторической уникальности, то эволюционное направление в американской антропологии склонялось к выделению закономерностей и анализу инструментальной культуры [Kuper, 1996].

Наряду с этим Р. Борофски обратил внимание на антиномичные тенденции в развитии современной американской антропологии, отметив, что, несмотря на усиление дифференциации и фрагментации исследований, система университетского образования продолжает поддерживать в антропологическом сообществе «общие традиции, общий опыт и общую литературу» [Борофски, 1995, с. 16]. Таким образом, с одной стороны, благодаря постоянному критическому переосмыслению в американской антропологии продолжают существовать классические традиции эволюционизма (Л. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер) и функционализма (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун), а с другой – практика полевых исследований выступает надежной опорой для разделенного профессионального опыта. Тем не менее, согласно Р. Борофски, к концу XX в. в американской антропологии стали преобладать исследовательские программы, ориентирующиеся не на естественные, а на социальные и гуманитарные науки [Борофски, 1995].

Ссылаясь на высказывание социолога А. Гоулднера, У. Ханнерц в одной из своих статей заметил, что если американская социология тяготела к классицизму, то американская антропология – к романтизму. Для последнего же была характерна особая «ценность, придаваемая личному участию и разнообразию, восхищение экзотикой, отклонениями и особыми случаями» [Hannerz, 1982, p. 164]. Помимо этого, в американской антропологии конца XX в. наблюдалось заметно возрастающее присутствие того, что Л. Абу-Лугод охарактеризовала как «половинчатость» (“halfies”): антропологи исследовали «людей, национальная или культурная идентичность которых являлась смешанной (mixed) в силу миграции, полученного за границей образования или происхождения» [Abu-Lughod, 1991; цит. по: Hannerz, 2018, p. 63].

Непосредственно в наши дни американская антропологическая традиция трансформировалась в международную или транснациональную антропологию [Hannerz, 1997]. Отметим в качестве одной из ее характерных особенностей готовность собирать со всего мира и впитывать не только различные идеи и подходы, но и разрабатывающих эти идеи ученых.

Итак, рассмотрев одну из ведущих антропологий, в следующем разделе обратимся к модели «периферийной» антропологии [Bošković, Eriksen, 2010; Estévez, 1987], строящейся в основном на заимствовании интеллектуальных исследовательских традиций. Таким примером выступит становление испанской антропологии.

Испанская антропология

Термин «антропология» в испанском контексте, когда он используется сам по себе, практически всегда подразумевает значение «социальная и/или культурная антропология» – если нет специального уточнения, что речь идет об антропологии «физической»; «этнография» и «этнология» трактуются скорее как специфические составные части общеантропологического научно-исследовательского и образовательного комплекса, нежели как самостоятельные науки. Для удобства изложения автор будет далее следовать этой установившейся терминологической традиции [Кожановский, 2018, с. 63].

Опыт Испании интересен для рассмотрения в контексте трансформаций современности еще и тем, что это была страна, которая во второй половине XX в. преодолевала собственный тоталитаризм: в довольно короткие сроки новейшего времени она переживала «подлинную смену эпох своей истории, ломку и перестройку основ прежнего образа жизни» [Кожановский, 2018, с. 64]. А.Н. Кожановский справедливо связывает с этими процессами тот факт, что «развитие социальной и культурной антропологии в Испании началось позднее и вначале происходило медленнее, чем в наиболее развитых европейских странах» [Там же]. В этой аналитической перспективе начала современной испанской антропологии датируются падением режима Ф. Франко (1936–1975), а ее активное формирование происходит в 1980–1990-е гг.

Между тем, согласно А. Бошковичу и Т.Х. Эриксену, истоки испанской антропологии связаны с деятельностью Хосе де Акосты (José de Acosta, 1539–1600) – испанского иезуита, историка и географа, завершившего жизненный путь ректором Университета Саламанки. В 1571–1576 гг. Х. де Акоста много путешествовал по Южной Америке, провел несколько лет в Мексике, вел путевые заметки. Осмыслением этого опыта выступили три трактата об Америке – «О природе Нового Света» (De natura Novi Orbis, 1588), «О распространении Евангелия среди варваров» (De promulgatione Evangelii apud Barbaros, 1589), переведенные в дальнейшем на испанский язык, «Естественная и нравственная история Индии» (Historia natural y moral de las Indias, 1590). «Его сочинения мгновенно стали бестселлером, а предположение, что американские индейцы пришли из Азии (Монголии) через сушу, было высказано более чем за столетие до того, как Берингия [исчезнувший в наши

дни перешеек на месте Берингова пролива, некогда соединявший Азию и Америку. – *М.Г.*] оказалась "открыта" западноевропейцами» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 17].

Согласно Ф. Эстевесу, некоторые историографы пытались проследить «генеалогические линии, позволяющие мыслить категориями "национальной традиции"», обращаясь к полным этнографических материалов трудам испанских историков XVI–XVII вв., посвященных открытию Америки [Estévez, 1987, p. 8]. В обсуждении проблемы истоков антропологической мысли эти историографы настаивали на том, что такого рода протоэтнология (pre-ethnology) указывает на возникновение испанской антропологической традиции, отличной от других европейских традиций [Ibid.]. В свою очередь, М. Катедра и М. Бейдер отмечают, что первыми учеными, занимавшимися в Испании антропологией, были врачи, юристы, философы и естествоиспытатели [Cátedra, Beider, 1978].

Специалист в области истории испанской антропологии А. Агирре Бастан[17] считает точкой отсчета испанской антропологии 1833 г., маркируя его двумя событиями: кончиной испанского абсолютизма в лице Фердинанда VII и публикацией «Лекций по антропологии» (Lecciones de antropologia ético-politico-religiosa) Висенте Адама (Vicente Adam) [Кабицкий, 2018]. А. Агирре Бастан предложил следующую периодизацию испанской антропологии: *первый период* (1833–1865 гг.) – становление научной деятельности в форме стихийных и эпизодических публикаций; *второй период* (1865–1873 гг.) – создание Испанского антропологического общества в 1865 г. и широкое обсуждение эволюционной теории Ч. Дарвина. *Третий период* (с 1873 г.) – институциализация испанской антропологии, включающая организацию в 1875 г. антропологического

[17] Анхель Агирре Бастан (Angel Aguirre Baztán) – философ (Doctor of Philosophy, 1974), психолог (Doctor of Psychology, 2004) и антрополог, исследователь вопросов этнопсихологии и культурной психологии, культуры и культурной идентичности, ритуалов и организационной культуры. Основные труды: «История испанской антропологии» (Historia de la antropología española, 1992), «Культурная антропология в Испании» (La antropología cultural en España, 1986), «Тематический словарь по антропологии» (Diccionario temático de antropología, 1993), «Культура и культурная идентичность» (Cultura e identidad cultural, 1997), «Этнология, качественная методология социокультурных исследований» (Etnología, metodología cualitativa en la investigación sociocultural, 1995), «Качественная методология этнографии» (Metodología cualitativa etnográfica, 2015), «Культура организаций» (La cultura de las organizaciones, 2004), «Антропология депрессии» (Antropología de la depresión, 2008), «Психология подросткового возраста» (Psicología de la adolescencia, 2004) (см.: https://raed.academy/en/academicians/dr-angel-aguirre-baztan/).

музея натуралистом П. Гонсалесом де Веласко (Pedro González de Velasco, 1815–1882) и появление профессиональных изданий, таких как «Антропологический журнал» (Revista de antropología), «Музейная антропология» (Museo antropológico), «Современная антропология» (La antropología moderna). Также в этот период совершались научные экспедиции в средиземноморские страны, Грецию, Африку [Aguirre Baztán, 1992]. Согласно данным М. Катедры, социальная антропология ведет в Испании отсчет с 1877 г. В этом году в Мадридском институте свободного образования (Institución Libre de Enseñanza) были опубликованы учебные программы по биологии и антропологии, где социальная антропология содержала такие темы, как экология, политика, экономика, системы родства, религия и мораль, а в 1883 г. обсуждалось даже преподавание антропологии в начальной школе. М. Катедра отмечает, что испанская антропология того времени была направлена не столько на изучение «примитивных народов», как это происходило в «центральных» антропологиях, сколько на изучение небольших местных поселений и решение текущих социальных проблем [Cátedra, Beider, 1978].

М.Е. Кабицкий также подчеркивает, что специфика становления испанской антропологии выразилась в сильных регионалистских тенденциях. «В результате зарождающаяся этнология и антропология оказалась связана не с формированием идентичности одного испанского народа, точнее, не только с ним, но и с другими народами, претендующими на собственную физиономию, самостоятельную судьбу» (такими народами были баски, каталонцы и др.) [Кабицкий, 2018, с. 129].

> «В духовной и культурной жизни Испании конца XIX – начала XX в. заметное место занимает альтернативная официальной деятельность в области образования, связанная с распространившейся в стране философией краузизма – посткантианского направления, близкого к позитивизму, проникнутого духом прогресса и либерализма и уделявшего особое место просвещению. Заметным явлением стал институт свободного образования (Institución Libre de Enseñanza), который включил ряд ученых и педагогов, покинувших косные и догматические официальные университеты, и воспитал плеяду выдающихся интеллектуалов (Х. Ортега-и-Гассет, Р. Альтамира, С. Рамон-и-Кахаль, А. и М. Мачадо, Х.-Р. Хименес, Р. Менендес Пидаль и др.). С краузизмом, институтом и его основателями связаны также имена ряда видных испанских этнографов и антропологов, в том числе М. Салеса-и-Ферре, П. Боска Жимперы, Б. Инфанте, Х. Каро Барохи» [Там же, с. 132].

Одни исследователи считают вехой рождения испанской антропологии появление в 1954 г. монографии «Народ Сьерры» (The people of the Sierra) Джулиана Питт-Риверса (Julian Alfred Pitt-Rivers, 1919–2001) – британского этнографа и социального антрополога, проводившего полевые исследования в селах Андалузии. Это было одно из первых антропологических исследований Испании. Другие ученые ориентируются на институциализацию испанской антропологии – ее становление в качестве академической дисциплины, которое происходило в 1960-е гг. Так, в 1965 г. в Мадриде открылась Школа антропологических исследований (Escuela de Estudios Antropológicos), поддерживаемая Институтом культуры стран испанского языка (Instituto de Cultura Hispánica) [Кожановский, 2018]. А.Н. Кожановский отмечает, что «первый преподаватель антропологии появился в испанском университете в 1967 г.» [Там же, с. 66].

Однако современная испанская антропология начала формироваться лишь в 1970-е гг., когда в университетах Мадрида и Барселоны появились кафедры антропологии и удалось наладить систематическое преподавание этой дисциплины [Cátedra, Beider, 1978]. Вокруг интернет-портала «Уголок антрополога» (El Rincón del Antropólogo) в 1996 г. сформировалось антропологическое сообщество [Кожановский, 2018].

Одним из организаторов испанской антропологии считается Кармело Лисон-Толосана (Carmelo Lisón Tolosana, 1929–2020), который по первому образованию был историком и социологом, а антропологии обучался в Университетском колледже Лондона и в Оксфорде. В диссертации, позднее опубликованной в качестве книги «Бельмонте-де-лос-Кабальеросс: социологическое исследование испанского города» (Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town, 1966), он объединил философию Х. Ортеги-и-Гассета с социальной теорией Т. Парсонса для изучения того, как потрясения гражданской войны по-разному сказались на мировоззрении и чувстве самоидентификации сменявших друг друга поколений в маленьком городке Арагона [Pina-Cabral, 2020]. «В середине 1960-х режим Франко экспериментировал с определенной модернизацией и либерализацией» [Ibid., p. 27]. В биографии конкретного ученого это означало, что К. Лисон-Толосана не только смог преподавать теперь в Мадридском университете, но и создал там сначала кафедру социологии, а затем и антропологии [Ibid.].

В одном из выступлений, призывая к саморефлексии испанской антропологии, К. Лисон-Толосана отмечал, что «при столь быстром становлении академической науки» в Испании фактически неизбежно, чтобы «в какой-то степени [в антропологии] присутствовали любительство, карьеризм, диковатость, сумбур и экзотичность», однако «решимость и профессионализм немногих вкупе с благоприятными внешними обстоятельствами... имели результатом не только академическую институциализацию дисциплины, но и ее постепенную научную консолидацию» в международное сообщество [цит. по: Кожановский, 2018, с. 68].

В 1960-е гг. из Мексики (где он являлся одним из участников психоаналитического семинара Э. Фромма) в Мадрид вернулся антрополог и историк-американист Клаудио Эстева-и-Фабрегат (Claudi Esteva i Fabregat, 1918–2017), которого иногда называют первопроходцем в испанской антропологии [Estévez, 1987]. Он стал директором Национального музея этнологии (Museo Nacional de Etnología) в 1965 г., а годом спустя создал Школу антропологических исследований (Escuela de Estudios Antropológicos), площадку, где обсуждались проблемы культуры и личности. Деятельность К. Эстевы-и-Фабрегата произвела в испанской антропологии кардинальный поворот, связанный, с одной стороны, с ее отталкиванием и обособлением от физической антропологии, а с другой – с интеграцией исследований фольклора и народной культуры и актуальных теоретических подходов того времени (структурализма, неоэволюционизма, марксизма) в культурную антропологию. В 1971 г. К. Эстева-и-Фабрегат основал первый профессиональный журнал по социокультурной антропологии в Испании «Этника» (Ethnica. Revista de antropología), и с 1972 г. стал преподавать культурную антропологию в университете Барселоны [Capel, 2009]. Его перу принадлежат следующие работы: «Смешанные браки в Латинской Америке» (El mestizaje en Iberoamérica, 1963), «О методе и проблемах структурной антропологии» (Sobre el método y los problemas de la antropología estructural, 1969), «О теории аккультурации в Верхнем Арагоне» (Para una teoría de la aculturación en el alto Aragón, 1971), «Антропология и философия» (Antropología y filosofía, 1973), «Индустриальная антропология» (Antropología industrial, 1973), «Человеческие расы и расизм» (Razas humanas y racismo, 1975), «Культура, общество и личность» (Cultura, sociedad y personalidad, 1978), «Государство, этничность и бикультурализм» (Estado, etnicidad y biculturalismo, 1984), «Испанская корона и американские индейцы» (La corona

española y el indio americano, 1989), «Современная каталонская идентичность (La identidad catalana contemporánea, 2004).

Характерной чертой современной испанской антропологии являлась ее ориентация на «домашние» исследования («domestic» anthropology, anthropology at home). При этом развитие испанской антропологии имело много общего и с историей антропологии других европейских стран, где становление этой дисциплины происходило двумя независимыми направлениями – Volkskunde (наука о народе) как изучение народной культуры в собственной стране и Volkerkunde (наука о народах) как сравнительная этнография разных народов [Stocking, 1982]. Ф. Эстевес отмечает, что в Испании, как и во множестве других «периферийных» антропологий (anthropologies of the periphery), переосмысление объекта изучения дисциплины лишь усилило тенденции «домашней» антропологии. «Сочетание шаткого научного развития и упадка колониальной власти сделало возможным осуществление лишь нескольких заграничных экспедиций, представляющих неоднозначный этнографический интерес» [Estévez, 1987, p. 7].

Итак, историографы испанской антропологии подчеркивают ее региональное разнообразие, обусловленное политической децентрализацией и культурной автономией регионов. С одной стороны, такая ситуация способствовала изучению культурной и территориальной идентичности, а также фольклора, народной культуры, магических обрядов и праздников, но с другой – недостаточно внимания уделялось «построению истории испанской антропологии как единой “национальной антропологии”» [Ibid., p. 9].

В свою очередь, А.Н. Кожановский отмечает, что «дисциплинарная картина» антропологии в Испании выглядит весьма «распыленной» и рассеянной, где поля концентрации антропологического знания формируются прежде всего вокруг кафедр антропологии разбросанных по стране университетов, при том что сетевая организация антропологического сообщества оставляет желать лучшего [Кожановский, 2018, с. 88].

Вместе с тем даже в региональной испанской антропологии наблюдались общие с международной антропологией тенденции: например, в конце XX в. происходил переход от изучения народной жизни к городским исследованиям. «С конца 1980-х гг. начинается разработка практически не исследовавшихся прежде вопросов, связанных с социальной и профессиональной адаптацией, “субкультурами бедности”, новой иммиграцией, с группами, от-

торгаемыми обществом вследствие их маргинальности (наркоманами, гомосексуалистами и пр.), – и многих других. А в 1990-е гг. неуклонно растущее число всё новых тематических направлений в антропологии сделалось уже столь велико, что выделить среди них какое-то одно преобладающее стало затруднительно. Появились антропология возраста и антропология предпринимательства, предметом научных исследований выступали гендер, здоровье, медицина, питание, спорт, рыболовство, туризм, образование, культурное наследие, кинематограф – и бессчетное количество всевозможных иных тем и сюжетов. Эта пестрая, многоцветная и обширная "тематическая картина" в последующие десятилетия, т.е. уже в XXI веке, лишь разрасталась и обогащалась новыми красками» [Там же, с. 85].

Наряду с этим исследователи подчеркивают и прикладную направленность антропологии в Испании: укрепление ее позиций происходило за счет как региональных исследований, так и направленности на решение этнических и иных общественно значимых проблем. Инструментарий социокультурной антропологии (полевые исследования, микроаналитический подход) открывал «те аспекты реальности, которые просто не улавливаются другими дисциплинами и методическими приемами» [Там же, с. 90]. Антропологические методы привлекались к решению вопросов государственной политики и организации бизнеса, анализа социальных сетей и преодоления военных конфликтов [Там же]. Антропологи выступали «носителями совершенно особого, отличного от практикуемого другими дисциплинами исследовательского подхода, который дает знание, не улавливаемое иными методами, но в каких-то случаях абсолютно необходимое для понимания подлинной сути явления, события или процесса» [Valdés Gázquez, 2012; цит. по: Там же]. Эти возможности антропологического знания были особенно четко отрефлексированы в испанской антропологии, поскольку ей приходилось отстаивать и академический, и публичный статус. В постпереходный от франкизма к либеральной демократии период антропологи формулировали вполне сознательную цель «позитивного разворота общества», демонстрируя людям возможности улучшения систем образования, здравоохранения, администрирования, решения государственных задач в международной политике и преодолении региональных проблем, внедрении новых технологий и практик межкультурного взаимодействия – иными словами, всего того, что позволяло «сделать это общество более справедливым, более эгалитарным и в конце кон-

цов лучшим для жизни граждан» [Santos Fraile, Massó Guijarro, 2012; цит. по: Кожановский, 2018, с. 93].

> «Именно антропология… может и должна на материале разных культур, включая и древние, с отличной от нашей логикой, с иными ценностями и т.д., убедительно показать, что всякая общественная проблема имеет несколько решений, а не одно-единственное, продиктованное постулатами господствующего “нео(ультра)либерального сознания”, – и таким образом способствовать формированию качественно нового, свободного от догм и клише общественного сознания [Curto at al., 2013]. Антропологическое знание должно “превратиться во многих странах в тот рычаг, который мог бы стимулировать необходимые социальные трансформации и сопротивление тоталитарной коммерческой глобализации, угрожающей распадом идентичности существующих народов”» [Moreno, 2011; цит. по: Кожановский, 2018, с. 94].

> «…Действенным инструментом осмысления огромного массива информации, исходящей от многих миллионов пользователей интернета, является и включенное наблюдение посредством т.н. “нетнографии” (netnografía – методика этнографического исследования сетевых ресурсов). На результаты этого рода научных изысканий имеется постоянно растущий запрос от испанских учреждений и предпринимателей, которые вынуждены обращаться за границу, чтобы там найти квалифицированных профессионалов данного профиля, поскольку испанские учебные программы не обеспечивают студентов-антропологов “нетнографической” подготовкой» [Там же, с. 94].

Таким образом, «периферийную» антропологию отличают заимствование интеллектуальных исследовательских традиций, фокусировка на «домашних» исследованиях и региональных проблемах и в целом прикладная направленность дисциплины.

В рамках даже самого масштабного исследования невозможно объять необъятное, однако для выявления определенных тенденций достаточно обойтись несколькими характерными примерами.

В следующем разделе мы обратимся к скандинавской антропологии, представляющей собой срединный путь между ведущими и «периферийными» антропологиями. Обсуждая антропологические традиции, известные чаще всего под именем европейской этнологии, сфокусируемся на развитии антропологии в Швеции, Норвегии и Голландии.

Этнология Европы: особенности антропологии в североевропейских странах

В 1950-е гг. шведский антрополог Сигурд Эриксон (Sigurd Erixon, 1888–1968) предложил понятие «региональная этнология» для обобщения и сравнительного анализа антропологических исследований в европейском регионе [Грацианская, Токарев, 1984].

> «…Европу в целом можно рассматривать как историко-этнографическую провинцию, сформировавшуюся на основе определенной общности социально-экономического развития населяющих ее народов и их длительных и тесных исторических контактов. <…> Границы этой большой провинции нечетки, они не вполне совпадают с физико-географическими границами Европы. Так, на юге границей “этнографической Европы” принято считать не Средиземное море, а Сахару, ибо вся Северная Африка к северу от этой пустыни всегда включалась в систему европейских связей. На востоке и юго-востоке вся Малая Азия, Сирия и Палестина представляют зону перехода от культуры Европы к культуре Азии» [Там же, с. 107]. «Сравнительная легкость общения между жителями отдельных областей Европы содействовала выравниванию культурного уровня народов и формированию определенного культурного единства всего населения Европы. Но это единство не мешало значительному разнообразию культурных типов» [Там же, с. 108].

Российский историк, этнолог и антрополог, директор Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (с 2017 г.), специалист по истории народов Северной Евразии Андрей Владимирович Головнёв (р. 1958) выделяет аналитический стиль мышления и бинарные оппозиции в качестве ключевых особенностей европейского типа рациональности [Головнёв, 2020].

> «Бинарные оппозиции можно вслед за К. Леви-Стросом считать всеобщим кодом мифа и мира, а можно рассматривать как этнографическую черту европейской ментальности, увлекающейся аналитическим расчленением любого явления и пренебрегающей возвращением ему изначальной целостности. Даже в физиологическом делении собственного мозга на полушария ученый ищет больше различий между правым и левым, чем естества целостности. <…> Что представляет собою бинаризм – реальность мира или мышления, бинаризирующего мир?» [Там же, с. 109].

> «Европейская (в т.ч. российская) наука основана на бинарности, ярко обозначившейся в Новое время в “европейском типе рациональности”, антиномиях Канта, диалектике Гегеля, амбивалентности Фрейда, парадоксах Кьеркегора, в “бинарном архетипе” и прочих бесчисленных оппозициях и антитезах… Бинарность свойственна языкознанию Ф. де Соссюра, Н.С. Трубецкого, Р.О. Якобсона, Н. Хомского и достигает апогея в структурной антропологии К. Леви-Строса. Дихотомиями испещрена картина мира и ценностей – от непререкаемых антитез добро–зло, правда–ложь, война–мир до метафоричных антагонизмов цивилизация–варварство, Запад–Восток, West–Rest. Дихотомия удобна для арены полемики, в которой борьба доминирует над смыслами. В действительности (если это не война) мнения никогда не расходятся ровно по полюсам, создавая спектр промежуточных состояний, и этнографически тернеровская триада не уступает по универсальности леви-строссовской бинарности» [Там же, с. 109–110].

> «По дуалистическому настрою Россия “впереди Европы всей”: пристрастием к крайностям она выделяется даже на фоне европейской конкурентности. Если в европейской практике действует некий фермент, преобразующий заряд дуализма в энергию для “двигателя прогресса”, то в российской реальности такое “реле” работает со сбоями, и бинаризм разрастается нелепым буйным цветом, взрываясь катастрофами революций. <…> …Бинаризм не способен сам себя преобразовать в более сложную композицию, и даже при радикальном обновлении он будет искать или создавать оппозицию. Переход к сюжетному “жизненному” мышлению от тупиковой двоичности осуществим только за счет запуска движения. Сдвиг от статики к динамике мышления означает не насилие над природой человеческой, а, напротив, возвращение к исходной мобильной ментальности, некогда замещенной разного рода косными схемами» [Там же, с. 110].

В работах ряда российских философов и историков культуры Европа рассматривалась в качестве лаборатории будущего, где соединяются антиномии и возможен синтез противоположных тенденций: общечеловеческое и разнообразное, цивилизационное и индивидуализирующее [Ахутин, 2015; Зелинский, 1995; Межуев, 2012, 2013; и др.]. Согласно А. Ахутину, суть европейской культуры в ее динамической универсальности, где в постоянных творческих поисках и изменениях универсальное тем не менее сохраняется как основополагающий принцип. Так, объединенная Европа задает сегодня модель, наиболее отвечающую вызовам современности: демонстрируя, во-первых, сложность и разнообразие, при-

дающие устойчивость той или иной развивающейся структуре; во-вторых, лежащие в основе ее стабильности постоянные изменения и трансформации; в-третьих, общее свойство демократий – отвечать на трудности и переизобретением традиций, и находками принципиально инновационных решений.

В этой связи А. Ахутин отмечал, что «множество эпох, народов, наций, ментальностей, конфессий, политических образований складывается в историческое бытие некоего “субъекта”, именуемого Европой» [Ахутин, 2015, с. 3], в которой «разнородные – этнически, национально, ментально, конфессионально, эпохально – миры, остаются сообщенными друг другу» [Там же, с. 4]. Таким образом, Европа как объединяющий принцип соединяет между собой средиземноморские и северогерманские регионы, Западную и Восточную, Северную и Южную Европу, Старый и Новый свет.

Рассуждая о европейском субъекте, А. Ахутин подчеркивал его саморефлексивность – «самоистолкование, самопонимание, самосомнение, самосознание» [Там же, с. 5]. Для нас важно отметить, что эти качества заложены в основу европейской интеллектуальной исследовательской традиции. «Античное “язычество”сменяется христианством (и говорят “старое прошло, теперь все новое”), возрождение сменяется просвещением (и возникают – в самосознании – века “средние”, в новом свете “темные”, в новом “рассудке”, – наполненные “предрассудками”), модерн сменяется постмодерном, в свою очередь, отменяющим предрассудки...» [Там же].

В этом ракурсе особый интерес представляют антропологические традиции и прикладные антропологии объединенной Европы. Источником материалов, формирующих представление о современных тенденциях в антропологиях европейских стран, выступают периодические издания «Этнология Европы» (Ethnologia Europaea), «Французская этнология» (Ethnologie française), «Славянская этнология» (Ethnologia Slavica), «Скандинавская этнология» (Ethnologia Scandinavica), «Критика антропологии» (Critique of Anthropology)[18] и др.

---

[18] «Critique of Anthropology» – основанный в 1974 г. ежеквартальный рецензируемый научный журнал, посвященный вопросам антропологии. Издатель – Sage Publications.

«Этнология Европы» (Die Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology) – основанный в 1967 г. группой этнографов (среди которых были С. Эриксон, Бр. Братанич, Ж. Диаш, Г. Роган-Чермак и др.) междисциплинарный рецензируемый журнал, посвященный изучению европейских культур и обществ, направленный на интеграцию научных исследований по общеевропейским антропологическим вопросам. Журнал выходит дважды в год, один из выпусков традиционно имеет тематический характер. До 2018 г. издателем журнала выступал датский музей Tusculanums Forlag при Копенгагенском университете, а с 2019 г. он публикуется на платформе Открытой библиотеки гуманитарных наук (Open Library of Humanities). Сайт журнала содержит архив номеров, находящихся в открытом доступе: https://ee.openlibhums.org.

В программной статье самого первого выпуска этого журнала Г. Роган-Чермак обосновал необходимость изучения европейского региона как единого комплекса этнографических и антропологических исследований [Грацианская, Токарев, 1984].

Один из специальных выпусков «Этнологии Европы» (Ethnologia Europaea) под названием «Нарушающая правила этнография» (Irregular Ethnographies) был посвящен широкому обсуждению того факта, что этнографический метод преодолел сегодня дисциплинарные границы этнологии и антропологии. При этом «этнография» в последние годы сделалась чем-то вроде модного слова. О ней говорят и используют в различных дисциплинах: от классических антропологии и этнологии до литературоведения и истории, делового администрирования и дизайна. Рекомендованные студентам учебники обычно создают у них впечатление, что этнография – это метод систематического наблюдения, с помощью которого исследователь проникает в реальности повседневной жизни людей. Однако по мере того, как этнография осуществляет экспансию в новые исследовательские области, и в академии, и за ее пределами, ее полевые методы приспосабливаются к этим областям, трансформируются или порождают новые формы. С одной стороны, полевые исследования, наблюдения и интервью служат основой классической этнографии, с другой – этнография используется сегодня во множестве новых контекстов, заставляющих антропологов критически пересматривать как традиции, так и результаты собственной работы [Willim, O'Dell, 2011b].

Р. Уильям и Т. О'Делл подчеркивают, что «этнография содержит ряд компетенций, методов и теоретически закрепленных по-

зиций, состав которых меняется по мере их перемещения из одного контекста в другой» [Willim, O'Dell, 2011a, p. 28], и в статье «Композитная этнография» (Composing Ethnography) обсуждают новые способы этнографических практик, просветительскую миссию этнологии и ее влияние за пределами академического мира, предлагая «переосмыслить этнографию как композиционную практику» [Ibid.].

В свою очередь, Р. Уилк в «Размышлениях об упорядоченной и беспорядочной этнографии» (Reflections on Orderly and Disorderly Ethnography) рассуждает о стирании как концептуальной, так и географической дистанции между исследованиями и повседневной жизнью, между «домом» и «полем». Он подчеркивает роль появившихся инструментов и устройств для записи, преобразования, хранения и передачи постоянно растущего массива информации, ссылок, изображений, звуков и идей. Эти новые технологии, используемые для производства этнографий, создают риск превращения антропологов в журналистов или даже в туристов, что провоцирует в науке своего рода возвратное движение, направленное на поддержание границ дисциплины [Wilk, 2011].

Б. Эн в статье «Сделай сам» (Doing-It-Yourself) обсуждает автоэтнографию как такой метод изучения повседневности, в котором антрополог использует в профессиональной деятельности свой личный опыт. Ученый в этой ситуации становится одновременно и субъектом, и объектом наблюдения. Так, осмысливая собственный бытовой опыт ремонта дома «с помощью молотка, отвертки и других инструментов» [Ehn, 2011, p. 54], Б. Эн вел полевые заметки, анализировал сходства и отличия между антропологическим письмом и творческой самодеятельностью. По его мнению, цель подобных экспериментов – улучшение качества полевых исследований и культурального анализа в целом. Автоэтнография способствует саморефлексивности, исследователь лучше понимает собственную деятельность и более осознанно относится к своим наблюдениям и интерпретациям [Ibid.].

Авторы специального выпуска, посвященного перформативному подходу к изучению северных стран (Performing Nordic Spaces), рассматривали, как формируются транснациональные сообщества и нордическая идентичность, а собственно Север посредством культуральных движений и образовательных сетей выходит за пределы территориальных границ. Они сравнивали особенности восприятия и репрезентации северных пространств в скандинавских странах и Северной Америке, обсуждали баланс

между культурным наследием и стремлением к самобытности. В качестве отдельных кейсов они обращались к изучению прогулок туристов в городской среде [Österlund-Pötzsch, 2010], успехов продвижения бренда датского ресторана Мишлен [Larsen, 2010], новых способов работы музеев с идентичностью и проведения фестивалей народной культуры, анализировали трансформацию идентичности в жизненном опыте иммигрантов и выражении этого опыта в фольклорных нарративах [Bergman, 2010; Snellman, 2010; Tangherlini, 2010; Västrik, Võsu, 2010]. Во вступительной статье Т. Ганнел подчеркнул достоинство перформативного подхода, учитывающего невербальные коммуникативные, контекстуальные и семиотические особенности, которые неосознанно сопровождают дискурсы и культурные практики. Такие фокусировки особенно важны, поскольку в европейской культуре принято уделять больше внимания языковой коммуникации, чем сообщениям, получаемым иными органами чувств [Gunnell, 2010]. Под перформансом понимается всякое действие, которое оформлено, представлено, выделено или выражено тем или иным способом. Иными словами, любая социальная деятельность может быть проанализирована в качестве перформанса. «Когда тексты, архитектура, изобразительное искусство или что-либо еще становятся предметом перформативных исследований, они изучаются как перформансы. Это означает, что они рассматриваются в качестве практик, событий и поведения, а не как “объекты” или “вещи”» [Ibid., p. 7]. Таким образом, во взаимодействии с наблюдателем они перестают быть пустыми пространствами (spaces), а становятся четырехмерными «местами» (four-dimensional “places”), содержащими также разные истории [Ibid.].

Ethnologie française – французский этнологический журнал, основанный в 1971 г. философом, специалистом по народному искусству и европейской культуре Жаном Куизенье (Jean Cuisenier, 1927–2017) в ситуации, когда перед региональными антропологами стояла задача отмежеваться от фольклористов. Сегодня это один из ведущих журналов по общей антропологии на французском языке. Журнал выходит 4 раза в год, с 2008 г. издается под эгидой Maison des Sciences de l’Homme Mondes, его главный редактор (с 2017 г.) – Николя Адель (Nicolas Adell). В журнале публикуются статьи, посвященные вопросам европейской жизни, в которых развитие человека и общества рассматривается как через призму этнографических исследований, так и с позиций истории, социологии, политологии, географии, литературоведения и т.д.

Архивы выпусков журнала находятся в платном доступе, имеется версия сайта на английском языке (см.: http://www.ethnologie-francaise.fr/en/).

В 2020 г. тематические номера данного журнала были посвящены формированию европейского гражданства, а также постколониальным исследованиям и культурной памяти. Второй выпуск журнала за 2021 г. обращается к антропологии Ливана (Anthropologies libanaises. Entre dispersion et lignes de force – Ливанские антропологии. Между рассеянием и силовыми линиями).

Ethnologia Slavica – международный научный журнал славистов, основанный Институтом этнологии университета им. Коменского в Братиславе в 1969 г. Журнал был ориентирован на сравнительные исследования славянских культур, а также ставил амбициозные цели познакомить со своими исследованиями неславянских этнологов (non-Slavic ethnologists) [Wobst, 1976]. В 1970-е гг. преобладающим языком журнала являлся немецкий, реже публиковались статьи на английском и французском языках. В настоящее время журнал называется Etnologia Slovaca et Slavica и выходит один раз в год на английском языке. Его материалы отражают социальные процессы в странах Центральной и Восточной Европы, вопросы методологии, новые тенденции и новаторские подходы в социальных науках; наряду со статьями по этнологии и социокультурной антропологии представлены исследования других социальных и гуманитарных дисциплин (подробнее см: https://fphil.uniba.sk/en/departments-and-research-centres/department-of-ethnology-and-museology/ethnology/etnologia-slovaca-et-slavica/).

Журнал «Скандинавская этнология» (Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology) был основан в 1937 г. шведским этнологом С. Эриксоном под именем «Народная жизнь» (Folkliv) и в 1971 г. переименован в Ethnologia Scandinavica. В настоящее время издателем журнала является Королевская академия шведской народной культуры им. Густава Адольфа (The Royal Gustavus Adolphus Academy for Swedish Folk Culture). Ежегодно выходит один выпуск на английском языке. Тематика журнала охватывает вопросы нордической этнологии, этнографические аспекты материальной и социальной культуры стран Северной Европы. На сайте Королевской академии доступны выпуски 2010–2020 гг., остальные номера имеются в платном доступе (см.: https://gustavadolfsakademien.bokorder.se/en-us/shop/serie/141?slug=ethnologia-scandinavica).

Следует отметить, что скандинавская культура, литература скандинавских стран, скандинавские демократии привлекают в наши дни все большее внимание исследователей [Алёшин, 2011; Жаров, 2005, 2018; Корнилова, 2008; Папаскири, Кириленко, 2008; Юдин, 2019; и др.]. Наряду с профессиональными журналами в сети образуются сообщества, деятельность которых можно охарактеризовать в качестве одной из разновидностей латентной антропологии. Так, сетевой журнал *Scandinavia Club* (https://scandinaviaclub.ru/blog/) публикует статьи о Скандинавии, авторами которых являются как русскоговорящие жители Северной Европы, так и профессиональные эксперты и исследователи-скандинависты.

В российской историографии североевропейская культура, с одной стороны, выступает недостаточно изученным регионом, а с другой – становится сегодня полигоном трансдисциплинарных исследований [Хлевов, 2002, 2013]. Так, историки отмечают самобытность культуры вендельского времени (VI–VIII вв.), связь особенностей рунической письменности с менталитетом древних скандинавов. Историк А.А. Хлевов в этом ключе показывает, что «вендельское время… было коконом, в котором окончательно сложился и вызрел весь тот набор ценностей и характерных особенностей северной цивилизации, который и был выплеснут в окружающий мир с началом экспансии викингов» [Хлевов, 2013, с. 258]. Таким образом, к середине I тыс. н.э. в Северной Европе сформировалась самобытная локальная цивилизация.

> «Базисом культуры Северной Европы была самобытная локальная цивилизация бассейнов Балтийского и Северного морей. В ее основе лежал локальный северный вариант общегерманской культуры; многие конкретные черты, свойственные континентальным германцам, подверглись у них отчетливой редукции, Север же сохранил и творчески приумножил это наследие. <…> Сущностными характеристиками культуры Севера I–VIII вв. являлись ее относительная однородность и устойчивость к внешнему культурному донорству, генерация на базе заимствований собственных оригинальных форм культуры, не разрушавших ее внутреннего единства. Важнейшей чертой в середине I тыс. н.э. были аккумуляция потенциала и выработка механизмов культурной трансляции, в частности, феномена морского похода самоорганизующихся групп людей» [Хлевов, 2002]. В диссертационном исследовании А.А. Хлевов опроверг «устаревший вывод о том, что начало походов на Запад в 790-х гг. явилось переломным моментом в культурной истории Скандинавии в пользу

представления о континуитете и непосредственной преемственности между вендельской эпохой и периодом викингов. Культурный перелом в развитии североевропейской цивилизации наступил в V–VI вв.» [Там же]. Согласно А.А. Хлевову, вендельский период и римский железный век являются единой культурно-исторической эпохой, а вендельская культура типологически идентична культуре викингов. «Архаическая культура Северной Европы явилась базовой моделью и основой формирования общеевропейской культуры. Как наиболее правдоподобная прародина индоевропейцев, она в течение длительного времени транслировала культурные импульсы на континент, где они оформлялись в сущностно важные для последующих поколений комплексы. Эпоха Великого переселения народов стала последним, и наиболее важным, выбросом северной традиции, приведшим к формированию средневековой и новой Европы. Несмотря на отчетливую географическую дифференциацию, этот процесс повсеместно имел характер безусловной ассимиляции германской культурой культуры античной, и результатом являлась непосредственная линия восходящей преемственности, ведущая от средневековья к варварскому европейскому Северу, но не к античности» [Там же]. Далее в диссертации А.А. Хлевов отмечал «специфические формы и сюжеты эпического и устно-поэтического творчества; своеобразный комплекс этических и мировоззренческих идей, базирующийся на господстве идеи неотвратимости индивидуальной и коллективной судьбы и признании четкой дифференциации и каузальности посмертного существования» [Там же]. «Культурный перелом в развитии североевропейской цивилизации наступил в V–VI вв., когда одновременно произошло обособление северных германцев и рождение у них института массовых морских походов. Дальнейшая культурная история Скандинавии не обнаруживает ни на одном из своих векторов кардинальных изменений вплоть до финальных десятилетий эпохи викингов, когда в повестку дня встает полная христианизация и “огосударствление” Северных стран» [Там же].

Таким образом, этнология и антропологические традиции стран Северной Европы представляют сегодня особый интерес для исследователей. До недавнего времени скандинавскими странами было принято называть лишь три страны североевропейского региона – Швецию, Норвегию и Данию, однако в наши дни к Скандинавии в широком смысле слова относят также Исландию и Финляндию.

Антропология в Швеции

Есть некоторая опасность в попытках обсудить шведскую социальную антропологию с выгодной позиции любого из университетов, поскольку все может выглядеть немного по-разному в зависимости от того, откуда вы их видите. Таким образом, может быть, что моя точка зрения характерна для стокгольмского антрополога. Но, по крайней мере, я осознаю такую возможность и постараюсь взглянуть шире [Hannerz, 1982, p. 151].

Представление о шведской антропологии можно получить, изучая работы российских историков и антропологов, владеющих шведским языком [Березина, 1990; Кан, 1984; Сорокина, 2018; Чеснокова, 2008], а также скандинавских авторов [Hannerz, 2018; Hellspong, 2008; Izikowitz et al., 1959; Richette, Daun, 2008; Segalen, Löfgren, 2008], основные труды которых публикуются в наши дни по-английски. Подобного рода перекрестная оптика позволяет обнаружить, как менялась попадающая в поле зрения исследователей проблематика – и в разные годы (соответственно, в 1950–1970-е и в 2000–2020-е), и в разном социокультурном контексте. Такой подход выявляет не только разные оптики и фокусировки проблем, но и разные истории шведской антропологии. Так, российские исследователи зачастую проецируют на шведскую культуру «болевые точки» собственной социокультурной жизни, подчеркивая в современной шведской этнологии проблемы миграции, ксенофобии, национализма, тогда как сами скандинавы рассматривают эти проблемы в логике вызовов и решений, а не алармизма. Иными словами, «все может выглядеть немного по-разному в зависимости от того, откуда вы это видите» [Hannerz, 1982, p. 151].

Наряду с вышесказанным библиографии трудов российских историков этнологии бывают ограничены изданиями 1950–1990-х гг., не отражая современные скандинавские источники или англоязычные аналитические обзоры. Так, в основательной статье Е.А. Сорокиной, посвященной становлению антропологического знания в Швеции, широко представлены ведущие ученые и подходы первой половины XX в., но практически не упомянуты современные исследования, например, У. Ханнерца [Hannerz, 1982, 1985, 1996, 2015a, 2015b, 2018], антрополога с мировым именем. Между тем подход последнего обсуждается в «Истории

антропологии» Т.Х. Эриксена и Ф. Нильсена [Eriksen, Nielsen, 2013] и сборнике работ «Антропология сейчас и в будущем. Очерки в честь Ульфа Ханнерца» (Anthropology Now and Next. Essays in Honor of Ulf Hannerz) [Eriksen et al., 2015].

Первоначально антропологическое знание в Швеции развивалось под именами этнографии и этнологии. Шведская протоантропология уходит корнями в описание народной культуры XVI в. и охватывает период от устной традиции саг и скальдической поэзии до институциализации этнологической науки в XIX в. [Hellspong, 2008]. «До середины XIX в. в Швеции шел процесс накопления этнографических знаний в рамках других наук – географии, истории литературы, фольклористики» [Березина, 1990]. Этнографические наблюдения стали собираться и осмысливаться в эпоху «Великих географических открытий». В 1477 г. в Уппсале был открыт первый национальный университет. Систематизацией новых географических и этнографических данных занимались религиозные деятели, такие как архиепископ Уппсалы, историк и картограф Олаф Магнус (Olaus Magnus, 1490–1557), автор «Шведской хроники» Олаф Петри (Olof Pettersson 1493–1552) [Петри, 2012; Савельева, 1983].

Одним из первых исследователей народной культуры в Швеции считается историк Юханнес Мессениус (Johannes Messenius, 1579–1636). Яркие описания народной жизни и местных обычаев можно встретить в путевых заметках естествоиспытателя Карла Линнея (Carl Linnaeus, 1707–1778). М. Хеллспонг отмечает, что в XIX в. интерес к шведской народной культуре углубился под влиянием романтических и националистических настроений. На протяжении всего XIX в. в Швеции развивалась фольклористика, происходило изучение баллад, преданий и народных сказок. Однако, начавшись с устных традиций, этот интерес в дальнейшем обратился к материальной культуре [Hellspong, 2008]. В 1868 г. по инициативе шведского анатома и антрополога Густава фон Дюбена (Gustaf Wilhelm Johan von Düben, 1822–1892) в Лапландию отправилась экспедиция для изучения народа саамов, а результаты экспедиции ученый осмыслил в монографии «О Лапландии и лопарях» (1873). Благодаря снимкам, сделанным его супругой Лоттен фон Дюбен (Lotten von Düben, 1828–1915), сохранился фотоотчет экспедиции [Лапландия, 1868].

Конец XIX в. ознаменовался в Швеции расцветом естествознания и исторических наук. При этом историков и естествоиспытателей объединяла эволюционная парадигма. «Этнографическая

деятельность в этот период определялась фольклорными и филологическими исследованиями, носившими скорее занимательный, чем научный характер. Но, тем не менее, сам факт создания этнографических обществ во многих шведских городах (Стокгольм, Уппсала, Лунд, Гельсингфорс и др.) свидетельствовал об общественной потребности в этнографической науке» [Березина, 1990].

В 1880 г. открылся Шведский этнографический музей. Как и в ряде других североевропейских стран, шведская этнология институциализировалась на площадке этнографических музеев. Так, педагог и этнограф Артур Хацелиус (Artur Hazelius, 1833–1901), считающийся основоположником не только шведской, но и всей скандинавской этнологии, организовал в Стокгольме в 1872 г. Северный музей (Nordiska Museet) – один из старейших музеев, обладающий внушительными коллекциями, а в 1891 г. он же основал уникальный для того времени этнографический музей под открытым небом – Скансен. На территории Скансена расположились памятники шведского народного зодчества XVI–XIX вв. (официальный сайт музея: https://www.skansen.se/en/) [Кублицкий, 1970].

Антропологическое общество, называемое в дальнейшем «Шведское общество по антропологии и географии», возникло в Швеции в 1873 г. [Сорокина, 2018]. Следует отметить, что до своей институциализации шведская этнология представляла недифференцированное познавательное пространство, включавшее исследования по философии и языкознанию, истории религии и психологии. До второй половины XX в. музейная работа и полевые исследования составляли основные занятия шведских этнологов. В 1920-е гг. в университетах Стокгольма, Уппсалы, Лунда стали открываться кафедры этнологии. «В Уппсале интерес в основном был направлен к Африке, в Стокгольме – к Америке и Монголии, в Гётеборге – к Латинской Америке и Юго-Восточной Азии. Эти тенденции частично определялись характером основных коллекций соответствующих музеев» [Izikowitz et al., 1959, p. 371].

Итак, в качестве университетской дисциплины шведская этнология сформировалась в начале XX в., «главным образом за счет быстрого роста музейных коллекций, посвященных народной культуре того времени» [Hellspong, 2008, p. 205]. Эти коллекции находились в эпицентре шведской этнологии вплоть до 1960-х гг., после чего началась трансформация дисциплины, в результате которой «исторические исследования должны были уступить место современным исследованиям, а теории социологии и социальной антропологии сделались преобладающими» [Ibid.].

Наряду с этим К.Г. Изиковиц, К. Моберг и А. Эскерёд отмечают, что на развитие этнологии в Швеции в большей степени повлияли география (в том числе культурно-исторический подход Ф. Ратцеля), археология и вопросы истории культуры, нежели эволюционные подходы. «Шведская этнология держалась в рамках географии и границ, установленных историческими документами; в ней не было разработано общей теоретической системы, но сравнительная работа, начатая в ранний период, приносила надежные данные» [Izikowitz et al., 1959, p. 670]. В дальнейшем этнология отделилась от географии, но усилились ее связи с религиоведением. При этом, «каждый студент был волен выбирать свой собственный метод и работать в соответствии с собственными направлениями» [Ibid.].

До 1960-х гг. у шведской этнологии практически не было контактов с социальными науками, поскольку социология появилась в Швеции лишь после Второй мировой войны. Также важным фактором в развитии этнологии оказалось и то, что Швеция не имела колоний, а стало быть, ей не приходилось заниматься теми социальными проблемами, которые стимулировали появление социальной антропологии в других странах [Izikowitz et al., 1959].

Как уже отмечалось в предыдущем разделе, с 1937 г. издавался основанный С. Эриксоном журнал «Folkliv», переименованный в 1971 г. в «Ethnologia Scandinavica». В другом, основанном в 1960-е гг. журнале «Ethnologia Europaea» обсуждались теоретические проблемы этнологии.

Сигурд Эриксон (Sigurd Erixon, 1888–1968) был этнологом и археологом, заложившим методологические и теоретические традиции шведской этнологии, в том числе он разработал ретроспективный и историко-сравнительный анализы, поощрял использование статистических методов и опору на принцип историзма. В первой половине XX в. С. Эриксон работал сотрудником Северного музея и музея Скансен, изучал народный быт (folklivsforskningar) и материальную культуру (folklivsformer) Скандинавии. В качестве теоретика С. Эриксон намеревался преодолеть разрыв между описательной европейской этнографией и склонной к универсализму общей этнологией, предлагая активнее использовать в этнологии количественные методы. Антропология в его представлении включала в себя региональную этнологию и этнографию – всестороннее изучение «народной жизни» (folkliv). С. Эриксон стоял на позициях единства культуры европейских и неевропейских народов, будучи убежден, что этнология должна

сочетать изучение материальной культуры и повседневной народной жизни. Он ввел в шведскую науку понятия «народная жизнь» и «региональная этнология».

Региональная скандинавская этнография была представлена, начиная с 1950-х гг., научными сборниками «Laos», в которых локальные проблемы рассматривались как в региональном, так и в общеевропейском и общемировом контекстах [Сорокина, 2018; Токарев, 1978].

Одной из учениц С. Эриксона являлась Мярта Хедлунд (Märta Hedlund, 1913–1944), занимавшаяся академическими исследованиями фольклора. Она была «видным полевым исследователем и этнологом», изучавшим торговые практики фермеров и их значение для домашних хозяйств в окрестностях Стуршена [Svanberg, Minganti, 2016]. Это исследование включало также изучение воспитания детей в больших семьях, которое, согласно М. Хедлунд, формировало определенный тип личности, характерный для фермерских занятий. И. Сванберг и П.К. Минганти отмечают влияние на труды М. Хедлунд американской социальной антропологии и экономической истории. Изучая образцы инкультурации и торговли, она разработала исследовательские подходы, ставшие актуальными в этнологии лишь десятилетия спустя [Ibid.]

Последователем С. Эриксона являлся Оке Хультkрантц (Åke Hultkrantz, 1920–2006) – этнолог и историк религии. Он изучал культуру индейцев Латинской Америки, а также работал над словарем «Общих этнологических терминов», осуществляя систематизацию понятий и концепций в сфере этнологии. Во второй половине XX в. под его редакцией вышел «Международный словарь по европейской этнологии и фольклору» (International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, 1960), а исследования жизни индейцев Южной и Северной Америки положили начало развитию шведской американистики [Березина, 1990].

Отметим еще несколько имен созидателей шведской антропологии. Археолог и этнолог Эрланд Норденшельд (Nils Erland Herbert Nordenskiöld, 1877–1932) проводил полевые исследования в Южной Америке. Бенгт Эммерик Даниельссон (Bengt Emmerik Danielsson (1921–1997) – этнограф, исследователь Полинезии, являлся шестым участником экспедиции «Кон-Тики» норвежского антрополога Т. Хейердала. Одним из основателей экономической и политической антропологии в Швеции был Ели Хекшер (Eli F. Heckscher, 1879–1952). Отдельным направлением антропологи-

ческих исследований в Швеции стало изучение шведского менталитета.

Философ, демограф и статистик Густав Сундберг (Axel Gustav Sundbärg, 1857–1914) исследовал популяционные волны и эмиграцию 1907–1911 гг. Однако известность ему принесло опубликованное в 1911 г. эссе «Шведский народный характер» (Det svenska folklynnet), где, в основном романтизируя шведов, он проницательно заметил, что они больше интересуются природой, нежели другими людьми. В свою очередь, историк искусства Карл Лорин (Carl Gustaf Johannes Laurin, 1868–1940) в книге «Народные характеры» (Folklynnet, 1915) описывал высокий индивидуализм шведов, которые наслаждение природой предпочитают тесным отношениям с другими людьми [Алёшин, 2011]. (Это качество шведов – социальное дистанцирование и готовность к социальной изоляции – показало адаптационные возможности при пандемии 2020-х гг.).

Т.А. Березина справедливо отмечает, что советские этнографы практически не занимались «изучением истории развития этнографической науки в скандинавских странах и, в частности, в Швеции с периода накопления этнографических знаний до настоящего времени» [Березина, 1990, с. 5]. В современных историографических работах, характеризуя развитие антропологии в Швеции, российские ученые выделяют родиноведческие и этнологические направления, нередко упуская разнообразие антропологических исследований второй половины XX в. Между тем именно в середине XX в. в шведской антропологии произошел кардинальный поворот от этнографических исследований к антропологическим [Hannerz, 2018].

В шведских университетах антропология делилась на насколько дисциплин: *физическая антропология* выступала разделом естествознания и была практически изолирована от *этнологии*. Изучением неевропейских культур занималась общая и сравнительная этнография, которая дистанцировалась от другой дисциплины – *нордической* и *сравнительной этнологии*, занимающейся изучением северных стран и сравнительным анализом культур. Отдельными дисциплинами являлись *скандинавская* и *сравнительная археологии,* а также *сравнительное религиоведение.* При этом филология и сравнительное языкознание не относились к сфере антропологии [Izikowitz et al., 1959]. Такого рода дисциплинарное деление отличало скандинавскую этнологию от

американской антропологии как обобщающей науки о человеке, включавшей четыре дисциплины – физическую антропологию, социокультурную антропологию, археологию и лингвистику. Особенностью Швеции, как и других скандинавских стран, являлось то, что этнология здесь, прежде чем стать самостоятельной наукой выступала отраслью географии [Ibid.]. Этнографические исследования проводились на базе музеев – прежде всего, Государственного этнографического музея в Стокгольме и Этнографического музея в Гётеборге.

Институционализация шведской социальной антропологии происходила в 1970-е гг. Обучавшийся антропологии в университетах Швеции, а затем и за рубежом Карл Г. Изиковиц (Karl Gustav Izikowitz, 1903–1984) выступил «пионером перехода от "этнографии" старого стиля к социальной антропологии в Швеции, и поэтому этот сдвиг начал происходить гораздо раньше в Гётеборгском университете, где он базировался, чем в других академических кругах страны» [Hannerz, 1982, p. 171].

В статье, посвященной двадцатилетию шведской социальной антропологии, У. Ханнерц уделяет большое внимание вопросу о названии дисциплины, «чтобы показать возможность путаницы, но также и сказать кое-что о разделении труда между социальными и культурными дисциплинами в Швеции» [Ibid., p. 151].

> «[К.Г.] Изиковиц в своем обзоре 1959 года мог более или менее взаимозаменяемо использовать термины "этнография" и "этнология" для дисциплины, связанной с изучением экзотических, неевропейских культур. С другой стороны, термин "антропология" в то время почти не использовался, а когда он появился, он обычно относился к физической антропологии. "Этнография" – более официальный термин, поскольку он был частью обозначений музеев и университетского предмета, как правило, также включал неевропейскую, неклассическую археологию. В конце концов, вся дисциплина была ориентирована на историю культуры. Скандинавская и классическая археология были и остаются отдельными дисциплинами. И был характерный континентальный европейский раскол Volkskunde / Volkerkunde между дисциплиной, связанной в основном с культурными традициями национального крестьянства, и другой… занимающейся экзотикой. Первое из них обычно официально называлось в то время "исследованиями народной жизни". Социология, занимающаяся изучением современного шведского общества, считалась чем-то весьма далеким от всех этих областей. В целом, что-то очень похожее на эту модель дифференциации сохранилось и в 1980 году» [Ibid.].

Итак, в первой половине XX в. этнология как дисциплина имела в Швеции разные наименования: например, понятие «folklivsforskning» обозначало сравнительное изучение жизни народов Скандинавии, магистральные исследования развивались в рамках общей и сравнительной этнографии, а термин «антропология» относился только к физической антропологии – «причудливому индивидуальному предприятию в закоулке шведской академической жизни, занимающемуся измерениями черепа и самостоятельной публикацией учебников» [Hannerz, 2018, p. 55]. По саморефлексивному признанию У. Ханнерца, заканчивая учебу в бакалавриате, он понял, что «по другую сторону Атлантики можно найти гораздо больше антропологии» [Ibid.].

Каким образом шведская антропология менялась во второй половине XX в. показывает сравнительный анализ двух статей – в те времена директора Этнографического музея в Гётеборге К.Г. Изиковица «Антропология в Швеции» (Anthropology in Sweden, 1959) и уже в наши дни У. Ханнерца «Шведская антропология: прошлое и настоящее» (Swedish Anthropology: Past and Present, 2018). Если в первой половине XX в. шведского антрополога ожидала, прежде всего, работа в музее, то с конца 1960-х гг. «Швеция открывалась миру», и это отражалось на увеличении потока студентов, которые приходили в антропологию и иногда задерживалось в ней на долгое время. «Это поколение студентов искало антропологию, отвечающую их интересам. Тем не менее это были также времена потрясений не только в небольшой академической дисциплине в Швеции, но, как казалось, во всех университетах. Колумбийский университет в Нью-Йорке и Нантер в пригороде Парижа получили известность как первые места студенческих протестов; в Стокгольмском университете студенты представили лишь малую версию этих протестов, заняв свое профсоюзное здание (что побудило министра образования Улофа Пальме[19] отправиться туда для дискуссии)» [Ibid., p. 56]. 1960-е гг. сопровождались переменами, происходившими, как во вне, так и внутри страны. Весь мир пришел в движение, а в Швеции в это время происходила урбанизация – переход от сельской жизни к городской в самых разных регионах страны.

---

[19] Свен Улоф Юаким Пальме (Sven Olof Joachim Palme, 1927–1986) – лидер социал-демократической партии Швеции, министр просвещения и культуры в 1967–1969 гг., автор книги «Шведская модель» (http://www.olofpalme.org/en/olof-palmes-archives/).

Моделью для модернизации шведской антропологии послужила только что открывшаяся в Бергенском университете в Норвегии кафедра социальной антропологии под руководством Ф. Барта. К началу 1970-х гг. период преобразований был завершен, и это повлекло за собой смену имен дисциплины – с «этнографии» на «антропологию». С тех пор «в академическом сообществе и в соответствии с международным использованием, термин "этнография" стал названием широкого методологического подхода, а не всей дисциплины» [Hannerz, 1982]. В свою очередь, антропологические исследования переместились из музеев на университетские кафедры. Так, в Лундском университете на социологическом факультете была образована кафедра социальной антропологии, а в Уппсальском университете возникла кафедра культурной антропологии, возглавляемая Анитой Якобсон-Виддинг (Anita Jacobson-Widding, 1934–2012).

В шведской антропологии второй половины XX в. появилось большое тематическое разнообразие. У. Ханнерц отмечает, что относительно позднее развитие дисциплины позволило шведской антропологии избежать груза традиционных представлений[20]. Таким образом, науке легче было модернизироваться. Пионером шведской антропологии развития стал Карл Эрик Кнутссон (Karl Eric Knutsson, 1932–2002) – профессор социальной антропологии Стокгольмского университета, начинавший свой путь в науке с полевых исследований в Эфиопии. Антропология развития отражала интерес как к переменам внутри Швеции, так и развивающимся странам за ее пределами [Dahl, Hjort, 1985].

Карл-Улов Арнстберг (Karl-Olov Arnstberg, p. 1943), писатель, философ и этнолог (Doctor of Philosophy Degree in Ethnology, 1977) изучал в 1980-е гг. стереотипные представления скандинавов друг о друге, обобщив эти исследования в монографии «Шведскость. Культура, отрицающая культуру» (Svenskhet: Den kulturförnekande kulturen, 1989). В следующем году К.-У. Арнстберг выпустил книгу «Люди и предметы: этнологи о материальной культуре» (Människor & föremål: Etnologer om materiell kultur, 1990). Его работа «Шведы и цыгане» (Svenskar och zigenare, 1998) вызвала оживленную дискуссию, ибо обсуждала широкое распространение

[20] Как отмечают, Г. Даль и Р. Стаде, «в Швеции У. Ханнерц превратил архаичное, жестко ориентированное на артефакты и музейные коллекции отделение сравнительной и общей этнографии в авангард международной социальной антропологии» [Dahl, Stade, 2003, p. 204].

преступности в цыганских общинах и неудачи интеграции цыган в шведскую жизнь. Сборник эссе о «типично шведском» (Typiskt svenskt, 2005) рассматривал широкий круг вопросов, таких как история, культура, молодежь, национализм, иммигранты, насилие, политкорректность, проституция, мужественность, достоинство, честь, через оптику шведской идентичности. В дальнейшем К.-У. Арнстберг выступал критиком иммиграционной политики Швеции (см., например: https://archive.org/details/invandring-och-morklaggning-karl-olov-arnstberg_gunnar-sandelin_2014-04-29/page/n45/mode/2up).

Новые поколения антропологов стали проводить полевые исследования за пределами Швеции, по всему миру. Так, М. Розендаль изучала повседневную жизнь Кубы 1980–1990-х[21]. «По мере того как Россия, а также Восточная и Центральная Европа открывались для ученых, появлялись интригующие новые возможности. Одним из примеров является исследование Тувы Хёйдестранд (2009) о бездомных в Санкт-Петербурге. Другие докторские диссертации были посвящены лесбийскому сообществу в Москве и постсоциалистическому переходному периоду среди румынских журналистов» [Hannerz, 2018, p. 58][22]. Начиная с 1980-х гг. на передний план в антропологии вышли проблемы меньшинств, «альтернативные стили жизни», возник «исследовательский интерес к вопросам развития и отсталости, власти, неравенства и зависимости» [Hannerz, 1982, p. 157]. Поначалу это был интерес к странам третьего мира, но, наработав опыт, антропологи поняли, что знания приложимы к трансформациям в собственной стране.

В 1980–1990-е гг. образовалось исследовательское направление *антропология женщин*, в дальнейшем ставшее частью гендерных исследований. Затем появились *экологическая, городская, органи-*

---

[21] Мона Розендаль (Mona Rosendahl) – в настоящее время профессор кафедры социальной антропологии и Института латиноамериканских исследований Стокгольмского университета. В 1997 г., проведя 18 месяцев скрытых полевых исследований, она опубликовала монографию «Внутри революции: повседневная жизнь на социалистической Кубе (антропология современных проблем)» [Rosendahl, 1997]. Ей также принадлежит защищенная в качестве докторской диссертации (1987) книга «Конфликт и согласие: классовое сознание шведских рабочих (стокгольмские исследования социальной антропологии)» [Rosendahl, 1985]. В 2002 г. М. Розендаль выступила одним из редакторов сборника по политической антропологии [Poluha, Rosendahl, 2002].

[22] Тува Хёйдестранд (Tova Höjdestrand) – социальный антрополог из университета Лунда (подробнее см.: [Хёйдестранд, 2016; Höjdestrand, 2009]).

зационная антропологии [Garsten, Nyqvist, 2013], *антропология медиа, глобальная и транснациональная антропологии,* «антропологические исследования квир-теории» [Graham, 2014], *антропология Интернета* Паулы Уймонен [Uimonen, 2012], *антропологии коммуникации и эстетики* [Wulff, 2016]. Шведские антропологи исследовали повседневные и трудовые практики журналистов в газете на языке хинди в индийском городе, многонациональные молодежные культуры в Лондоне. Примером транснационального исследования стала этнография балета Хелены Вульф [Wulff, 1998, 2007], которая проводила полевые исследования балетных трупп в Стокгольме, Нью-Йорке, Лондоне и Франкфурте-на-Майне [Hannerz, 2018]. В рамках организационной антропологии изучались проблемы роста бюрократии в Брюсселе и Европейском Союзе [Garsten, Nyqvist, 2013]. «Выполнив докторское исследование в рамках многостороннего изучения транснациональной организации Apple, компьютерной корпорации, Кристина Гарстен обратилась к аналитическим центрам и политическим интеллектуалам» [Hannerz, 2018, p. 60]. Помимо этого, «шведские антропологи сняли несколько этнографических фильмов, получивших международное внимание» [Ibid.].

Более детальное представление о подходах и темах исследований современной шведской антропологии можно получить, обратившись к находящимся в открытом доступе публикациям Шведского антропологического журнала *Kritisk Etnografi – Swedish Journal of Anthropology* (см.: https://kritisketnografi.se).

Между тем в шведской антропологии нет ни теоретического, ни дисциплинарного единства. С одной стороны, развивается антропология как «исследование человеческого разнообразия в глобальном масштабе» [Hannerz, 2018, p. 61]. С другой стороны, в 1970-е гг. получили второе рождение возникшие в Швеции в XIX в. исследования народной жизни (Volkskunde) «как научное крыло культурного национализма», целью которых являлось документирование якобы исчезающих крестьянский традиций. Наконец, под новым именем европейской этнологии эта дисциплина занималась этнографией повседневности в современной культуре, все более сближаясь с международной антропологией и культуральными исследованиями [Ibid.]. Довольно показательно, что «в большинстве университетов социальная антропология и европейская этнология изучаются на разных факультетах» [Ibid. p. 66]. В обзорном компендиуме работ, посвященном разным аспектам европейского антропологического знания, заключительная статья

Й. Фрикмана как раз посвящена анализу антропологии и этнологии в качестве развития отдельных дисциплин [Kockel et al., 2012; Frykman, 2012, p. 572–589].

После размежевания этих направлений в 1960-е гг. во второй половине 1970-х происходило «сближение университетской и музейной антропологии» [Hannerz, 1982, p. 159]. Новые ниши для антропологической работы стали появляться также за пределами академических сообществ. Трансформации, происходившие в Швеции, обусловили «некоторый потенциал роста» для антропологии образования, медицинской антропологии, антропологии труда [Ibid.].

А. Бошкович и Т.Х. Эриксен подчеркивали, что под влиянием таких ученых, как Орвар Лёфгрен[23] и Йонас Фрикман[24], «шведская этнология превратилась в культурную антропологию шведского общества» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 13]. Более того, когда у социальных и культурных антропологов даже имелись средства для проведения полевых исследований за границей, они предпочитали изучать свое собственное общество [Ibid.].

Итак, антропология менялась одновременно с тем, как, начиная с 1970-х гг., менялось и шведское общество, двигавшееся в направлении все большего этнического и культурного разнообразия.

---

[23] Орвар Лёфгрен (Orvar Löfgren, p. 1943) – профессор европейской этнологии в Лундском университете, занимался исследованиями шведской идентичности, а также изучением повседневных аспектов потребления, отдыха, путешествий, туризма, транснациональной деятельности. Среди его работ: «Строители культуры: историческая антропология жизни среднего класса» (Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-class Life, 1987), «Чрезмерная жизнь» (Excessive Living, 2007), «Как справиться с избытком: как организации, сообщества и отдельные лица справляются с переполнением» (Coping with Excess: How Organizations, Communities and Individuals Manage Overflows, 2014), «Изучение повседневной жизни: стратегии этнографии и культурного анализа» (Exploring Everyday Life: Strategies for Ethnography and Cultural Analysis, 2015) (см.: https://www.researchgate.net/scientific-contributions/Orvar-Loefgren-2009378136).

[24] Йонас Фрикман (Jonas Frykman) – профессор кафедры этнологии Лундского университета, чья научная биография начиналась с изучения внебрачных деторождений в Швеции. В дальнейшем он исследовал особенности социализации и повседневной жизни в государстве всеобщего благосостояния, вопросы медицинской антропологии и школьного образования, чувства и телесные переживания, историческую память и аффективный поворот (см.: https://portal.research.lu.se/portal/en/persons/jonas-frykman(721df556-2de8-4749-a6cb-41d033af5606).html). Ряд его работ доступен на английском языке [Frykman, 2003, 2004; Hammarlin, Frykman, 2009; Löfgren, Frykman, 1992; и др.].

> «Увеличилась транснациональная трудовая миграция, в основном из Финляндии и стран Средиземноморья: Италии, Югославии, Греции и Турции. Затем, особенно в последние десятилетия, появились потоки беженцев из разных регионов мира – как из стран Средиземноморья, так и Среднего Востока, некоторых частей Африки и Латинской Америки, а затем из Центральной Азии и Балканских стран. Со стороны правительственных учреждений разного типа и на разных уровнях сформировался определенный спрос на знания о пришельцах, и возникло ощущение, что именно антропологи с их пониманием культурных различий и их этнографическими методами наиболее хорошо оснащены для развития таких знаний. <…> Это также стало областью тесных междисциплинарных контактов антропологов с политологами, лингвистами, педагогами и другими учеными» [Hannerz, 2018, p. 62].

В свою очередь, историографы отмечают прикладную нацеленность шведской антропологии на решение социальных и общественных проблем, улучшение качества жизни человека в текущей повседневности. Так, шведская этнология 1960–1970-х гг. была «очень конкретной и тесно связанной с реальной жизнью наукой» [Сорокина, 2018, с. 381]. Во второй половине XX в. в фокус внимания шведской антропологии попали вопросы трансформации современности, гендера, идентичности и этничности, молодежной культуры и ценностей, малых городских сообществ. Эту смену парадигмы иногда обозначают как «новую шведскую этнологию», впрочем, сохранившую преемственность с традиционными этнологическими исследованиями в Швеции [Там же].

> «Особенностью новой шведской этнологии стало то, что исследования культурной и социальной истории давали основу для изучения изменения жизненных стандартов, образа жизни, культурной традиции общества и отдельных людей. Пристальное внимание уделяется проблеме культуры как совокупности различных локальных образцов, что также стало для шведской науки новым подходом. Темы этнологических исследований были непосредственно связаны с жизнью и ее проблемами, и зачастую именно этими конкретными потребностями и обуславливались» [Там же, с. 400].

Ярким представителем «новой шведской этнологии» выступил Оке Даун (Åke Daun, 1936–2017), известный за пределами Швеции как исследователь шведского менталитета [Daun, 1995], а также написавший не переведенную на другие языки работу по новой методологии шведской этнологии [Сорокина, 2010]. Источ-

ником «шведскости» – культурно-психологических особенностей шведов по О. Дауну – выступает повседневная жизнь, ведь это ее особенности выявляют такие качества шведов, как застенчивость и независимость, рациональность и умение уходить от конфликтов, честность и прямолинейность, склонность к минимализму и бытовой непритязательности, уникальность в сочетании коллективизма и индивидуализма [Ibid.].

> Согласно И. Берлину, одному из авторов забавной серии брошюр «The Xenophobe's Guide»[25], ведущей характеристикой культуры и ментальности шведов называют понятие «lagom». В современном шведском языке оно означает «достаточно» (или «довольно», «в меру», «вполне», «сносно»), а в настоящее время сделалось символом (а зачастую и синонимом) шведской умеренности. Lagom пронизывает всю шведскую жизнь, помогая решать и глобальные, и повседневные проблемы. В экономике это позволило нации найти золотую середину между капитализмом и социализмом, т.е. между прогрессом и человечностью. В сфере производства lagom означает отказ от позолоченного дизайна в пользу оптимальных решений, придерживаясь тем самым эстетики минимализма. В социальной сфере lagom ставит конформность выше совершенства, сдерживает чрезмерное личное богатство и бедность и оставляет шведов в высшей степени в ладу с самими собой. Иными словами, lagom лежит в основе знаменитой шведской модели – государства всеобщего благоденствия [Berlin, 1999].

В свою очередь, Е.А. Сорокина приводит такие черты шведского национального характера, ранее описанные в работах Г. Сундбэрга (1911) и К. Лорина (1915), как «меланхоличность, уступчивость, вежливость, глубокое уважение к личности и к внутреннему миру каждого человека», любовь к природе [Сорокина, 2018, с. 393].

Помимо анализа ментальности О. Даун занимался исследованиями повседневной жизни и использовал антропологические методы в изучении социальных проблем современной Швеции – протестов работников лесопильного завода, влияния настроений местных жителей на градостроительную политику в

---

[25] The Xenophobe's Guide – транснациональный просветительский проект, знакомящий с уникальным характером и поведенческими особенностями разных народов, использующий средства иронии и самоиронии, основанный на убеждении, что искренность, непочтительность и юмор «почти гарантированно излечат ксенофобию» (сайт проекта: http://www.xenophobes.com).

новых районах Стокгольма [Чернышева, 2007]. В этих исследованиях он обнаружил различные способы социальной интеграции в мегаполисах и в малых поселениях.

> «Даже приватные связи в городах требуют иных параметров, чем, скажем, в маленьких изолированных сообществах (маленькие города, деревни). Анонимность жителей крупного города, в отличие от маленьких поселений, дает им свободу личной жизни. В небольших (по числу проживающих) поселениях индивид в большей степени привержен к традиционным общественным структурам, и на него в значительно большей степени влияют традиционные общественные нормы и правила, чем на тех, кто проживает в крупных городах» [Сорокина, 2018, с. 383].

> «Жилище – это индивидуальный центр жизни человека. Здесь человек ведет хозяйство и проводит свободное время. Именно здесь проявляются его личные вкусы и пристрастия. Антропология современной городской жизни позволяет сделать выводы о качестве жизни старшего поколения шведов, которое недостаточно интегрируется в современную жизнь с ее техническими новациями» [Там же].

Во второй половине XX в. шведская этнология более тесно сотрудничала с историографией и социологией. Изучением этничности и качества городской жизни, гендерными исследованиями занимались Анн-Софи Оландер (Anne-Sofie Ölander), Ивон Хирдман (Yvonne Hirdman)[26], Гунилла Фюрст (Gunilla Furst), Леннарт Флуд (Lennart Flood)[27], Ульф Мелльстрем (Ulf Mellström)[28]. В 1980–1990-е гг. повестку этнологических исследований определили проблемы глобализации и миграции.

Глобализация принесла в повседневную жизнь шведов изменения, связанные не только с миграцией, но и с разнообразием стилей жизни внутри трансформирующейся шведской культуры.

---

[26] Ивон Хирдман (Yvonne Hirdman, p. 1943) – шведский историк и специалист в области гендерных исследований. Именно она ввела понятие «гендер», уже использующееся в англоязычных публикациях, в шведский язык. На английском языке опубликована ее книга «Гендерная система: теоретические размышления о социальном подчинении женщин» (The Gender System: Theoretical Reflections on the Social Subordination of Women) и ряд статей [Hirdman, 1990, 1994, 2001].

[27] Леннарт Флуд (Lennart Flood) – профессор Гётеборгского университета (см.: https://www.researchgate.net/profile/Lennart-Flood).

[28] Ульф Мелльстрем (Ulf Mellström) – ученый из Центра гендерных исследований университета Карлстада (см.: https://www.researchgate.net/profile/Ulf-Mellstroem).

В этой связи О. Даун проницательно заметил, что культура – это амбивалентное явление, способствующее как единству общества, так и росту его разнообразия; как сплочению нации, так и появлению социальной напряженности. Иными словами, гомогенная в начале XX в., шведская культура сделалась ближе к его концу гетерогенной.

> «Культура стала одним из важнейших маркеров понимания и осознания шведами своей идентичности и истории, универсальным инструментом для понимания особенностей развития Швеции [Arnsberg, 1989, p. 27]. Вместе с тем отмечается и парадокс, предполагающий опасность такого явления, как культура, т.к. каждый носитель определенной культуры имеет свой закрытый идейный мир и выносит оценки, основанные на своем жизненном опыте, вкусах и т.п. И в этом смысле культура может стать препятствием к пониманию другого индивида [Daun, 2005, p. 102–103], поскольку определяющим элементом понимания и оценки индивидом окружающего мира и своего места в нем является именно культура, в которой он воспитан с детства. И это относится в полной мере и к пониманию шведского менталитета и определению “новыми шведами” места в шведском обществе и культурных традициях [Svenska vanor, 1991; Svenska främlingar, 1997]. Шведские этнологи занимаются исследованиями и изучением различных вариаций культуры в разнообразных контекстах» [Сорокина, 2018, с. 395].

Историк-скандинавист О.В. Чернышева обращает внимание, что в этническом и языковом отношении Швеция была однородной до середины 1930-х гг. Во время и после войны здесь появились, с одной стороны, беженцы и иммигранты, а с другой – развивающейся шведской промышленности недоставало рабочих рук, и Швеция принимала работников из других европейских стран. В 1970–1980-е гг. характер миграции изменился: Швеция стала принимать со всего мира политических эмигрантов и искателей лучшей жизни. К началу XXI в. 20% населения Швеции являлось некоренным, а в отдельных поселениях количество мигрантов доходило до 80%. Таким образом, за первой трансформацией – переходом от сельской жизни к городской – последовала вторая, связанная с формированием в городах мультикультурного социального пространства. Эти процессы требовали как теоретического осмысления, так и практического участия антропологов. Именно в этом контексте появились работы профессора Стокгольмского университета О. Дауна: уже упомянутая книга «Швед-

ский менталитет. Сравнительная перспектива» (Svensk mentalitet. Ett jamforande perspektiv, 1989) и «Европейская идентичность. Пособие к разговору о будущем Швеции» (Den europeiska identiteten. Bidrag till samtal om Sveriges framtid, 1992). В последней работе О. Даун сравнивал североевропейский и средиземноморский типы культуры на примере стилей жизни шведов и итальянцев. Согласно О. Дауну, национальный характер шведов (шведскость) был сформирован «суровым климатом с долгими и темными зимами, вынуждавшим шведов проводить большую часть времени дома, ежедневной борьбой за выживание, редким населением, отдельными хуторами, поздней урбанизацией, редкими встречами с чужаками, строгой лютеранской религией, воспитывавшей чувство долга, укорененной привычкой доверять и подчиняться властям» [Чернышева, 2007, с. 211]. Постороннему взгляду (особенно южноевропейцам) шведы предстают как «холодные, равнодушные, неэмоциональные, не интересующиеся окружающими их людьми» [Там же]. «Это внешнее впечатление верно, но оно, с одной стороны, относится к исключительно публичному поведению шведа, четко различающего сферы частной и общественной жизни, а с другой – свидетельствует о незнании правил шведского этикета общения с людьми другой культуры» [Там же, с. 212]. В свою очередь, сами шведы воспринимают южноевропейцев как избыточно шумных, неуместно жестикулирующих, слишком настойчивых в утверждении собственного мнения и т.д. Таким образом, трудности межкультурной адаптации обусловлены не только различием образов жизни и социального поведения, но в большей степени непониманием и даже неприятием картины мира другого человека. Например, для шведов характерно представление «о превосходстве собственных ценностей, выраженных понятиями демократия, равенство, справедливость, технологическое развитие, рациональный способ мышления, миролюбие, далеко зашедшая секуляризация, понимаемая как проявление современности, сексуальная свобода, анти-авторитарное воспитание детей и т.д.» [Там же].

Анализу шведского национального характера посвящены и книги британца Пола Б. Остина (Paul Britten Austin, 1922–2005) – писателя, переводчика и исследователя шведской литературы, представлявшие взгляд на эту культуру со стороны: «О том, как быть шведом: размышления о лучшем понимании шведского характера» (On Being Swedish: Reflections Towards a Better Understanding of the Swedish Character) и «Шведы: как они

живут и работают» (The Swedes: How They Live and Work) [Austin, 1968, 1970]. Между тем, комментируя эти исследования, У. Ханнерц справедливо отмечает, что «в наши дни антропологи всегда несколько настороженно относятся к понятиям национального характера, независимо от того, готовы ли они отказаться от них массово или нет» [Hannerz, 1982, p. 164]. Во-первых, в культурном отношении ни одна страна в наши дни не является достаточно однородной. Во-вторых, широкие обобщения о национальном характере в принципе и шведском характере в частности имеют тенденцию касаться в основном жизни мужчин, в то время как «жизнь женщин в большинстве случаев скорее контркультурна по отношению к ним» [Ibid.].

Е.А. Сорокина отмечает, что в современной Швеции этнология превратилась в «исследование культуры в самом широком смысле» [Сорокина, 2018, с. 398]. При этом традиция такого фундаментального обращения к культуре была заложена О. Дауном [Там же]. Так, например, антропология детства – одно из актуальных направлений шведской антропологии – фокусируется на обусловленности развития личности социокультурной средой, понимании культуры как системы ценностей, резервуара поведенческих образов социализации и основы картины мира.

Таким образом, в развитии современной шведской антропологии можно зафиксировать следующие тенденции: повышенная значимость в изучении социальной жизни и повседневности факторов культуры; сосредоточенность на «домашних» исследованиях; прикладная направленность антропологии и востребованность антропологов для решения социальных проблем.

Несмотря на тот факт, что шведская антропология все чаще выходит сегодня за свои дисциплинарные и академические пределы в публичные и прикладные области, вопрос о том, «что можно делать вне академической жизни, имея антропологическое образование» [Hannerz, 1982, p. 159], нередко встает перед выпускниками университетов. «В то время как довольно разнообразные интересы приводят людей к социальной антропологии… шведское общество до сих пор склонялось к признанию полезного вклада антропологов, особенно в двух областях: одна из них – развитие стран третьего мира, другая – иммигранты и дела меньшинств» [Ibid.]. В этой связи А. Бошкович и Т.Х. Эриксен подчеркивают, что антропологи «делали и продолжают делать это – предлагать модели современности, основанные на местных обычаях» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 14].

Между тем можно предположить, что существует и непосредственная взаимосвязь между участием социальных наук в улучшении качества жизни людей и шведской моделью социального государства. Скандинавская модель государства всеобщего благосостояния, с одной стороны, вызывает сегодня международный интерес, а с другой – местные антропологи находят здесь собственные темы для исследований, проникая за подкладку бюрократических структур и корпораций. Одним из примеров такого рода работ служит полевое исследование Л.Б. Ларсен (Lotta Björklund Larsen) закулисной жизни шведского налогового агентства [Björklund Larsen, 2017].

Однако едва ли не в большей степени в решении текущих социальных проблем преуспели норвежские антропологи, востребованные в качестве экспертов и публичных интеллектуалов.

Антропология в Норвегии

Обсуждая своеобразие норвежской антропологии, Томас Х. Эриксен (Thomas Hylland Eriksen, p. 1962) поставил ряд вопросов: должна ли норвежская антропология быть включена в историю о «других» антропологиях? Отвечает ли она критерию «инаковости»: следовало ли ее развитие маршрутом, отличным от британского и французского мейнстрима? Возникали ли на пути ее становления теории и интеллектуальные течения, отличавшиеся от ведущих антропологических традиций, и встречались ли локальные эмпирические проблемы, расходившиеся с доминирующими тенденциями? Дело в том, что «толчок [к развитию] современной норвежской антропологии» последовал в XX в. из-за границы: «первоначально из немецких, французских и англоязычных источников, а после Второй мировой войны – все чаще из Великобритании и США» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 5].

Становлению норвежской антропологии посвящен специально подготовленный для перевода на русский язык очерк Т.Х. Эриксена «Успех с горьковатым послевкусием: рассказ о норвежской антропологии» [Эриксен, 2012]. Он показывает, что антропология в Норвегии институциализировалась в первой половине XX в. и поначалу развивалась под влиянием немецкой этнологической

традиции, с характерной для последней фокусировкой на физической антропологии, изучении расовых различий и особенностей. Социальная антропология сформировалась в Норвегии лишь в 1950-е гг. Она возникла при Этнографическом музее в Осло в качестве маргинального и оппозиционного интеллектуального движения относительно ведущей в то время этнологической традиции. Родоначальником социальной антропологии выступил профессор Этнографического музея Уле Сулберг (Ole Solberg)[29], критиковавший антропологию, которая изучала расы, а не культуру и общество. В 1960-е гг. кафедры антропологии появились в университетах Бергена и Осло. Таким образом, во второй половине XX в. антропология в Норвегии стала развиваться уже под воздействием не немецкой этнологической, а ориентированной на культурную антропологию североамериканской традиции [Эриксен, 2012].

В 1990-е гг. влияние британской социальной антропологии сделалось в Норвегии доминирующим, тогда как национальные этнологические традиции были практически забыты. Это обстоятельство Т.Х. Эриксен иллюстрирует примером из повседневности, показывая, что книга У. Сулберга, одного из основателей норвежской антропологии при Этнографическом музее, десятилетиями хранилась на полках этого музея с неразрезанными страницами [Там же]. Норвежскую антропологию последних десятилетий XX в. Т.Х. Эриксен характеризует как «подветвь британской социальной антропологии» [Там же, с. 111]. Современная норвежская антропология междисциплинарна, англоязычна и активно участвует в зарубежных полевых исследованиях.

Одним из ведущих норвежских антропологов XX в. являлся Гуторм Йессинг (Gutorm Gjessing, 1906–1979) – искусствовед и археолог, выпускник университета Осло, работавший хранителем археологической коллекции музея Тромсё (1940–1946) и директором Этнографического музея при университете Осло (1947–1973). Его диссертация (1934) была посвящена изучению эпохи Меровингов в Норвегии. Он участвовал в археологических экспедициях, изучал наскальные изображения в горах Скандинавии. После Второй мировой войны Г. Йессинг больше внимания уделял

---

[29] Уле Солберг (Ole Martin Solberg, 1879–1946) – норвежский этнолог и социальный антрополог, в 1900–1906 гг. учился антропологии в Берлине и Лейпциге, проводил полевые исследования среди саамов в 1902 г. и среди индейцев хопи в Аризоне в 1903–1904 гг., занимался археологическими раскопками в Норвегии в 1907–1909 гг., директор Этнографического музея с 1917 по 1945 г.

культурологии и проблемам современной культуры, результатом чего стали монографии «Война и культуры» (Krigen og kulturene, 1950), «Человек и культура» (Mennesket og kulturen, 1953), «Общество и культура» (Sammiunn og kultur, 1963). Г. Йессинг воспринимал антропологию в качестве *культурной критики.* Он был приверженцем американской традиции культурной антропологии и убежденным критиком позитивизма в социогуманитарных науках [About the Gutorm Gjessing Lecture Series, 2018].

Фредрик Барт (Fredrik Barth, 1928–2016) – выдающийся социальный антрополог, а также член Норвежской академии наук и литературы – учился антропологии в США и в Великобритании, являлся учеником Э.Р. Лича[30] [Kuper, 1996]. В 1961 г. Ф. Барт был приглашен для создания кафедры антропологии в университет Бергена, где с 1965 по 1974 гг. занимался вопросами теоретической антропологии и выпустил труд о роли предпринимательства в модернизации северной части Норвегии. В 1974 г. он перебрался в Осло, руководил Этнографическим музеем, а также проводил полевые исследования в Папуа-Новой Гвинее, Бали, Омане и Бутане, изучал социальные отношения и ритуалы. В 1985 г. Ф. Барт получил государственную стипендию от правительства Норвегии для продолжения научной работы в университетах США [Jenkins, 2016].

Фокусом исследовательских интересов Ф. Барта стали процессы трансформаций современности, включавшие наряду с антропологическими экономические, экологические и психологические аспекты. Ф. Барт разработал генеративный подход и таксационный анализ для того, чтобы, во-первых, соединить богатство эмпирических этнографических материалов с теоретическими моделями этнологии, во-вторых, преодолеть антиномию структурализма и функционализма. Важным компонентом его подхода выступала процессуальность (transactionalism, processanalyse). Ф. Барт исходил из предпосылки, что мир непрестанно меняется, а значит, и общество следует рассматривать как динамическую

---

[30] Эдмунд Рональд Лич (Sir Edmund Ronald Leach, 1910–1989) – британский социальный антрополог, участник семинара Б. Малиновского, переводчик трудов К. Леви-Стросса на английский язык (в собственном подходе Э.Р. Лич объединил структурный функционализм Б. Малиновского со структурализмом К. Леви-Стросса), автор работ «Переосмысление антропологии» (Rethinking Anthropology, 1971), «Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов...» (Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology, 1976), «Социальная антропология» (Social Anthropology, 1982) и др.

систему социальных взаимодействий, где активно действующий субъект играет не менее важную роль, нежели довлеющие над ним социальные структуры [Barth, 1989]. Программная статья 1966 г. «Модели социальной организации» (Models of Social Organization) стала манифестом его *методологического индивидуализма* – подхода, предполагавшего, что социальные феномены следует изучать, прежде всего, наблюдая за отдельными субъектами, их действиями и связями с другими субъектами. Противоположный подход – *методологический коллективизм* – допускает существование коллективных («сверхиндивидуальных») явлений, которые невозможно понять на уровне субъектов и их взаимоотношений [Эриксен, 2014].

Согласно Т.Х. Эриксену, в «Моделях социальной организации» Ф. Барт перевернул с ног на голову ряд общеизвестных положений.

> «Вместо того чтобы исходить из предпосылки об интегрированности общества, он задается вопросом, как вообще возможна социальная интеграция, если индивиды преследуют свои интересы, которые зачастую сталкиваются с интересами других. Для него вопрос заключался в том, как вообще возникают общие нормы и ценности. Чтобы объяснить, каким образом взаимодействие постепенно упорядочивается и приспосабливается к принятым нормами Барт вводит понятие трансакций между агентами, означающее стратегические, основанные на расчете действия, которые нельзя сводить к нормам и ожиданиям, а нужно рассматривать как следствие желания приобрести что-то (максимизация блага). Общие ценности и нормы складываются постепенно, в ходе повторяющихся трансакций и переговоров о ценностях. Согласно этой модели, общество является не готовой данностью, а динамическим, изменчивым “совокупным эффектом” повторяющихся трансакций. Вместо того чтобы описывать взаимосвязанные статусы общества как социальную структуру, Барт говорит о возникающей форме, т.е. постоянном взаимодействии, которое все время обсуждается и отлаживается. Другими словами, в работе Барта на передний план выдвигается действующий субъект» [Эриксен, 2014, с. 97–98].

Осмыслению интеллектуальной биографии Ф. Барта посвящены статья Г.С. Льюиса «Кочевой антрополог» (L’anthropologue nomade) [Lewis, 2017], лаконичные заметки У. Ханнерца [Hannerz, 2016a] и Р. Дженкинса [Jenkins, 2016], монография Т.Х. Эриксена [Eriksen, 2015a], а также обзорная статья самого Ф. Барта «Шестьдесят лет в антропологии» [Barth, 2007].

Антропология, согласно Ф. Барту, изучает «все основные аспекты жизни человека» [Барт, 1995, с. 46].

> «Антропология возникла как отрасль естественной истории, занимавшаяся изучением первобытного человека, культур и обществ дикарей. Постепенно она превратилась в науку, занимающуюся сравнительными исследованиями образа жизни людей, целью которых является более глубокое познание потенциала человека, а также основ и форм его жизнедеятельности. Изучение под таким углом зрения культур, самым радикальным образом отличающихся от нашей собственной, всегда было и остается особенно важным. На основе такого рода исследований наша дисциплина обрела ту широту проблематики и ориентаций, которая была одновременно и силой, и слабостью последних двух поколений исследователей» [Там же, с. 45–46].

Трансформации современности и процессуальный подход к социальной жизни сделались фокусом внимания Ф. Барта задолго до того, как эти вопросы превратились в мэйнстрим. В 1994–1995 гг. Ф. Барт писал, что антропологи лишь затрагивают «проблему растущего в современном мире культурного плюрализма и смешивания культур в результате развития систем коммуникации» [Там же, с. 46]. С тех пор ситуация изменилась, однако данный эпизод свидетельствует, насколько тонко Ф. Барт чувствовал тенденции и высказывал идеи, опережающие время.

Ф. Барт стал и одним из первопроходцев в области публичной антропологии. Так, в 1970-е гг. он принял участие в телевизионной записи цикла просветительских лекций об антропологии, которые сопровождались демонстрацией слайдов. Лекции, ведущиеся непосредственно из кабинета Ф. Барта в Этнографическом музее, оказались весьма популярными. (Это событие может быть сравнимо с прочитанным Ю.М. Лотманом циклом лекций о русской культуре, снимавшимся в его кабинете в Тарту и затем показанным на канале «Культура» в конце 1980-х гг.)[31]

Сегодня антропология в Норвегии востребована и распространена во многом благодаря политике образования: антропология преподается в учебных заведениях на начальном и продвинутом уровнях; антропология присутствует в публичной сфере и поддерживается норвежским обществом. Согласно Т.Х. Эриксену, множество современных норвежских чиновников, политиков и журналистов имеют за плечами университетское образование со специализацией в антропологии: «даже кронпринцесса

[31] Юрий Лотман. Беседы о русской культура. Документалистика. Реж. Е. Хапонен. URL: https://smotrim.ru/brand/32931 (дата обращения: 14.07.2021).

Метте-Марит слушала антропологию в Осло, перед тем как обвенчалась с кронпринцем» [Эриксен, 2012, с. 113]. Антропологические знания «проникают в общественную сферу… и без активного участия самих антропологов» [Там же]. Не так очевидно, но все эти процессы способствуют культурному и ценностному единству норвежского общества.

> «Однако о существовании антропологии так хорошо знают в норвежском обществе и по причине активной “включенности” антропологов в жизнь последнего. Не проходит и недели без того, чтобы антрополог не выступил в печати, на радио или телевидении. В 1995 г. ведущий журналист издания “Aftenposten” Хокон Харкет (человек, имеющий научное образование) опубликовал пространную статью, в которой высказал мнение о том, что если в 1970-х годах общественные обозреватели мыслили как социологи, то в 1990-х в них “начали зарождаться антропологи”, ибо именно антропологические идеи о культурных различиях, о конструировании норвежской национальной идентичности, о современности традиции и грехах этноцентризма стали так очевидно проникать в общественное сознание (в других странах вину за подобные тенденции нередко возлагали на “постмодернизм”!)» [Эриксен, 2012, с. 114].

Более того, для норвежской антропологии второй половины XX в. характерно и вполне общественно приемлемо, что едва ли не каждый антрополог является экспертом, обладающим собственным мнением, при этом теоретические интерпретации и разборы отдельных кейсов разными антропологами могут не совпадать. Норвежцы убеждены, что именно таким образом формируются компетентные суждения, которые складываются из знакомства с различными мнениями экспертов. И это еще один неочевидный фактор, определяющий здоровье публичной сферы в норвежском обществе.

Из периодических изданий по антропологии отметим *«Журнал экстремальной антропологии»* (Journal of Extreme Anthropology) – междисциплинарное и международное рецензируемое издание Столичного университета Осло (Oslo Metropolitan University) с открытым доступом: https://journals.uio.no/JEA/index. В журнале публикуются статьи из области антропологии, социальных и гуманитарных наук, философии и критической теории. Особое внимание уделено экстремальным темам в теориях и практиках. Исследователи в области экстремальной антропологии (Extreme Anthropology Research Network) стремятся привлечь внимание к экстремальным, опасным, непристойным, противоречивым и нетрадиционным предметам (extreme, dangerous, obscene, controversial and unconventional subjects), повысить их общественную видимость, способствовать артикуляции и осознанности.

В свою очередь, норвежский антрополог Арне Мартин Клаусен (Arne Martin Klausen, 1927–2018), занимаясь вопросами социального развития, сфокусировался на проблеме культуральных изменений. Общественный резонанс вызвала его книга «Норвежский образ жизни» (Den norske væremåten, 1984), рассказывающая об искусстве быть норвежцем и о равноправии – ключевой социальной ценности норвежского общества [Эриксен, 2012]. При этом А.М. Клаусен полагал, что одной из ведущих задач антропологии является критика собственного общества: так, необходимо обсуждать неприятные и непопулярные вещи, «для того чтобы углублять степень и расширять границы саморефлексии общества» [Там же, с. 117].

Сопоставляя стилистику норвежской антропологии с британской, Т.Х. Эриксен иронично указывает на не избежавший снобизма оксфордско-кембриджский дух последней, что нередко препятствует ее обращению к действительно актуальным проблемам современности, в то время как норвежская антропология гораздо в большей степени является «“антиэлитистским” занятием, неуправляемой анархистской наукой, делаемой закаленными обветренными людьми с нечищеными ботинками и странноватыми взглядами» [Там же, с. 118].

Таким образом, основные особенности норвежской антропологии можно охарактеризовать как заложенный Ф. Бартом исследовательский интерес к изменениям современности; фокусировка на решении прикладных задач и текущих вопросов социальной и повседневной жизни; широкое участие антропологов в общественных дискуссиях и выраженный критический потенциал антропологии по отношению к власти, бюрократии и недостаткам собственного общества.

Антропология в Нидерландах

Большинство исследований по истории антропологии в Нидерландах представлены сегодня на нидерландском языке. Детальный очерк, посвященный становлению нидерландской антропологии и ее современному состоянию, был подготовлен Ханом Фермойленом (Han [Hendrik] Frederik Vermeulen, p. 1952), профессором кафедры культурной антропологии Лейденского университета, для Международной антропологической энциклопедии

(The International Encyclopedia of Anthropology) [Vermeulen, 2018]. Также этой теме посвящены другие его работы [Vermeulen, 2007, 2010; Vermeulen et al. 2002]. Краткая версия одной из них была опубликована на русском языке сначала в журнале «Этнографическое обозрение» [Фермойлен, 2005], а затем в сборнике «Антропологические традиции» [Фермойлен, 2012].

Согласно Х. Фермойлену, антропологическое знание развивалось в Голландии с 1770-х гг., тогда как институциализации антропологии произошла в 1830-е гг. [Vermeulen, 2018].

> «Хан Фермойлен прослеживает голландскую антропологию до 1770-х гг., утверждая, что она была институционализирована с 1830-х гг. – на поколение раньше Л. Моргана и Э. Тайлора. В Нидерландах ранний интерес к систематическим исследованиям далеких народов был явным результатом колониализма, и первые (прото)антропологи находились в сложных отношениях с VOC (голландской Ост-Индской компанией). На протяжении большей части своей истории голландские антропологи фокусировались на изучении колоний страны, в основном Индонезии. Независимые теории социальной и культурной динамики были разработаны голландскими учеными на голландском языке, и их осведомленность о столичных традициях, естественно, превосходила знания метрополии об их работе. Еще интереснее и лучше известен тот факт, – тонко замечают А. Бошкович и Т.Х. Эриксен, – что ученым, серьезно занимающимся индонезийской этнологией, необходимо приобрести навыки чтения на голландском языке» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 4]. Тем не менее в наши дни ведущий журнал «Bijdragen», специализирующийся в области лингвистики, географии и этнологии, публикует статьи как на английском, так и на нидерландском языках, а журнал «Focaal» полностью англоязычный [Ibid., p. 5][32].

---

[32] *«Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde»* (Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania) – журнал гуманитарных и социальных наук Юго-Восточной Азии и Океании, основанный в 1853 г. Королевским институтом Нидерландов исследований стран Юго-Восточной Азии и Карибского бассейна (Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies). Журнал выходит 4 раза в год, его возглавляет Ф. Коломбийн (Freek Colombijn, Vrije Universiteit). Журнал придерживается политики открытого доступа (см.: https://brill.com/view/journals/bki/bki-overview.xml).

В свою очередь, *«Focaal – European Journal of Anthropology»* посвящен глобальным и локальным вопросам этнографии/этнологии/антропологии, а также сравнительным исследованиям, отношениям антропологии и истории; в основном публикации журнала сфокусированы на изучении европейского региона, в том числе постсоциалистических стран Восточной Европы. Материалы журнала находятся в открытом доступе (https://www.berghahnjournals.com/view/journals/focaal/focaal-overview.xml, см. также: https://www.focaalblog.com).

Итак, с XVII по XX в. Голландия являлась крупной колониальной империей. Первые отчеты о народах Индонезии появились после мореплавания голландцев в 1595–1597 гг. к Индонезийскому архипелагу. Основанная в 1602 г. голландская Ост-Индская компания (VOC) стала первой транснациональной корпорацией, при этом она не позволяла своим сотрудникам публиковать что-либо, способное нанести ущерб ее коммерческим интересам [Vermeulen, 2018]. «В результате этого систематическая этнография развивалась медленно, а этнографические детали оставались скрытыми в объемных “историях” и путевых заметках» [Ibid., p. 3]. Тем не менее деятельность чиновников в колониях и отчеты о путешествиях стимулировали развитие этнографии. С 1836 г. последняя была подключена к программе подготовки военнослужащих и колониальных государственных чиновников. Теоретические исследования стали развиваться гораздо позднее, чем прикладные. Так, кафедра этнографии была организована в Лейдене в 1877 г., кафедра этнологии появилась в Амстердаме в 1907 г., а кафедра общей (сравнительной) этнологии в Лейдене лишь в 1922 г. [Фермойлен, 2012].

Особенностью развития антропологической традиции в Нидерландах[33], согласно Х. Фермойлену, являлась ее «двойственная идентичность», выразившаяся в делении на общую и региональную антропологии. Таким образом, нидерландская антропология оказалась представлена сразу двумя исследовательскими направлениями: *общая антропология*, опиравшаяся преимущественно на сравнительный метод, и *региональная антропология*, проводившая этнографические исследования за пределами страны – в многочисленных колониях.

До появления в 1963 г. в нидерландских университетах факультетов социальных наук антропология преподавалась на факультете искусств под названием «этнология», а также на медицинском факультете как «антропология». После Второй мировой войны эти исследования получили названия соответственно «культурная антропология» и «физическая антропология» [Vermeulen, 2018]. Помимо этого, во второй половине XX в. антропология в Нидерландах разделилась на *культурную антропологию* и *социологию незапад-*

[33] Нидерландский язык, культуру и искусство нередко называют голландскими или фламандскими. В этой связи отметим, что Нидерланды – это современное название всей страны, где Голландия является одним из регионов, а Фландрия – административное сообщество и регион Бельгии.

ных обществ. «К 1955 г. общая дисциплинарная область состояла из этнологии (*volkenkunde*), исследований фольклора (*volkskunde*) и физической антропологии; все три дисциплины функционировали как самостоятельные» [Фермойлен, 2012, с. 131].

Особенностью становления антропологии в Нидерландах являлось также ее тесное взаимодействие с востоковедением, лингвистикой, историей, социальной географией, правоведением и социологией, при этом гораздо меньше антропология была связана с исследованиями фольклора, физической антропологией и археологией [Фермойлен, 2012].

Между тем на XVIII в. в Голландии пришелся расцвет физической антропологии. Описанием чужих рас, различий между людьми и обезьянами занимались преимущественно врачи: пионер тропической медицины Якоб Бонтиус (Jacobus Bontius, 1592–1631), натуралист и хранитель королевской коллекции естествознания Арнут Восмаер (Arnout Vosmaer, 1720–1799), анатом и путешественник Петрус Кампер (Petrus Camper, 1722–1789). В свою очередь, в 1780–1790 гг. внимание на этнографические детали стали обращать и историки – среди них Энгельбертус М. Энгельбертс (Engelbertus Matthias Engelberts, 1731–1807) и Мартин Стюарт (Martinus Stuart, 1765–1826) [Vermeulen, 2018].

В 1877 г. в Лейденском университете была основана первая кафедра этнологии, получившая название «География и этнография нидерландской Ост-Индии». Как уже отмечалось, прежде чем в нидерландских университетах появились факультеты социальных наук, этнология преподавалась на факультетах искусства, а физическая антропология – на медицинских факультетах. В начале XX в. в нидерландских университетах стали возникать кафедры общей антропологии, имевшие разные названия: в 1907 г. в университете Амстердама – кафедра социографии; в 1913 г. в Утрехтском университете – кафедры этнологии и физической антропологии. При этом «этнология изучалась не только в университетах и школах колониальной государственной службы, но также (и прежде всего до Второй мировой войны) в этнографических музеях, научных обществах и специализированных исследовательских институтах» [Ibid., p. 5].

Нидерландское антропологическое общество (NAV) было учреждено в Амстердаме в 1898 г., объединив этнологию (*volkenkunde*), исследования фольклора (*volkskunde*), физическую антропологию и археологию доисторических обществ (*prehistoric archaeology*). Значительно позже в 1936 г. появилось Нидер-

ландское социологическое общество (NSV) [Фермойлен, 2012; Vermeulen, 2018].

В первой половине XX в. этнологические исследования проходили на базе трех университетов – в Амстердаме, Лейдене и Утрехте. Кафедру «колониальной этнологии» в Амстердаме возглавляли сначала Юхан К. Эерде (Johan Christiaan van Eerde, 1871–1936), а затем индолог и этнолог Бертрам Шрике (Bertram Johannes Otto Schrieke, 1890–1945); кафедру общей этнологии в Лейдене – Ян де Жосслен де Йонг (Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, 1886–1964), лингвист, исследователь Индонезии, основатель лейденской школы структурной антропологии; кафедру этнологии в Утрехте – географ и культурный антрополог Генри Т. Фишер[34]. С 1924 г. на факультете права в Батавии была открыта кафедра социологии и этнологии [Фермойлен, 2012]. Как в самой Голландии, так и на территориях ее многочисленных колоний на протяжении XX в. организовывались этнографические музеи. После Второй мировой войны в Сельскохозяйственном университете в Вагенингене (1946), в Католическом университете в Неймегене (1948), в университете Гронингена (1955) и в Амстердамском свободном университете (1956) были основаны кафедры культурной антропологии [Там же].

В 1955–1956 гг. в Лейденском университете под руководством Готтфрида Лохера (Gottfried Wilhelm Locher, 1908–1997) был создан Институт культурной антропологии и социологии незападных обществ. «Новаторским исследовательским центром стал VENO (“женщины и развитие”), позднее переименованный в VENA (“женщины и

[34] Генри Фишер (Henri Théodore Fischer, 1901–1976) был одним из первых студентов, получивших университетскую степень по географии (что стало возможно лишь с 1921 г.). Его диссертация 1929 г. имела название «Священный брак неба и земли» (Het heilig huwelijk van hemel en aarde). В 1930-е гг. он изучал повседневную жизнь в голландской Ост-Индии и особенности социализации детей в Индонезии. В 1950-е гг. Г. Фишер занимался вопросами культурной антропологии, опубликовав две книги: «Брак и супружеская мораль в отношениях между народами» (Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken, 1952), «Введение в культурную антропологию Индонезии» (Inleiding tot de culturele antropologie van Indonesië, 1952).

автономия”), возглавляемый Э. Постель-Костер[35] и Й. Шрейверс[36]. За счет исследований политики и политических акций, проводимых с 1976 г., этому центру удалось внести значительный вклад в изучение деятельности женщин в обществе и исследовать роль гендерных аспектов в социальном развитии» [Фермойлен, 2012, с. 140–141]. В 1980-е гг. появилась кафедра политической антропологии, возглавляемая Хенриком Й.М. Клейссеном (Henri Joannes Maria Claessen, p. 1930), занимавшимся вопросами происхождения государства.

В свою очередь, в Амстердаме развивались три различные традиции: 1) азиатские исследования под руководством Виллема Вертхейма (Willem Frederik [Wim] Wertheim, 1907–1998), Отто ван ден Маюзенберга[37] и Яна Бремана[38]; 2) европейские исследования,

---

[35] Эльс Постель-Костер (Els Postel-Coster, 1925–2018) изучала индонезийский язык и литературу в Лейденском университете (1945–1950 гг.), затем работала в Институте культурной антропологии и социологии развития (1959–1990 гг.). В 1985 г. она защитила докторскую диссертацию на тему власти в супружеских отношениях. В дальнейшем Э. Постель-Костер занималась развитием феминистской антропологии и положением женщин в меняющемся обществе [Postel-Coster, 1990; van Santen, Postel-Coster, 2002, 2004].

[36] Йоке Шрейверс (Joke Therese Schrijvers, p. 1944) – культурный антрополог, профессор Амстердамского университета, специалист в области исследований Шри-Ланки, Южной Азии и Тибета (см.: https://www.dutchstudies-satsea.nl/deelnemers/schrijvers-joke-therese/). На английском языке опубликованы ее работы в области трансформации общества, материнства и процессов маргинализации в провинциях Шри-Ланки (Mothers for Life: Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka, 1985), феминистской антропологии.

[37] Отто ван ден Маюзенберг (Otto van den Muijzenberg, p. 1939) – профессор социологии и современной истории Южной и Юго-Восточной Азии Центра антропологии и социологии Амстердамского университета и Центра азиатских исследований Амстердама (CASA). Его публикации посвящены культурным традициям Филиппин, материалам полевых исследований миграции из сел в города и земельной реформе в Центральном Лусоне.

[38] Йоханнес Корнелис (Ян) Бреман (Johannes Cornelis [Jan] Breman, p. 1936) – профессор Амстердамского университета, социолог, исследователь в области трансформации занятости и глобальных изменений. Его основные труды: «Занятость в неформальной экономике Индии. Перспектива снизу вверх» (At Work in the Informal Economy of India. A Perspective from the Bottom Up, 2013), «Социальный вопрос в XXI веке: глобальный взгляд» (The Social Question in the Twenty-First Century: A Global View, 2019).

проводимые кафедрой Дж. Буассевена[39], А. Блока[40] и Дж. Веррипс[41]; 3) общая антропология, сосредоточенная вокруг кафедры А. Кеббена (André Köbben, 1925–2019) и Й. Фабиана[42]. Кафедры

[39] Джереми Буассевен (Jeremy Fergus Boissevain, 1928–2015) – профессор социальной антропологии Амстердамской школы социальных исследований (Amsterdam School for Social Science Research) в университете Амстердама. В 1960-е гг. он обучался в Лондонской школе экономики, проводил полевые исследования на Мальте (1961–1962 гг.), по материалам которых защитил диссертацию «Святые и фейерверки – религия и политика в сельской Мальте» (Saints and Fireworks – Religion and Politics in Rural Malta, 1965). В дальнейшем Д. Буассевен обратился к сетевому анализу [Boissevain, 1973, 1974]. Он признавался, что первая волна сетевого энтузиазма появилась в середине 1950-х гг. и была связана с работами Дж. Барнса [Barnes, 1954] и Е. Ботт [Bott, 1957], вторая же волна накатила в 1970-е, угрожая «превратиться в непроходимые джунгли» [Boissevain, 1979, p. 392]. Его основные труды: «Друзья друзей: сети, манипуляторы и коалиции» (Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions, 1974), «Как справиться с туристами: реакции европейцев на массовый туризм» (Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism, 1996), «Фракции, друзья и праздники: антропологические перспективы Средиземноморья» (Factions, Friends and Feasts: Anthropological Perspectives on the Mediterranean, 2013).

[40] Антон Блок (Anton Blok, p. 1935) – антрополог, прославившийся изучением мафии на Сицилии в 1960-х гг. [Blok, 1974]. Среди других его работ – «Честь и насилие» (Honour and Violence, 2001), «Новаторы: Благословения невзгод в науке и искусстве, 1500–2000» (De Vernieuwers: De Zegeningen van Tegenslag in Wetenschap en Kunst, 1500–2000, 2013). В книге «Новаторы» А. Блок доказывает, что инновации невозможно запланировать, как правило, они возникают непреднамеренно, методом проб и ошибок. «Радикальные инновации всегда были делом немногих, готовых идти против течения, экспериментировать, рисковать, терпеть неудачу и начинать все сначала» (подробнее см.: https://alumni.uva.nl/over-alumni/boeken/2013/de-vernieuwers.html) [Blok, 2017].

[41] Джоджада Веррипс (Jojada Verrips, p. 1942) – культурный антрополог, профессор Амстердамского университета (1997–2007 гг.), редактор журнала «Морские антропологические исследования» (Maritime Anthropological Studies), исследователь сообществ протестантов, нидерландских судоводителей и рыбаков Ганы. Среди его публикаций на английском языке «Государство и империя зла» (The State and the Empire of Evil, 2001), «Эстезис и анестезия» (Aisthesis & An-Aesthesia, 2005), «Экскрементальное искусство: маленькие чудеса в мире, полном дерьма» (Excremental Art: Small Wonders in a World Full of Shit, 2017), «Трансиллюминации: делая трансцендентное транспарентным» (Transilluminations: Making the Transcendent Transparent, 2020) [Verrips, 2001, 2005, 2017, 2020].

[42] Йоханнес Фабиан (Johannes Fabian, p. 1937) – профессор антропологии Амстердамского университета. Родился в Глогау (ныне это польский город Глогув), получил образование в университетах Австрии и Германии. Изучал философию и теологию, антропологию и социологию, лингвистику и историю религий, получил докторскую степень по философии в Чикагском университете, а в 1980 г. был приглашен в Амстердам заведовать кафедрой культурной антропологии. Проводил этногра-

Амстердама первыми добились обязательного изучения культурной антропологии и социологии незападных обществ для студентов, претендующих на получение ученой степени. В 1966 г. эти кафедры объединились в Антрополого-социологический центр (Antropologisch-Sociologisch Centrum), а в 2015 г. снова разделились на кафедру западной социологии и культурной антропологии [Vermeulen, 2018, p. 7].

В Лейденском университете сегодня представлен широкий диапазон исследований, посвященных проблемам материальной культуры Африки и городской культуры Нидерландов, медицинской антропологии и этноботанических систем знания, антропологии религии и гендерной антропологии, изучающей как повседневность, так и занятия женщин в изменяющихся обществах. Среди «сильных сторон исследовательской традиции в Лейдене» Х. Фермойлен отмечает структурную антропологию, социологию развития, методологические и аналитические аспекты исследовательской работы [Фермойлен, 2012, с. 141].

В современных Нидерландах работают 14 университетов, и в шести из них имеются отделения антропологии. Наиболее сильными антропологическими центрами выступают Амстердамские (UvA and VU), Вагенингенский, Лейденский, Неймегенский и Утрехтский университеты. Относительно глобальных тенденций развития антропологии весьма показательным фактом является то, что в 1970–1980-е гг. в ведущих университетах были упразднены кафедры физической антропологии. Более того, антропологи и социологи развития довольно тесно сотрудничают с основанной в 1979 г. Нидерландской ассоциацией гендерных исследований и феминистской антропологии [Vermeulen, 2018].

«Большинство нидерландских антропологов проводит полевые исследования на других континентах. Вследствие этого у них больше опыта в изучении мира за пределами Европы, чем в исследованиях феномена мультикультурности у себя дома» [Фермойлен, 2012, с. 154]. Среди нидерландских антропологов, работавших во второй половине XX в., следует также отметить автора фундаментальных учебников по культурной антропологии Петера

фические исследования в Заире и Конго, а известность ему принесла книга «Время и другой: как антропология создает свой объект» (Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, 1983), являющаяся критикой антропологического письма, отношений антрополога и объекта его исследований [Бевернаж, 2016; Fabian, 1990, 1991, 2002; Haller, 2021].

Клооса[43] [Kloos, Claessen, 1975, 1991]; развивавшего медицинскую антропологию Шаак ван дер Гееста[44]; заложившего в Нидерландах направление антропологии науки Андре Кёббена[45]. Видной представительницей феминистской антропологии является уже упоминавшаяся выше Э. Постель-Костер [Postel-Coster, van Santen, 2002].

---

[43] Петер Клоос (Peter Kloos, 1936–2000) – магистр гуманитарной географии (human geography), философ и культурный антрополог. В 1966–1968 гг. проводил полевые исследования в Суринаме, был преподавателем кафедры антропологии Лейденского университета (1974–1988 гг.), а с 1988 г. – профессором социологии незападных обществ Свободного университета Амстердама [Peter Kloos, 2021]. Большинство его работ посвящены теории антропологии и изучению социокультурных движений в странах Карибского бассейна [Kloos, 1988; Kooiman et al., 2002].

[44] Шаак ван дер Геест (J.D.M. (Sjaak) van der Geest) – профессор факультета социальных и поведенческих наук университета Амстердама. Он проводил полевые исследования в Гане и Камеруне, включавшие вопросы сексуальных отношений и контроля рождаемости, применения лекарств, популярных песен, концепций старения, грязи и дефекации. Основал журнал «Медицинская антропология» (Medische Antropologie) и возглавлял его в 1989–2012 гг. С 2014 г. журнал представлен в цифровом формате под новым названием «Медицина, Антропология. Здоровье» (Medicine. Anthropology. Health), его материалы находятся в открытом доступе (см.: http://www.medanthrotheory.org/; см. также: https://www.researchgate.net/profile/Sjaak-Van-Der-Geest).

[45] Андре Кёббен (Andreas Johannes Franciscus Köbben, 1925–2019) – профессор культурной антропологии и незападной социологии университета Амстердама. «Немногие из нынешнего поколения антропологов будут знать его, и никто из них, вероятно, не работал с ним в качестве коллеги, но он был бесценен для антропологии Амстердама» [Bovenkerk et al., 2020, p. 145]. Полевые исследования среди фермеров, выращивающих кофе и какао в Кот-д'Ивуаре, послужили материалами его диссертации (1955). Одним из первых он стал заниматься «домашней» антропологией, изучая религиозные движения в Нидерландах. В 1964 г. опубликовал книгу «От первобытных людей к гражданам мира» (Van primitieven tot wereldburgers), в которой осмысливал переход от этнографии (Volkenkunde) к культурной антропологии, а в 1976 г. основал в Лейдене Центр для изучения социальных конфликтов (Center for Research into Social Contradictions). Он занимался также изучением радикальных движений и вопросами политической антропологии. А. Кёббен критиковал марксизм, структурализм и постмодернизм. После выхода на пенсию он сфокусировал внимание на философских аспектах антропологии [Strating et al., 2005]. В книге «Дух времени и прочие неудобства» (De tijdgeest en andere ongemakken, 2008) А. Кёббен осмысливал примеры господства предрассудков в обществе, политике, науке и религии. Среди других его работ на нидерландском языке опубликована «Неугомонная правда. Пишу о науке» (De weerbarstige waarheid. Opstellen over wetenschap, 1991). В небольшой, но не утратившей актуальности статье А. Кёббен исследовал антиномию перемен и преемственности в традиционном обществе, показывал трудности «аккультурации в смысле социальных изменений под влиянием центральной цивилизации» [Köbben, 1968].

Хотя в 1980-е гг. множество специалистов по социологии незападных обществ стали называться антропологами, в отличие от Норвегии в Нидерландах «антропологию не преподают в школах, большинство нидерландских антропологов проводят исследования за пределами Европы, и лишь немногие из антропологов появляются в нидерландских средствах массовой информации» [Фермойлен, 2012, с. 137]. Этим обусловлен тот факт, что термин «этнология» (*volkenkunde*), связанный с эпохой этнографических музеев, используется чаще и для публики более понятен, чем термин «антропология» (*antropologie*) [Там же]. Тем не менее нидерландское антропологическое сообщество стремится интернализироваться и публиковать свои научные работы на английском языке. Как отмечено выше, в сравнении с норвежской антропологией антропология в Нидерландах мало представлена в публичной сфере.

Из периодических изданий по антропологии помимо уже упомянутых выше «Bijdragen», «Focaal», и «Medische Antropologie» отметим антропологический журнал «Etnofoor», издаваемый с 1988 г. университетом и Антрополого-социологическим центром Амстердама. Целью журнала является расширение границ дисциплины, ревизия ограничений научных представлений и практик, продвижение антропологии как «гибридной науки, рожденной современностью». Его тематическое поле составляют теоретические вопросы антропологии и социальных наук, анализ современных тенденций в антропологии, новые методы этнографической практики. Наряду с традиционными публикациями, демонстрирующими «концептуальную строгость и этнографическую глубину», журнал предоставляет свои страницы для творческих поисков и экспериментов, включая эссе, новеллы и фоторепортажи. Журнал выходит дважды в год, тематические номера посвящены проблемам свободы и безопасности, дружбы и конфронтации, образам прошлого и будущего. В журнале представлены обзоры книг и разговоры с экспертами. «Etnofoor» издается в печатном виде, цифровые версии публикаций доступны на английском языке через Jstor и Ebsco (сайт журнала: https://etnofoor.nl/issues).

Итак, антропология в Нидерландах сегодня представлена широкой областью исследований, традиции которых восходят к XVIII в., когда этнология была тесно связана с историей и географией, биологией и лингвистикой. Важную роль в становлении нидерландской антропологии играло изучение колонизированных народов (Ост-Индии, Суринама, Антильских островов). Деколонизация повлекла за собой изучение других регионов планеты.

Во второй половине XX в. ведущей антропологической традицией сделалась культурная антропология, взаимодействующая с новым исследовательским направлением 1950-х гг. – социологией незападных народов, известной сегодня как социология развития. Современные нидерландские антропологи интегрированы в транснациональные исследования, участвуя в международном изучении таких проблем современности, как миграция, глобализация, модернизация, мультикультурализм и т.п.

А. Бошкович и Т.Х. Эриксен во вступительной статье к сборнику «Антропологии других народов» (Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins) отмечают, что «голландская, турецкая, сербская, словенская и норвежская антропологии имеют тенденцию быть двуязычными, в то время как русская, японская, бразильская и аргентинская антропологии в основном публикуются не на английском языке» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 9].

«Хотя существует сильная издательская традиция публикаций на голландском языке, антропология в Нидерландах становится все более двуязычной; даже центральный журнал Bijdraagen публикует статьи как на английском, так и на голландском языках. В последние десятилетия нидерландская антропология стала более разнообразной с точки зрения региональной ориентации, и к настоящему моменту… она полностью интегрирована в мейнстрим, о чем свидетельствует англоязычный журнал "Focaal", который затрагивает такие темы, как иммиграция и "Другой" в Европе» [Ibid., p. 5].

Сравнивая нидерландскую антропологию с норвежской, А. Бошкович и Т.Х. Эриксен пишут: «В то время как нидерландская антропология со всей очевидностью имеет колониальное происхождение, это нельзя отнести к другой стране в нашей западноевропейской выборке – Норвегии. Хотя уже в XIX в. к саамам проявлялся значительный научный интерес и хотя норвежский социолог Эйлерт Сундт (Eilert Sundt, 1817–1875) деликатно писал о путешествующих общинах и сельских обычаях, толчок к современной норвежской антропологии в XX в. был полностью положен из-за границы; первоначально из немецких, французских и англоязычных источников, а после Второй мировой войны все чаще из Великобритании и США. После периода эклектики с прочной базой в музейной антропологии норвежская социальная антропология была институционализирована и сделалась профессиональной в 1950-е гг. под руководством нескольких людей, в первую очередь молодых повстанцев Ф. Барта и Акселя Зоммерфельта (Axel Sommerfelt), определивших этот период ее становления. Оба, между прочим, в разное время заявляли, что следовало бы распродать

коллекции Этнографического музея с целью профинансировать полевые исследования. С этого времени норвежские антропологи отдают предпочтение публикациям на английском языке, однако в противоположность ситуации в нидерландской антропологии исследования на норвежском языке процветают с начала 1990-х гг. История норвежской антропологии в данном контексте уместно напоминает нам о том, что горстка людей может изменить многое» [Ibid.].

А. Бошкович и Т.Х. Эриксен также обращают внимание, что в канонических историях антропологии, как правило, подчеркивается роль индивидуумов, тогда как об успешной институализации дисциплины свидетельствует как раз обратное: неприметный, обыденный труд множества разных ученых. «Совершенно очевидно, что в странах с молодой академической структурой, непредсказуемым финансированием антропологических исследований и неравномерным доступом к столичным публикациям выдающиеся личности могут играть чрезвычайно важную роль. В далекой Норвегии Ф. Барт сыграл такую роль в создании социальной антропологии как престижной академической дисциплины. <…> В более крупных странах люди играли менее заметную роль, поскольку предмет медленно развивался и становился более прочно институционализированным» [Ibid, p. 12].

Резюме главы 3

Одни антропологические традиции возникли в эпоху Просвещения, складываясь вместе со становлением национальных государств, национальных языков и национальной литературы: согласно этой модели происходило формирование ведущих интеллектуальных исследовательских традиций в европейских странах – Англии, Германии и Франции.

Становление интеллектуальных и антропологических традиций в таких странах, как Америка, Россия, Бразилия, Испания, Норвегия, Швеция, Голландия и др., характеризует иная модель. Исследовательские направления и научные школы складывались здесь на основе заимствования, смешивания и переосмысления уже существующих и широко распространившихся ведущих европейских традиций.

Историки антропологии выделяют «центральные» и «периферийные» антропологии, «антропологии строительства империй» и «антропологии нациестроительства», обращают внимание на различия антропологических традиций в колониальных и не имев-

ших колоний стран. Для североевропейского региона было свойственно независимое развитие и затем соединение в XX в. разных линий антропологического знания – этнологии, родиноведения («домашней» антропологии) и антропологии за пределами собственного общества.

ГЛАВА 4

Российская антропологическая традиция

Необходимо признать, что Россия отстала от Запада не только в сфере технологий и естественных наук, но и во многих областях и направлениях гуманитарного знания. Одна из причин отставания очевидна – это тоталитарный государственный строй, жестко лимитировавший свободу научной деятельности. Впрочем, есть и другие причины, связанные с более глубокими особенностями русской истории и культуры [Панченко, 2004, с. 71].

Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям. Страх перед «неизвестностью» культуры делал их глухими и непонимающими [Шпет, 2005, с. 250].

Необъятные просторы и географическое положение России – разместившаяся между Востоком и Западом Евразия – создавали предпосылки для смешанных культуральных и интеллектуальных стилей. Склонность к синтетическому стилю (*синтетичность*) едва ли не наиболее яркая особенность российской культуры. Синтетичность означает готовность ассимилировать разные идеи, а потому в духе учения Ж. Пиаже может быть рассмотрена как *адаптивность* (здесь: легкость ассимиляции и аккомодации идей) и *всеядность* (интеллектуальная восприимчивость, зачастую поверхностная). На практике это выражается в скорой рецепции и переработке российским сознанием как иноземных веяний, так и представлений смежных наук.

Со своей позитивной стороны российская культура готова воспринимать, понимать и принимать как западный интеллектуальный стиль с его рациональностью и индивидуализацией фокусов познания, так и восточный стиль мышления, отличающийся синкретизмом, текущей контекстуальностью, взаимосвязью вещей и социальных отношений. Отметим, что различия европейского и азиатского стилей мышления детально исследовал Р. Нисбетт [Nisbett, 2003]. В российском интеллектуальном пространстве эти стили легко сочетаются даже в пределах одного сознания. Между тем не бывает достоинств без недостатков, а потому представление типичного россиянина о мире полно логических противоречий, на что, в свою очередь, обратил внимание социолог Ж.Т. Тощенко, предложивший конструкт «кентаврические образования» [Тощенко, 2011, 2015].

Итак, особенностями российского интеллектуального стиля являются синкретизм и синтетичность; сцепка аффекта и интеллекта – избыточная эмоциональная и этическая обремененность познания; эклектизм и энциклопедизм – рецепция и переработка разнородных идей. Наряду с этим в социокультурном плане имеет место антиномия открытости и закрытости российской культурной политики: с одной стороны, готовность воспринимать иноземные идеи и творчески их перерабатывать, с другой – в то же самое время упорно настаивать на оригинальности и «особом пути». Таким образом, если конструктивным качеством российской традиции[46] является мастерство в соединении аналитического и холистического дискурсов, то недостатком выступают поверхностность и мессианство. Все это – и достоинства, и недостатки российской интеллектуальной традиции – мы обнаружим на примере становления антропологического знания.

---

[46] В данный момент мы абстрагируемся от проблемы т.н. национальных традиций, помня, что как в истории, так и в современности интеллектуальное пространство России представлено переплетением византийских, европейских, азиатских, либерально-прогрессистских, консервативно-охранительных традиций. При известном старании любая из этих традиций способна укрепить сложившуюся картину мира как западника, так и славянофила, как либерала, так и консерватора, как глобалиста, так и нативиста. Российские традиции и синтетичны, и разнообразны, попытки же их присвоения и монополизации отдельными группами интересантов чреваты ущемлением прав множества других людей, проживающих на территории России.

Протоантропология

Ко времени своей институциализации российская протоантропология уже отличалась региональным разнообразием. При этом возникшие в последней четверти XIX в. три центра становления антропологических традиций сосредотачивались в Московском, Санкт-Петербургском и Казанском университетах [Бусыгин, Зорин, 2002; Залкинд, 1967, 1974; Левин, 1960; Могильнер, 2008].

Однако если институциализация как таковая происходила в последний четверти XIX в., то предпосылки антропологических знаний в России начали складываться в петровскую эпоху. Этими предпосылками выступали:

♦ организованная Петром I Кунсткамера в качестве первого российского музея, а также поощряемое им в целом развитие наук;

♦ издаваемый просветителем Н.И. Новиковым в 1788–1792 гг. «Магазин натуральной истории, физики и химии, или Новое собрание материй, принадлежащих к сим трем наукам» – первый естественнонаучный журнал, опубликовавший в 1765 г. специальный том, посвященный человеку;

♦ самоорганизация научных сообществ, например, Вольное экономическое общество (1765), которое одним из первых отправляло молодых людей для обучения за границу; а также Общество испытателей природы (1805), Русское географическое общество (1845) и др.;

♦ переводы книг, делавшие возможным проникновение в России передовых (в частности, эволюционных) идей;

♦ латентное просветительское движение (труды А.Н. Радищева, несистематические научные занятия находящихся в ссылках революционеров-демократов – Н.Г. Чернышевского, А.И. Герцена и др.);

♦ географические экспедиции и этнографические описания покоренных народов Сибири;

♦ кругосветные путешествия (так, первое мореплавание И.Ф. Крузенштерна и Ю.Ф. Лисянского состоялось в 1803–1806 гг.) [Левин, 1960].

А.А. Сирина в предисловии к сборнику «Три века российской этнографии» отмечает, что временем зарождения этнографических знаний в России являлся XVIII в., история которого все еще

мало известна. «В собирание этнографических сведений были вовлечены ученые в основном немецкого происхождения, находившиеся на российской службе и привнесшие естественнонаучные методы в науку о народах, включая сбор этнографических коллекций и рисунков, т.е. стремление к классификации, наглядности, визуализации материала, а также купцы и чиновники» [Сирина, 2017, с. 6].

Российская этнография, подобно российской науке и образованию в целом, имела европейские – прежде всего германские и французские корни[47], потому не удивительно, что у ее истоков в России оказались немецкие просветители – естествоиспытатель и путешественник, автор фундаментальных трудов по истории Сибири Герхард Фридрих Миллер (Gerhard Friedrich Müller, 1705–1783) и его соратник, историк Август Людвиг Шлёцер (August Ludwig [von] Schlözer, 1735–1809).

Г.Ф. Миллер был приглашен в Россию для открытия Императорской академии наук в Санкт-Петербурге – первого высшего научного учреждения Российской империи (1724–1917) – ее президентом Л.Л. Блюментростом, а затем зачислен в академию адъюнктом. В подготовленной для торжественного заседания речи «Происхождение народа и имени российского» Г.Ф. Миллер обосновал скандинавские истоки российской государственности (т.н. норманская теория), что вызвало неудовольствие М.В. Ломоносова и иных сановников. В 1730 г. Г.Ф. Миллер стал профессором и действительным членом академии. 1733–1743 гг. он провел в составе Второй Камчатской экспедиции, путешествовал по Сибири и к 1740 г. разработал исследовательскую программу для изучения истории народов (VölkerBeschreibung). В 1747 г. Г.Ф. Миллер принял российское подданство, сделавшись историографом Российского государства. С 1732 по 1765 г. он издавал на немецком языке первый русский исторический журнал «Sammlung Russischer Geschichte», представлявший собрание статей, посвященных истории России и особенностям народной жизни [Дальман, Смагина, 2007; Толкачева, 2010]. Как отмечает Н.В. Толкачева, наработанные Г.Ф. Миллером архивные и этнографические материалы

[47] Становление российской науки и системы образования имело в своей основе две институциональные модели и два источника – образцы Киево-Могилянской академии и академической системы в Германии [Шпет, 1989, 2005, 2008]. Таким образом, и антропология, и этнография, и иные науки ориентировались в первую очередь на германские академические и интеллектуальные традиции.

(получившие название «портфель Миллера») до сих пор не утратили научной значимости, однако полностью не опубликованы и досконально не исследованы [Толкачева, 2010].

У истоков рождения этнологии – как российской, так и немецкой – находился и коллега Г.Ф. Миллера, служивший в Императорской академии наук в Санкт-Петербурге в 1761–1767 гг., историк Август Людвиг Шлёцер (August Ludwig [von] Schlözer, 1735–1809).

Историческую науку А.Л. Шлёцер трактовал довольно широко: сегодня его исследовательскую практику назвали бы трансдисциплинарной. А.Л. Шлёцер был убежден, что вне взаимодействия с другими науками, такими так статистика, политика, география, изучение культурной и религиозной жизни, история сводится лишь к летописям и монастырским хроникам. Одним из первых он разработал представление о всемирной истории, заложил основы исторической критики и методологии исторической науки. Согласно А.Л. Шлёцеру, историк-собиратель, историк-исследователь и историк-повествователь представляют три последовательных типа исторической работы. В 1771 г. в посвященной истории северных стран книге А.Л. Шлёцер ввел термины «этнография» (ethnographia), «этнология» (ethnologia) и «народоведение» (Völkerkunde) для обозначения общей науки о народах мира [Vermeulen, 2015].

Согласно Х. Фермойлену, немецко-российские ученые Г.Ф. Миллер и А.Л. Шлёцер, а также словацкий просветитель («словацкий Сократ»), писатель и историк права Адам Франтишек Коллар (Adam Franz Kollar von Keresztén, 1718–1783), являются основоположниками европейской этнологии [Ibid.]. А.Ф. Коллар независимо от А.Л. Шлёцера ввел в 1783 г. термин «этнология», определив ее как науку о народах и нациях, изучающую их происхождение, места обитания и памятники культуры, а также различия языков, обычаев и институций [Ibid.].

Европейские корни российской антропологии едва ли сегодня могут вызывать дискуссии, при этом, как Г.Г. Шпет [Шпет, 1989, 2005], так и С.В. Соколовский обращают внимание на негативные традиции российской историографии, согласно которым история науки представляет собой не критические исследования, а либо парадные портреты ученых и прославление их научных подвигов, либо историю побед и достижений, игнорирующую более значимый для развития и общества, и науки анализ поражений и заимствований [Соколовский, 2008, 2009, 2014а].

> «Российская антропология, как и ее западные аналоги, формировалась как комплекс наук о человеке и на отдельных этапах своего развития включала в свой объем помимо этнографии также археологию и физическую антропологию (т.н. “анучинская триада”). Существовали периоды в ее истории, когда она (или отдельные субдисциплины в ее границах) рассматривалась как часть географии (например, в 1920-х гг., когда отделение этнологии существовало в рамках Географического института Петроградского университета), истории (практически весь советский период), а сегодня, в особенности в случае кафедр социальной антропологии, еще и социологии. Между тем история дисциплины у нас практически всегда изображалась как история автономная, как развитие ее внутренних импульсов, в то время как, с моей точки зрения, следовало бы писать эту историю как развитие под воздействием импульсов внешних, как историю, обусловленную контекстом…» [Соколовский, 2008, с. 130].

В свою очередь, влияние германской интеллектуальной традиции на становление российской антропологии имело собственные достоинства и недостатки. В области антропологического знания эта традиция подразделяла народы на «природные» и «культурные», подчеркивая, что для их изучения требовалась разная методология. В первом случае личность не выделялась из коллектива и в своем поведении жестко следовала общепринятым нормам и традициям. Такие культуры отличались консерватизмом. «Культурные» же народы характеризовалась расцветом и социальной поддержкой индивидуальности. Однако в дальнейшем, как отмечал российский этнолог П.Ф. Преображенский, «тезис… что понятие индивидуальности не имеет места среди малокультурных народов» был опровергнут [Преображенский, 2005, с. 9].

В порядке обсуждения дискуссионных вопросов институциализации и влияния европейских традиций на становление российской антропологии приведем объемный, но аналитически точный фрагмент из статьи С.В. Соколовского:

> «С точки зрения преемственности подходов, вряд ли целесообразно рассматривать период институализации дисциплины, стартовавший, по представлениям историографов, где-то в первой трети XVIII века – во время Великой Северной экспедиции 1733–1743 годов – и оставивший не так много следов в современной российской этнографии. Тем не менее, стоит отметить, что ее немецкие корни до сих пор дают о себе знать, по меньшей мере, в двух важных отношениях – концептуальном и стилистическом. “Сумрачный немецкий гений” содействовал установлению сугубо аскетического и объекти-

вистского стиля научного письма, в котором эмоции исследователя, как и следы его присутствия в тексте, тщательно стираются. Этнографическая эссеистика хотя и существует, но постоянно вытесняется за рамки академических изданий, вероятно, как “слишком художественная”. Концептуально наша дисциплина также сохраняет черты, присущие немецким Volks- и Völkerkunde 1950-х годов, а именно: преобладание фольклористики в исследованиях русских и фокусирование на народах-этносах, то есть на всем специфически “этническом” в исследованиях остальных… Стоит напомнить, что вплоть до начала 1930-х годов отечественная этнография, сохраняя живые связи с ведущими антропологическими традициями зарубежья, развивалась в русле общих идей, доминирующих в начинавшей складываться уже тогда мировой антропологической мысли. Последовавшая затем самоизоляция в результате насаждения марксистских догм создала тот разрыв, при котором развитие этой традиции стало интересовать лишь специалистов по региону, читающих работы советских этнографов уже не в поисках оригинальных концептуализаций, а только ради материала» [Соколовский, 2009, с. 50].

Ориентирующаяся на европейские традиции (прежде всего, германские) российская этнография поначалу развивалась в контексте музейного дела: в XIX в. возникли Ботанический, Зоологический и Этнографический музеи (последний – в 1836 г.); Музей восточных рукописей; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (выделившийся из созданной в 1714 г. Петром I Кунсткамеры); коллекции Государственного Эрмитажа [Хартанович, 2017]. В 1867 г. был создан Дашковский этнографический музей, получивший название в честь своего основателя – коллекционера, мецената и этнографа В.А. Дашкова. Василий Андреевич Дашков (1819–1896) был также издателем «Сборников антропологических и этнографических статей о России и странах, ей прилежащих» (1868–1873). Музей антропологии и этнографии, руководимый с 1894 по 1918 г. академиком В.В. Радловым[48], проводил в 1890–1900-е гг. наиболее активную научную и экспедиционную деятельность [Керимова, 2013].

---

[48] Василий Васильевич Радлов (Fridrich Wilhelm Radloff, 1837–1918) – археолог, путешественник и востоковед. Родился в Германии, окончил Берлинский университет, после чего переехал в Россию. Он был исследователем Алтая, в 1870-е гг. участвовал в реформировании мусульманских школ, изучал тюркские языки и сотрудничал с Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии при Казанском университете, был хранителем Азиатского музея. Свои научные труды В.В. Радлов писал на немецком языке [Анучин, 2019б; Решетов, 2002].

Таким образом, у истоков российской антропологии находилось трансдисциплинарное (и отчасти – транснациональное) сообщество ученых-энтузиастов: историки и филологи, музейные работники и университетские профессора, юристы и естествоиспытатели. С одной стороны, купцы и меценаты, а с другой – государство поддерживали этнографические и антропологические экспедиции, цели которых предполагали изучение народов России, а также сбор коллекций материальной культуры [Сирина, 2017].

Подобно тому как это происходило в немецкоязычных европейских странах, этнография (этнология) и антропология (расоведение) формировались в России в XIX в. как независимые линии в развитии антропологического знания. Антропология формировалась здесь как естественно-историческая, а этнография – как историко-филологическая дисциплина. Первую преподавали на физико-математических и биологических факультетах, вторую – на географических и исторических. Такое положение дел сохранялось до революции 1917 г. и в определенной степени продолжилось в советское время.

> В России «этнография считалась наукой естественной и преподавалась на физико-математических отделениях университетов вместе с географией (физическая антропология всегда оставалась вотчиной медиков и биологов); в советское время этнография долго слыла вспомогательной исторической дисциплиной (и до сих пор так называемые “этнологи” за свои диссертации получают у нас степени кандидата или доктора исторических наук), а утвердившаяся в начале 2000-х социальная (культурная) антропология полагается у нас по странному стечению обстоятельств дисциплиной социологической, и ее кафедры открываются на факультетах социологии» [Соколовский, 2009, с. 48].

В постсоветскую эпоху возникло несколько образов и путей развития антропологии. В духе М. Вебера можно назвать их идеальными типами антропологического знания [Вебер, 1990]. Первый тип поддерживался как дореволюционными, так и советскими традициями: под именем антропологии здесь изучали физические, биологические и эволюционные аспекты человеческого разнообразия [Алексеев, 1966, 1987, 1989; Алексеев, Дебец, 1964; Анучин, 1879, 2019а; Дробышевский, 2014аб, 2017, 2019]. Второй тип, именуясь этнографией, изучал этносы и этногенез, «расы и народы» [Бромлей, 1973; Бромлей, Марков, 1982], также сохраняя

преемственность с дореволюционными и советскими концептуализациями науки. Третий тип ориентировался на европейские и североамериканские традиции социокультурной антропологии, подчеркивая, прежде всего, социальные и культурно-исторические аспекты человеческой повседневности. Таким образом, даже в наши дни одни российские ученые понимают под антропологией проблемы антропогенеза, тогда как для других антропология – учение о человеке и человечестве в его социокультурном разнообразии. На наш взгляд, наиболее продуктивно и современно считать антропологию как таковую метанаукой о человеке и человечестве, относя физическую, биологическую, психологическую, социогуманитарные и иные антропологии к ее субдисциплинам. Именно таким образом антропология понимается в нашей книге и используется при рассмотрении российской антропологической традиции.

Более того, этот подход меняет взгляд и на становление российской антропологической традиции, при анализе которой становится необходимо совместить и объединить истории дореволюционной и советской этнографии с историями соответствующих антропологий, включив в эту панораму также латентные антропологические исследования, развивавшиеся в пространстве смежных наук и не всегда определявшие себя в качестве этнографий и антропологий.

Становление российской антропологии

> *…Наличие антропологического мышления обнаруживается при более внимательном анализе музейных экспозиций или содержания формально не антропологических курсов в университетах, состава интеллигентских библиотек и дискуссий в прессе* [Могильнер, 2008, с. 107].

Итак, российская антропология имела несколько источников возникновения, которые в начале XX в. представлялись наблюдателю не просто разными направлениями одной дисциплины, но и различными науками.

Основателями российской антропологии и этнографии выступали как именитые ученые, так и малоизвестные энтузиасты. В наши дни достаточно хорошо изучен научный вклад К.М. Бэра, Н.Н. Миклухо-Маклая, А.П. Богданова, Д.Н. Анучина и других лидеров истории естествознания [Бэр, 1846, 1950; Левин, 1960; Урысон, 1995], при этом российская история культуры XVIII–XIX вв. содержит лакуны, обусловленные в том числе банальной необработанностью огромных пластов архивных документов.

В этом отношении весьма показательна история, приключившаяся со 116 ящиками архивов, наработанных экспедицией Григория Ивановича Лангсдорфа (Georg Heinrich von Langsdorff, 1774–1852) в Бразилию в 1821–1828 гг. Это были этнографические материалы, свидетельства об обычаях и повседневной жизни индейских племен. В дальнейшем собранные в экспедиции коллекции выставлялись в музеях, тогда как заметки и дневники путешественников (включая 26 тетрадей самого Г.И. Лангсдорфа), карты, рисунки, отчеты и донесения практически столетие пролежали невостребованными в архивах Санкт-Петербургской академии наук, прежде чем были обнаружены этнографом и языковедом Г.Г. Манизером (Генрих Генрихович Манизер, 1889–1917). Готовясь к путешествию в Южную Америку и работая в Этнографическом музее при академии наук Санкт-Петербурга, он обратил внимание на множество экспонатов, имевших подписи «Langsdorff», о происхождении которых ему ничего не удалось узнать даже у сотрудников музея. Однако отправившись в 1914–1915 гг. в экспедицию в Бразилию, к своему удивлению, он обнаружил аналогичные таблички в музее Рио-де-Жанейро. Целеустремленно занявшись поисками забытых архивов Г.И. Лангсдорфа – «несправедливо забытой науки», Г.Г. Манизер отыскал эти материалы и даже успел проработать их в монографию, однако отправился добровольцем на фронт и погиб в июне 1917 г., а его книга увидела свет лишь в 1948 г., благодаря личным усилиям исследовательницы архивов Н.Г. Шпринцин (Ноэми Григорьевна Шпринцин, 1904–1963) [Манизер, 1948]. «Многие материалы экспедиции по социально-экономической и этнической истории, языкам индейских племен, экономической и физической географии являются… истинными раритетами» [Иванов, 2002].

Эти материалы стали достоянием науки, однако сколько невостребованных документов все еще ожидает своих исследователей? Даже сочинения Н.Н. Миклухо-Маклая были опубликованы лишь в советское и постсоветское время [Левин, 1960; Тумаркин,

2011]. Г.И. Челпанов в начале XX в. сетовал на необработанные и недоступные зарубежным исследователям материалы Русского географического общества (РГО) [Челпанов, 1926]. Н.В. Толкачева в одной из статей упоминает «портфель Г.Ф. Миллера» – до сих пор не освоенные архивы его сибирских экспедиций [Толкачева, 2010]. В свою очередь, М.Г. Левин в 1960-е гг. писал о неопубликованных работах К. Бэра: «В Кёнигсберге Бэр принимает живейшее участие в деятельности существовавших там научных обществ, выступает на их заседаниях с многочисленными докладами, в том числе и по вопросам антропологии и этнографии. <…> Антропологические и этнографические работы Бэра, относящиеся к кёнигсбергскому периоду его жизни, остались большей частью неопубликованными» [Левин, 1960, с. 19].

Карл Бэр (Karl Ernst von Baer, 1792–1876), уроженец Эстляндии, естествоиспытатель, был выпускником медицинского факультета Дерптского университета, затем он продолжил обучение в университетах Австрии и Германии. Сегодня К. Бэр известен как основатель эмбриологии и ихтиологии, он один из организаторов и первый председатель этнографического отделения РГО.

Обратим внимание, что его научные достижения во многом обусловлены фундаментальным образованием и ранней интегрированностью в мировую науку. Профессиональная социализация К. Бэра совершалась в ведущих европейских университетах, а интенсивные занятия наукой пришлись на кёнигсбергский период его творчества, в котором имелась поддерживающая исследователя коммуникативная среда. Будучи уже зрелым ученым с мировым именем, К. Бэр в 1834 г. переезжает в Санкт-Петербург, чтобы, с одной стороны, осуществить экспедиции по просторам России, с другой – участвовать в организации российской науки [Бэр, 1950].

В качестве контрастирующего примера обратим внимание на биографию другого дарования – смоленского семинариста Афанасия Аввакумовича Каверзнева (1748–?). В 1771 г. усилиями местного сообщества он был отправлен в Германию для обучения пчеловодству, однако увлекся наукой и убедил земляков в необходимости продлить свое обучение до 1775 г. Он поступил в Лейпцигский университет, где развивал эволюционные идеи. Однако, вернувшись в Россию, А.А. Каверзнев уже не имел возможности продолжать научные занятия, а его единственная книга «Философское рассуждение о перерождении животных» в 1778 г. была переведена с немецкого на русский без упоминания автора. Лишь историк науки Б.Е. Райков, работая над монографией «Русские

биологи-эволюционисты до Дарвина: материалы к истории эволюционной идеи в России» (1951), смог реконструировать эти детали биографии А.А. Каверзнева и хотя бы частично восстановить историческую справедливость [Левин, 1960; Райков, 1951].

Однако возвратимся к антропологическим воззрениям К. Бэра. Последний с самого начала представлял антропологию как сложную науку, состоящую из *антропографии* (анатомия и физиология человека), *антропономии* (эволюционные исследования, сравнение человека с животными и т.п.), *антропоистории* (обусловленность человеческого разнообразия факторами культуры и географии). В 1840 г. К. Бэр на собственные средства стал издавать журнал «Материалы к познанию Российской империи». В 1840–1850-е гг. он опубликовал статьи «Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности» (1846), «О влиянии внешней природы на социальные отношения отдельных народов и историю человечества» (1849), «Человек в естественно-историческом отношении» (1850). После предпринятого научного путешествия по Российской империи К. Бэр более углубленно занялся антропологией и на основе имеющихся в академии анатомических коллекций создал Антропологический музей. При этом он не порывал связей и с мировой наукой, принимая участие в проходившем в 1861 г. в Германии международном конгрессе антропологов. Этот конгресс явился также одним из факторов, стимулировавшим возникновение немецкого антропологического общества и научного журнала по антропологии.

В книге «Новаторы» культурного антрополога А. Блока, о котором речь шла в третьей главе, в качестве одного из способствующих творчеству факторов рассматривались жизненные невзгоды [Blok, 2017]. Иллюстрацией этого небесспорного утверждения может служить судьба российского биолога, этнографа, антрополога и путешественника Николая Николаевича Миклухо-Маклая (1846–1888), на протяжении всей своей недолгой жизни преодолевающего крайнюю бедность и болезни [Тумаркин, 2011]. Н.Н. Миклухо-Маклай был отчислен сначала из гимназии, а затем и из Санкт-Петербургского университета за участие в студенческих протестах. Образование он получил в Гейдельбергском, Лейпцигском и Йенском университетах, учась у мастера сравнительной анатомии К. Гегенбаура и зоолога Э. Геккеля, сопровождая последнего в путешествиях на Канарские острова и в Марокко [Левин, 1960]. В дальнейшем он изучал аборигенов Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании, папуасов Новой Гвинеи. При-

мечательно, что считающийся одним из основателей российской антропологии и этнографии Н.Н. Миклухо-Маклай практически всю жизнь провел за пределами России. При этом нереализованные на родине пассионарность и гражданская активность нашли выражение в защите прав туземцев.

> «Миклухо-Маклай не ограничивался наблюдениями и записями. Свою хижину он превратил в настоящую лабораторию натуралиста, где систематически проводил всевозможные исследования. Даже в условиях, когда приходилось принимать меры к сохранению дневников на случай смерти, Миклухо-Маклай не забывал и о сборе научных коллекций. В Музее антропологии и этнографии в Ленинграде хранится ценная краниологическая коллекция, доставленная Миклухо-Маклаем с Новой Гвинеи. Будучи одаренным художником, он привез из своего путешествия обширное собрание зарисовок; многие из рисунков представляют большой антропологический интерес» [Левин, 1960, с. 65].

В качестве точечного события в становлении антропологического знания в России отметим выступление в Московском университете в 1805 г. профессора анатомии, физиологии и судебной медицины Ивана Федоровича Венсовича (1769–1811). В «Слове о пользе физической антропологии» он подчеркивал важность антропологических знаний для любого образованного человека. При этом антропологию он трактовал достаточно широко, включив в ее сферу не только сведения о теле, здоровье и поведении человека, но и о его склонностях и образе жизни [Левин, 1960].

Среди организаторов этнографической науки в России исследователи прежде всего называют имена В.Ф. Миллера, А.П. Богданова, Д.Н. Анучина, В.Г. Богораза, Н.Н. Харузина, Л.Я. Штернберга, П.Ф. Преображенского и др. [Керимова, 2013; Сирина, 2017].

Институциализация отечественной антропологии и этнографии происходила во второй половине XIX в.: в 1860-е гг. при Императорском Московском университете было создано Общество любителей естествознания, в дальнейшем переименованное в Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, в 1880-е гг. по инициативе А.П. Богданова и под руководством Д.Н. Анучина возникли кафедры географии и этнографии, антропологии. Исследовательская программа Д.Н. Анучина, включавшая синтез археологии, антропологии и этнографии, вошла в историю науки как «анучинская триада» [Иванова, 2002].

Анатолий Петрович Богданов (1834–1896) – зоолог, историк зоологии, ученик легендарного К.Ф. Рулье[49], в дальнейшем директор зоологического музея, основатель Общества любителей естествознания при Московском университете (1863). В 1860-е гг. А.П. Богданов стажировался в музеях Германии, Бельгии, Голландии, Франции, Англии и Италии, а для подготовки диссертации о курганах Московской губернии провел первые в России археологические раскопки. Благодаря его усилиям в 1864 г. при Обществе любителей естествознания был сформирован Антропологический отдел, составлен план работы, предполагавший антропологические, этнографические и археологические исследования. Как отмечает М.Г. Левин, антропологию в то время воспринимали «как комплексную науку о физическом типе человека и его культуре» [Левин, 1960, с. 83].

> «В 1876 г. по инициативе А.П. Богданова была создана кафедра антропологии на физико-математическом факультете Московского университета. 23 августа 1884 г. по решению Министерства народного просвещения и на основании нового Устава российских императорских университетов на историко-филологических факультетах было учреждено одиннадцать кафедр по гуманитарным наукам, в том числе: философии, классической филологии, истории искусств, а также объединенной кафедры географии и этнографии. <…> С 1 ноября 1884 г. из Устава царского правительства была вычеркнута кафедра антропологии и введена кафедра географии и этнографии на историко-филологических факультетах. В 1888 г. она была переведена на физико-математический факультет» [Керимова, 2013, с. 363].

В статье «Значение краниологии» А.П. Богданов писал о том, что для становления антропологии в качестве науки недостаточно моды, но необходимы, с одной стороны, благоприятные условия общественной жизни, с другой – зрелость самого естествознания:

> «…То, что служит средством, должно развиться прежде цели, то, что составляет основание, должно окрепнуть прежде, чем сделается возможною закладка вершины. Вопросы, касающиеся человека, принадлежат к самым сложным и трудным вопросам, и для решения их необходимо, чтобы другие естественные науки достигли значительного совершенства; только тогда они станут средством, достаточно

---

[49] Карл Францевич Рулье (Karl Rouillier, 1814–1858) – потомок французских эмигрантов, зоолог, палеонтолог, геолог, профессор Московского университета (подробнее см.: [Микулинский, 1989; Райков, 1955]).

надежным для антропологии, только тогда эта последняя в своих выводах может опереться на выводы первых и начать свое развитие» [Богданов, 1868, с. 48].

«Антропология в настоящее время представляет вновь открытый золотой прииск, в котором на каждом шагу можно рассчитывать на богатые находки. <…> Антропология теперь переживает то возбужденное состояние молодости, эпохи энергических усилий и смелых предприятий, которую уже пережили сравнительная анатомия и недавно еще эмбриология. В антропологии везде можно прокладывать новые пути, а потому люди более смелые и предпочитают следовать скорее по ним, чем по готовым, обделанным и менее опасным путям уже окончательно установившихся наук» [Там же, с. 49].

«Наука эта – антропология, или наука о человеке, преимущественно по одним и исключительно по мнению других, наука естественно-историческая. Как будто сговорились люди разных стран и разных до того специальностей ввести в моду старое детище в новом платье, в новом покрое. <…> Нашему времени выпала доля дорасти до возможности ученой разработки антропологических вопросов» [Там же, с. 46].

Формированием антропологии как университетской дисциплины занимался Дмитрий Николаевич Анучин (1843–1923). Первоначально поступив в 1860 г. на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, в дальнейшем (в 1967 г.) он окончил естественное отделение физико-математического факультета Московского университета. После опубликованной в 1874 г. фундаментальной научной работы, посвященной изучению антропоморфных обезьян, он был избран членом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, а в 1879 г. – членом Русского географического общества. В 1876 г. Министерство народного просвещения одобрило создание при физико-математическом отделении Московского университете кафедры антропологии. С целью подготовки для руководства этой кафедрой Д.Н. Анучин был командирован в Европу, стажировался два года в ведущих антропологических музеях того времени. Вернувшись, он участвовал в организации Антропологической выставки в Москве (в 1979 г.), стал хранителем коллекции Антропологического музея, возглавил кафедру антропологии, прочтя в 1880 г. первую лекцию по физической антропологии. «Весной 1888 г. он впервые в отечественных университетах начал читать систематический курс этнографии России, а через полгода – курс

общей этнологии» [Ефимова, 2009, с. 10]. Ему также принадлежит изобретение в 1902 г. термина «антропосфера» [Ефимова, 2009].

Отметим, что в начале XX в. (с 1907 г.) специализация по антропологии предполагала изучение таких базовых учебных дисциплин, как «физическая антропология с практическими занятиями, география, общая этнография и археология, сравнительное народоведение» [Керимова, 2013, с. 364]. Д.Н. Анучин был ученым энциклопедического склада, специализировался в областях географии и страноведения, археологии и этнической антропологии, геологии и зоологии, истории науки и озероведения. По своим научным взглядам он являлся эволюционистом и эмпиристом, а также скептиком и агностиком.

В небольшой работе «Антропология, ее задачи и методы» Д.Н. Анучин писал: «Название “антропология” составлено из двух греческих слов: antropos – человек и logos – слово, и означает, следовательно, учение или науку о человеке. Такое название, однако, само по себе еще не много объясняет, так как человек может быть изучаем в различных отношениях и составляет действительно предмет исследований многих весьма различных наук» [Анучин, 1879, с. 1]. Далее Д.Н. Анучин отмечает, что название «антропология» использовали и для изучения физиологии и анатомии человека, как и его психологии. «В настоящее время, однако, никто и не думает называть эти науки антропологией, и название это придается исключительно особой отрасли знания, посвященной изучению видоизменений человечества» [Там же, с. 1–2]. Антропология для Д.Н. Анучина – это отрасль естественной истории. «Как ботаника исследует развитие и разнообразие растительного мира, как зоология исследует развитие и разнообразие в мире животном, так антропология изучает эволюцию и разнообразие человечества (“изучение человеческих пород”), а методы антропологии должны быть теми же самыми, что и у естественной истории – наблюдение за поведением, нравами и образом жизни людей в их естественной обстановке» [Там же, с. 3].

> «Лица, специально подготовившиеся, должны, путешествуя по различным областям земного шара, изучать различные племена и народы в их природной обстановке и собирать подробные сведения об их физических и психических особенностях» [Там же]. Необходимо «собирать обширные антропологическая коллекции по отношению к внешнему виду, анатомии и быту племен – в особые музеи, где бы они могли подвергаться подробному изучению и сравнению» [Там же].

В другой работе «О задачах русской этнографии», опубликованной в 1889 г., Д.Н. Анучин определял этнографию как «сравнительное изучение языков, религий, быта» с тем, чтобы «проникнуть глубже в народные особенности, подвергнуть их сравнительному изучению, воспользоваться ими для общих вопросов истории или языкознания» [Анучин, 2019а, с. 11]. В этой же работе он детально рассказывает о становлении этнографии в России и первых этнографических экспедициях. Данная работа все еще полезна для изучения, однако ориентироваться следует все-таки на современную монографию Х. Фермойлена, раскрывшую на основе анализа множества архивных документов транснациональные истоки рождения этнографии как науки [Vermeulen, 2015].

Если в Московском университете лидером становления антропологии в качестве академической дисциплины был Д.Н. Анучин, то в Санкт-Петербургском университете такой фигурой стал Эдуард Юльевич Петри (Eduard Gottlieb Petri, 1854–1899).

Э.Ю. Петри являлся уроженцем Лифляндии и потомком одного из деятелей шведской Реформации XVI в. Олауса Петри. Он окончил Бернский университет, несколько лет там преподавал, читая лекции по географии и антропологии, затем вернулся в Россию, был избран вице-председателем Русского антропологического общества и в 1888 г. возглавил кафедру географии и этнографии естественного отделения физико-математического факультета Петербургского университета. Э.Ю. Петри также являлся автором учебников «Антропология» (1890) и «Соматическая антропология» (1895).

Антропологическое общество появилось в Санкт-Петербурге в 1888 г. Его научная программа включала наряду с антропологическими исследованиями доисторическую археологию и этнографию. Еще один антропологический центр – Медико-антропологическое общество – появился в 1893 г. при Военно-медицинской академии в Петербурге. Его руководителем стал профессор нормальной анатомии Александр Иванович Таренецкий (1845–1905). Примечательно, что И.А. Таренецкий родился в саксонском городе Веймар, получил образование в Веймарской классической гимназии и Йенском университете, а затем переехал в Россию для работы в Императорской медико-хирургической академии [Волков, 2016; Левин, 1960].

Таким образом, основными пространствами развития петербургской антропологии выступали Императорский Петербургский университет (и основанное при нем в 1884–1888 г. Русское

антропологическое общество); Военно-медицинская академия (с собственным Медико-антропологическим обществом); Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого; научно-учебный Психоневрологический институт, организованный в 1908 г. В.М. Бехтеревым (1857–1927); антропологические курсы в разных учебных заведениях (например, при Женском медицинском институте) [Залкинд, 1967; Могильнер, 2008]. С 1904 по 1919 г. В.М. Бехтеревым и В.С. Серебрениковым издавался «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма» [Сидорчук, Долгова, 2014].

Наряду с Москвой и Санкт-Петербургом третьим важным интеллектуальным центром в развитии антропологии являлась Казань.

> «В 1869 г. в Казани было основано Общество естествоиспытателей, в работе которого видное место заняла антропология. Инициатором и организатором антропологических исследований здесь был П.Ф. Лесгафт, занимавший в те годы кафедру анатомии в Казанском университете. <…> В 1870 г. П.Ф. Лесгафт опубликовал инструкцию по собиранию антропологических материалов – одну из первых по времени работ такого рода; он был инициатором создания антропологического музея в Казани и многим способствовал развитию антропологии в этом одном из старейших университетских городов России. И в дальнейшем П.Ф. Лесгафт не оставил занятий антропологией, выступая и со специальными статьями, и с популярными очерками, посвященными разным вопросам антропологической науки. Он считал неправильным ограничивать предмет и задачи этой науки только учением о физическом типе; он понимал ее очень широко, включая в антропологию также физиологию человека и психологию. Известная книга Лесгафта “Школьные типы”, посвященная целиком психологии школьника, названа им “Антропологический этюд”. Лесгафт скептически относился к скрупулезным черепным измерениям» [Левин, 1960, с. 118].

В книге, посвященной неочевидным сторонам истории физической антропологии в России[50], М. Могильнер детально

[50] Обращая внимание на различные традиции и пути институциализации антропологии в Москве, Петербурге и Казани, М. Могильнер использует, на наш взгляд, удачное понятие «гибридная институциализация». Именно новый аналитический ракурс позволил ей написать в предисловии, что данная книга посвящена «истории остававшейся до сих пор совершенно неизученной российской физической антропологии» [Могильнер, 2008, с. 18]. Между тем подход М. Могильнер встретил и непонимание, отразившееся, например, в рецензии историка А.Г. Козинцева, зацепившегося

рассматривает становление антропологического знания в кругу Казанского университета [Могильнер, 2008]. Она отмечает, что приглашенный в 1868 г. в Казань Петр Францевич Лесгафт (1837–1909) довольно быстро возвратился в Петербург. Однако «за недолгий период своего пребывания в Казани» П.Ф. Лесгафт инициировал в 1869 г. археологические раскопки, заложил основы краниологического собрания Общества естествоиспытателей, развил физическую антропологию, разработав соответствующие методики и инструкции для антропометрических измерений современников («живого человека»). При этом «передовые научные взгляды Лесгафта и его экстравагантный демократизм плохо сочетались с культивировавшимся этнографами этосом служения идеалу цивилизационной миссии Российского государства среди инородцев» [Могильнер, 2008, с. 94].

По инициативе прошедшего за год до этого съезда археологов в 1878 г. при Казанском университете было создано Общество археологии, истории и этнографии. Его приоритетной деятельностью стала организация археологических и этнографических экспедиций. Как отмечает М. Могильнер, «миссия Общества формулировалась не в связи с прогрессом науки и жизни вообще и необходимостью модернизации образовательного процесса в университете в частности, а как реализация исследовательской программы познания регионов России» [Там же, с. 86–87]. Одним из лидеров этого направления стал историк Иван Николаевич Смир-

---

взглядом о приведенное выше и эпатировавшее его утверждение: «Да, буквально так, черным по белому: “совершенно неизученнои”. Не было книги М.Г. Левина “Очерки по истории антропологии в России”, не писали ничего на этот счет ни Г.Ф. Дебец, ни В.П. Алексеев, ни Я.Я. Рогинский, ни Б.Е. Райков, ни В.В. Гинзбург, ни Т.Д. Гладкова, ни М.И. Урысон. <…> Книга Н.Г. Залкинд о московской школе антропологов мельком упомянута два раза, в сносках. Неинтересны эти авторы Марине Могильнер. Позитивисты, живущие в отсталой империи, способны лишь копаться в мелочах, но осмыслить собственную деятельность им не дано. Вносить смысл, озирать с высоты птичьего полета, обобщать – это дело продвинутых» [Козинцев, 2009, с. 432–433]. Со своей стороны, использовав для написания данной главы материалы книг и М.Г. Левина, и М. Могильнер, отмечу, что это крайне увлекательные, но совершенно разные книги, рассматривающие одну и ту же фактологию под разными углами зрения. Дело в том, что в отличие от канонических и вполне предсказуемых историй антропологии М. Могильнер потребовалось мысленно словно бы повернуть пресловутый магический кристалл из сказки М. Метерлинка, чтобы увидеть лакуны неизвестного там, где, казалось бы, все давно уже известно. Примерно об этом писал и А.К. Жолковский: «Я много раз убеждался, что в любую самую изученную область, где, казалось бы, не протолкнешься, достаточно просунуть руку, чтобы поднять с полу что-нибудь никем не замеченное, хотя и лежащее на виду» [Жолковский, 2000, с. 19].

нов (1856–1904), специализировавшийся на изучении угро-финских народов Поволжья. И.Н. Смирнов, как и большинство его коллег по Казанскому антропологическому сообществу, склонялся к изучению этнографии, далекой от интереса к «физическим типам» того или иного населения. «Он имел репутацию одного из наиболее последовательных российских эволюционистов своего времени: его этнографические описания создавались под влиянием работ Э. Тайлора. Он неизменно отталкивался от исторического и географического экскурса, а реальный “анализ” начинался в разделах, посвященных семейным формам (от примитивных до более развитых – патриархат, моногамия, кровное родство), эволюции религии (по Тайлору: от фетишизма и анимизма к высшей стадии – монотеизму) и устной традиции» [Там же, с. 88]. Помимо этого, И.Н. Смирнов оставил ряд историко-этнографических очерков, посвященных вотякам, пермякам, мордве, черемисам и иным народностям [Сетеле, 1898; Смирнов, 1889, 1890, 1891аб, 1895/2002].

В 1891–1892 гг. при Казанском университете при активном участии В.М. Бехтерева образовалось Неврологическое общество, предложившее более «передовую интерпретацию антропологии» [Могильнер, 2008, с. 95]. Это научное сообщество «объединило в своих рядах университетских медиков, естественников и юристов, заинтересованных в развитии и взаимодействии таких новых наук, как неврология, психиатрия и антропология» [Там же]. Под руководством В.М. Бехтерева издавался «Неврологический вестник», охватывающий широкий круг тем – от психологии до криминальной антропологии. Как замечает М. Могильнер, в этом научном кругу отсутствовал «этнографический компонент»[51]. В 1893 г. В.М. Бехтерев перебрался из Казани в Петербург, сделав-

[51] В этом контексте весьма показательно высказывание немецкого антрополога Рудольфа Мартина (Rudolf Martin, 1864–1925), профессора университетов Мюнхена и Цюриха, создавшего на основе методики П. Брока фундаментальную систему антропологических измерений черепа и человеческого тела в целом: «Перед лицом физической антропологии нет ни немцев, ни швейцарцев, ни французов, а есть просто морфологические типы» [Вишневский, 1921, цит. по: Могильнер, 2008, с. 97]. Между тем представитель французской физической антропологии Поль Брока (Paul Broca, 1824–1880) понимал антропологию «как обобщающую науку о человеческой природе и выделял в ней зоологическую антропологию (положение человека в зоологической системе), описательную (анатомические, физиологические, психологические и социальные черты человеческих групп и типов) и общую (общая краниология, влияние среды, наследственность и гибридизация – т.е. общие подходы)» [Могильнер, 2008, с. 98].

шись профессором Военно-медицинской академии. В этой связи М. Могильнер отмечает, что «именно медики, а не этнографы, зоологи и географы подхватили и стали развивать казанскую традицию антропологического изучения народов Волго-Уральского региона, соединив ее с лесгафтовским интересом к методике антропологических измерений живых людей и бехтеревской традицией антропологизации “научной медицины, психологии, физиологии”» [Там же, с. 95].

Еще одним лидером в становлении казанской антропологии явился Бруно Фридрихович Адлер (1874–1942), ученик Д.Н. Анучина. Он как раз соединил идеи этнографии и географии с антропологическими исследованиями. Окончив Московский университет, Б. Адлер учился в Лейпциге под руководством основателя немецкой школы антропогеографии Фридриха Ратцеля (Friedrich Ratzel, 1844–1904) [Рахманов, 2003]. В 1911 г. он переехал из Петербурга в Казань, возглавив там кафедру географии и этнографии и объединив «отдельные казанские традиции» культурно-исторического регионоведения с идеями антропогеографической школы [Могильнер, 2008, с. 99].

М. Могильнер подчеркивает, что традиции физической, медицинской и этнографической антропологии существовали в Казани «изолированно друг от друга», а потому «интеграции этнографического дискурса в антропологический» в дореволюционном Казанском университете не случилось [Там же, с. 98–99]. В отличие от Московского антропологического общества, объединившего «этнографов, зоологов, археологов, географов, медиков, физиков, химиков и других специалистов, рассредоточенных по отдельным кафедрам и факультетам университета», в Казани не появилось «среды для междисциплинарного диалога и взаимной коррекции, способствующей процветанию и дифференциации антропологической парадигмы» [Там же, с. 91].

Яркий представитель транснациональной науки Илья Ильич Мечников (1845–1916) был одним из пионеров становления антропологии в Одессе [Левин, 1960]. Родившись в Харьковской губернии подданным Российской империи румыно-еврейского происхождения, он окончил Харьковский университет; затем учился в Германии у Рудольфа Лейкарта (Rudolf Leuckart, 1822–1898) и Карла Зибольда (Karl-Theodor-Ernst von Siebold, 1804–1885), открыл новые классы беспозвоночных; изучал эмбриологию в Италии; был забаллотирован на должность профессора Санкт-Петербургской военно-медицинской академии. В 1870–1882 гг.

И.И. Мечников работал профессором физиологии и сравнительной анатомии в Новороссийском университете в Одессе, но вышел в отставку в знак протеста против реакционной политики властей в области образования и организовал в 1886 г. частную бактериологическую станцию. В 1887 г. И.И. Мечников эмигрировал из России в Париж, где в созданном Луи Пастером институте для него была выделена специальная лаборатория, он развивал иммунологию, стал лауреатом Нобелевской премии 1908 г. по физиологии и медицине [Левин, 1960; Gordon, 2008; White, 1976]. Среди антропологических очерков И.И. Мечникова отметим «Воспитание с антропологической точки зрения» (1871), «Возраст вступления в брак. Антропологический очерк» (1874), «Очерк воззрений на человеческую природу» (1877), «Закон жизни. По поводу некоторых произведений гр. Л. Толстого» (1891), «О старости. Следует ли пытаться продлить человеческую жизнь», «Этюды о природе человека» (1903), «Психические рудименты у человека» (1904) «Пессимизм и оптимизм», «Что такое старость?» (1905), «Сорок лет искания рационального мировоззрения» (1913) и др. [Анучин, 1916; Мечников, 1925, 1988, 2020].

В ряду значимых фигур в становлении дореволюционной этнографии следует отметить и Александра Николаевича Пыпина (1833–1904), который являлся разработчиком культурно-исторического метода в литературоведении, а также занимался этнографией и палеографией. Его научное наследие содержит более тысячи работ, среди которых наиболее известны труды «История русской этнографии» (в 4 томах) и «История русской литературы» (в 4 томах).

Как уже отмечалось, российская этнография развивалась с опорой не столько на полевые исследования, сколько на музейные коллекции. До 1910 г. этнографический отдел Русского музея (в научных исследованиях этого отдела участвовали А.Н. Пыпин, А.Н. Веселовский, А.И. Соболевский, В.В. Стасов, П.П. Семенов-Тян-Шанский) возглавлял Дмитрий Александрович Клеменц (1848–1914). В дальнейшем на основе этого отдела в 1934 г. в Ленинграде был организован Государственный музей этнографии народов СССР, переименованный после 1992 г. в Российский этнографический музей.

В 1900 г. был учрежден «Русский антропологический журнал», ставший ведущим изданием в области антропологической науки в России. Он прекратил существование в 1937 г. [Ефимова, 2009]. Журнал «Этнографическое обозрение» издавался с 1889 г.

и сохранился до сегодняшнего дня, дважды поменяв название в советский период [Керимова, 2017; Соколовский, 2017]. Впрочем, о российских антропологических журналах речь пойдет в отдельном разделе данной главы.

«Так уж вышло, что научная антропологическая традиция в России была прервана, едва успев сложиться», – замечает Ж. Кормина [Кормина, 2005, с. 358]. С этим связано отсутствие в истории российской антропологии XX в. отдельных направлений социокультурной и психологической антропологии. «Антропологический подход к изучению социальных явлений подразумевает нормальность культурного разнообразия и инакомыслия, которые в рамках нового политического проекта были совершенно неприемлемы» [Там же]. В Советской России едва сложившиеся как самостоятельные дисциплины этнография и антропология сразу же оказались под идеологическим прессом исторического материализма и марксистской философии, лишены свободного научного поиска и нормального разнообразия исследовательских подходов, законсервированы в методологических рамках эволюционизма и позитивизма.

Советские антропология и этнография

Едва ли новизну следует искать в истории этнологической мысли, в некоторых неизвестных или забытых страницах интеллектуального прошлого. Не думаю, что там можно найти полезные для будущего науки прорывные откровения и что запоздалое прочтение «Психоментального комплекса тунгусов» С.М. Широкогорова выведет нас на новые горизонты. В «Этнографической библиотеке» такое издание будет полезным, но не более того. В равной мере я не разделяю восторженные оценки по поводу некоего «золотого века» советской этнографии. В 1920–1930-е, 1940–1950-е, 1960–1980-е годы были яркие авторы и некоторые достижения. Но будем объективными: ни один из этих периодов не может сравниться по своему проблемному и теоретико-методологическому разнообразию, а также по объему произведенной научной продукции и накопленному новому знанию с последними тремя десятилетиями [Тишков, 2020, с. 122].

В начале XX в. российская антропология интенсивно развивалась и была уже интегрирована в мировую науку. Однако последовавшая смена политического режима существенно изменила траекторию ее движения. С одной стороны, в постреволюционных трансформациях кардинально менялись ценности и повседневная жизнь народов СССР, что придавало энтузиазма антропологическим исследованиям, с другой – с конца 1920-х гг. российская научная мысль постепенно становилась все более изолированной от мирового сообщества и заидеологизированной [Сирина, 2017; Соловей, 2018].

Вскоре после революции Д.Н. Анучин возглавил реорганизованную в 1919 г. кафедру антропологии, а еще спустя год создал программу антропологического изучения народов России, читал лекции о происхождении человека, материальной культуре, народоведении. В 1922 г. при Московском университете открылся Институт антропологии. «Главным итогом научной жизни Д.Н. Анучина были три прочно утвердившиеся в университетском образовании дисциплины: антропология, география и этнография, которые как самостоятельные науки состоялись в России благодаря его неутомимой деятельности…» [Ефимова, 2009, с. 16]. Он заложил и традицию синтетического человекознания, известную как «анучинская триада» – взаимосвязь археологии, этнографии и антропологии.

В свою очередь, российская этнография начала XX в. исповедовала эволюционизм и выстраивала себя в качестве естественнонаучной дисциплины. Российская география, напротив, ориентировалась историко-культурно. «Этнография, выделившись в самостоятельную науку, продолжала быть тесно связанной с географией, что выразилось в попытке создания на стыке двух дисциплин нового научного направления – этногеографии» [Тумаркин, 2002, с. 60].

На рубеже XIX–XX вв. российские ученые считали, что предметом этнографии являются законы развития человечества, особенно на ранних стадиях его эволюции, а также культурные особенности жизни и быта различных народов. Ю.В. Иванова отмечает, что наряду с этнографией развивалась и этнология, которой придавалось более широкое содержание – от сравнительного изучения истории культуры всего человечества до региональной и гражданской истории [Иванова, 2002].

> «На основе этих принципов в Московском университете (I МГУ, как тогда назывался этот вуз) был создан Факультет общественных наук (1919 г.), в его рамках – Этнологическое отделение (1922 г.) с кафедрой этнологии и социологии, которая в 1923 г. была переименована в кафедру этнологии. С 1925 г. факультет назывался Этнологическим (просуществовал до 1931 г.); в его составе было этнографическое отделение – наряду с литературным, историко-архивным и изобразительных искусств. При факультете работали Этнографо-археологический музей… и Историко-этнологический кабинет… Понимание сути смежных наук – истории, археологии, этнологии, этнографии, истории первобытного общества и их соотношения было довольно сложным и во многом отличалось от нынешнего» [Там же, с. 244].

А вот так характеризует это время историк М.М. Керимова:

> «В начале XX в. ученые-этнографы, антропологи, историки культуры, расходившиеся во взглядах на предмет и задачи этнографии, все чаще признавали, что вступает в права и этнология как наука, призванная изучать в теоретико-аналитическом плане общую культуру народов земного шара на всех ступенях ее развития. Эти основополагающие принципы были положены в основу создания в 1919 г. в I МГУ факультета общественных наук (ФОН) и в его рамках (с 1921 г.) – этнолого-лингвистического и общественно-педагогического и других отделений (всего их было восемь)» [Керимова, 2013, с. 378].

В 1918–1919 гг. в Петрограде и в Москве были созданы соответственно кафедры антропологии и этнографии. При этом 1920-е гг. в российской историографии представляются временем невиданного теоретико-методологического разнообразия [Соловей, 2018]. «Это был последний период “дореволюционного” этапа развития отечественной этнографии, характеризующийся преемственностью и небывалым предкризисным расцветом. Совершенно справедливо вести отсчет первого периода в развитии “советской” этнографии не с 1917 г., а с 1929–1931 гг.» [Тумаркин, 2003б, с. 73].

Бурное развитие отечественной этнологии происходило в 1920–1930 гг., когда наработанные до революции исследовательские традиции повстречались с массовым энтузиазмом строительства нового государства. Реорганизованные или открывавшиеся музеи и институты становились средоточием самых разных исследований, возобновляли издание известные научные журналы, например, такие как «Этнографическое обозрение», и появлялись новые. Видными отечественными этнологами этого периода были В.В. Богданов, В.Г. Богораз, В.В. Бунак, Д.А. Золотарев, Д.К. Зеленин, Е.Г. Кагаров, Б.А. Куфтин, Б.Э. Петри, П.Ф. Преображенский, С.П. Толстов и др. [Толстов, 1947].

Сильные методологические позиции в 1920-е гг. занимала парадигма эволюционизма, ее поддерживали от ставшей в России первой женщиной-профессором этнографии В.Н. Харузиной (Вера Николаевна Харузина, 1966–1931) до историка религии и этнографа Л.Я. Штернберга (Лев Яковлевич Штернберг, 1861–1927). Одновременно в антропологии усиливались культурно-исторические подходы, вдохновленные школой Ф. Боаса и направлениями немецкого диффузионизма. Этих позиций придерживались В.В. Богданов, В.Г. Богораз, Б.А. Куфтин и П.Ф. Преображенский. Последний стремился объединить культурно-исторические идеи с эволюционизмом.

Т.Д. Соловей справедливо отмечает, что этнографии в отличие от исторической науки удавалось дольше сопротивляться идеологической индокринации: ее наработки использовались в деле модернизации страны, и новая власть, понимая это, некоторое время закрывала глаза на неблагонадежность необходимых ей профессионалов [Соловей, 2018].

В теоретическом плане отечественная этнография развивалась в ту эпоху в контексте общемировых дискуссий между эволюционистами и представителями культурно-исторической школы. Так, Борис Алексеевич Куфтин (1892–1953) занимался изучением во-

просов этногенеза в связи с историей материальной культуры. Он опирался на культурно-исторический метод, противопоставляя его эволюционистскому. Задача культурно-исторической школы ставилась им как переход от теоретических конструкций к «анализу конкретных фактов во всей их географической, исторической и этнической сложности» [Тумаркин, 2003б, с. 232]. Эта позиция была довольно близка к британскому эмпиризму. Б.А. Куфтин разрабатывал идеи изучения реликтовых форм и наслоений по аналогии с геологией и археологией, а также ввел оригинальное понятие регионов «задержавшегося культурного развития». При этом пересечение предметных областей различных наук придавало объемности его взгляду.

Соратник Б.А. Куфтина Владимир Владимирович Богданов (1868–1949) также отмечал, что профессиональный этнолог должен ориентироваться в области смежных наук, таких как лингвистика, история и т.п. В.В. Богданов специализировался в восточнославянской этнографии, служил музейным работником, преподавал этнографию в МГУ, являлся ученым секретарем Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, а также редактором журнала «Этнографическое обозрение». Этнологию В.В. Богданов относил к историческим наукам на том основании, что она изучает «пережитки» прошлого. «Культурно-исторический принцип нельзя применить к современному быту, и изучать быт можно лишь постольку, поскольку он дает материал *пережитков прошлого*» [цит. по: Там же, с. 230].

Бернгард Эдуардович Петри (Bernhard Petri, 1884–1937), являвшийся сыном Э.Ю. Петри и учеником В.В. Радлова, упомянутых в предыдущем разделе, стал после революции профессором этнологии Иркутского университета, этнографом и антропологом, специалистом по истории семьи и брака, эволюции религиозных верований, а также автором труда «Этнография и современность» (1927). Б.Э. Петри считал, что предметом этнографического исследования являются прежде всего человек и его культура. Он изучал шаманизм, обряды посвящения, ввел термин «школа шаманов». Его этюд «Школа шаманов у северных бурят» был опубликован в 1923 г. Одним из учеников Б.Э. Петри оказался известный впоследствии антрополог М.М. Герасимов [Тумаркин, 2002]. В 1937 г. Б.Э. Петри был «арестован по обвинению в участии в немецко-японской, фашистской, панмонгольской диверсионно-разведывательной и право-троцкистской организации», приговорен к расстрелу, посмертно реабилитирован в 1959 г. [Сирина, 2002].

1930-е гг. в отечественной этнографии отмечены экспедициями по России и дискуссией о предмете о методах этнологии. Уже появлялось и первое поколение профессиональных советских этнографов, например, С.А. Токарев, в дальнейшем – автор фундаментальных работ «История русской этнографии» и «История зарубежной этнографии» [Токарев, 2012]. В теоретической этнологии этот период был связан с дискуссией ленинградской и московской школ, в которой *метод вживания* противопоставлялся *сравнительному методу.* Полемика выплеснулась на страницы журнала «Этнография», где во втором номере за 1929 г. были опубликованы тезисы докладов В.Г. Богораза «Стационарный метод этнографии» и Б.А. Куфтина «Задачи и методы полевой этнологии».

О Б.А. Куфтине уже шла речь выше. Владимир Германович Богораз (1865–1936) разрабатывал концепцию культурогенеза, изучал в этнографических экспедициях народы Крайнего Севера. Его основной труд – «Чукчи» – востребован и в наши дни. Также не утратили актуальности сформулированные им «десять заповедей этнографа»:

> «1. Этнография – венец всех гуманитарных наук, ибо она изучает всесторонне все народы, все человечество в его прошлом и настоящем. 2. Не делай себе кумира из своего народа, своей религии, своей культуры. Знай, что все люди потенциально равны: несть ни эллина, ни иудея, ни белого, ни цветного. Кто знает один народ – не знает ни одного, кто знает одну религию, одну культуру – не знает ни одной. <…> 10. Не навязывай насильно исследуемому народу своей культуры: подходи к нему бережно и осторожно, с любовью и вниманием, на какой бы ступени культуры он ни стоял, и он сам будет стремиться подняться до уровня высших культур» (цит. по: [Гаген-Торн, 2002, с. 315]).

Российско-американский историк-славист Ю.Л. Слёзкин отмечал:

> «Из дисциплин, подпадавших под рубрику традиционного марксизма, этнография в наименьшей степени ощутила на себе влияние большевизма. В сознании большинства она ассоциировалась с изучением отсталых народов и экзотических обычаев и потому не очень привлекала коммунистическую молодежь, жаждавшую “настоящего дела” и теоретических баталий. Кроме того, лидеры немарксистской этнографии Лев Штернберг и Владимир Богораз плохо подходили

> на роль буржуазных ученых. Бывшие народовольцы, оба пострадали за правое дело, а Штернберга заметил сам Энгельс. <…> Россия [19]20-х годов была благодатной почвой для новых течений» [Слёзкин, 1993, с. 114]. «Сам Богораз разрабатывал (и преподавал) так называемую этногеографию, смысл которой состоял в конструировании “истории культуры как равнодействующей трех факторов: географического, антропологического и экономического”. Речь шла о распространении культуры по геометрическим законам, о положительных и отрицательных “переменных токах культуры” и о взаимном отталкивании рас» [Там же, с. 115].

Между тем сформировавшаяся в российской науке на рубеже XIX–XX вв. достаточно сильная этнографическая традиция уже к концу 1920-х гг. была вынуждена протискиваться в узкое игольное ушко советской идеологии. «Прежнее разнообразие школ и направлений (культурно-историческая школа в этнографии или палеоэнтологическая в археологии, а также эволюционизм) уступило место попыткам вписать эти науки в общеобязательное русло исторического материализма» [Алымов, 2009].

Помимо меняющегося политического контекста, институциализацию российской этнографии/этнологии/антропологии продолжала сопровождать дилемма полярных путей развития. Один путь предполагал, что эти дисциплины строятся по образцу естествознания, опираясь прежде всего на эволюционизм. Второй путь склонялся к движению в сторону социогуманитарных наук, прежде всего, следуя культурно-историческому подходу.

В этом плане показательна научная биография историка и этнографа Петра Федоровича Преображенского (1894–1941), стоявшего у истоков отечественной этнологии и заведовавшего после революции Историко-этнологическим кабинетом в МГУ. Этнология представлялась ему наукой, интегрирующей изучение человечества в сферах истории и культуры. Он интерпретировал «проблемы этнографии с широтой и размахом» и считал естественнонаучный подход недостаточным при изучении социокультурных явлений [Иванова, 2002, с. 246]. П.Ф. Преображенский доказывал, что естественнонаучная методологическая оптика дает представление о линейном развитии культуры, тогда как даже история первобытных обществ происходила в разнообразии культурных комплексов.

Если 1870–1880-е гг. были отмечены расцветом эволюционизма в этнологии, то с 1890-х началась его критика. В это относительно недолгое время этнология пыталась продвинуться от естественнонаучных моделей дисциплины к социогуманитарным. Данный тренд П.Ф. Преображенский обозначил словами: «этнология историзировалась» [Преображенский, 2005, с. 21]. «Вместо того, чтобы быть придатком географии, геологии, антропологии, она стала приближаться к истории» [Там же]. П.Ф. Преображенский отмечал, что в России этнология и этнография традиционного входили в состав естественнонаучного образования и преподавались на физико-математических факультетах, однако внутренняя гуманитаризация этнологии трансформировала ее к исторической антропологии, и этот процесс шел «изнутри самой этнологии» [Там же].

П.Ф. Преображенский критиковал эволюционную схему Дж. Фрэзера: магия – религия – наука. «Он всегда настаивал на признании синкретизации, которая, по его мнению, была сложна и динамична» [Иванова, 2002, с. 259]. Он подчеркивал, что вместе с учениями Ф. Ратцеля[52], У. Риверса[53], Л. Флобениуса[54], Ф. Греб-

---

[52] Фридрих Ратцель (Friedrich Ratzel, 1844–1904) – один из основателей диффузионизма, автор многотомных исследований «Антропогеографии» и «Народоведения».

[53] Уильям Риверс (William Halse Rivers Rivers, 1864–1922) – британский антрополог, невролог и психиатр, доктор медицины (M.D.), исследователь «военных неврозов», изобретатель процедуры двойного слепого исследования в психологии, а также методики «лечения разговором» (autogonosis), один из основателей (1904 г.) и редактор Британского психологического журнала (British Journal of Psychology). Осуществив в 1898 г. с рядом коллег экспедицию в Торресов пролив, У. Риверс сменил свой исследовательский интерес с психологии на антропологию. В 1906 г. в монографии, посвященной индийскому народу «Тода» (The Todas), У. Риверс изобрел антропологический метод изучения социальной жизни и культуры посредством подробного описания наиболее значимого института (в сообществе тода это был священный молочный культ) [Slobodin, 1997].

[54] Лео Фробениус (Leo Viktor Frobenius, 1878–1938) – ученый-самоучка (German self-taught ethnologist), один из крупнейших представителей культурно-исторической школы, создатель концепции культурных кругов. Л. Фробениус разработал метод послойного углубления в культуру: вообразив культуральные круги, подобные кольцам на срезе дерева, следует мысленно снимать их слой за слоем, добираясь до древнейших пластов. Л. Фробениус был знатоком африканской культуры и предпринял дюжину экспедиций в Конго, Алжир, Нигерию, Камерун, Марокко, Северную Эфиопию, собирая этнографические коллекции и фольклорные материалы. Он заложил в этнографии традиции африканистики. Им также был основал Институт культурной морфологии во Франкфурте-на-Майне [Марков, 2004].

нера[55] возникла идея взаимовлияния (заимствования, оплодотворения) культур. «В лице Гребнера мы видим историка, который сделался чистым этнологом» [Преображенский, 2005, с. 23].

Противостояние эволюционизма и диффузионизма П.Ф. Преображенский оценивал как признак кризиса европейской этнологической науки, утверждая, что более продуктивным явился бы синтез британской интеллектуальной традиции (эволюционизма) и немецкой философии истории (культурно-исторической методологии). В дальнейшем эти его идеи были объявлены эклектизмом и жестоко раскритикованы не столько с научных, сколько с политических позиций.

Центром дискуссии в этнографической науке 1920-х гг. выступала антиномия «диффузии» и «независимого развития» культуры. Хотя П.Ф. Преображенский придерживался принципов культурно-исторического подхода, это не мешало ему находить в нем недостатки, обусловленные тем, что на основе одного лишь сходства материальной культуры невозможно делать заключения о культурных влияниях. Он полагал, что объяснение механизма культурного заимствования должно быть расширено, в частности, необходима разработка категории «этнос» и структуры культуры. Теорию культурных кругов Ф. Гребнера и методологию немецкой культурно-исторической школы П.Ф. Преображенский критиковал за механицизм, доказывая, что культурное сходство могло быть результатом как природных условий, так и исторической судьбы. Вместо используемого в диффузионизме «культурного круга» П.Ф. Преображенский предложил понятие «культурный комплекс» и дифференцирующее понятие «технико-хозяйственный ареал». Недооцененной его идеей являлось *представление о готовности культуры к заимствованию.* Так, в «Курсе этнологии» П.Ф. Преображенский показывал, что этнографические знания стали складываться еще в античную эпоху и интенсивно развивались во времена Великих географических открытий, но «только XIX в. дал возможность этнологии сложиться как науке» [Преображенский, 2005, с. 6].

---

[55] Фридрих Гребнер (Robert Fritz Graebner, 1877–1934) был ученым кабинетного типа, преимущественно занимался изучением культуры средних веков. В 1899–1906 гг., обучаясь в Марбургском университете, он подрабатывал также в Берлинском этнологическом музее. В 1904 г. в собрании Берлинского общества он изложил теорию культурных кругов, сознательно заменив понятие «развитие» культуры на «изменение» культуры [Марков, 2004].

Приведем иной пример, связанный с *готовностью культуры к заимствованию.* Так, реформатор Петр I, вдохновившись рациональностью европейской жизни, воспринял лишь внешние слои западной культуры и вызывался насаждать их, насильно преобразовывая российское население на европейский манер (переодевал, переименовывал, брил бороды и т.п.), однако готовность народа к культуре не была им взращена. Технологическая модернизация настолько опережала здесь культурное развитие, что ей не на что было опереться. В недалеком будущем случился культурный слом (своего рода «нервный срыв»). Аналогичная история происходила и в конце XIX в. с рецепцией марксизма, а в конце XX в. – с практиками демократии и идеями постмодернизма. Благие по замыслам проекты искажались при реализации с точностью до наоборот, поскольку ни начальный период «капитализма», ни «модернизма» не были отечественной культурой глубоко прожиты. Напротив, когда культурное развитие опережало модернизации, как это было в случае с французской исторической школой «Анналов» (подробнее см.: [Гуревич, 1993]), то методологические заимствования успешно и эвристично ассимилировались культурой и не приводили к утрате идентичности.

Работая на стыке этнографии, истории культуры, психологии, в статье «Гомосексуализм (этнографический очерк)» (1930) П.Ф. Преображенский на конкретных исторических примерах продемонстрировал культурно-психологическую сущность данного феномена.

На проходившем 5–11 апреля 1929 г. совещании этнографов П.Ф. Преображенский в докладе «Этнология и ее метод» изложил свою исследовательскую программу, предлагавшую в том числе расширение границ науки в сферы смежных исследований. Однако уже в последовавшем докладе В.Б. Аптекаря с характерным названием «Марксизм и этнология» утверждалось, что советская этнография призвана изучать не этническое и культурное разнообразие, а социологические аспекты общественной жизни, следовательно, этнология как таковая не нужна, ее предметная сфера поглощается социологией [Иванова, 2002]. Сходная ситуация происходила в 1950 г. в психологической науке, где на «павловской сессии» предполагалось поглотить психологию физиологией.

Отстаивая независимость этнологии, П.Ф. Преображенский не устрашился записать в резолюции совещания этнографов особое мнение, что не обошлось для него без последствий. Политический смысл совещания 1929 г. заключался именно в подчинении этнографических исследований марксистской идеологии и закрытии

для них социогуманитарных перспектив развития. «Представители молодого поколения, считавшие себя проводниками марксистских принципов в науке, не могли поддерживать сугубо научные споры: на это у них не хватало эрудиции. Но их раздражали "...терминологическая разноголосица, расплывчатость формулировок, неустановленность методов этнографической работы"» [Там же, с. 255].

> «Не лучше обстояло дело и в учебном процессе. Петр Федорович, будучи сам широко образованным человеком, проявлявшим живой интерес ко многим отраслям знания, наделенный аналитическим умом и литературным даром, стремился и молодым своим ученикам привить вкус к многосторонним знаниям и теоретическим обобщениям. Его поддерживали и ведущие преподаватели факультета. К сожалению, подготовленность тогдашнего студенчества не отвечала требованиям наставников. Студенты и аспиранты, особенно из числа "выдвиженцев", предпочитали "прорабатывать" своих профессоров, считая, что в их работах недостаточно высок уровень марксистской методологии, а если говорить по существу – отсутствует входивший в силу марксистский догматизм» [Там же].

В 1931 г. этнологический факультет был ликвидирован, этнология отринута как буржуазная наука, а на ее место пришла советская этнография, призванная изучать экономику и уклад народов, находящихся на ступенях докапиталистического развития. Методология немецкой культурно-исторической школы в этнологии была осуждена как буржуазная и неприемлемая для советской науки. Ученые, разделяющие эту методологию, оказывались затравлены марксистски убежденными коллегами или репрессированы.

> «Итоги дискуссии известны: в 1931 г. был закрыт Этнологический факультет (историческое образование… было восстановлено в 1934 г. открытием в МГУ Исторического факультета). В Большой Советской Энциклопедии появилась статья "Этнология", в которой говорилось: "Этнология – термин буржуазной этнографической науки, отвергнутый марксистско-ленинской этнографией". Статья "Этнография" в этом же томе не имеет авторской подписи. Вот ее начало: "Этнография, наука, изучающая экономику, общественно-политический уклад, быт и проч. народов, стоящих на различных, часто довольно ранних ступенях докапиталистического развития..." В этой же статье осуждена "группа идеологов либеральной буржуазии", к которой, в частности, причислены П.Ф. Преображенский, Б.А. Куфтин, В.В. Богданов. Им ставился в вину "...лозунг некритического восприятия буржуазного наследства (от классиков к марксизму)"» [Иванова, 2002, с. 256].

Дважды – в 1933 и в 1937 гг. – П.Ф. Преображенский был репрессирован и в 1941 г. расстрелян.

Причиной расправы с этнологами явились не только идеологические расхождения, но и тот факт, что, следуя научной честности, этнографы выявляли неприглядную картину реальности. Они «рисковали исказить советскую современность, печатая статьи исключительно об архаичном быте, магических и религиозных обрядах» [Алымов, 2009].

В дальнейшем перед советской этнографией была поставлена государственная задача – изучать не традиционный быт, а успехи социалистического строительства. Этнографическая наука оказалась между Сциллой упреков в формализме, уходящем от описания современной культуры, и Харибдой критики эмпиризма, уводящего в «чистое описание». В этих условиях этнографические исследования нередко подменялись восхвалением, например, перехода «народов Севера от первобытности к социализму» [Там же].

После разного рода реорганизаций в 1939 г. в рамках исторического факультета МГУ была создана кафедра этнографии [Керимова, 2013].

В 1940–1950-е гг. борьба с космополитизмом в этнографии вычистила из этой науки плеяду выдающихся ученых, например, В.Я. Проппа, П.Г. Богатырева, Д.К. Зеленина. «Исторические корни волшебной сказки» (1946), ставшие в наши дни классикой, были также осуждены и разгромлены. Талантливый сибиревед А.А. Попов (Андрей Александрович Попов, 1902–1960), изучавший шаманизм, нещадно раскритикован за высказанную им позицию, что «этнография – это фотография» [Алымов, 2009]. В наши дни в контексте визуальной антропологии его идеи предстают как опередившие свое время.

Во второй половине XX в. (в 1960–1980-е гг.) в российской этнографии господствовала теория этноса [Соколовский, 2009, 2011а; Тишков, 2003аб].

> «Маргинальное положение российской антропологии среди других традиций – национальных и региональных (американской, британской, французской, немецкой, нидерландской, скандинавской) – объясняется не только прихотями и трагическими обстоятельствами ее судьбы в течение последнего столетия. Ее отличительной чертой стала преобладающая сосредоточенность на этническом, окончательно сформировавшаяся к концу 1960-х годов и не вполне преодоленная и сегодня.

Антропология всегда и повсюду оставалась наукой, специализацией которой было детальное изучение локальных сообществ. “Локальность” этих сообществ не сводилась, однако, к чисто пространственно-географическому аспекту, но скорее была “локализацией” в социальном и культурном пространствах, что позволило со временем рассматривать в качестве законных объектов изучения не только пространственно компактные сообщества типа деревень или племен, но и социальные, культурные, профессиональные, конфессиональные и гендерные группы и страты. В противоположность такой широкой трактовке предмета, российская антропология довольно рано сфокусировалась на этнической стороне культуры и поведения, что до сих пор отражается на сложившейся системе исследовательских областей и проблематизаций и “теоретическом профиле” этой дисциплины, в котором классификация и типологизация этнических феноменов, а также сравнительный метод (антропологическая компаративистика) выступают в качестве основных модусов теоретизирования. Что касается специфики ее методов (по сравнению, например, с англо-американской антропологией), то стоит говорить лишь об отличиях вынужденного характера, обусловленных скорее особенностями административной и финансовой отчетности, то есть моментами чисто бюрократическими, нежели оригинальностью отечественной методологии (многолетние краткосрочные выезды вместо полевых годичных стационаров; абсолютное преобладание “домашнего” поля над полевыми исследованиями за рубежами страны). Отдельно стоит отметить ориентацию на исторический контекст исследуемых феноменов (то есть на использование так называемого ретроспективного метода, долгое время сохранявшегося в исследованиях этногенеза и этнической истории, а также выявление так называемых “пережитков”, или “живой старины”) и увлечение исследованиями культуры “этнографического времени”, то есть культуры, как ее помнят самые пожилые из информантов, обычно отстоящей от времени проведения исследования на два-три поколения» [Соколовский, 2009, с. 49–50].

Наряду с этим М. Могильнер отмечает, что «…тип легитимации исследовательской программы антропологии был изначально западническим и модернизаторским; ее важнейшей характеристикой являлась апология универсализма точного естественно-научного знания, антропологического эволюционизма и др. Поэтому далеко не все этнографы были готовы принять первенство антропологии на уровне эпистемологии и идеологии» [Могильнер, 2008, с. 100].

А вот так в ретроспективном анализе рассматривает проблемы советской антропологии Т.Х. Эриксен:

> «Стали очевидными сильные и слабые стороны советской антропологии: она поддерживала высочайшие стандарты этнографической работы и оставалась верной историческому подходу, практически забытому на Западе, но в то же время она оказалась в ловушке упрощенческих эволюционистских схем марксистской теории и такого понимания науки, которое большинству западных антропологов видится позитивистским и редукционистским» [Эриксен, 2014, с. 8].

Основатель омской этнографической научной школы Н.А. Томилов (Николай Аркадьевич Томилов, р. 1941) отмечал, что в российской традиции, начиная с Д.Н. Анучина, антропологию относили к области естествознания; на физическом факультете МГУ в советское время преподавали биологическую и этнографическую антропологию, а этнография преподавалась на исторических факультетах [цит по.: Разлогов, 2009]. Между тем, согласно Н.А. Томилову, антропология «изучает человека во всех его проявлениях: физических, культурных, социальных» [Там же, с. 34]. Социальная антропология фокусируется, прежде всего, на жизни человека в обществе и разнообразии социальных отношений, а культурная антропология изучает человека в культуре, обращаясь к вариативности культуральных контекстов. В советский период считалось, что этнология изучает прежде всего народы и этносы, этнические свойства человека и этнические отношения [Разлогов, 2009]. Закономерно, что со стороны психологических наук в этом контексте развивалась этнопсихология, а не психологическая антропология.

> «Отечественная этническая психология (в отличие от западной кросскультурной, к тому времени уже преодолевшей позитивистские искусы реификации этнических феноменов), по существу, возродила старые и, казалось бы, давно списанные в тираж понятия, подобные пресловутому Volksgeist, под обличием исследований “национального характера”. Восприятие социальных взаимодействий как отношений между “этнофорами” (носителями специфической культуры и психологии) способствовало натурализации этнических границ и сделало популярным анализ этих взаимодействий в терминах “культурного расстояния”, “этнического конфликта” и т.п. Все это поставило отечественные кросскультурные исследования в опасную близость с концепциями научного расизма (расиализма).

Аналогичные тенденции развивались и в других новых “гибридных субдисциплинах” – этнической антропологии (области исследований в физической антропологии, в рамках которой изучался расовый состав и физико-антропологическое своеобразие этносов), этносоциологии, этноконфликтологии, этнодемографии и этнической экологии. Теория этноса стала прочно ассоциироваться с советской этнографией и, по-видимому, навсегда останется в истории символом этого периода в развитии российской этнологии.

Основным наследием последнего советского этапа отечественной этнографии, продолжающим определять исследовательские программы отечественной антропологии и сегодня, стала этнизация ее предмета – преимущественная концентрация внимания на этническом, приводящая к игнорированию той проблематики, которая входит в исследовательское поле социальной и культурной антропологии и большинства ведущих национальных традиций антропологических исследований» [Соколовский, 2011а, с. 218].

Однако, если социокультурные перспективы развития российской антропологии в советское время были весьма ограничены, то физическая антропология и исследования материальной культуры имели определенные успехи. В.П. Алексеев, Я.Я. Рогинский, М.М. Герасимов и др. [Алексеев, 1989; Алексеева, 1973; Анучин, 1900, 1922, 2019а; Бунак, 1941а, 1941б, 1965, 1980; Бунак и др., 1941; Войтонис, 1949; Герасимов, 1955; Зубов, 1968; Рогинский, 1977; Харитонов, 2015] известны сегодня как ученые, делающие честь российской науки.

При этом, обращаясь к истории физической антропологии в России, продуктивно сопоставить работы советских и постсоветских историографов. Так, вкладу московской школы антропологов в развитие отечественной науки о человеке посвятила одноименную монографию Н.Г. Залкинд [Залкинд, 1974]. «Первые шаги русской антропологии» она связывает с XVIII и первой четвертью XIX в., фокусируясь на роли Московского университета, а также А.П. Богданова и Д.Н. Анучина, считавших «насущными задачами русской антропологии» собирание коллекций «и построение антропологической классификации населения страны» [Залкинд, 1974, с. 5, 78].

В свою очередь, В.М. Харитонов отмечает, что в дореволюционной России эволюционная антропология практически не развивалась, тогда как в 1922 г. при Московском университете был основан Научно-исследовательский институт антропологии, а на страницах «Русского антропологического журнала» все

чаще стали появляться статьи об эволюции человека и приматов. В 1925 г. под редакцией М.А. Гремяцкого вышел сборник «Эволюция человека», содержащий переводы классических трудов по антропогенезу Э. Геккеля, Г. Швальбе, а также работу Ф. Энгельса «Роль труда и процесс очеловечивания обезьяны». Как отмечает В.М. Харитонов, с этого времени «трудовая теория антропогенеза» сделалась методологической основой исследований советских антропологов [Харитонов, 2011]. Помимо этого, львиную долю работ антропологов того времени занимало и развенчание разного рода течений «буржуазной науки». Практически все появившиеся в XX в. палеоантропологические открытия в области мировой науки должны были быть непременно проинтерпретированы «с позиций исторического материализма и стадиального процесса эволюции человека» [Там же, с. 122].

В 1933 г. на биологическом факультете МГУ вновь заработала кафедра антропологии, которую возглавил М.А. Гремяцкий (Михаил Антонович Гремяцкий, 1887–1963), советский физиолог, анатом и антрополог. Перед кафедрой стояли первоочередные задачи подготовки отсутствующих на тот момент советских учебников по антропологии. Вскоре была опубликована книга М.В. Нестурха «Человек и его предки» (1934), обобщившая имеющиеся на тот момент сведения в сфере антропогенеза. В опубликованной в 1934 г. программной статье М.А. Гремяцкий сформулировал цели, вокруг которых должна была строиться исследовательская деятельность советских антропологов: роль в эволюции естественного отбора; выделение стадий в антропогенезе; сравнение онтогенеза и филогенеза; специализация анатомии и физиологии человека, обусловленная трудовой деятельностью. В свете решения этих задач в дальнейшем выстраивались исследования кафедры, в том числе экспедиционная деятельность.

В 1920–1930-е гг. на территории СССР велись археологические раскопки, в ходе которых были обнаружены останки неандертальского человека, что прибавило энтузиазма работе советских антропологов. «Открытия ископаемого человека на территории СССР послужили важным толчком к теоретическим исследованиям в Институте и на кафедре антропологии проблем стадиальности процесса антропогенеза» [Там же, с. 124]. Советские антропологи были воодушевлены идеей неандертальской стадии, которую в то время отвергало большинство европейских ученых. В.М. Харитонов обращает внимание на опубликованные в 1936 г. статьи Я.Я. Рогинского «К вопросу о периодизации процесса че-

ловеческой эволюции» и А.М. Золотарева, развивавших эти идеи с антропологических, морфологических, археологических, этнографических позиций. В 1941 г. вышел фундаментальный труд под редакцией В.В. Бунака, ставший каноническим учебником для профессиональной подготовки советских антропологов [Бунак, 1941б].

Между тем современная наука доказала, что советские ученые, горячо поддержавшие гипотезу чешко-американского антрополога Алеша Грдлички (Aleš Hrdlička, 1869–1943) о неандертальце как промежуточном звене между антропоморфными приматами и человеком, ошибались: неандертальцы не являются прямыми человеческими предками [Вишняцкий, 2010а, 2010б, Якимов, 1957].

> «Специалисты давно предполагали, что “классический” неандерталец – это тупиковая ветвь развития эволюционной линии, ведущей к современному человеку, и недавно эта точка зрения получила подтверждение. Проведенный в 1997 году генетический анализ митохондриальной ДНК современного человека, шимпанзе и выделенной из кости “классического” неандертальца дал интересные результаты. Оказалось, что генетические различия между неандертальцем и человеком в три раза больше, чем между представителями нынешних расовых групп, и всего вполовину меньше, чем между человеком и шимпанзе» [Зубов, 2000].

Тем не менее в советской антропологии продуктивно трудились Виктор Валерианович Бунак (1891–1979), Михаил Исаакович Урынсон (1916–2007), Михаил Фёдорович Нестурх (1895–1979) Яков Яковлевич Рогинский (1895–1986), Всеволод Петрович. Якимов (1912–1982) – исследователи антропогенеза, ископаемых приматов. В 1950–1970 гг. сотрудники Института антропологии опубликовали множество работ, посвященных описанию археологических находок, сравнению морфологии, анализу краниометрических признаков и изучению онтогенеза гоминид (статья В.М. Харитонова содержит обширную библиографию всех этих работ) [Харитонов, 2011]. Однако в советский период развитие получили преимущественно направления физической антропологии и этногенеза. Социокультурные антропологические традиции развивались в зачаточной форме и находили прибежище скорее в междисциплинарном пространстве социогуманитарных наук.

Постсоветские этнография/этнология/антропология

> *…Ипостась научной традиции как преемственности тематики и объектов изучения – оборотная сторона профессионализма, накопленных умений и знаний – может оборачиваться консерватизмом, мешающим открытому научному поиску, а иногда выливается в своеобразный обскурантизм: человек не желает знакомиться с теми работами, которые были выполнены даже в той узкой области, которой он постоянно занимается, но которые, по его мнению, выходят за рамки традиции. У нас эта установка процветает в отношении работ многих западных коллег: из-за разницы языков и подходов они сбрасываются со счета как иррелевантные. При такого рода консервативной установке сама традиция начинает трактоваться как статичное наследие прошлого* [Соколовский, 2011а, с. 210].

Наиболее фундированно ситуация в российской постсоветской антропологии обсуждалась на страницах журналов «Этнографическое обозрение» и «Антропологический форум», в публикациях С.В. Соколовского[56] [Соколовский, 2005, 2009, 2011аб, 2014аб], В.А. Тишкова и др. [Басилов, 1992; Тишков, 1992, 2000, 2003б, 2020; Тишков, Пивнева, 2010; Филиппова, Филиппов, 1992; Ямсков, 2005]. При этом специальные выпуски «Антропологического форума» [Байбурин, 2005; Форум: Современные тенденции…, 2004] и материалы «Этнографического обозрения» [Крюков, 1988; Соколовский, 2005] позволяют рассмотреть, как менялась российская антропология и организационно, и методологически, уже из оптики сегодняшнего дня.

> «Многие элементы теории и методологии, продолжающие влиять на практику сегодняшних этнографических исследований, сложились главным образом в течение двух неравных по длительности периодов в развитии отечественной этнографии, которые я условно назвал “романтико-героическим” (это период 1910–1950-х гг. с преобладанием парадигмы антропологии спасения) и “схоластическим” (период 1950–1980-х гг., в течение которого возобладало схоластическое выведение предмета науки из ее наименования – этнография как наука, описывающая этносы). Современный “кризисный” этап,

[56] Сергей Валерьевич Соколовский (р. 1954) – историк, специалист в области истории и теории антропологии, главный редактор журнала «Этнографическое обозрение».

стартовавший в конце 1980-х – начале 1990-х гг., унаследовал многие подходы, сложившиеся именно в эти два предшествовавших ему периода. Это и есть то наследие, которое я называю “прошлым в настоящем”» [Соколовский, 2011а, с. 213].

С.В. Соколовский справедливо замечает, что, несмотря на распад СССР, организация науки в России не переставала быть советской [Соколовский, 2016]. В этой связи традиции российской антропологии он рассматривает, прежде всего, как «прошлое, от которого необходимо избавляться» [Соколовский, 2011а, с. 205].

«…Наше наследие, точнее та его часть, от которой нам нужно избавляться, – это отсутствие рефлексивности, натурализм восприятия объектов изучения, экзотизация и устаревшие эволюционистские трактовки культур и обществ с их делением на модернизированные и отстающие в своем развитии. Необходимо преодолеть и ту разновидность наивной эпистемологии, которая столь характерна для большинства исследовательских проектов, выполняемых российскими антропологами» [Там же, с. 219].

«Натурализация взгляда советского/российского этнографа/антрополога лишь усиливалась за счет тесных связей с физической антропологией, а последнее десятилетие – с этологией человека, в которой, как известно, широкий спектр обусловленного культурой и обществом поведения редуцируется к эволюционно обусловленному поведению, а человеческие сообщества рассматриваются как популяции высших приматов» [Соколовский, 2009, с. 52].

В таблице 3, составленной преимущественно по материалам статей С.В. Соколовского, представлены три периода развития российской антропологии XX в.: «героический», «схоластический», «критический» [Соколовский, 2009, 2011а].

С.В. Соколовский также обратил внимание на «работу тропа персонификации» [Соколовский, 2016, с. 16], заключающуюся в обусловленности тенденций развития науки в централизованной российской академии (в академической науке, академическом сообществе и академическом пространстве) исследовательскими интересами и предпочтениями возглавляющих эту науку номенклатурных лидеров. (Здесь следует подчеркнуть, что используемый нами конструкт «номенклатурный лидер» не несет какой-либо оценочной нагрузки, отражая исключительно функциональную роль той или иной личности в институции.)

Таким образом, два этапа существования советской антропологии и один этап постсоветской были связаны соответственно с фигурами археолога и востоковеда С.П. Толстова, пребывавшего на посту директора с 1943 по 1965 г.; историка-слависта Ю.В. Бромлея, возглавлявшего Институт этнографии АН СССР в 1966–1988 гг.; историка-американиста В.А. Тишкова, избранного директором и занимавшего этот пост в 1990–2015 гг. С приходом последнего учреждение из Института этнографии было переименовано в ныне известный Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Во время руководства В.А. Тишкова научная деятельность института не только являла синтез отечественных и зарубежных традиций, но и многое делалось для публичного продвижения антропологии. Так, на сайте института в открытом доступе представлены классические и современные работы по антропологии; а персональный сайт В.А. Тишкова содержит его основные труды, а также рецензии, рекомендации, интервью с ведущими антропологами, коллективные монографии и иные актуальные источники (см.: http://www.valerytishkov.ru).

Таблица 3. Периоды развития российской антропологии

Институция, номенклатурный лидер (директор)	**Исследовательский фокус этнографии/этнологии/антропологии**	**Исследовательский стиль, парадигма, практики**	**Эпоха, политический режим, издательская политика**
Университетские кафедры этнографии/этнологии/антропологии Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Николай Михайлович Маторин (1898–1936, расстрелян) – этнограф, религиовед, фольклорист; в 1930–1933 гг. – один из организаторов и первый избранный директор музея	Анучинская «триада» – единство антропологии (физической, биологической), археологии и этнографии (этнологии) Этнография – самостоятельная научная дисциплина, которая изучает в том числе материальную культуру, религии и бытовую религиозность народов СССР	Москва, Петербург, Казань – центры формирования разных научных школ и антропологических традиций Преобладание парадигмы «антропология спасения» Латентный синтез дореволюционных традиций и советской идеологии	«Героический» период 1910–1950-х гг. 1910–1920-е гг. – относительная децентрализация и разнообразие периодических изданий «Этнологическое обозрение» (с 1889 г.), переименованный в «Этнографию» (1926–1930), «Русский антропологический журнал» (1910–1930)

Институт антропологии и этнографии АН СССР (1933–1934) Институт антропологии, археологии и этнографии АН СССР (1934–1937) Иван Иванович Мещанинов (1883–1967) – археолог и лингвист; в 1933–1937 гг. – на посту директора Институт этнографии АН СССР (1937–1990) Василий Васильевич Струве (1889–1965) – историк-марксист, востоковед, египтолог; в 1937–1940 гг. – на посту директора Исаак Натанович Винников (1897–1973) – филолог, фольклорист, арабист; в 1940–1942 гг. – на посту директора Сергей Павлович Толстов (1907–1976) – археолог, востоковед, историк этногенеза народов Средней Азии; в 1943–1965 гг. – на посту директора головного института	Этнология изучает первобытность, эволюцию семьи и брака Этнография изучает «социально-исторические формации с низким уровнем развития производительных сил» Приоритетные темы – первобытность и этногенез Этнос – «внеклассовое образование», понятие буржуазной науки	Эволюционизм, прогрессизм «Марризм» Романтизм «Антропология спасения — малых народов, языков, культур и культурных артефактов» «Сражение с пережитками» «Экзотизация объекта исследования»	1930–1950 гг. – авторитарный тренд, централизация, политические репрессии «Антропологический журнал» (1932–1937) «Труды института антропологии, этнографии и археологии» (1934–1940) «Советская этнография» (1931-1991) «Труды института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия» (с 1947 г.) «Краткие сообщения Института этнографии» (1946–1963) «Советская антропология» (1957–1959), затем «Вопросы антропологии» (с 1959 г.)

Институт этнографии АН СССР и его региональные отделения Юлиан Владимирович Бромлей (1921–1990) – историк-славист; в 1966–1988 гг. – на посту директора головного института	Этнография – наука об этносах и этнических процессах Экспансия теории этносов в смежные науки	Натурализм и эволюционизм «Натурализация взгляда» этнографа, обусловленная тесными связями с физической антропологией и этологией Схематизм, системный подход	«Схоластический» период 1960–1980-х гг. Централизация и идеологизация науки «Советская этнография» (1931–1991)
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (1990–1992) Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (с 1992 г.) Валерий Александрович Тишков (р. 1941) – историк-американист (1990–2015 гг.) – избранный директор Института этнологии и антропологии РАН	«Антропология и этнология – комплексная наука о человеке и обществе в их культурном многообразии; ее составные части: • физическая антропология; • этология человека; • социальная (культурная) антропология; • этнология» [Тишков, 2018, с. 18] Прикладные исследования в области национальной политики	Дебаты «почвенников» и «конструктивистов» Критика советской антропологии, «кризис идентичности дисциплины» Европейские и традиционные исследовательские ориентации Разворот к социокультурной антропологии	«Критический» («кризисный») период 1990-х гг. Децентрализация науки Множество журналов, «эклектика учебных курсов и учебников» Рост кафедр социальной антропологии Смешанные методы, трансдисциплинарный подход

В свою очередь, деятельность его предшественника на посту директора – Ю.В. Бромлея означена доминированием теории этноса, влияние которой распространялось и в области смежных наук. Основные критические претензии к этой теории сформулировал С.В. Соколовский:

> «Теория этноса, отвлекаясь от ее более ранних версий начала XX в., т.е. по Ю.В. Бромлею, исходила из вполне разумного предположения, что народы существуют, но делала из данного факта неверные выводы об автономности этих сущностей или, иначе говоря, их исто-

рической субъектности. То, что было литературно-историческим штампом (к примеру, как это часто пишут в публицистике, русский народ “желал”, “намеревался”, “страдал”, “боролся” и проч.), превратилось в версии Бромлея (не без влияния, впрочем, концепций ассимиляции, заимствованных у американских коллег) в развернутую теорию этнических процессов, взаимодействующими элементами в которых оказались не индивиды, и даже не их локальные сообщества, а этносы. Заимствование готовой концепции для концептуализации различных изменений в культурно сложных средах могло бы пойти совершенно иным путем, если бы интерпретативной рамкой оказались, скажем, локальная культура, субкультура, местные сообщества, а не культурно и социально мозаичные конгломераты, схватываемые концептом “этнос”» [Соколовский, 2016, с. 20].

В постсоветский период, начиная с 1990-х гг., происходило осмысление кризиса советской/российской антропологии, выражавшегося в том, что «состояние теоретического инструментария этой дисциплины препятствует ее успешной интеграции в мировую антропологию и обусловливает периферийное положение как в мировой науке, так и среди других социальных и гуманитарных дисциплин в России» [Соколовский, 2009, с. 46]. Проницаемость же границ между отечественной и западной историографией делала очевидными различия в методологических основаниях антропологической работы как таковой [Мельникова, 2009].

«Российская антропология, как и ее западные аналоги, формировалась как комплекс наук о человеке и на отдельных этапах своего развития включала в свой объем помимо этнографии также археологию и физическую антропологию (т.н. “анучинская триада”). Существовали периоды в ее истории, когда она (или отдельные субдисциплины в ее границах) рассматривалась как часть географии (например, в 1920-х гг., когда отделение этнологии существовало в рамках Географического института Петроградского университета), истории (практически весь советский период), а сегодня, в особенности в случае кафедр социальной антропологии, еще и социологии. Между тем история дисциплины у нас практически всегда изображалась как история автономная, как развитие ее внутренних импульсов, в то время как … следовало бы писать эту историю как развитие под воздействием импульсов внешних, как историю, обусловленную контекстом…

Вплоть до начала 1930-х гг. российская этнография, сохраняя живые связи с ведущими антропологами всего мира, развивалась в русле общих идей, доминирующих в начинавшей складываться

уже тогда мировой антропологической мысли. Последовавшие затем самоизоляция и довольно длительный период насаждения догматического марксизма создали тот разрыв, при котором развитие этой традиции на Западе стало интересовать лишь советологов, специалистов по региону, читающих работы советских этнографов уже только ради материала, а не в поисках оригинальных концептуализаций...» [Соколовский, 2008, с. 130].

«Лишь стимулирование научных исследований при Н.С. Хрущеве стало объективно работать на устранение этого разрыва и одной из его основных причин – информационного голода; библиотеки стали вновь пополняться свежими работами зарубежных антропологов, хотя идеология по-прежнему препятствовала установлению полноценного диалога. Такая информационная политика привела к росту осведомленности о происходящем в зарубежной антропологии. <...> К этому моменту, несмотря на массовые заимствования (главным образом из американской социологии и антропологии), советская этнография уже обрела собственный путь и привилегированный объект исследований – этнос. Теперь, по прошествии времени, начинает казаться, что выбор этого пути не слишком большая удача, но тогда он представлялся обретением самостоятельной большой теории, позволявшей наполнить слово "этнография" новым смыслом. Теория этноса надолго стала символом советской этнографии и, по-видимому, останется в истории как символ этого периода в развитии отечественных антропологических исследований.

Этот выбор, без сомнения, повлиял на стратегию междисциплинарного сотрудничества и оказал влияние на то, каким образом оформлялись новые области исследований, что, однако, практически не отражено в отечественной историографии науки. Ограничение предметного поля дисциплины этническим и примордиалистская трактовка этнических феноменов – тот самый недостаток, который столь бросается в глаза и вызывает недоумение у наших западных коллег, – были обусловлены… двумя обстоятельствами, определяющим из которых была институциональная особенность, редко упоминаемая либо вообще отсутствующая в историографии дисциплины.

Первое обстоятельство было связано с марксистской установкой на изучение реальности, приведшей в условиях официального марксизма, исповедуемого почти как религиозная догма, к девальвации всего субъективного, индивидуального, частного и подчеркиванию и выпячиванию (вопреки реальности!) "объективного", "независимого от наблюдения", "всеобщего"» [Там же, с. 131].

«Решающим обстоятельством стало отсутствие открытой, свободной и конструктивной научной критики, отсутствие, институ-

ционально воплощенное в ритуалах и практиках академической науки, в негласных правилах и условиях карьерного продвижения, в ограниченности и маломощности площадок и условий, в которых она могла появляться, в ее нерегулярности и, наконец, в сложившемся в этих условиях отношении к критике, а именно систематическом принижении ее научной и социальной значимости» [Там же, с. 132].

«Большинство россиян плохо осведомлены о том, чем занимаются этнографы или антропологи, а если и что-то знают об этом, то не считают их деятельность жизненно необходимой или социально полезной. В США каждый крупный госпиталь и учреждение социальной работы имеет штатных антропологов, а в российском обществе, где уровень культурной мозаичности вполне сопоставим с американским, такие задачи профессиональным сообществом даже не ставятся. При изложении истории антропологии как истории сменяющих друг друга теорий и парадигм имена российских исследователей обычно не появляются вовсе. Эволюционисты, диффузионисты, функционалисты, основатели структурного функционализма, структурализма и постструктурализма имели в своих рядах наших соотечественников, но не настолько ярких, чтобы их вклад был замечен в иных национальных сообществах или отмечен особо в историографии этих направлений. Что уже совсем странно: даже история марксизма в антропологии обходится без их имен. При этом я веду речь не только об англо-, франко- и немецкоязычных историко-антропологических обзорах, но и о ряде читаемых сегодня отечественных курсов по истории антропологии» [Там же, с. 129–130].

Кризису идентичности российского антрополога и вопросам методологического обновления дисциплины посвящено немало дискуссий на страницах вышеназванных научных журналов [Байбурин, 2005, 2014; Тишков, 2020; Форум: Академическое сообщество…, ; Форум: Здесь и там…, 2015; Форум: Наука и псевдонаука, 2013; Форум: «Незамеченные революции», 2015; Форум: Новые технологии…, 2018; Форум о форуме…, 2009; Форум: Опасности поля…, 2021; Форум: От поля к тексту, 2018; Форум: Отношения антрополога…, 2016; Форум: Поколения в науке, 2009; Форум: Провинциальная и туземная наука, 2012; Форум: Современные тенденции…, 2004; Форум: Тенденции изменения…, 2020]. Одной из обсуждаемых тем выступали вопросы терминологии и исследовательские фокусы антропологической науки.

Согласно С.В. Соколовскому, предметное поле российской антропологии содержит взаимосвязанные категории: «человек»,

«общество», «культура», «этнос», «физический тип человека» («раса»), «власть», «межэтнические отношения», «культурные стереотипы», «традиции» («обычаи»), «этнические конфликты» [Соколовский, 2009, с. 48].

П.Л. Белков, обсуждая изменения предметной области антропологических исследований в современном интеллектуальном контексте, отмечал, что «понятия этнографии, этнологии, социальной антропологии и культурной антропологии» нередко используются как синонимичные, и этнография в таких случаях предстает как «русскоязычный термин для обозначения дисциплины, в разных странах существующей под различными наименованиями» [Белков, 2003; Форум: Современные тенденции…, 2004, с. 20]. Однако из этого проистекают две проблемы: во-первых, теряется нюансированное разнообразие исследовательских направлений, во-вторых, искусственно суживается та проблемная область, которая возникла в немецкой интеллектуальной традиции и тесно сплетала между собой этнографию и фольклор. Согласно П.Л. Белкову, «именно бессистемность терминологии создает ошибочное впечатление о гетерогенности предмета этнографии» [Белков, 2003, с. 22]. При этом в российской интеллектуальной традиции «…большинство авторов мало заботилось о согласовании значений используемых ими терминов с чужими теориями (анализ чужих теорий должен осуществляться не на языке своей собственной теории, а на языке метатеории)» [Там же].

Несмотря на три очевидных способа концептуализации предметной области этнографии – *наука о народах, наука о человеке, наука о культуре*, – в реальной исследовательской практике тот или иной предмет оказывался схвачен в различные моменты этого кругового движения. Так, предмет этнографии являл собой герменевтический круг, охватывающий последовательную цепь взаимных превращений: культуры → народы → человек → культура. На протяжении становления этнографии ее предметом выступали: «первобытные народы (“дикари”), неевропейские народы (“туземцы”), негосударственные (или “племенные”) общества, “неисторические народы”, “естественные народы” (“Naturvölker”), “дикая раса”, “колониальные народы”, а также “народ”, “простой народ”, крестьяне и т.п.» [Там же, с. 23]. Более того, в немецкой исследовательской традиции проблемы фольклора и этнографии объединялись в двух направлениях: «науки о своем народе» (Volkskunde) и «науки о других народах» (Völkerkunde). В представлении же российских исследователей, сохраняющихся и поныне: «фолькло-

ристика – наука о духовной культуре, а этнография – наука о материальной культуре и социальной организации» [Там же, с. 24]. В наши дни подобное разделение труда «обусловлено скорее несовершенством системы образования для этнографов и фольклористов, чем логикой развития науки», – заключает П.Л. Белков, и «на этом фоне западный подход выглядит предпочтительней [Там же, с. 25]. При этом даже на постсоветском этапе развития науки «…антропологи отдают предпочтение двум вроде бы несовместимым вещам: "примитивным" обществам и "малым группам" внутри современных обществ» [Там же, с. 23].

А.Н. Ямсков, подчеркивая «различия в методологии и тематике исследований», отмечал, что под этнографией в России понималось то проблемное поле «в сфере социальных наук, которое в различных странах именуют также этнологией, народоведением, культурной или социальной антропологией» [цит. по: Байбурин, 2005, с. 202].

В плане разнообразия антропологического знания С.В. Соколовский поставил вопрос о том, представляет ли российская антропология сегодня одну дисциплину или это собрание разных наук. Подобные мысли возникают при сравнении «курсов этнографии… исторического факультета СПбГУ с курсами антропологии ЕУСПб (или… курсы социальной антропологии в РГГУ и этнологии – в МГУ, не говоря уже о совсем экзотических трактовках предмета на так называемых непрофильных факультетах, где преподаватели и студенты испытывают серьезные трудности с дисциплинарной идентификацией и определением проблемного поля той дисциплины, которая дала название их кафедре)» [Соколовский, 2014б, с. 80]. Зачастую занимающийся вполне конкретной проблемой ученый обнаруживает больше общего с представителями смежных наук, нежели с собственными коллегами. Так, например, антропологу Сибири интереснее обсуждать свои исследования с филологом и фольклористом в близкой тематике, а не с этнографом Средней Азии [Там же].

> «Исследователи толерантности и конфликтов не заглядывают в работы музееведов, религиоведов или фольклористов. Сибиреведам мало интересны труды кавказоведов, американисты и африканисты плохо осведомлены о работах друг друга. Однако все эти люди, часто разделенные не только теоретическими воззрениями и исследовательскими интересами, но и историей их собственного становления как исследователей (одним делом подчас занимаются географы,

историки, лингвисты и представители еще дюжины специальностей, волею судеб попавшие на работу в академические центры или на университетские кафедры или оказавшиеся в одном проекте), институционально объединены местами работы, журналами, фондами, издательскими домами, собираются на общие конгрессы и считают друг друга представителями одной профессии, продолжая игнорировать работы коллег, исключая кучку единомышленников» [Там же, с. 80–81].

С.В. Соколовский также отмечал, что «интеллектуальная связность антропологии как единой науки всегда была низкой, а согласия между людьми, часть из которых сосредоточена на изучении русского фольклора, другая – на анализе расизма и национализма, третья – на особенностях дарообмена у народов Сибири, а четвертая – на исследовании гендерных ролей в различных профессиональных сообществах (а еще ведь есть и многие другие), особенно ожидать не приходится» [Соколовский, 2009, с. 47].

В свою очередь, характеризуя современную российскую антропологию, Ж. Кормина заметила размытость ее дисциплинарных границ и превращение «то в социальную историю, то в фольклористику, то в культуральные исследования» [Кормина, 2014, с. 47].

Е.А. Мельникова (Европейский университет в Санкт-Петербурге) в обсуждении на Антропологическом форуме обратила внимание, что в современной российской этнографии «…обнаруживаются как минимум два кардинально различных типа научной работы, каждый из которых связан с особым пониманием места этнографического знания в общей системе знания, его роли и значения в сегодняшнем мире и, соответственно, тех самых научных мотивировок, которые определяют вектор научной деятельности» [Мельникова, 2014, с. 52].

«Один из них – это антропологические исследования в “традиционном” смысле, опирающиеся на научную историографию, заполняющие обнаруживающиеся лакуны в научном знании, определяемые научной конъюнктурой и собственными интересами. Второй – это прикладная этнография, безусловно не имеющая спроса на международном рынке научных продуктов, но ориентирующаяся на потребности, неожиданно возникшие в самом российском обществе.

Этнографы читают лекции хореографам и режиссерам, готовят к публикации выкройки народных костюмов, издают сборники народных рецептов, участвуют в проведении мастер-классов по

народным ремеслам и т.д. Новая ниша этнографии, появившаяся в последние 10–15 лет, свидетельствует о серьезных изменениях не столько в самой науке, сколько в том социальном контексте, частью которого наука является. На протяжении долгого времени этнография была наукой, производящей знание о “другом”. Сегодня она становится наукой о “своем”. Раньше этнографы / антропологи были востребованы как эксперты в области чужой культуры, и даже когда речь шла об изучении “своего” народа, экзотизация предмета была неотъемлемой частью научной экспертизы. Сегодня этнографическое знание востребовано как знание о своей культуре – “отстраненной, забытой, утраченной”. А этнографы выступают в роли тех хранителей и экспертов, которые могут помочь “восстановить, возвратить, возродить”. Само это явление, связанное с превращением этнографического знания в знание о прошлом и культурных корнях, требует специального анализа. Означает ли эта трансформация появление на месте старой этнографии двух разных наук?» [Там же, с. 52–53].

В истории российской антропологии С.В. Соколовский выделил следующие вехи: идеологические переломы 1920–1930-х и 1980–1990-х гг.; репрессии 1930–1940-х гг., «в результате которых погибла или оказалась в лагерях большая часть российского этнографического сообщества» [Соколовский, 2011а, с. 209]. Последнее вело к разрыву профессиональной преемственности, в результате чего в 1990-е гг., когда в российских вузах массово открывались кафедры социальной антропологии, на них преподавали бывшие теоретики марксизма-ленинизма. При этом трудно полностью согласиться с высказыванием С.В. Соколовского о том, что в российской антропологии отсутствовала дисциплинарная традиция передачи профессиональных практик от учителя к ученику. На наш взгляд, преемственность существовала, но в неявном и зачастую искаженном формате. Более того, это имело как позитивные, так и негативные аспекты. В первом случае сохранялись и транслировались традиции сложившихся до революции научных школ, тогда как во втором – конец советской эпохи отнюдь не означал исчезновения советской идеологии (на что ранее обратил внимание и сам С.В. Соколовский).

«Сильными чертами этнографических исследований остаются историзм и сохраняющаяся традиция междисциплинарного синтеза и сопоставления в ходе исторических реконструкций собственно этнографических данных со сведениями из лингвистики, археологии,

истории, географии и демографии. За последние десятилетия возродились такие направления, как юридическая и политическая антропология, и оформляются новые: медицинская антропология и антропология организаций… антропология науки и т.п.» [Соколовский, 2014б, с. 86].

Наряду с этим С.В. Соколовский отмечал антиинтеллектуализм российской антропологии, проявляющийся в «отсутствии интереса к работам философов и социологов и закрытости по отношению к методологическим новшествам» [Соколовский, 2009, с. 46].

Рассуждая о трудностях модернизации российской антропологии, он писал:

«Стареющее старшее поколение помимо того, что его представителям все труднее выезжать в поле, оказывается все менее ориентированным в происходящем за рамками “своей” с годами устоявшейся проблематики, что особенно справедливо в отношении новых направлений и концепций. В результате аспирантам навязываются концептуально устаревшие подходы и темы, а по-настоящему инновационная тематика не опознается как “этнографическая” (“антропологическая”) и поддерживается скорее как исключение или случайность. Тем самым на ведущих университетских кафедрах и в аспирантурах научных центров в тематике диссертаций бесконечно воспроизводятся вариации на хорошо известные темы, а новаторские исследования маргинализуются, их авторам приходится искать работу за пределами академии или дисциплины. Именно поэтому, например, антропология организаций (как, впрочем, и антропология медиа, современного искусства или спорта) у нас развивается социологами или антропологами, реализующими себя в социологических центрах» [Соколовский, 2014б, с. 83–84].

«Модернизация дисциплины происходит в гомеопатических дозах и, как правило, стимулируется извне (на кафедре или в отделе появляется сотрудник, прошедший стажировку за рубежом, и вовлекает в совместные проекты молодежь). …Воспроизводство традиции мы обеспечили хорошо и даже с перехлестом, но вот с ее развитием, а тем более с привитием новых и соответствующих времени направлений ситуация совсем не радужная» [Там же].

Подобный диагноз может быть поставлен сегодня и относительно модернизации других социогуманитарных наук, в том числе и психологии. Интересные наблюдения, свидетельствую-

щие о том, что российские социальные и гуманитарные науки не перестали быть советскими, приводит в двух своих монографиях В.Ю. Сокол [Сокол, 2017, 2019]:

> «Российская криминалистика отстает в своем развитии от других общественных и гуманитарных наук, которые уже взяли на вооружение новые методы и принципы постнеклассической науки. Как результат – фундаментальные проблемы теории, методологии и истории отечественной криминалистики по-прежнему трактуются догматически, не соответствуют новым реалиям, остаются недостаточно разработанными в современной криминалистической науке и слабо представленными в научной и учебной литературе» [Сокол, 2017, с. 12].
>
> «После 1991 г. криминалистика в России перестала называть себя советской (впрочем, как и социалистической), однако во многом она сохранила "родовые черты" последней. Формально отказавшись от прежних "идеологических догм" и "классового подхода", российская криминалистика в этом отношении не претерпела существенных изменений и, по существу, так и не приступила к пересмотру прежних мировоззренческих и методологических позиций. Так, в отечественной криминалистике продолжает доминировать постулат об универсальности материалистической диалектики, по-прежнему практически в каждом отечественном учебнике по криминалистике говорится о "всеобщем методе криминалистики" – диалектическом материализме (или материалистической диалектике), отмечается инерционное следование идеям "единственно верной" и "подлинно научной" философии. Идеи постструктурализма, постмодернизма, социального конструктивизма и другие практически не проникают в отечественную криминалистику, впрочем, как и результаты новейших когнитивных, социологических, психологических, лингвистических и т.п. научных исследований» [Там же, с. 8].

В.Ю. Сокол также отмечает законсервированность в российской криминологии как теоретического знания, так и терминологии. Между тем профессиональное сообщество криминологов стихийно разделилось на академическую («профессорскую») и практическую криминалистику. «Современное отечественное криминалистическое сообщество не представляет собой монолитную среду, а разделилось на сторонников уже сложившихся традиционных взглядов и приверженцев новых воззрений» [Там же, с. 14].

> «На фоне привычных самоутешений и самовосхвалений практически не осознается глубина "туземности" отечественной криминалистики, ее низкая способность убедительно отвечать на возникаю-

щие вызовы и угрозы современности, дальнейшая маргинализация (“уход от реальности”, добровольная самоизоляция, скатывание на периферию жизни)» [Там же, с. 34].

Довольно четко В.Ю. Сокол формулирует и социально-психологические установки, препятствующие модернизации российской криминалистики: «политическая конъюнктура, “туземная” державно-патриотическая лояльность, ведомственная зависимость от государственных учреждений и государственного финансирования»; «пренебрежение к новациям»; «отсутствие действенной интеграции в соответствующее мировое пространство, слабый научный и образовательный обмен и коммуникации с зарубежными партнерами»; «изоляция от мировых идейных достижений, плохая осведомленность о зарубежных криминалистических достижениях, включая отсутствие переводов современных учебников западных авторов»; «отсутствие интереса к исследованию истории российской и мировой криминалистики, их переосмысления с альтернативных подходов и т.д.» [Сокол, 2019, с. 23].

В свою очередь, Ю.Е. Березкин обращает внимание на особенности развития антропологии при тоталитарных режимах:

«Немецкая антропология не могла дальше существовать в том виде, в каком она находилась в 1930-х гг., это был просто анахронизм. Но вместо того, чтобы развиваться и модернизироваться, немецкая школа в качестве отдельного направления, ориентированного на изучение прошлого, а не настоящего, как английская, прекратила свое существование.

Нечто подобное происходит в России. Происхождением российская наука связана с немецкой, но известные события столетней давности прервали ее естественное развитие. Изоляция советской науки от мировой – очередная трагическая страница отечественной истории. Однако после краха советской системы наша наука не столько воспользовалась открывшимися возможностями, сколько занялась самоликвидацией. Что-то, конечно, останется, ведь и в Германии люди успешно работают. Но сохраниться в качестве самостоятельного научного центра Россия не сможет. И это плохо не только для России (кому она сейчас интересна), а прежде всего для науки – опасно складывать все яйца в одну американскую корзину» [Березкин, 2014, с. 20].

В качестве взгляда на российскую антропологию со стороны отметим небольшой фрагмент из вступительной статьи к сборнику «Антропологии других народов» (Other People’s Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins) [Bošković, Eriksen, 2010].

А. Бошкович и Т.Х. Эриксен относят российскую традицию к периферийным антропологиям (“peripheral” anthropologies). «Некоторые “периферийные” антропологии могут… представлять “великие традиции” сами по себе, и это явно верно для бывшего Советского Союза и, возможно, также для Японии и Бразилии» [Bošković, Eriksen, 2010, p. 7]. Ведущей характеристикой этих антропологий является то, что антропологи здесь проводят свои полевые исследования преимущественно «дома» (at home).

Особенность же российской антропологии заключается в том, что она ухитряется совмещать черты «колониальных» и «периферийных» антропологий. Первое сближает ее с голландской антропологией, но поскольку у России не было удаленных от метрополии колоний, то различие между *этнологией* (изучающей местную культуру) и *антропологией* (исследующей далекие народы) здесь не такое четкое, как в Нидерландах. Российские антропологи исследовали «русских» как одну из этнических групп. При этом до революции российская антропология опиралась на немецкую исследовательскую традицию изучения фольклора и народной культуры (Volkskunde), тогда как после 1917 г. она стала зависеть от особой разновидности марксизма (диалектического материализма), а советские антропологи были убеждены, что их исследования более передовые, чем исследования, проводимые на Западе [Bošković, Eriksen, 2010].

В дальнейшем, сопоставляя российскую антропологию с бразильской, А. Бошкович и Т.Х. Эриксен описывали ее состояние в конце XX в. следующим образом:

> «Представляется, что ситуация после 1990 года характеризуется двойственным желанием “наверстать упущенное” (позиция самопровозглашенного провинциала) и показать Западу, что мощная российская антропологическая традиция действительно существует. Не имея средств и ресурсов для проведения полевых исследований за границей, российские/советские антропологи были вынуждены проблематизировать различие между “Я” и “Другим” тем способом, который западные антропологи применяли в 1970-е гг., невзирая на их зависимость от удушающих объяснительных схем эволюционизма» [Ibid., p. 6]. «В Бразилии же антропологическая теория находилась под сильным воздействием как французских, так и североамериканских импульсов, а ее связь с обществом отличалась сильным своеобразием: как и в России, народы, изучаемые бразильскими антропологами, жили на территориях, приграничных к их собственным» [Ibid.]. Последнее обстоятельство создавало установки «защитника», «покровителя» или «культуртрегера» по отношению к этим народам.

В свою очередь, М. Ривз (Madeleine Reeves), исследовательница из университета Манчестера в Великобритании, с позиции внешнего наблюдателя обращает внимание на «возникновение значительного разрыва между поколением исследователей, прошедших профессиональную социализацию преимущественно в англоязычных или франкоязычных академических сообществах и ориентированных на изучение социального конструирования и политической мобилизации категорий “нация”, “племя”, “гендер”, “этническая группа”, и старшим поколением, которое оперирует более субстантивистским пониманием “этноса”, пришедшим из позднесоветского учения Юлиана Бромлея и его школы» [Ривз, 2013, с. 64].

Определенные «замеры» состояния российской антропологии делались участниками дискуссий в 2005 и 2014 гг. [Байбурин, 2005, 2014]. Согласно С.В. Соколовскому, к 2009 г. в российской антропологии образовалось «около сорока кафедр, десяток специализированных журналов», ежегодно публиковались сотни книг [Соколовский, 2009, с. 47]. Внутренняя логика развития науки, связанная с процессами дифференциации антропологического знания, появлением новых направлений (антропологии организаций, спорта, туризма и т.п.), вела к размыванию дисциплинарных границ и стихийности трансдисциплинарных практик. В качестве современных исследовательских областей (субдисциплин) постсоветской российской антропологии С.В. Соколовский выделяет «этнографическую фольклористику», «политическую антропологию, или этнополитологию», «этнографическое регионоведение», «физическую или биоантропологию», «историческую этнографию, включая исследования этнической истории и этногенеза (в том числе и так называемую этноархеологию)», «историю этнографии/этнологии/антропологии» [Соколовский, 2016, с. 14]. Трансдисциплинарный подход стихийно появился в антропологии прежде, чем был методологически осмыслен. Конструктивный же смысл трансдисциплинарного подхода заключался не только в преодолении барьеров смежных наук, делая вопросы демаркации дисциплинарных границ не актуальными, но и в изменении установок самого исследователя, формируя гибкость и чувствительность к контекстуальной изменчивости и текучести изучаемых феноменов.

Наступающая в ходе эволюции науки сетевая организация познания влечет за собой и конец научных школ, закат парадигм (идеологий) и номенклатурных лидеров. Однако это внутренне

антиномичные процессы, в которых одновременно с распространением форм коллективного и распределенного исследовательского труда происходит рост индивидуализации и персонализации научных исследований.

> «…Время “научных школ” в любых гуманитарных дисциплинах прошло. …Само содержание этого понятия… заслуживает специального обсуждения, но если понимать под школой устойчивую исследовательскую группу, объединенную жесткой объяснительной моделью, методологией или предметно-тематической ориентацией, то такой тип научных сообществ не имеет особых перспектив. Кроме того, современная наука вообще имеет не “иерархическую”, а “сетевую” организацию, т.е. состоит не из групп, возглавляемых харизматическими лидерами, а из неформальных (как правило, международных) сообществ, имеющих скорее эгалитарный характер. В этом контексте мне кажется более интересным и продуктивным следить за работой разных исследователей – и тех, кто, принадлежит к “моим” сетям, и тех, кто ближе к другим неформальным сообществам. Стоит иметь в виду, что понятие “школы” связано не только с представлениями о научной иерархии, но и с идеей эпистемологического монизма, ориентацией на “единые” и “универсальные” объяснительные модели. Думаю, что подходы такого рода тоже уходят в прошлое. Хотя я не могу назвать себя последовательным сторонником идей П. Фейерабенда, я полагаю, что формирование интерпретативных моделей и “структур интереса” в современной науке не подчиняется монистическому принципу и основано на более сложных процессах, заслуживающих и осмысления, и отдельного исследования» [Панченко, 2014, с. 60].

В переломные моменты, связанные с трансформациями и появлением новых моделей организации науки, для одних исследователей они становятся самоочевидными, тогда как для других – невероятными. Еще раз отметим, что трансдисциплинарность в антропологии зарождалась в качестве стихийных практик. Согласно А.А. Панченко, научная работа, «формально принадлежащая к ведомству, скажем, фольклористики, не может сегодня считаться квалифицированной, если она игнорирует данные, методы и теории различных направлений антропологии, социологии, истории и, возможно, иных дисциплин – в зависимости от того, о какой конкретной теме идет речь» [Там же, с. 57]. Таким образом, «каждый квалифицированный исследователь обязан разбираться в дисциплинарном разнообразии современных теорий и методов, так или иначе связанных с предметом его занятий»

[Там же]. Однако институциализация подобного рода исследовательских практик отстает сегодня от реальности в том плане, что наиболее продуктивный путь исследования – в данном случае трансдисциплинарность – зачастую противоречит номенклатуре диссертационных направлений. Более того, к изменениям не готовы и «“узкие специалисты”, построившие свою научную карьеру на сугубо эмпирической эрудиции и жесткой дисциплинарной идентичности» [Там же, с. 58].

В.А. Попов, сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, справедливо отмечает, что понятие «антропология» сегодня девальвировалось: нередко антропологами безответственно называют гуманитариев и обществоведов. «Сейчас все стали антропологами, без бренда “антропология” уже невозможно представить себе названия гуманитарной книги или темы исследования» [цит по.: Байбурин, 2005, с. 90], при том что профессионального сообщества антропологов в России нет [Там же].

В свою очередь, Е.А. Мельникова – исследователь из Европейского университета в Санкт-Петербурге – полагает, что «антропология в самом широком смысле… развивается в России, но, во-первых, она не имеет здесь никакой институциональной основы… а, во-вторых, “антрополог” по-русски – это все еще маркер, указывающий скорее на западную ориентацию исследователя, чем на методы, применяемые им в работе» [Там же, с. 62].

Н.В. Ссорин-Чайков обращает внимание на проблемы с традициями антропологического образования: «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» [Ссорин-Чайков, 2016, с. 104].

В связи с невозможностью охватить в данном разделе все появившиеся в XXI в. движения постсоветской социокультурно ориентированной антропологии, отметим, что такая попытка была предпринята С.В. Соколовским посредством «Картосхемы исследовательских сообществ в российской этнологии / социокультурной антропологии» [Соколовский, 2014а, с. 187], а в его посвященной проблемам историографии российской антропологии работе имеется сводная таблица, представляющая антропологиче-

ские дисциплины и исследовательские направления в российских университетах [Соколовский, 2008, с. 140–148]. Тем не менее хотелось бы обратить внимание на аналитическую антропологию Валерия Александровича Подороги (1946–2000) [Подорога, 2016] и саратовскую школу социальной антропологии, созданную практически двумя учеными, профессиональными социологами – Е.Р. Ярской-Смирновой[57] и П.В. Романовым[58].

Е.Р. Ярская-Смирнова и П.В. Романов в начале 1990-х гг. обучались в Гётеборгском университете (Швеция) в международной магистратуре по направлению социальной работы, в дальнейшем проходили стажировку в США. В 1996 г. в Саратове ими был создан Центр социальной политики и гендерных исследований (ЦСПГИ, Center for Social Policy and Gender Studies, подробнее см.: https://ecsocman.hse.ru/text/16081286/)[59]. Е.Р. Ярская-Смирнова занималась проблемами инвалидности, социальной политики и социальной работы, совместно с П.В. Романовым развивала социальную антропологию, гендерные исследования, визуальную антропологию и антропологию профессий [Ярская-Смирнова, Романов, 2009а, 2009б, 2012; Романов, Ярская, 2013]. В этих исследовательских областях она использовала качественные методы и одной из первых стала применять антропологический подход к изучению повседневности, инклюзии, деятельности социальных служб, проблем прав человека, бедности и неравенства, а также работы на постсоветском пространстве социального государства и т.п.

---

[57] Елена Ростиславовна Ярская-Смирнова (р. 1962) – математик, философ (диссертация «Философский анализ народной культуры», 1989), социолог (докторская диссертация «Социокультурный анализ нетипичности», 1997), специалист в сфере социальной работы, социальной политики, социологии инвалидности, социологии и антропологии профессий, визуальной антропологии, гендерных исследований и качественной методологии.

[58] Павел Васильевич Романов (1964–2014) – российский социолог, специалист в области социальной истории, трудовых отношений и менеджмента, развития публичной сферы и экономической антропологии, социологии и антропологии организаций [Романов, 1999, 2000, 2003; Романов, Ярская-Смирнова, 2005, 2009а, 2009б, 2011]. В 1997 г. защитил кандидатскую диссертацию «Этнографический метод в социологии» (научный руководитель – Г.С. Батыгин) и в 2000 г. докторскую диссертацию «Менеджмент как форма социальной практики».

[59] В 2014 г. Центр социальной политики и гендерных исследований был внесен в реестр иностранных агентов, с чем связывают скоропостижную кончину П.В. Романова (источник: http://politsovet.ru/45383-rossiyskiy-uchenyy-umer-posle-popadaniya-v-spisok-inostrannyh-agentov.html).

Ведущими центрами развития социокультурной антропологии, о которых следует упомянуть, – помимо выше названного Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, – в постсоветский период являлись Европейский университет в Санкт-Петербурге, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, а также сообщество, образовавшееся вокруг журнала «Новое литературное обозрение». Относительно последнего особо отметим спецвыпуск «Антропология закрытых обществ» (2009), регулярно собираемые международные научные конференции и ежегодные Банные чтения[60]. Так, например, в 2021 г. Банные чтения были посвящены антропологии насилия – «дисциплине, которая лишь недавно обособилась как часть социальной и культурной антропологии» (подробнее см.: https://www.nlobooks.ru/events/konferentsii/xxvii-bannye-chteniya-antropologiya-nasiliya-gosudarstvo-obshchestvo-kultura/).

Среди энтузиастов развития российской антропологии необходимо назвать Л.С. Клейна, создателя «Истории антропологических учений» [Клейн, 2014]. Лев Самуилович Клейн (1927–2019) – историк, археолог, публицист, а также автор работ в области филологии и антропологии [Клейн, 2009, 2010, 2014, 2017]. В одном из интерью Л.С. Клейн признавался, что для систематизации собранного обширного материала в двухтомной истории российской археологии он опирался на биографический принцип: и при таком ракурсе подачи информации сразу сделались видны трагические судьбы российских ученых. Обращаясь к современности с позиций гражданского активиста, Л.С. Клейн вывел на передний план вопросы «глобального бесправия человека в России», в том числе человека науки. Последнее, на его взгляд, проявляется:

> «В постоянных нарушениях личных свобод и прав, то и дело в незаконных репрессиях и всяческих давлениях и подавлениях, в традиционно вольготных бесчинствах властей. В том, что власти смотрят на науку (в частности, гуманитарную) только с точки зрения того, что она дает для текущих интересов повседневной политики данного

[60] Банные чтения – заложенная традиция ежегодных научных конференций, организатором которых выступает журнал «Новое литературное обозрение». Название конференции происходит от Банного переулка в г. Москве, где первое время размещалась редакция журнала. Банные чтения собирают широкий круг российских и зарубежных специалистов в области социальных и гуманитарных наук.

правительства, а для этого достаточно очень мало средств. В том, что нынешняя политика диктует отрыв российской науки от мировой, а это чревато увяданием. Археологов в нашей стране удивительно мало для такой большой территории, меньше, чем в некоторых маленьких странах, заботящихся о культурном наследии» [цит. по: Сюткина, Игнатьев, 2017, с. 186].

Проанализировать ситуацию в российской антропологии полезно, не только опираясь на обсуждения специалистов, но и ориентируясь по косвенным признакам, обратившись, например, к продукции книжного рынка или популярным подкастам на YouTube. В последнем случае можно наблюдать, что если англоязычное интеллектуальное пространство наполнено материалами и лекциями, посвященными вопросам публичной и социокультурной антропологии, то в русскоязычном секторе YouTube широко распространены представления об антропологии как о биологической науке, изучающей антропогенез и т.п. Популяризацией этих идей особенно активно занимаются научный журналист А. Соколов и биолог С.В. Дробышевский, создатели просветительского проекта Антропогенез.ru (см.: https://www.youtube.com/c/AntropogenezRu/featured). Выпускник и доцент кафедры антропологии биологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова С.В. Дробышевский (Станислав Владимирович Дробышевский, р. 1978) убежден, что антропология – наука об антропогенезе и происхождении гоминид, включающая расоведение и проблемы изменчивости, возрастную и конституциональную морфологию человека [Дробышевский, 2019; Интервью с антропологом…, 2020]. Продвижение научного мировоззрения в сетевом пространстве – разумеется, актуальная задача. Сожаление же вызывает, что в этом пространстве недостаточно представлены социогуманитарные образы антропологии.

«…Что можно сказать о содержательной трансформации нашей дисциплины, которая… отставала от институциональных перемен, но все-таки состоялась, хотя и не без рецидивов прошлых подходов и с явными метастазами теории этноса в ряд других гуманитарных (и не только!) наук. Прежде всего, ушла в прошлое “большая теория” – так наз. теория этноса, а вместе с ней и сводимость дисциплины исключительно к изучению этничности (вспомним начало всех начал: “Предмет советской этнографии – изучение этносов”). Российские антропологи вырвались за пределы этничности, открыв для себя такие направления и субдисциплины, как городская,

юридическая, медицинская, гендерная антропологии, изучение субкультур и других культурно отличительных сообществ, этологические исследования и пр.

Начала рушиться еще одна “святыня” – этногенез, но это пока только начало процесса, исход которого неясен: учебник В.П. Алексеева “Этногенез” отсутствует в образовательном мейнстриме, но “Этногенез и биосфера Земли” Л.Н. Гумилева по-прежнему стоит на полках книжных магазинов среди бестселлеров и подарочных изданий, а сам концепт активно используется археологами, физическими антропологами и – еще чаще – авторами паранаучных трудов и националистами разного толка. Кстати, интернет-портал “этногенез.ру”, возглавляемый пассионарным ортодоксом С.В. Дробышевским, пользуется огромной популярностью у российской публики, что напоминает увлечение американцев книгами Карлоса Кастанеды 40 лет тому назад, к великому недовольству ученых-профессионалов.

Метод историзма, названный С.А. Токаревым основным для советской этнографии… сегодня не очень в чести, хотя “этнической историей” вместе с “этногенезом” пестрят все тома серии “Народы и культуры”, и сократить или сузить этногенетические претензии авторов, особенно из числа “аборигенных” этнологов, мне как редактору серии не удалось. Таким образом, историческая этнография (С.В. Лурье и Я.В. Чеснов даже дали ей обновленное название – “историческая этнология”…) сохранилась, хотя уязвимость “истории этносов” (или этнической истории) становилась все более явной. По непонятной иронии, ее рьяными почитателями стали историки-медиевисты, продолжающие протягивать этническую преемственность от глубокой древности до наших дней, рассуждая о “великом переселении народов”, “вымерших этносах”, “этнополитической истории” вместо анализа дрейфа этнонимов и идентичностей. В недавнем учебном издании по истории народов России авторы, В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский, с полемическим задором отстаивают этническую основу исторического процесса: “племена” называются “этносами” (на самом деле это чаще всего вассальные, дружиннические или местно-поселенческие образования без артикуляции этногруппового, т.е. культурно отличительного, самосознания» [Тишков, 2020, с. 79].

Наряду с вышесказанным в университетском учебнике для студентов психолого-педагогических и медико-социальных специальностей 2011 г. все еще можно прочитать:

> «Антропология – отрасль естествознания, которая изучает происхождение и эволюцию физической организации человека и его рас. …Основной задачей антропологии является изучение процесса перехода от биологических закономерностей, которым подчинялось существование животного предка человека, к закономерностям социальным» [Гостева, 2011, с. 3]. Далее автор подчеркивает связь антропологии с биологическими и общественными науками, разъясняя, что в курсе антропологии студенты должны изучить «антропогенез, его природно-социальную природу, взаимосвязь и противоречия природных и социальных факторов в процессе эволюции человека; знать основы конституциональной и возрастной антропологии и их роль в социальной и социально-медицинской работе; усвоить понятия расогенеза, этногенеза и знать генетические проблемы современных популяций человека; знать основные потребности, интересы и ценности человека, его психофизические возможности и связь с социальной активностью, должны быть освоены система "человек – личность – индивидуальность" в ее социальном развитии, а также возможные девиации, основные понятия девиантного развития, антропологические основы социальной и социально-медицинской работы» [Там же].

Примечательно, что учебник Л.З. Гостевой опирается в основном на источники 1970-х гг. – даже если это добротные работы В.П. Алексеева, В.В. Бунака, Я.Я. Рогинского и др. Таким образом, продолжают транслироваться академические традиции советской антропологии, отсутствует критическая рефлексия относительно успевших устареть представлений и, самое главное, в российское образование с большим трудом проникают современные подходы и методологии социокультурных антропологий.

Поступив на психфак МГУ, на первом году обучения автор этих строк на собственном опыте познакомилась с университетским курсом антропологии. Это был увлекательный курс, но исключительно биологической направленности: на всем его протяжении преподаватель рассказывала об антропогенезе, истории гоминид, архантропах и неоантропах, находках костей австралопитеков и кроманьонцев. Мои конспекты наполнялись детальными характеристиками человекообразных обезьян, но одновременно зарождалось смутное чувство неудовлетворенности: *это была совсем не та антропология, которую хотелось изучать,* не обобщающая и задающая методологические и мировоззренческие горизонты наука о человеке, а всего лишь физическая антропология – исследование человека как биологического существа. Признаться,

и дальнейшее обучение на факультете приносило не только радости познания, интеллектуальное наслаждение замечательными лекциями В.В. Петухова по общей психологии[61], Б.И. Пружинина по философии, психологии личности А.Г. Асмолова, спецкурсами А.В. Брушлинского, В.В. Знакова и А.А. Пузырея…, но и разочарования: *это была не совсем та психология, которую хотелось бы изучать,* не наука о человеке и его трансформациях в разных контекстах культуры, а учение о психике и закономерностях социогенеза… В конце концов именно эта неудовлетворенность послужила мотивом к написанию собственной монографии «Культурная психология: методология, история, перспективы» [Гусельцева, 2007] в качестве идеала той психологии, которой лично мне хотелось бы заниматься. Аналогичным образом, и процесс написания данной книги выступил поиском идеала антропологии как обобщающей науки о человеке, о личности в культуре, о человеке и мире, о субъекте в изменяющихся контекстах современности и бытия, о человеке, переживающем вместе со своей эпохой социокультурные трансформации.

Между тем разные антропологические и культурно-психологические дискурсы на протяжении XX в. развивались в России в междисциплинарном пространстве социогуманитарного знания (речь об этом пойдет в разделе «Латентные антропологии...»). Сейчас же обратимся к обзору актуальных российских антропологических журналов.

[61] Сегодня эти лекции доступны всем желающим на YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=XiFHpDpzdEQ&list=PLWsL2KQ39BExodEpTCWHUtXxezWnGCPyW

Российские журналы по антропологии

Диагностика состояния российской антропологии на основе изучения публикационной активности ученых проводилась уже хорошо знакомым читателю по предыдущему разделу С.В. Соколовским [Соколовский, 2014а]. Помимо этого, в его статье обсуждаются вопросы объективности такого рода исследований, достоинства и недостатки ориентации на индексы цитирования.

> «Цитирование само по себе отражает существенно разные отношения и аспекты психо(пато)логии академической жизни: от верности учителю – до желания услужить администрации, от скрупулезного отслеживания истории идеи – до школярского воспроизведения плохо переваренных чужих высказываний, наконец, от полного приятия и поддержки конкретного тезиса – до его полного отрицания и сокрушительной критики. Индекс цитирования, таким образом, отражает лишь сам факт цитирования, нередко даже – не факт прочтения оригинального текста от начала до конца или вообще знакомства с ним. Тем не менее он полюбился чиновникам от науки за простоту и возможности, так сказать, арифметического сравнения: цитируют больше, значит, и авторитет и влияние выше» [Там же, с. 146].

С.В. Соколовским было выявлено, что антропология, как и психология, являются *монографически ориентированными дисциплинами* (т.е. на монографии ученые ссылались чаще, чем на журнальные статьи), а «относительно малочисленные сообщества (психологи, археологи, этнологи/антропологи) в плане востребованности их публикаций (в той мере, в которой такая потребность улавливается индексами цитируемости) довольно успешно конкурируют со своими более крупными соседями – экономистами, филологами, несколько отставая при этом от историков и весьма существенно – от лингвистов» [Там же, с. 151].

> «…Антропологическое сообщество в России в плане цитирования больше ориентировано на монографии, журнальные статьи как более оперативный жанр лучше отражают быстрые изменения в дисциплине» [Там же, с. 167].

> «…Если статья получает сравнимые с монографией уровни цитирования в рамках одной дисциплины, значит, она действительно оказала влияние, в особенности если речь идет о “монографически ориентированных” дисциплинах, где таких статей – единицы» [Там же, с. 150].

> «Однако если по отношению к другим социогуманитарным дисциплинам российская антропология занимает “срединное положение”, то по отношению к естественным и техническим наукам, на которые расходуется львиная доля ресурсов, выделяемых на научные исследования в стране (а также в отношении доли на глобальном рынке научных знаний), вклад и влияние российских антропологов, как и российских обществоведов вообще, остаются маргинальными» [Там же, с. 154–155].

Два важных наблюдения делает С.В. Соколовский на основе анализа картографии российской антропологии: с одной стороны, имеет место дифференциация научного сообщества, с другой – все более очевидным становится движение к трансдисциплинарности.

> «Если рассматривать дисциплину как единое эпистемическое сообщество, то полученная карта цитирований позволяет выдвинуть по меньшей мере две интерпретации современного состояния дисциплинарного знания в российской антропологии. В соответствии с первой можно постулировать глубокий раскол сообщества и его распадение на, по сути, две самостоятельные дисциплины – прикладную политическую этнологию, с одной стороны, и этнографическую фольклористику – с другой. В соответствии со второй гипотезой мы сталкиваемся здесь с ситуацией перехода дисциплинарного знания в новую конфигурацию проблемно-ориентированного знания с соответствующей специализацией его носителей, все меньше обращающих внимание на дисциплинарные перегородки» [Там же, с. 164].

> «Помимо этого антропологи имеют возможность публиковать результаты своих исследований в исторических, социологических, психологических, политических, экономических, культурологических и философских журналах и широко пользуются этими возможностями» [Там же, с. 167–168].

Обратимся к обзору научных журналов в области антропологии и смежных наук. Если в СССР издавалось несколько антропологических журналов, то начиная с рубежа XX–XXI вв. тиражи этих изданий уменьшились, но появлялись (и исчезали) новые журналы, наименования которых стали исчисляться уже десятками (см. таблицу 4). (В приведенной таблице колонки с данными за 2013 г. позаимствованы из статьи С.В. Соколовского [Соколовский, 2014а]; данные за 2021 г. добавлены в ходе написания раздела. В скобках после названия указывается год основания того

или иного журнала. В случае отсутствия в РИНЦ текущих данных указывались показатели за предшествующие годы.)

Таблица 4. Уровни цитирования и импакт-фактора (РИНЦ) журналов по антропологии, психологии и социологии (данные С.В. Соколовского, ноябрь 2013 г.)

Психология	**Цит. 2013**	**Цит. 2021**	**ИФ 11.2013**	**ИФ 09.2021**
Психологический журнал (1980)	12237	100673	0,688	1,483
Вопросы психологии (1955)	20261	161464	0,666	1,289* (*2018 г.)
Психологические исследования (2008)	460	11150	0,373	1,517* (*2018 г.)
Психологическая наука и образование (1994)	1570	24157	0,383	2,279
Психология. Журнал Высшей школы экономики. (2004)	943	12858	0,338	0,795* (*2019 г.)
Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование» (1996)		797	0,286	0,472
Мир психологии (1994)		21795	0,508	0,386
Социология	**Цит. 2013**	**Цит. 2021**	**ИФ 2013**	**ИФ 2021**
Социологические исследования (1974)	28403	199990	1,245	1,965
Вестник обществ. мнения. Данные. Анализ. Дискуссии (2003)	875	4783	0,541	0,360* (*2019 г.)
Социология (2004)	485	5121	0,495	0,260
Экономическая социология (ВШЭ) (2000)	1487	9928	0,390	1,219
Социологический журнал (1994)	2408	15466	0,355	1,247
Этнология/антропология	**Цит. 2013**	**Цит. 2021**	**ИФ 2013**	**ИФ 2021**
Мир России: Социология, этнология (ВШЭ) (1992)	2576	16441	1,053	2,048
Этнографическое обозрение (1926)	8262	57729	0,387	0,593
Журнал социологии и социальной антропологии (1998)	1838	15255	0,364	0,642* (*2016 г.)
Антропологический форум (2004)	276	3407	0,325	0,696

Археология, этнография и антропология Евразии (2000)	1449	10072	0,277	0,771
Человек (1990)	2897	16218	0,226	0,370
Вестник археологии, антропологии и этнографии (1997)	653	5757	0,160	0,508
Вестник Евразии (1995)	460	3015	0,128	–
Личность. Культура. Общество (1999)	1133	6644	0,099	0,198* (*2019 г.)
Ab Imperio (2000)	968	5849	0,098	–
Гуманитарные науки в Сибири (1994)	812	9955	0,071	0,297
Живая старина (1992)	1740	9702	0,069	0,107
Традиционная культура (2000)	433	2753	0,062	0,182
Славяноведение (1965)	726	6098	0,060	0,250
Сибирский антропологический журнал (2017)		503		0,881
Фольклор и антропология города (2018)		23		–
Социальная антропология Сибири (2020)		3		–

Итак, с опорой на статью С.В. Соколовского [Соколовский, 2014а], осуществлявшего анализ публикационной активности данных изданий в 2013 г., проведем небольшой мониторинг российских антропологических журналов на момент ситуации 2020–2021 гг.

Среди наиболее значимых журналов, публикующих актуальные материалы по антропологии, этнологии и этнографии, прежде всего, следует отметить «Этнографическое обозрение» и «Антропологический форум».

«Этнографическое обозрение» – журнал с меняющейся историей и заложенными еще до революции традициями: он был основан Н.А. Янчуком как печатный орган Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете в 1889 г.; переименован в «Этнографию» в 1926–1930 гг.; издавался под именем «Советской этнографии» с 1931 по 1991 г.; наконец, вернул себе в 1992 г. оригинальное название [Керимова, 2017; Соколовский, 2017]. Журнал публикует широкий круг материалов по вопросам этнографии и этнологии, социальной и культурной антропологии, теории и методологии антропологических исследований, истории науки, междисциплинарным исследова-

ниям смежных наук, а также физической, биологической, медицинской, педагогической и иным новым направлениям антропологии. В последние годы здесь печатались переводы актуальных зарубежных публикаций [Лавиолет, 2019; Найт, 2019; Прица, 2019; Харкин, Папамихаил, 2019] и выходили тематические номера. Так, в 2014 г. специальной темой номера выступили молодежные практики и субкультуры; в 2017 г. – мультикультурализм, миграция, антропология городских пространств и мобильностей; в 2018 г. – антропология инвалидности и антропология футбола; в 2019 г. – этнография времени, антропология смерти, антропология космоса, антропология питания; в 2020 г. – антропология киберпространства и цифровых технологий. На сайте журнала в свободном доступе представлен архив номеров (см.: https://journal.iea.ras.ru/archive.htm; в колонке слева – оцифрованный архив «Этнографического обозрения», начиная с 1992 г.; в колонке справа с 1949 г. по 1974 г. доступно содержание номеров «Советской этнографии»; с 1975 по 1991 г. имеются полные версии статей).

«Русский антропологический журнал», учрежденный Императорским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете по инициативе А.П. Богданова, издавался с 1900 по 1930 г. сначала в Российской империи, а затем и в СССР. С 1932 г. он выходил под названием «Антропологический журнал». Электронные версии номеров с 1932 по 1937 г. доступны для скачивания в Национальной электронной библиотеке (НЭБ) (см.: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_007564052/). Материалы журнала посвящены вопросам физической и биологической антропологии. В дальнейшем журнал прекратил существование.

Журнал *«Советская антропология»,* переименованный в 1959 г. в «Вопросы антропологии», был основан в СССР в 1957 г. (в eLibrary имеются отдельные статьи выпусков с 1960 по 2005 г.).

Журнал *«Антропологический форум»* издается с 2004 г., его основателями выступают Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) и Европейский университет в Санкт-Петербурге. Электронный архив номеров представлен в свободном доступе, имеется также англоязычная версия журнала – *Forum for Anthropology and Culture.* На страницах «Антропологического форума» ведутся дискуссии с участием отечественных и зарубежных исследователей, обсуждаются теоретические и методологические проблемы антропологии, практикуется критический дискурс. «Это место обмена идеями между антрополо-

гами, этнографами, историками, лингвистами, фольклористами, специалистами в области истории и теории культуры. Журнал открыт спору факультетов (если воспользоваться названием известной кантовской работы)» (источник: https://anthropologie.kunstkamera.ru).

«Журнал социологии и социальной антропологии» издается с 1998 г. «Международным фондом поддержки социогуманитарных исследований и образовательных программ». Журнал направлен на интеграцию социологического и антропологического знания и придерживается политики открытого доступа (см.: http://www.jourssa.ru/?q=ru/all-issues). «"Журнал социологии и социальной антропологии", вопреки своему названию, размещает сравнительно немного работ по социальной антропологии. С момента своего основания до 2010 г. в нем было опубликовано лишь четыре статьи, которые можно было бы отнести к этой дисциплине – по две в 2001 и в 2008 гг., еще три – по истории этнологии / антропологии, зато почти четыре десятка статей по этносоциологии, что дает основания считать, что редколлегия журнала, по всей вероятности, склонна отождествлять социальную антропологию с этнологией и отбирает статьи из той проблемной области, которая находится на стыках этнологии и социологии или на границах этнологии, социологии и экономики (этнические сюжеты в экономической социологии)» [Соколовский, 2014а, с. 171–172]. Между тем в публикациях журнала представлен широкий круг тем – от вопросов занятости, социальной мобильности, модернизации и власти до гендерных исследований и культуры повседневности, от социологии здоровья до антропологии образования. Визитной карточкой журнала являются систематические интервью с ведущими учеными в названных областях.

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН предположительно с 2011 г. выпускает также журнал *«Медицинская антропология и биоэтика»,* посвященный развитию как названных направлений антропологических исследований, так и широкому кругу смежных проблем. Журнал публикует материалы отечественных и зарубежных исследований в области этномедицины, этнопсихиатрии, этнопсихотерапии, традиционной и народной медицины, истории наук о здоровье, медицинских систем и практик, геронтологии, медицинской экологии, этноботаники и этнофармакологии, антропологии медицины и здоровья, а также этнографические исследования хосписов и паллиативной помощи [Баглай, 2014; Баканова, 2014; Добкин де Риос, Раковски, 2012;

Елисеев, 2014; Засухина, 2014; Исаева, 2013; Истомин, 2013; Керимова, 2014; Ковалюнас, 2014; Лепехова, 2014; Михель, 2014; Севен, 2014; Харитонова, 2014; Харитонова, Криппнер, 2013; Шиманская, 2014]. Архив статей доступен на сайте журнала (см.: http://www.medanthro.ru/?page_id=9).

Журнал *«Вестник антропологии»* издается Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН с 2015 г., в русской и английской версиях (Herald of Anthropology). В журнале представлены материалы по физической и социокультурной антропологии, а также обсуждаются вопросы образования и гуманитарных наук. Журнал «Вестник антропологии» унаследовал название научного альманаха, издававшегося с 1996 по 2013 г. Центром физической антропологии ИЭА РАН. В постсоветский период журнал расширил свою тематику, в нем появились обзоры современных тенденций в антропологии и этнологии, а также междисциплинарные исследования. Так, в 2020 г. были опубликованы статьи как на актуальные темы, затрагивающие социокультурные аспекты проблемы коронавируса в российском информационном пространстве [Малькова, 2020], так и на историко-научные – о становлении психологического направления в немецкой этнологии [Набиева, 2020] и др. Архив выпусков (с 2014 г. по настоящее время) выложен в свободный доступ на сайте журнала (см.: https://journals.iea.ras.ru/vestantrop).

Следует отметить, что Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН проделано довольно много для просвещения, образования и распространения антропологических знаний. Оцифровано и выложено на сайте института для скачивания немало современных материалов, альбомов, сборников, монографий и трудов классиков антропологии. Личный сайт В.А. Тишкова содержит просветительские материалы и полезные рекомендации для чтения по антропологии, этнологии и этнографии в порядке самообразования.

«Вестник археологии, антропологии и этнографии» издается с 1997 г. Тюменским научным центром Сибирского отделения РАН (с 2017 г. он представляет собой сетевое издание). Здесь публикуются исследования по археологии, антропологии, этнографии, палеоэкологии Тюменского региона, Западной Сибири и Урала, информационно-аналитические материалы смежных наук. При этом основная тематика статей посвящена вопросам физической антропологии и этносов. Архив номеров представлен на сайте в свободном доступе. Во втором номере за 2021 г. в разделе

«Этнология» привлекают внимание статьи о коллективной идентичности постсоветской Литвы [Чепайтене, 2021], новом мобильном пространстве рыбаков и оленеводов Ямала [Яптик, 2021], а в разделе «Археология» подробно описан череп малого пещерного медведя в качестве объекта охоты древнего человека [Гимранов и др., 2021].

В 2002–2007 гг. Институтом российской истории РАН издавался ежегодник *«Военно-историческая антропология»* (на сайте института доступны отдельные номера и материалы, раскрывающие представления о войне и ее восприятие современниками (см.: http://iriran.ru/?q=node/277). Так, например, Е.С. Сенявская изучила становление военно-исторической антропологии в качестве новой отрасли исторической науки [Сенявская, 2002]; С.В. Волков рассмотрел русское офицерство как историко-культурный феномен [Волков, 2002]; И.Е. Ермолова, обратившись к труду Аммиана Марцеллина, реконструировала ценности и психологию римского воина [Ермолова, 2005].

В кругу изданий МГУ им. М.В. Ломоносова представлен *«Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология»* (выходит с 2009 г., сайт: http://bulletin.antropos.msu.ru). Вестник ориентирован на материалы, посвященные биологической эволюции человека и его современному разнообразию, особенностям морфологии и онтогенетического развития, а также вопросам «экологии человеческих групп и антропологическим аспектам этногенеза древних и современных народов» (источник: http://bulletin.antropos.msu.ru). Иными словами, в Вестнике отражены прежде всего проблемы биологической антропологии и смежных с нею наук.

Иркутский государственный университет издает с 2012 г. *«Известия Иркутского государственного университета. Серия:* "*Геоархеология. Этнология. Антропология*"*».* Тематика статей включает проблемы археологии, этноса, физической и географической антропологии. Так, например, в выпусках 2012–2019 гг. публиковались исследования, раскрывающие этапы модернизации родового общества алтайцев [Тадина, 2019]; этногенез эвенков [Туров, 2013]; способы идентификации исторических личностей методами физической антропологии [Васильев, 2012]; антропологические реконструкции погребений [Васильев и др., 2016]; народные методы лечения у бурят [Цыбикова и др., 2019]; особенности верований коренных народов [Черлояков, 2019]; смысл роскоши в культурной идентичности номадов; роль традицион-

ной одежды в социализации; образы Севера, образы домашних животных у кочевых народов [Содномпилова, 2013, 2017, 2018, 2019]; кризис советской идентичности, самоопределение и самоуправление в жизни малочисленных народов [Тураев, 2016, 2018]; современное состояние оленеводства [Кадук, 2017]; а также краниологические исследования населения Иркутска XVIII–XIX вв. [Харламова, Галеев, 2013].

Журнал *«Археология, этнография и антропология Евразии»* был основан в 2000 г. по инициативе Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Он издается на русском и английском языках (Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia); архив номеров расположен в свободном доступе на сайте журнала (см.: https://archaeology.nsc.ru/izdatelstvo/jr-aeae-ru/). Журнал представлен как междисциплинарный; в нем обсуждаются результаты полевых исследований в археологии, антропологии и этнографии; публикуются статьи, посвященные проблемам «четвертичной геологии, палеоэкологии плейстоцена и голоцена, методологии и методики археологических, антропологических и этнографических исследований, информационных технологий, миграции древнейших популяций, палеосоциологических и палеоэкономических реконструкций, развития физического типа человека, новейших методов палеопопуляционной генетики, древнего искусства, астроархеологии, развития культур и этнокультурных процессов у аборигенных народов» (источник: https://archaeology.nsc.ru/izdatelstvo/jr-aeae-ru/).

Центр понтийско-кавказских исследований в Краснодаре выпускает тематические издания, связанные с развитием коренных и малочисленных народов Черноморско(-Понтийско)-Кавказского региона. Это серии публикаций «Studia Pontocaucasica»; «Бюллетень Центра содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств»; «Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм. Новая серия». В бюллетенях публикуются материалы, посвященные теории и практике культурного плюрализма, проблемам расизма, антисемитизма, ксенофобии, гендерные и понтийско-кавказские исследования. В свободном доступе можно найти отдельные выпуски этих изданий.

Всероссийский институт научной и технической информации (ВИНИТИ) РАН издает реферативный журнал *«Морфология человека и животных. Антропология»* (основан в 1981 г., сайт: http://www.viniti.ru/pro_ref_el.html). Тематика публикаций содержит вопросы эмбриологии (половые клетки и оплодотворение, эмбрио-

нальное развитие, тератогенез), гистологии человека и животных, трансплантации и регенерация органов и тканей (в том числе у беспозвоночных), а также общие вопросы антропогенеза, морфологической и физиологической антропологии, антропогенетики и этнической антропологии. Таким образом, антропологические исследования здесь представлены прежде всего со своей естественнонаучной стороны.

Автономная некоммерческая организация Центр содействия межнациональному образованию «Этносфера» с 1999 г. издает альманах *«Этнодиалоги»,* посвященный вопросам межкультурных коммуникаций, международного образования, национальной и миграционной политики, этнопедагогики, антропологии повседневной жизни и советскости, а также цифровой социализации, гражданской идентичности, этнологии и культурно-историческим аспектам юмора, этнографии науки [Виджаядаса, 2017; Гринько, Шевцова, 2019; Интеллект и религиозность…, 2014; Кнэхт, Глебов, 2019; Красовицкая, 2019; Кривенькая, 2016, 2019; Латышева, 2020; Малышев, 2013; Накле, 2015; Поршунова, 2020; Рахматуллина, 2021; Такаракова, 2021; Теплова, 2017, 2018, 2019, 2020а, 2020б; и др.]. В eLibrary доступны номера с 2003 г. по настоящее время. Немало публикаций журнала за последние годы относится к социокультурной и педагогической антропологии.

Журнал *«Культурно-антропологические исследования»* издается с 2009 г. Новосибирским государственным педагогическим университетом (электронный архив обнаружить не удалось, но отдельные выпуски и статьи попадаются через поиски в интернете). В журнале обсуждаются археологические находки, антропологические дискурсы, культурно-исторические аспекты человеческой деятельности, культурные и языковые коды [Абрамов, Тихомирова, 2011; Андреева, 2013; Видеркер, 2009; Гриневич, 2012; Закурина, 2013; Исакова, 2009; Козлов, 2011; Кузьмина, 2009; Охотникова, 2013; Попова, 2013; Стракович, 2013; Троицкая, 2009]. Большинство доступных материалов журнала можно охарактеризовать как исследования культуры.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в г. Москве издает с 1992 г. журнал *«Мир России. Социология. Этнология»*. Материалы журнала имеют научно-публицистический характер и содержат исследования по истории российской социальной мысли, анализ жизни общества в совокупности экономических, социокультурных, демографических, этнических факторов [Гельман, 2020; Гончарова, Ясавеев, 2020;

де Танги, 2007; Захаров, 2007; Зборовский, Амбарова, 2021; Зинченко, Лукьянова, 2021; Зотова и др., 2018; Кордонский, Плюснин, 2018; Латов, Латова, 2007; Мерль, 2020; Миронов, 2007; Пивоваров, 1992; Плискевич, 2016; Стребков, Шевчук, 2015; Шкаратан, 1994]. Все выпуски находятся в открытом доступе: https://mirros.hse.ru/issue/archive. Однако публикации, которые можно отнести к антропологическим исследованиям, представлены здесь довольно редко, в основном журнал содержит статьи социологической, социально-политической и социально-экономической направленности.

Под эгидой Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) с 2004 г. издается журнал *«Труды Русской антропологической школы»* (в eLibrary и на сайте РАШ представлены отдельные выпуски, а также лекции В.В. Иванова «Наука о человеке: Введение в современную антропологию» (2004), см.: http://kogni.narod.ru/izd.htm). Публикации журнала имеют яркий культурологический и семиотический уклон, в целом их можно охарактеризовать как исследования в области филологии, литературоведения и истории культуры [Бакштейн, 2012; Богданова, 2016; Дмитриев, 2012; Кларк, 2012; Марков, 2012; Ожиганова, 2013; Полтавцева, 2013; Сосланд, 2011; Тиханов, 2012; Успенский, 2011].

Издание Курского государственного университета *«Философско-антропологические исследования»* выходит предположительно с 2006 г. (в eLibrary доступны лишь названия отдельных статей за 2006–2013 гг.). «Философско-антропологические исследования» представляют собой сборники научных трудов, обсуждающих вопросы человека и личности в философских и исторических контекстах [Бубнов, 2007; Золкин, 2006; Нехамкин, 2010].

Институт философии РАН с 2015 г. издает журнал *«Философская антропология»,* выпускаемый исключительно в электронной версии, архив статей находится в открытом доступе. В журнале публикуются материалы о становлении философии человека и развитии антропологических учений, обсуждаются вопросы культурной, социальной, исторической, политической, педагогической, религиозной, психоаналитической антропологий. Среди наиболее ярких статей отметим исследования качеств человека в античной философии [Волкова, 2015], субъекта и субъективности [Глинчикова, 2015], архаической ментальности [Чиндин, 2019], антропологии памяти [Розин, 2015].

«Сибирский антропологический журнал» учрежден в 2017 г. Красноярской региональной общественной организацией «Содру-

жество просветителей Красноярья». Журнал специализируется в области правоведческой и культурной-исторической проблематики, на его страницах обсуждаются вопросы развития науки Сибири, философской и социокультурной антропологии. На сайте журнала можно познакомиться с содержанием выпусков и аннотациями статей (см.: http://www.intelsiberia.com/sibirskij-antropologicheskij-zhurna). Публикации отличаются тематическим разнообразием – от классических тем антропологии, посвященных материальной культуре, фольклору, быту, этносу, традициям и обрядам, до современных направлений визуальной и городской антропологии, исследованиям идентичности, ценностей, молодежных движений, интеллектуальной элиты, вопросов мифологии, политики и искусства [Аксенов, 2020; Букова, 2017; Гох, 2020; Карлова, Мясоутов, 2020; Карлова, Серебренникова, 2019; Кистова, 2017; Колесник, 2018; Пименова, 2018; Пчелкина, 2017; Сертакова, 2018; Соколов, Середкина, 2017; Филько, 2017; Хребтов, 2017; Шпак, 2020б].

Журнал *«Фольклор и антропология города»* издается с 2018 г. Школой актуальных гуманитарных исследований под эгидой РАНХиГС. Как следует из названия, тематика статей обусловлена изучением фольклора и вопросов городской антропологии. Статьи публикуются на русском и английском языках, архив номеров 2018–2020 гг. доступен для скачивания на сайте: https://ufajournal.ranepa.ru/home/archive/2020/423663/. В качестве тематической подборки обратим внимание на статьи, посвященные исследованиям исторической памяти, городских легенд и страхов, технофобии в малых городах и социальным представлениям, опасениям, связанным с пандемиями [Алексеевский, 2018; Архипова, 2020; Архипова, Кирзюк, 2018, 2020; Архипова, Радченко, 2019; Байдуж, 2018; Кирзюк, 2018; Коровина, 2020; Поливанова, Петрова, 2019; Радченко, 2020а; Радченко и др., 2019; Христофорова, Байдуж, 2020; Эллис, Кирзюк, 2019].

Журнал *«Социальная антропология Сибири»* выходит с 2020 г. (его учредитель – Красноярская региональная общественная организация «Содружество просветителей Красноярья», архив публикаций в платном доступе). Журнал подчеркивает свой междисциплинарный статус и публикует материалы культурно-просветительской тематики в сферах философии, социологии, антропологии, культурологии, религиоведения, социокультурных, исторических, этнографических, психологических, педагогических и иных исследований, а также статьи региональной на-

правленности, связанные с развитием народов Севера и Сибири. Отметим опубликованные в 2020–2021 гг. материалы, посвященные проблемам воспитания и исторической памяти, становлению идентичности и изучению народных традиций, социальным представлениям жителей Красноярска и сетевым сообществам, арт-медиации и стилевым особенностям музыкального фольклора эвенков, кибербуллингу и значению брачного венчания [Андреева, 2020; Андрюшина, 2021; Березюк, 2020; Дегтяренко, 2020; Карпухина, Авдеева, 2020; Малошенко, 2021; Пчелкина, 2020; Тарасова, Маремкулова, 2021; Филько, 2020; Фуряева, 2020; Фуряева, Фуряев, 2020; Хребтов, 2020; Шатрова, Колесник, 2020; Шиманская, 2020; Шпак, 2020а; Шурыгина, 2020, 2021].

Обратим также внимание на два значимых для русскоязычного научного сообщества междисциплинарных и транснациональных журнала. Это издаваемый в Казани (и одновременно в Нью-Йорке) журнал *«Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве»*, публикующий статьи по истории, социологии, политологии, антропологии и исследованиям культуры, а также журнал *«Историческая этнология»*. Последний был учрежден в Казани в 2016 г. Институтом истории им. Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан. Он публикует статьи на русском, английском и татарском языках, архив номеров хранится на сайте в открытом доступе (см.: http://historicalethnology.org). Материалы журнала содержат исследования по идентичности и истории культуры, социокультурной динамике и связанным с этничностью социальным изменениям, микроистории и антропологии повседневности, также публикуются гендерные исследования, обсуждение исторических документов и биографии ученых [Габдрафикова, 2020; Маслова, 2017; Пилипчук, 2016; Сайфуллова, 2020; Тагирова, 2017; Ханипова, 2020]. Значительную долю в публикациях журнала занимают вопросы татарской идентичности и культурного наследия татар за рубежом (см., например: [Габдрафикова, 2016, 2017; Гайнанова, 2018; Махмутов, Габдрахманова, 2016; Мухаметзянова, 2016; Салихов, 2016; Сафина, 2020; Титмайер, 2019].)

Латентные антропологии в поле социогуманитарного знания

Признание того, что разные научные парадигмы вполне могут вести параллельное существование, еще не означает того, что они полностью равнозначны (хотя есть и такой вариант научного релятивизма), как не означает и того, что необходимо отказаться от оценочной иерархии. Немецкий романтизм XIX в. с его трактовкой «духа народов», позитивизм и примордиализм XX в. в оценке культурных явлений – это прожитые, прошлые парадигмы, и они не могут быть равнозначными в теоретико-методологическом арсенале современного гуманитария. Попытки в начале 1990-х годов вернуть из забвения «этнопсихологию» Г.Г. Шпета или «культурно-исторические типы» Н.Я. Данилевского ничем хорошим не кончились. Все эти имена и теории надо проходить на вводных университетских курсах, чтобы двигаться дальше [Тишков, 2020, с. 124].

Российское и психологическое, и антропологическое знание несет на себе печать культурной травмы XX в., отразившейся не только в феномене «репрессированной науки» [Ярошевский, 1991], покалеченных судьбах мыслителей, но и в своеобразном стиле мышления, отличающемся, например, неготовностью к критике – сопротивлением и производить, и воспринимать критические дискурсы. Взгляд со стороны, из иного культурального контекста обнаруживает в этом стиле мышления не только достоинства безбрежной широты и творческого синтеза восточных и западных традиций, но и недостатки, связанные с отсутствием самокритичности, аргументативной и коммуникативной рациональностей, недифференцированностью аксиологии, онтологии и гносеологии, слипанием профессионального и личного, интеллекта и аффекта [Прима, 2019; Ясницкий, 2015]. Поскольку продукты интеллектуальной деятельности не отделены здесь от личности, их критика актуализирует системы психологической защиты.

Отечественное социогуманитарное знание в целом и антропологическое в частности в истории российской науки XX в. оказалось, с одной стороны, подавленным, а с другой – разгром-

ленным[62]. Это коснулось как судеб отдельных ученых, так и уничтожения целых научных школ, подходов и исследовательских направлений [Алымов, 2009; Тумаркин, 2002; Формозов, 1998; Ярошевский, 1991; и др.]. И.Д. Прохорова в докладе «Эволюция гуманитарного знания и гуманитарных институций в постсоветской России. Взгляд из НЛО» отмечает, что уничтожение в 1930-е гг. отечественного краеведения задержало исследования повседневной жизни на десятки лет. Антропологическое знание пробивалось трудами отдельных ученых, таких как А.Я. Гуревич (Арон Яковлевич Гуревич, 1924–2006) и Ю.М. Лотман (Юрий Михайлович Лотман, 1922–1993), рассеянными в разных областях штудиями, однако полноценного исследовательского направления в XX в. не сложилось [Прохорова, 2020]. В наших работах также показано, что культурно-психологическое знание, не имея возможности в советскую эпоху институализироваться в направления, подобные культурной психологии или психологической антропологии, просачивалось отдельными ручейками в пространстве смежных наук – этнографии, истории, социологии, литературоведения [Гусельцева, 2014б].

В советско-российской интеллектуальной традиции антропология развивалась прежде всего как физическая антропология, изучающая телесные характеристики человека, его эволюционное происхождение. Так, С.А. Токарев относил антропологию к естественным наукам, а лингвистику и экономику – к гуманитарным [Токарев, 2012]. Н.А. Логинова отмечала, что «Б.Г. Ананьев предлагал термин *антропономия* с целью различения человекознания и сложившейся дисциплины – антропологии, имеющей своим предметом происхождение человека, человеческих рас, органические особенности человеческого вида» [Логинова, 2017, с. 82].

Э.А. Орлова (Эльна Александровна Орлова, 1939–2018), выдающийся российский философ, социолог и историк науки, автор ряда фундаментальных учебников по антропологии, обращала внимание на отсутствие в российской этнографии/этнологии/антропологии не только сформировавшихся культурно-антропо-

---

[62] Искусствовед И.А. Доронченков прокомментировал гуманитарное отставание от мысли XX в. следующим образом: «В русском искусствознании все еще наблюдается методологический вакуум: мы не дочитали то, что писали в мире за последние лет эдак сто. Какие-то вещи на русский уже переведены, но важно иметь их не на полках, а в собственном аналитическом опыте. А это процесс долгий и, боюсь, уже недогоняемый. Мы жертвы нашего советского провинциализма» [Доронченков, 2019].

логических традиций, но и концептуальных оснований для осмысления собранного за десятки лет богатого этнографического материала.

> «В России по второй половине XX в. осуществлялись главным образом этнографические исследования. Здесь устойчиво сохранялось два основных направления. Первое было связано с изучением народов СССР, направленным на нужды государственной национальной политики. Второе представляло своего рода музеификацию народной культуры: собирался фольклорный материал, работы народных мастеров, описывался народный быт. Вначале большая часть данных относилась к прошлому, но уже с 1970-х гг. этнографы обратились к описанию современности. <…> Однако пока этот материал не осмыслен даже на уровне эмпирических обобщений, поскольку для них не существует отрефлексированных концептуальных оснований, кроме традиционно исторических. Культурная антропология как наука в России не развивалась, и первые обзорные работы, посвященные ей, появились лишь в конце 1980-х гг. <…> …Пока в России нет ни одной сформировавшейся культурно-антропологической школы» [Орлова, 2010, с. 67].

Историк С.А. Кириллов в крайне содержательной дипломной работе фиксирует «фактическое отсутствие в России собственно антропологической традиции, опосредовавшее, во-первых, широкое обращение к наследию ранее игнорируемых наукой российских историков культуры и, во-вторых, некоторую инструментарную ограниченность механизма рецепции западных исследований» [Кириллов, 2014, с. 137]. Одновременно с этим неочевидным образом культурно-антропологическая традиция развивалась под другими именами, например, скрываясь в проблематике человека и мира.

Согласно исследованиям Н.А. Дмитриевой, «кантианское понятие человека как активного и автономного субъекта», переосмысленное не только в неокантианстве, но и в контексте российской познавательной ситуации начала XX в., последовательно вело к антропологическому повороту. При этом «поворот к проблеме человека в русском неокантианстве совершался параллельно, независимо и даже несколько опережая схожие процессы в немецком неокантианстве» [Дмитриева, 2013].

> «В трудах марбургских “классиков” были обозначены лишь подступы к философской антропологии: антропологическое учение о человеке в рамках неокантианской традиции впервые получило оформление только в поздних работах Э. Кассирера. Однако именно

труды Когена и Наторпа заложили необходимый фундамент и обозначили проблемы, для решения которых необходим был поворот философской рефлексии к человеку. В определении понятия человека в марбургском неокантианстве раннего периода оказались сопряжены подходы к человеку, разработанные в рамках сразу нескольких философских дисциплин: этики, социальной философии, философии права и философии истории» [Там же].

С позиций культурно-аналитического подхода неокантианство рассматривалось нами как сильная программа отечественной психологии [Гусельцева, 2019]. На рубеже XIX–XX вв., когда дальнейшее социогуманитарное развитие еще не было предрешено, поверхностно и массово усвоенный одними интеллектуальными сообществами марксизм соперничал с гораздо более основательно проработанным получавшими фундаментальное образование в германских университетах учеными неокантианством (подробнее см.: [Гусельцева, 2014б, с. 241–261]). Если марксизм представлял позитивистскую историософскую традицию, то неокантианство более ориентировалось на культуру, чем на социальную историю, а также содержало эпистемологический потенциал поворотов к субъекту и к антропологическому знанию. Иными словами, внутренняя логика развития российской науки предоставляла все основания для появления в первой половине XX в. и исторической, и психологической, и социокультурной антропологий. Дальнейшее социально-политическое развитие страны перечеркнуло магистральные линии развития этих тенденций.

Точно так же антропологическая в широком смысле слова традиция утеряна в российской психологии XX в., поскольку, имея все историко-научные предпосылки появиться, она оказалась задавлена все тем же катком тоталитарной идеологии эпохи. Однако с позиции методологии латентных изменений имеющие внутреннюю логику развития научные направления никогда не исчезают полностью, но рассеиваются в междисциплинарном познавательном пространстве, пробиваясь отдельными струйками [Гусельцева, 2019]. Так, антропологическая традиция в российской психологии в ее советскую эпоху развивалась латентно, будучи реализована в наследии С.Л. Рубинштейна, непреднамеренно маскируясь под рубрикой этики. Иными словами, то, что в истории науки XX в. получило название антропологического поворота, представало в творчестве С.Л. Рубинштейна как проблема этического. Более того, эту проблему С.Л. Рубинштейн интеллектуально наследовал

у Г. Когена (1917) и Г. Ланца (1936), невольно этим фактом своей биографии доказывая, что даже в условиях советского изоляционизма серьезно работающие ученые не утрачивали связи с мировой наукой [Гусельцева, 2021е, 2021ж].

Таким образом, неочевидные культурно-психологические и антропологические дискурсы развивались в России не в дисциплинарных пространствах антропологии и психологии, а в поле социогуманитарных наук: в истории – как исследования ментальности и историческая антропология; в социологии – как историческая социология и не имеющие однозначных маркировок социально-психологические и антропологические исследования (см., например, работы А.Я. Гуревича, С.Г. Кордонского, М.А. Трудолюбова, В.А. Ядова и др. [Гуревич, 2005а; Кордонский, 2008, 2010; Кром, 2010; Трудолюбов, 2015, 2018; Ядов, 2009, 2013]; в философии, филологии и исследованиях культуры [Иванов, 1989, 2004б; Прохорова, 2009; Розин, 1994, 2003, 2011ав, 2015, 2017]). В свою очередь, внутри психологии на протяжении XX в. аккумулировалось методологическое томление, ведущее к проблемам общего человекознания и культурно-историческим исследованиям [Ананьев, 1969; Зинченко, 1994; Шкуратов, 1994].

В своей книге, посвященной становлению физической антропологии в России с позиций интеллектуальной истории, М. Могильнер проницательно замечает, что «самые интересные наблюдения возникают не столько в ходе анализа… научных работ, сколько при чтении текстов “пограничных”, где антропологический дискурс формирует видение политических, культурных и общественных проблем России» [Могильнер, 2008, с. 191]. Иными словами, антропологический дискурс, как маслята после утреннего дождя, прорастал в неочевидных пространствах, а для его обнаружения зачастую требовался взгляд заядлого грибника или не менее мотивированного следопыта.

Так, в «Интервью с Карло Гинзбургом» С. Глебов интересуется, почему К. Гинзбург не использует понятие «антропология» при осмыслении собственного метода, хотя его работы подспудно антропологичны, а в сборник «Подсказки» вошло эссе «Инквизитор как антрополог» [Ginzburg, 1989]. Согласно К. Гинзбургу, итальянская версия антропологии довольно своеобразна и восходит к творчеству одного человека – Эрнесто де Мартино (Ernesto De Martino, 1908–1965), автору книг о первобытной магии, который занимался этнографическими исследованиями в Южной Италии. В своих работах К. Гинзбург опирался на две разные ан-

тропологические традиции. Одна из них – Э. де Мартино, другая – структурная антропология К. Леви-Стросса, который выступил для К. Гинзбурга заочным собеседником и оппонентным кругом и чей подход К. Гинзбург считает антиисторическим [Интервью с Карло Гинзбургом..., 2006].

В свете сказанного примечательно, что едва ли не первой разновидностью социогуманитарных антропологий в России стала историческая антропология, развиваемая усилиями историков, преодолевавших рамки собственной дисциплины и устремлявшихся в сферы анализа повседневности, исследований культуры, социологии, этнологии, этнографии. О.С. Павлова отмечает, что традиции «изучения русской культуры в русле принципов исторической антропологии» были заложены в работах В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова, П.Н. Милюкова, предвосхитивших историко-антропологические исследования [Павлова, 2016, с. 51]. Культурно-психологическая и антропологическая проблематика развивалась в начале XX в. в трудах Л.П. Карсавина и других представителей петербургской школы медиевистики, возглавляемой И.М. Гревсом [Гусельцева, 2014б, с. 241–261]. Независимо друг от друга в это же время разрабатывали сходные подходы Й. Хейзинга в Нидерландах, М. Блок и Л. Февр во Франции [Павлова, 2016].

Согласно нашему (отчасти уже высказанному выше) предположению, российская психология, как и российская антропология имела в первой половине XX в. предпосылки для появления исследовательских направлений, развивающих идеи исторического синтеза и психологии культуры [Гусельцева, 2014б]. Однако в советский период социогуманитарные науки не получили возможности свободного развития, протискивая собственную проблематику в игольное ушко исторического материализма. Идеи исторической антропологии развивались в работах А.Я. Гуревича – латентно и маргинально, – манифестировав лишь в 1990-е гг. [Гуревич, 1993, 2005б]. Уже в постсоветский период по инициативе историка-медиевиста Ю.Л. Бессмертного (Юрий Львович Бессмертный, 1923–2000) и А.Я. Гуревича проходили междисциплинарные семинары по исторической антропологии, стал выходить ежегодный тематический сборник статей «Одиссей: Человек в истории». При этом историческая антропология рассматривалась как «история, которая во многих своих подходах сближается с этнологией... и выделяет черты отличия человека другой эпохи и иной культуры от человека наших дней» [Гуревич, 2005б, с. 39].

«Разработанные исторической антропологией подходы стали применяться в отечественной исторической науке в изучении истории и культуры Востока (М.В. Крюков, В.В. Малявин, А.Н. Мещеряков), Византии (А.А. Чекалова), средневековой Руси (Л.М. Дробижева, Д.С. Лихачев), распространяться на исследования обыденной культуры привилегированных слоев (Ю.М. Лотман). <…> Первым опытом разработки политической антропологии можно отметить раздел в книге М.Е. Бычковой, посвященный обряду коронации русских государей в XVI в., а также наблюдения А.Л. Юрганова над эволюцией государственной символики, отразившейся в изображениях на печатях. Институциональное развитие предметной области военно-исторической антропологии нашло отражение в исследовательском опыте Е.С. Сенявской» [Павлова, 2016, с. 52]. «…Характерными чертами антропологически ориентированной истории как определенного подхода стали междисциплинарность, активный диалог как с другими науками (антропологией, социологией), так и между разными отраслями исторического знания (социальная, экономическая, политическая история объединяются вокруг понятия “культура”)» [Там же].

Другими нереализовавшимися исследовательскими направлениями, имевшими внутренние (историко-научные) предпосылки для становления в начале XX в., являлись разновидности философской и психологической антропологий.

В 1922 г. в небольшой работе «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» Г.Г. Шпет писал:

«Термин “антропология” в применении к всеохватывающему знанию человека, так, чтобы это могло послужить основою философии, в вышеприведенных определениях… впервые употребляется Лавровым в [статье] “Современное состояние психологии”. Антропологизм, как система, раскрывается впервые в ст. “Что такое Антропология?” и затем в более систематизированном виде в ст. “Антропологическая точка зрения в философии”. Здесь приходится начать с указания на пункт, безусловно наиболее уязвимый и слабый в антропологизме Лаврова. Антропологическая точка зрения в философии “в основание построения системы ставит цельную человеческую личность”, – такова, по мнению Лаврова, задача философии его времени. Мы видели, что в общем, действительно, его время выдвигало такую проблему. Но одно дело – проблема, другое – решение ее. Основной недостаток времени Лаврова именно в том и состоял, что, найдя “человека”, как проблему, многие увидели в “человеке” и ответ на все философские вопросы» [Шпет, 1922, с. 119].

Значимость антропологии как основы социогуманитарного знания заключалась, согласно Г.Г. Шпету, в том, что она задавала для других наук образ целостного человека.

> «Антропология становится основою других наук, – не теология, не юриспруденция, не медицина, ибо они изучают только особую сторону в человеке, а речь идет об “едином и целом человеке”» [Там же, с. 86–87]. «В России интерес к антропологии возникает прежде всего на почве Шеллинговой натурфилософии и на почве психологии или биологии. Но для нас существенно возведение антропологии в философский принцип» [Там же, с. 92]. Характеризуя учение Н.Г. Чернышевского, Г.Г. Шпет продолжал: «Истинная его позиция раскрылась в “Антропологическом принципе в философии” (1860), написанном по поводу “Очерков вопросов практической философии” Лаврова. В этой его хаотической статье можно найти все, что угодно, кроме философии, – в ней так же мало Фейербаха, как Платона, Гегеля, Канта или любого другого представителя положительной или отрицательной философии. Лишь в последних двух абзацах Чернышевский “едва не забыл” объяснить слова “антропологический” и “антропология”. Смысл антропологического принципа, оказывается, в том, что “на человека надобно смотреть, как на одно существо, имеющее только одну натуру”. Неопределенность этого объяснения так велика, что лишенное более конкретных указаний, оно лишено вообще какой бы то ни было философской физиономии. По всей вероятности, и оно – лишь симптом того общего мнения и настроения, которые составляли социально-психологическую атмосферу того времени» [Там же].

Антропологический дискурс развивался в России по большей части латентно, в режиме исторической пульсации – то затухая, то возвращаясь к проблеме человека. Таким образом, постепенно и зачастую скрыто происходило и накопление, и усиление интеллектуальных предпосылок, выступающих необходимым порождающим контекстом для появления антропологии как науки о человеке, для становления психологии человека и, наконец, для рождения личности в качестве ренессансного феномена (продукта). Тем не менее подспудно эти культуральные движения развивались и выплескивались в публичное интеллектуальное пространство.

Среди таких пульсаций следует отметить кружок Симеона Полоцкого, деятельность которого Д.С. Лихачев описывал посредством термина «предвозрождение» [Лихачев, 2006]. В начале XX в. в общем контексте Серебряного возрождения и исканий Философско-религиозных собраний [Винарова, 2013] при участии Н.А. Бердяева была организована Вольная академия духовной

культуры (1919–1922). Академия просуществовала недолго, но отличалась атмосферой свободомыслия, объединяла представителей разных мировоззренческих направлений, ставящих во главу угла проблемы человека и культуры. С 1921 по 1930 г. просуществовала и другая академия, где культурно-психологический и антропологический дискурсы развивались в контексте поисков синтеза искусств [Гусельцева, 2011, 2021аб]. Имплицитная философия человека (антропология, культурно-психологическая эпистемология) разрабатывалась в трудах представителей философского отделения ГАХН. А.В. Бакушинского, А.Г. Габричевского, Н.И. Жинкина, Б.А. Шапошникова [Мильдон, 1997]. Все эти движения, поиски и институции создавали ту необходимую социокультурную среду, которая порождает не столько отдельных великих людей и ученых (одиночки-пассионарии пробивались в самые разные эпохи), сколько новые научные школы и направления, новаторские подходы.

Негативной исторической традицией являлось то, что Россия в весьма слабой форме воспринимала и переживала гуманитарные (антропологические) достижения европейской культуры, однако легко заражалась цивилизационными «инфекциями» в виде революций и радикальных политических учений.

> «…Технический прогресс не корреспондируется напрямую с культурным прогрессом, если понимать под ним систему ценностей, принципов, ориентиров, поведенческих привычек и так далее. Мы в этом отношении вообще очень тяжелая почва, потому что то, что происходит в России последнее столетие и в последние 10-15 лет в особенности, я бы охарактеризовал как гуманитарную катастрофу. <...> …Гуманитарная катастрофа в том смысле, что у нас полностью уничтожается гуманитарное сознание. Особенность русской ментальности состоит в том, что набор технических знаний и вообще высокий профессионализм в какой-то области не делают человека в социальном отношении развитым и гибким. Россия – это очень специфическая культура, в которой можно быть абсолютно выдающимся инженером-айтишником, просто гением космонавтики, замечательным хирургом, быть профессионалом с очень большой буквы мирового совершенно класса и оставаться в своих взглядах на социум, в своих привычках абсолютно в эпохе неолита» [Пастухов, 2021].

Одним из примеров латентной антропологии (впрочем, как и психологии повседневности) является творчество О.М. Фрейденберг[63] [Брагинская, 1991, 2009, 2017; Костенко, 2017; Лотман,

[63] Ольга Михайловна Фрейденберг (1890–1955) – филолог, фольклорист, исследовательница Античности.

1973; Паперно, 2016; Электронный архив, web]. Так, И. Паперно рассматривает блокадные записки О.М. Фрейденберг прежде всего в антропологической перспективе [Паперно, 2016].

> Блокадные записки О.М. Фрейденберг («Пробег жизни», «Осада человека») «отличаются острой политической ориентацией и отчетливой антропологической перспективой, которая проявляется и в авторской позиции – в роли участника-наблюдателя, и в методе – в этнографическом описании повседневности и анализе культурных механизмов, а именно – связей между биологическими процессами, социальными институтами и способами мышления и чувствования. Более того, полевые наблюдения соседствуют у Фрейденберг – которая была значительным ученым, обладавшим широким гуманитарным кругозором, – с теоретическими обобщениями, сформулированными в категориях философской антропологии или политической философии. Так, она описывает “осадное положение, созданное тиранией” – двойной тиранией, Гитлера и Сталина, – как положение, державшее “город, меня, мое тело и психику в особом ультратюремном укладе”... Именно эту ситуацию она назвала “осадой человека”, ассоциируя человеческие тело и душу с осажденным городом... В своем концептуальном словаре и в некоторых обобщениях Фрейденберг оказалась близка к трудам тех политических и моральных философов XX века, которые рассматривали человеческую жизнь, включая и биологическую жизнь, как объект политизации и регламентации, вплоть до тотального насилия, таких как Ханна Арендт, Мишель Фуко и Джорджо Агамбен. В этом подходе – в построении теоретических выводов об обществе и человеке на основании катастрофического опыта блокады – записки Фрейденберг отличаются от многих известных нам блокадных документов» [Там же].
>
> И. Паперно отмечает, что «Фрейденберг выступает с позиции, которую сегодня называют “туземной антропологией” (native anthropologist) или “автоэтнографией” (autoethnography)[64], и профессиональная перспектива позволяет ей описывать не только страшное, но и отвратительное» [Там же]. При этом она предстает одновременно «и как антрополог, описывающий мироощущение туземного населения, и как туземец, являющийся носителем мифологического мышления» [Там же]. «Делая живую жизнь, исполненную страда-

---

[64] «Понятия native anthropologist и autoethnography вошли в научный обиход в 1980-е годы, дополняя представления о динамике participant observation, связанные с именем Бронислава Малиновского. Autoethnography понимается и как саморефлексия этнографа, работающего с чужими культурами (включая и “примитивные”), и как практика этнографического исследования собственного общества, требующая самодистанцирования и самообъективации» [Паперно, 2016].

ния, объектом этнографического исследования, она не останавливается перед описанием отвратительного ни в сфере физиологии, ни в широкой области человеческого поведения в экстремальных условиях. Она преступает при этом не только общепринятые правила приличия и благопристойности, но, как можно предположить, и внутренние психологические преграды, которые останавливали других блокадников, даже в радикальных дневниках, от описания как экскрементов, так и амбивалентных чувств по отношению к ближнему, а это требует не только профессиональной квалификации, но и особого темперамента и большого мужества» [Там же]. В дальнейшем, уже после войны, ведение этнографических записок о советской повседневности становится для О.М. Фрейденберг «актом сознательного политического протеста против тирании» [Там же].

С одной стороны, антропологические исследования в российской интеллектуальной традиции могут проводиться под именами человекознания или психологии повседневности, с другой – антропологией называются самые разные вещи. Так, В.В. Иванов (Вячеслав Всеволодович Иванов, 1929–2017) под именем антропологии рассматривает исследования культуры. В сравнительном анализе многообразия традиционных обществ и «обществ развивающихся стран третьего мира» В.В. Иванов обнаруживал «следы дуалистической мифологии», выявляя ее связь и с дуальной социальной организацией. Разрабатывая этот подход, он опирался на труды А.М. Хокарта, К. Леви-Стросса, Р. Якобсона, В. Тернера, Л.М. Золотарёва, выстраивая свое представление об антропологии прежде всего на этих источниках [Иванов, 2004б].

В 2003 г. В.В. Иванов стал основателем Русской антропологической школы (РГГУ), выросшей из семинара по когнитивной антропологии. Целью школы являлось создание «учебно-научной структуры, интегрирующей разные гуманитарные науки и смежные с ними дисциплины логико-математического и биологического знания» (источник: http://kogni.narod.ru). Под его руководством выходили тематические сборники «Антропология культуры» Института мировой культуры МГУ, посвященные исследованиям символа и символизма в русской культуре [Иванов, 2004а], вопросам общего и сравнительного языкознания [Иванов, 2005], мистической традиции в разных сферах культуры [Иванов, 2010]. В первом выпуске журнала была опубликована «Программа нового гуманитарного образования», раскрывающая «культурную антропологию в системе наук» [Иванов, 2002].

Между тем Э.А. Орлова не отнесла бы эти исследования к направлениям социокультурной антропологии в строгом смысле слова:

> «В 1970-х гг. возрождается русский структурализм (В.В. Иванов, В.Н. Топоров и др.). Это уже современное направление с включением новых научных принципов кибернетики, теории информации, семиотики. Однако здесь преобладают лингвистические ориентации, традиционным остается предмет исследования: литературные тексты и мифы. Более культурно-антропологическую направленность имеют работы социолога Т.М. Дридзе и лингвиста Р.М. Фрумкиной. <…> Но пока в России нет ни одной сформировавшейся культурно-антропологической школы» [Орлова, 2010, с. 67].

А. Беляев в предисловии к книге А. Юрчака (и характеризуя его исследование как «аналитический подход современной антропологии») отмечал, что «понятие антропологии стало сегодня одним из ключевых терминов российского интеллектуального дискурса, хотя генеалогия и смысл этого понятия в российском дискурсе несколько иные, чем в западной дисциплине социально-культурной антропологии, прежде всего англо-американской и французской (откуда этот термин заимствован в большей степени, чем из традиционной российской антропологии)» [Беляев, 2017, с. 12].

В этой связи С.В. Соколовский обращает внимание на методологические трудности сравнительного анализа исследований в российской этнологии/антропологии и иных национальных традициях. Дело в том, что предметные и проблемные поля этих исследований могут не совпадать. Так, например, «сюжетами, доминирующими в российской этнологии», в западноевропейской традиции занимаются историки, изучающие национализм и национальные движения, или социологи, исследующие этнические группы [Соколовский, 2014а, с. 176].

> «Именно поэтому для наших этнологов интересны исследования Бенедикта Андерсона, Роджерса Брубейкера, Пола Верта, Роберта Джераси, Жульет Кадьо, Марлен Ларюэль, Терри Мартина, Энтони Смита, Юрия Слезкина, Рональда Суни, Фрэнсин Хирш или Эрика Хобсбаума и их коллег. Но среди этих авторов нет антропологов, и их имена практически не появляются в обзорах по состоянию антропологии соответствующих национальных традиций. Российским же исследователям традиционной культуры (тем, кого я условно поиме-

новал “классическими этнографами” или “этнофольклористами”) ближе их зарубежные коллеги из числа славистов и представителей так называемых cultural studies (культурологией это направление при переводе на русский назвать нельзя, опять же по причинам несовпадения проблемных полей и интересов у российских культурологов с их западными “тезками”). Словом, и эти исследователи также ориентируются на литературу, авторы которой работают за пределами кафедр антропологии» [Там же, с. 176–177]. «Казалось бы, уж исследования наших регионалистов (у американских антропологов есть близкий аналог – area studies) можно сравнивать с исследованиями их зарубежных коллег, но и здесь получаются осечки: обретающиеся на российском поле иноземные антропологи обращаются к проблемам и сюжетам, недостаточно в нашей этнологии/этнографии легитимным – их… не интересуют традиционная культура или межэтнические отношения, но занимают такие (по здешним представлениям совсем не этнографические) сюжеты, как сибирские дома культуры, бизнес-элита Чукотки, московское метро и театр “Ромэн”, сети социальной поддержки у горожан или их дачи, якутская поп-музыка, отношение к телесериалам на Камчатке и проч. <…> Написанные по результатам этих исследований статьи и книги не попадают в поле зрения российских этнографических регионоведов (их не читают, поскольку “это – не этнология”)» [Там же, с. 177].

В обсуждении антропологического поворота на площадке «Нового литературного обозрения» Н. Поселягин поставил вопрос, сможет ли антропологический поворот быть востребован и прижиться в российском научном сообществе, ибо существует идеологический разрыв между открытостью горизонтов антропологической оптики и крепко сидящим в сознании значительной части отечественных гуманитариев позитивизмом. «Антропологический поворот, несмотря на все его внутреннее разнообразие, предполагает общую эпистемологическую систему координат, которую можно обозначить как субъективистскую – имея в виду, конечно, не аксиологию, а способ подхода к предмету: как я могу воспринимать мир и анализировать воспринятое. Здесь первична самоценность концепции, познавательный ракурс, с которого именно я смотрю на объекты… В России же господствующая система координат другая – условно говоря, позитивистская (или традиционная, или академическая): мы предполагаем, что любые исследователи, при известном навыке обращения с фактами и эвристическом опыте их складывания в объективные системы, способны понять истинные смыслы сказанного в тексте и происходившего за текстом» [Поселягин, 2012].

Ко всему вышесказанному С.В. Соколовский обратил внимание на дифференциацию российского антропологического сообщества «на несколько специализированных исследовательских сетей с собственными журналами и исследовательскими центрами» [Соколовский, 2014а, с. 179]. На основе этих доступных объективному анализу данных он выделил «два политических проекта, приверженцы каждого из которых организуют самостоятельную и отдельную область исследований» [Там же].

> «Первый… связан с исследованиями конфликтов и толерантности, межэтнических отношений и способов их правового и политического регулирования, исследованиями нациестроительства (истории национальных движений) и локальных национализмов, наконец, роли власти в устроении многонациональной империи, ибо по своей сути и истории своего развития это имперский проект, восходящий идеологически к проекту создания советского народа или, в современной терминологии, российской нации. Обозначение этого проекта как имперского не подразумевает в данном случае критики, но лишь подчеркивает его универсалистское и антикоммунитаристское содержание. Второй проект, помещая в фокус своих интересов культуру (а точнее – культуры с их особенными ритуалами, обычаями, символами, фольклором), в политическом отношении остается важнейшим ресурсом для местных национализмов и исторически уходит корнями в романтический национализм XIX в. (в российском случае – в идеологию народничества)» [Там же, с. 179].

С.В. Соколовский отмечает, что оба проекта «несовременны и ведут в теоретический тупик, уводя антропологию из мира актуальных человеческих практик в интеллектуально спонсируемые ими миры практик “архаического модерна”, войти с которыми в постсовременную экономику знаний оказывается задачей неразрешимой» [Там же]. Однако определенные перспективы для развития российской антропологии создает транснациональное и трансдисциплинарное состояние современной науки. «Устаревший теоретический багаж сегодняшней российской этнографии (достижений действительно мирового уровня пока, увы, нет) предоставляет молодому поколению необычайную свободу выбора, ибо выбирать придется из совершенно для нашей дисциплины нового и ею неосвоенного» [Там же, с. 180–181].

Одним из перспективных исследовательских направлений, открывающих возможности профессиональной социализации для новых поколений не только антропологов, но и ориентированных на проблему человека и мира психологов, является антропология современности.

Резюме главы 4

Антропологией в российской интеллектуальной традиции называются самые разные области знания. Российская антропология существует сегодня не только в нескольких разновидностях, как биологическая и социогуманитарная, но и как явная, зафиксированная в историографии, и как латентная, скрытая, рассеянная в пространстве социогуманитарных наук. В последнем случае она также фрагментирована, недифференцирована и смешана.

Антропология в России формировалась как естественно-историческая, а этнография – как историко-филологическая дисциплина. Первая преподавалась на физико-математических и биологических факультетах, вторая – на географических и исторических. Таким положение дел было до революции и в определенной степени продолжилось в советское время.

Физическая антропология изучает эволюцию человеческого организма и антропогенез, философская – сущностную природу человека. Археологическая антропология фокусируется на реконструкции останков. Лингвистическая антропология занимается вопросами фольклора и языковой коммуникации. Таким образом, в контексте философии, естествознания, социальных и гуманитарных наук развиваются различные образы антропологии. В свою очередь, эти антропологии производят разные представления о человеке и исследовательские методологии. В тоже время существуют и общие практики профессиональной деятельности, делающие антрополога антропологом – полевые исследования (экспедиции) и антропологическое письмо (развивающее антропологическую саморефлексивность).

По всей видимости, социокультурная антропология в России находится в стадии формирования, обещая быть наиболее интегрированным в международную антропологию направлением. Неплохие перспективы развития имеют этнокультурные и региональные исследования, опирающиеся на сильные традиции отечественной этнографии (междисциплинарность) и вступающие в резонанс с мировыми исследованиями национализма, этничности, поэтики и политики, социальных конфликтов, трансформации государства, и т.п.

ГЛАВА 5

Антропология современности

Личностный взгляд на мир не просто неожиданнее и точней охватит его, а единственно возможен. Поэтому чем более субъективен говорящий, тем он прецизионнее и честнее. Более того: мир создается взглядом и дан нам в формах этого взгляда. Так называемая объективность – это лишь общее место отдельных склонных к конформизму субъективных взглядов, определенный «сенсуальный договор» [Шульман, 2019].

Ведущие тенденции науки XXI в. могут быть охарактеризованы как транснациональность и трансдисциплинарность. Однако современность – в качестве ли меняющихся образов жизни, интеллектуальных движений или новых исследовательских методологий – охватывает социокультурное и познавательное пространство довольно неравномерно. Эта неравномерность проявляется как на культурно-психологическом (отдельные исследователи и сообщества с разными картинами мира) и социально-политическом (страны различного экономического и политического развития), так и институциональном уровнях.

Еще одной яркой особенностью современности является динамичность и разная направленность текущих процессов и тенденций. Афористическое высказывание, что «в России за 5 лет меняется все, а за 200 – ничего»[65], может быть применено к современному миру в целом: нечто, казалось бы, бурно развивающееся, спустя годы оказывается остающимся на месте, а медленные и подспудные процессы, напротив, подтачивают и мгновенно обрушивают то, что представлялось незыблемым. «Все изменилось, но ничего не поменялось» – таким образом парадокс современности сформулировал австралийский исследователь культуры и коммуникации Р. Хассан (Robert Hassan) в книге, посвященной

[65] Данная фраза в разных контекстах отсылает то к А. Аузану, то к М.Е. Салтыкову-Щедрину, то к оригинальному высказыванию П.А. Столыпина [Ваксман, 2017; Писарев, 2020].

практикам жизни в цифровом мире [Hassan, 2020, p. 1]. Такие особенности современности, как изменчивость, неопределенность, сложность и разнообразие, относятся к наиболее очевидным аспектам современности. Менее заметны, но не менее важны антиномичность, смешанность, единство разнонаправленных тенденций. «Это было навсегда, пока не кончилось» – вывел другую формулу для характеристики этих процессов А. Юрчак [Юрчак, 2017]. Тем не менее и людям, живущим в самом эпицентре трансформаций современности, и современникам эпохи «безвременья» труднее всего обнаружить именно латентные и медленные цивилизационные ритмы.

Так, фокусировки на клиповости сознания подрастающих поколений затеняют сегодня фоновые процессы становления холистического мышления, стихийной интеграции знания и стремления к разного рода творческим синтезам. Проблемы глобализации вытесняют из поля видения достижения регионального развития, феномены «этнического возрождения» [Анолли, 2016], бурный рост территориальной идентичности. Критика постмодернизма, морального релятивизма и этики общества потребления заслоняет от наблюдателя рост осознанности, гражданской ответственности и этичного потребления. Эти неочевидности и неявные взаимосвязи позволяет обнаружить в трансформациях современности антропологическая оптика.

Антропология современности – сфера трансдисциплинарного познания, ее предметом становятся изменения человека в связи с изменениями мира, а также локальные и глобальные контексты развития, разнообразие стилей жизни, трансформации ценностей, культурная дифференциация сообществ, влияние городской среды на становление субъекта современности и т.п. В культурно-психологическом анализе человека, пребывающего в ситуации изменений, внимания заслуживают такие особенности его социокультурной среды, как полифоничность, гибридность [Werbner, Modood 1997] и креолизация [Hannerz, 1992b]. Эти процессы тоже антиномичны и амбивалентны. Смешанность культур, ценностей и образов будущего может как способствовать креативности и толерантности в социализации человека, так и создавать конфликты между представителями разных этносов, сообществ, малых культуральных движений. Диалектика глобальных и локальных процессов нашла отражение в специальном термине «глокализация» [Robertson, 1992].

Со стороны психологических же исследований все эти характеристики описывают новые типы, конфигурации и изменения в идентичности современного человека. Множественная, сознательно выбираемая, латентная и мобильная идентичности – феномены XXI в. Однако для понимания быстрых и текущих изменений идентичности психология нуждается в диалоге с антропологией, которая, с одной стороны, оказалась наиболее чуткой к трансформациям современности, а с другой – именно ее методы сегодня востребованы в широком спектре трансдисциплинарных исследований [Eriksen, Nielsen, 2013]. Так, шведский антрополог У. Ханнерц одним из первых стал исследовать этнографическими методами городскую жизнь, по сути дела, став основателем антропологии современности и трансдисциплинарных исследований глобализации [Eriksen et al., 2015]. Французский антрополог М. Оже обратил внимание на исчезновение в современном обществе стабильных мест [Оже, 2017], что неявно повлияло и на особенности социализации подрастающих поколений. Ситуация непрестанных изменений поставила перед психологией новые вызовы и методологические проблемы [Гришина, 2019; Мельникова, Хорошилов, 2020], и здесь оказываются особенно полезны наработки социогуманитарных наук, многие идеи которых не только не устарели, но лишь в наши дни проникают в психологию в связи с трансдисциплинарными тенденциями познания.

Особенно продуктивным является знакомство с антропологическими дискуссиями и опытом городских исследований. Для антропологии последней четверти XX в. была характерна методологическая открытость. Ей удавалось комбинировать углубленные полевые исследования с широтой системного и исторического анализа [Eriksen, Nielsen, 2013]. Смешанные подходы и методологии пришли в антропологию раньше, нежели в другие социальные науки, например, в социологию и психологию. Уже в 1980-е гг. антропология превратилась в разнообразную и динамично развивающуюся дисциплину с рядом четко выраженных исследовательских традиций [Ibid.]. В это время Дж. Клиффорд и Г. Маркус предложили взглянуть на антропологию как на культурную критику современности [Clifford, Marcus, 1986] – критику своего жизненного мира и повседневности, а не изучение замкнутых миров экзотических культур.

Между тем за последнее десятилетие менялись и представления об антропологии в России. Так, рассуждая об антропологии в 2008 г., С.В. Соколовскому приходилось давать разъяснение, что

под этим термином он имеет в виду «всю совокупность антропологических дисциплин, и не только исследования физической, но и изучение культурной и языковой вариативности человечества» [Соколовский, 2008, с. 124], тогда как в 2021 г. возросло разнообразие не только антропологических журналов социокультурной направленности, но и интеллектуальных сообществ как внутри, так и за пределами антропологии. Для одних представителей этих сообществ подобного рода трактовка антропологии стала самоочевидной по умолчанию, для других же антропология по-прежнему ассоциирована с ее физической и биологической разновидностями, а вот социокультурная антропология, напротив, требует поясняющего определения.

> «Границы антропологии всегда были проблематичными и условными, однако в последнюю четверть века они оказались таковыми, как кажется, в значительно большей степени, чем границы других социальных и гуманитарных наук и дисциплинарных комплексов – истории, социологии, психологии, философии. Фрагментация предмета изучения, многочисленные приграничные альянсы и мезальянсы с соседними научными дисциплинами способствовали распространению ощущения кризиса не только в российской антропологии, но и, например, в американской – на сегодняшний день самом крупном антропологическом сообществе в мире» [Соколовский, 2008, с. 124].

Итак, с одной стороны, мы наблюдаем сегодня дифференциацию внутри и вне научных сообществ, а с другой – движения транснациональной и трансдисциплинарной науки, которые опережают ее институциональное состояние в разных странах.

> «Современное проблемно-ориентированное знание, как правило, плохо вписывается в жесткую институционально-дисциплинарную матрицу, что отражается в растущем уровне междисциплинарности конкретных научных проектов. Вместе с тем упомянутая матрица – институализированное и узаконенное разделение труда в науке – предполагает и соответствующую специализацию администрирования и финансовой поддержки исследований. Иными словами, сложившаяся система дисциплин, опирающаяся на закрепленную законодательством их классификацию, в соответствии с которой осуществляются управление научными исследованиями и их финансирование, постоянно входит в противоречие с подвижными и изменчивыми конфигурациями знания в конкретных научных областях, в лучшем случае порождая гибридные дисциплины, а в худшем – существенно тормозя развитие исследований проблем, относимых к “пограничным”» [Там же, с. 123–124].

Следуя в данной главе от современной антропологии к антропологии современности, рассмотрим статус антропологии в системе социальных и гуманитарных наук

Антропология в системе социогуманитарных наук

> *Общая для научного сообщества методология у нас была в советское время, она наделала много вреда. Методологии должны быть разными, причем не подобранными из числа уже имеющихся, а созданными лично для себя. А методики вообще формируются каждый раз заново под конкретно поставленные задачи. Разумеется, все это делается при опоре на профессиональный опыт предшественников и современников* [Артемова, 2020, с. 98].

Современные исследования в сфере социогуманитарного знания становятся все более проблемно-ориентированными, использующими смешанные методы и методологии, полипарадигмальные и трансдисциплинарные подходы [Бажанов, Шольц, 2015; Марцинковская, 2004; Гусельцева, 2014в, 2016, 2018; Князева, 2011; Rabinow et al., 2008; и др.]. В свою очередь, с организационной стороны эффективность демонстрируют мобильные, транснациональные исследовательские группы, в которых представители разных сфер знания объединяются для решения вполне конкретных задач, либо масштабных, как расшифровка генома, либо оперативных, наподобие подготовки конференций и коллективных монографий. Справляясь с поставленными задачами, эти группы, как правило, распадаются или переходят в фоновый режим сетевых, неформальных взаимодействий. Вопросы изменений человека и мира, современности и ее трансформаций, информационного общества и глобального транзита ценностей, социализации подрастающих поколений и разнообразия стилей жизни так или иначе становятся в наши дни полями перекрестных исследований социальных и гуманитарных наук. Для психологии же в этой познавательной ситуации социогуманитарное знание выступает пространством как ближайшего, так и перспективного развития.

Дифференциация социальных и гуманитарных наук происходит преимущественно на основании их предметов и исследо-

вательских полей: в первом случае – фокусировки внимания на изучение человека и общества, групп людей и сообществ, их коммуникаций и социальной деятельности, во втором – на тексты и артефакты. Так, к социальным наукам (social science, social studies) относятся социология, политология, экономика, психология, антропология, этнология, этнография и т.п., тогда как к гуманитарным наукам (human science, humanities) – литературоведение, искусствознание, история, филология, лингвистика и т.п. Нередко к последней группе причисляют также методологию, исследования культуры и философию [Гуманітарно-наукове знання…, 2013]. Тем не менее в ситуации трансформирующегося познания классификация наук становится довольно условной, характеризуется открытостью и подвижностью границ. В этой связи за последнее десятилетие распространение получил объединяющий социальные и гуманитарные науки термин – *социогуманитарное знание.*

Как было показано в предыдущих главах монографии, значимую роль в пространстве социогуманитарного знания играют сегодня антропологические и этнографические подходы [Байбурин, 2005; Прохорова, 2009; Eriksen, 2006; Marcus, 2003a; Rabinow et al., 2008]. Антропология как таковая во множестве отношений выступает методологическим ориентиром в развитии других социальных и гуманитарных наук. Это обусловлено тем, что антропологическое знание отвечает стремлению к целостности и полноте в исследовании человека и мира, охватывает широкий спектр социокультурных взаимодействий, обращается к изменениям человека в трансформации локальных и глобальных контекстов, текущих преобразованиях повседневности [Eriksen, 2006; Eriksen et al., 2015; Hannerz, 2010a, 2016b; Marcus, Fischer, 1986]. Более того, к проблеме изменений человека и мира, смешанным и трансдисциплинарным исследовательским стратегиям антропология обратилась задолго до того, как это сделалось значимым трендом современных социальных и гуманитарных наук [Eriksen, Nielsen, 2013]. Если же прибегнуть к известной модели Э.Г. Юдина, выделявшего философский, общенаучный, конкретно-научный и технологический (техники и методики) уровни научной методологии [Юдин, 1997], то следует констатировать, что в современном познании антропологические и этнографические подходы охватывают не только конкретно-научный, но и общенаучный уровни методологии социальных и гуманитарных наук, тем самым выступая в этой сфере трансдисциплинарным исследовательским инструментарием.

Как выше отмечалось, смешение и гибридность, рост разнообразия, многомерность и неоднородность выступают явными и неявными свойствами современного мира. Эти характеристики и процессы затрагивают также социальные и гуманитарные науки. С одной стороны, антропология в наши дни становится все более популярной (это выражено в том числе в названиях статей из журналов социогуманитарной направленности [Кабицкий, 2011; Кнэхт, Глебов, 2019; Прохорова, 2009; Руднева, 2016; Смирнов, 2014; Щепанская, 2003; Юдин, 2016; и др.]), с другой – проникая в массовое сознание, представление о ней в обществе размывается. При этом, распространяясь в социокультурных и познавательных пространствах современности, антропологическое знание продуцирует методологический, просвещенческий и практический смыслы (более детально это обсуждалось во второй главе данной книги). Методологический смысл антропологии заключается в концептуальной интеграции актуальных на сегодняшний день сведений о человеке и мире. Просвещенческий смысл антропологии направлен на культивирование уважения к Другому, принятие инакомыслия и разнообразия форм человеческого существования как нормы жизни в глобальном мире. Практический смысл антропологии связан с процессами гуманизации общества и системы образования, осознанием приоритетности человеческого фактора в ходе модернизаций, требованием предварительной антропологической экспертизы для политических программ и проектов социального реформирования [Гусельцева, 2021а, 2021в; Bunzl, 2005; Eriksen, 2006; Eriksen, Nielsen, 2013; Hymes, 1972].

Еще раз обратим внимание и на синтетическое устройство современной антропологии, которая к концу XX в. сделалась «разнообразной и живой дисциплиной с рядом четко очерченных исследовательских традиций» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 167]. В своей историко-научной эволюции, как было показано в первой главе, она складывалась из британской, германской и французской интеллектуальных исследовательских традиций, сформировавшихся в эпоху Просвещения [Антропологические традиции, 2012; Гусельцева, 2014б; Barth, et al., 2005]. В начале XX в. на основе британской и германской образовалась американская антропологическая традиция, в контексте которой в дальнейшем возникло разнообразие подходов, ориентирующихся как на биологические, так и социогуманитарные науки, были предложены опытно-фактологические и интерпретативные стратегии [Гирц, 2004, 2020; Geertz, 1973; Marcus, Fischer, 1986; Rabinow, Sillivan, 1987]. Бри-

танская интеллектуальная традиция отличалась тесной интеграцией антропологии и социологии. В контексте французской интеллектуальной традиции происходило сближение антропологии с историей. Сила германской интеллектуальной традиции проявлялась в фундаментальном философском осмыслении бытия человека в мире. Характеризуя российскую антропологическую традицию в предыдущей главе, мы отмечали, что она складывалась с опорой на немецкое народоведение и французскую социологию. Однако, несмотря на ряд основательных работ в области этнологии и этнографии [Тишков, 2018; Токарев, 2012; и др.], ее реконструкция в наши дни требует дополнительного изучения, поскольку согласно отчасти уже нашедшей подтверждение гипотезе [Гусельцева, 2014б] культурно-психологическое и антропологическое знание развивалось в России на протяжении XX в. подспудно, неочевидным образом, латентно эволюционировало не в дисциплинарном поле конкретных наук, но мимикрируя и рассеиваясь в междисциплинарных социогуманитарных пространствах. Именно реконструкция этих рассеянных в интеллектуальном поле фрагментов культурно-психологического и антропологического знания, выявление «потерянных» исследовательских традиций потребовали разработки методологии латентных изменений [Гусельцева, 2019].

В связи с вышесказанным еще раз подчеркнем, что в российском интеллектуальном дискурсе до самого недавнего времени антропология понималась прежде всего как физическая антропология, ориентированная на эволюционную методологию, изучение этносов и антропогенеза. Лишь в последнее десятилетие под антропологией стала пониматься общая наука о человеке или совокупность наук о человеке [Этнология – антропология – культурология..., 2009]. Более того, в российском научном сообществе в наши дни продолжает наблюдаться определенный методологический и мировоззренческий раскол. Если в социокультурном пространстве России эксперты выделяют разные современности [Зубаревич, 2010], то в интеллектуальном пространстве не только присутствуют разные миры антропологии, но и имеет место поляризация научных сообществ. Так, например, антропология, представленная в форме постсоветской этнографии, как было показано в четвертой главе, законсервировала состояние науки и общества 1960–1990-х гг., тем самым охраняя собственный жизненный мир посредством непроницаемости дисциплинарных границ, в то время как другая антропология, ассоциированная с социогуманитарным познанием,

гораздо охотнее поддерживает трансдисциплинарную и транснациональную открытость. Иными словами, российские ученые, как и российские обыватели, разделены сегодня на тех, кто продолжает держаться виртуальных границ, и тех, кто уже живет в открытом и глобальном мире [Байбурин, 2005].

> В геополитическом же пространстве современности речь идет о прозрачности и преодолении региональных границ для одних социальных групп, тогда как для других групп эти границы, напротив, становятся еще более жесткими, что свидетельствует о расхождении воображаемых идентичностей, например о различных жизненных мирах нативистов и глобалистов (такие определения разным поведенческим стратегиям в современном мире дал И. Крастев [Крастев, 2018; Krastev, 2017]). Так, в наши дни происходит пересмотр представлений о реальности, концептуальных моделей и терминов, описывающих современность. В книге «После Европы» болгарский интеллектуал И. Крастев (Иван Кръстев, р. 1965) указал на изменение ведущих категорий, успешно описывавших политическую действительность в XX в., но теперь это описание больше не совпадает с дифференциацией сообществ и идентичностей в современности. На смену левым и правым, либералам и консерваторам пришли нативисты и глобалисты, характеризующиеся соответственно простотой или сложностью мировосприятия. Эти группы отличают разные поведенческие стратегии и типы идентичности. Глобалисты мобильнее, они – активные деятели и авторы собственной жизни. Их уверенность в собственном будущем основана на профессионализме и качестве полученного образования. Именно эти факторы дают им возможность чувствовать себя комфортно в новых местах и с новыми людьми. Нативисты же характеризуются не мобильной, а стабильной идентичностью, которая зиждется на принадлежности к конкретному месту и к определенной группе, а изменения вызывают у них скорее неуверенность и тревогу [Крастев, 2018].

Ориентированная на саморефлексивность антропологическая оптика, обнаруживая в подобной ситуации риски потенциальных социально-политических и идеологических конфликтов, способна не только выявлять это скрытое напряжение, но и предложить релевантные средства для разрешения проблем. При этом эффективность такого рода анализа во многом обусловлена другим важным свойством антропологического знания и антропологических практик – осознанным и произвольным замедлением.

Медленная наука в век повышенных скоростей

> *Сегодня производители знаний сталкиваются с двумя типами безжалостных, всеядных и ненасытных требований. Первое требование – быть «эффективным». В гуманитарных науках обычно это означает «операционализацию», пригодность полученного знания для чего-либо еще. <...>. Другое требование – спрос на «смысл»* [Rabinow, 1996, p. xiv]. *На эти требования есть и два типа ответов – принять правила игры либо противостоять им* [Rabinow, 1996a].

В наши дни, когда современность ассоциируется со временем стремительных перемен и пространством повышенных скоростей, следует особо подчеркнуть, что антропология – это медленное знание [Гирц, 2020; Эриксен, 2003; Eriksen, 2006]; а фундаментальные исследования – это медленная наука [Абрамов и др., 2016]. По этим причинам профессионалу в социогуманитарных областях знания сегодня приходится сопротивляться требованиям реактивных вызовов и «социальных заказов», ускорению ритмов жизни, вынужденному смешиванию практик виртуального и реального, публичного и приватного в собственной повседневности, особенно же необходимо противостоять давлению академической бюрократии, зачастую ориентирующейся не на качество проведенного исследования, а быстрый и эффектный, но и столь же стремительно устаревающий результат (т.н. журнализм в науке). Также обратим внимание, что в социальных и гуманитарных науках объективность и достоверность исследования редко определяются его математической точностью. Подобного рода парадокс в свое время был сформулирован математиком Л.А. Заде в качестве принципа несовместимости сложности и точности анализа. Ученый доказывал, что т.н. объективные и количественные методы мало пригодны в области социальных и гуманитарных наук, при изучении достаточно сложных реальностей: «Для систем, сложность которых превосходит некоторый пороговый уровень, точность и практический смысл становятся почти исключающими друг друга характеристиками» [Заде, 1974, с. 7]. Аналогичным образом, сегодня может быть сформулирован принцип несовместимости быстроты и фундаментальности в производстве культурно-психологического и антропологического знания. Иными словами, значимость результатов научного поиска в социальных

и гуманитарных науках во многом определяется вдумчивым анализом, длительными наблюдениями и неторопливыми размышлениями ученого.

> Так, У. Ханнерц вспоминал академический год, который в середине 1980-х он провел в калифорнийском Центре перспективных исследований в области поведенческих наук: «Это был очень хороший год – свободное от преподавания и администрирования время, чтобы читать, думать и писать» [Hannerz, 2010b, p. 27].

> Специалист по антропологии религии Ж. Кормина замечает: «Антропология – это медленное знание, а нынешний заказчик требует ответов быстрых и четких. И лучше всего – чтобы было анкетирование, массовые опросы, таблицы и графики, которые выглядели бы научно презентабельно» [Кормина, 2014, с. 43].

> С.В. Соколовский справедливо фиксирует «лавинообразный рост информационных потоков, когда при жизни одного человека даже в рамках отдельных дисциплин публикуется столько книг, сколько не под силу освоить десятку поколений его потомков» [Форум: Современные тенденции…, 2004, с. 84].

> Е.А. Мельникова обращает внимание на значимость индивидуальных стратегий и проектов: «векторы науки задаются сегодня все-таки отдельными авторами», а потому «подписка на конкретного человека гораздо важнее, чем подписка на конкретный журнал», и в этом плане «появление Academia.edu – …одно из самых важных событий последнего десятилетия» [Мельникова, 2014, с. 52].

В качестве иллюстративного примера обратимся к т.н. золотому веку американской антропологии. В автобиографической книге «Постфактум» К. Гирц описывал послевоенную атмосферу академической жизни США, где сочетание энтузиазма ученых и щедрости научных фондов создало уникальную возможность получить финансирование практически на любое «убедительное исследование» [Гирц, 2020, с. 151]. Так, в 1946 г. усилиями плеяды относительно молодых профессоров – социолога Т. Парсонса и методолога С. Стауффера, социального психолога Г. Олпорта, клинического психолога Г. Мюррея, антрополога К. Клакхона и др. – был организован факультет социальных наук, целью которого стал интегративный подход, а девизом – поиск общего языка социальных наук. Хотя специализация обучающихся на этом факультете происходила в четырех областях знания – социологии, социальной или клинической психологии, антропологии, – от

студентов требовалось посещать все названные курсы и сдавать экзамены по каждому направлению социальных наук. Таким образом, гарвардский факультет социальных отношений готовил специалистов широкого профиля, профессионально укорененных в интердисциплинарности. Дж. Брунер развивал здесь когнитивную психологию. Дж. Хоманс изучал малые социальные группы, а П. Сорокин передавал опыт младшим поколениям. «Все продолжалось двадцать пять лет, только около пятнадцати из которых были действительно новаторскими. После, как обычно и бывает, все вернулось в норму» [Там же, с. 152].

Важным этапом в собственной профессиональной социализации антрополога для К. Гирца стала работа в трансдисциплинарной исследовательской группе, призванной решать «грандиозные задачи». При этом сама исследовательская группа, будучи немногочисленной, состояла всего-то из тринадцати человек: «Двое из них были социологами, трое – политологами, пятеро – антропологами, плюс один экономист, один юрист и один профессор педагогики» [Там же, с. 170]. Секрет успеха научной миссии сводился к следующим компонентам: исследовательский энтузиазм (внутренняя мотивация) ученого, полная свобода творчества и щедрое финансирование. «…Я был более или менее свободен делать все, что пожелаю, если придумаю, чем заняться» [Там же, с. 171].

Развивая данную тему, уместно привести похожий эпизод из сферы, приближенной к сегодняшним реалиям. Так, на примере технологических успехов Израиля специалист в области информационных технологий и математического моделирования, ректор Сколтеха А.П. Кулешов отмечает важность минимизации бюрократии в системе академического образования, необходимость степеней свободы, здравомыслия и гибкости в научном руководстве исследовательскими проектами. Все это вместе позволяет поддерживать личные новаторские инициативы ученых. А.П. Кулешов делится опытом, полученным в коммуникации с президентом естественнонаучного института Вейцмана в Израиле, в свою очередь, убежденного в том, что лучшей стратегией для стимулирования научных и технологических прорывов является отсутствие стратегии. «Мы просто берем очень умных людей и позволяем им делать то, что они хотят» (ср. с высказываниями К. Гирца абзацем выше). В этом контексте А.П. Кулешов рассматривает кейс Рут Арнон (Ruth Arnon, p. 1933), разработавшей уникальное лекарство от рассеянного склероза – копаксон: «В институте Вейцмана ее 20 лет не трогали, в результате она создала лекар-

ство, с патента на которое они ежегодно имеют $800 млн» [Кулешов, цит. по: Соколенко, 2021]. Это и есть результат «отсутствия стратегии» – снижения контроля и бюрократического давления на ученых, предоставления людям, мотивированным к занятиям наукой, возможности получать от познавательной деятельности и изобретений радость созидательного творчества.

> «В последние десятилетия… мы стали свидетелями появления большого, более или менее всемирного набора идей и практик, которые я бы назвал комплексом неолиберальной культуры и которые – особенно с начала нового тысячелетия – имеют тенденцию влиять на академическую жизнь и институции» [Hannerz, 2010b, p. 7]. «Ряд воспроизводящихся ключевых слов – подотчетность, прозрачность, приватизация, контроль качества, брендинг, аудит, совершенство, ранжирование – сигнализируют о наличии комплекса неолиберальной культуры. Когда он пересекает континенты, как и другие подобные комплексы в нашей истории, он принимает разные формы в различных условиях, поскольку взаимодействует с местными традициями. Этот комплекс может приобретать национальные особенности, и в академических кругах его взаимодействие с различными дисциплинами проявляются по-разному. Представляется, что он наиболее эффективно соединился с естественными науками, медициной и технологиями, отчасти потому, что их продукты, как правило, вызывают больший интерес на рынке, но, возможно, также и потому, что здесь существуют другие интеллектуальные, организационные и процедурные сходства. Напротив, когда неолиберальный комплекс встречается с гуманитарными науками и, по крайней мере, некоторыми социальными науками, то трения, как правило, усиливаются. Зачастую кажется, что при принятии политических решений на более высоком уровне есть мало понимания различных способов производства знаний в разных областях науки и есть мало любопытства по поводу непредвиденных последствий принятых решений. Популярная в последнее время практика концентрации финансирования исследований в виде крупных и единовременных выплат в надежде на мгновенное создание что-то вроде “центров передового опыта”… лучше соответствует исследовательской практике одних дисциплин, чем других. Представляется, что решениям по таким вопросам не всегда предшествует тщательный анализ. …Неолиберальная политика в отношении академического сообщества не придает значения воспроизводству дисциплин или выживанию факультетов. …В конце концов – и я надеюсь, что скорее раньше, чем позже, – придет понимание, что университеты не могут работать так, как бизнес, что их многогранная культурная роль требует особого внимания и что разные дисциплины могут работать в соответствии с разной логикой» [Ibid., p. 8].

В свою очередь, Н.В. Ссорин-Чайков обратил внимание на кризис, с одной стороны, неолиберальной экономической мысли, а с другой – номотетической методологии: «…весь XX век прошел под знаком доминирования количественной модели знания: кто быстрее сможет освоить математический язык, им и карты в руки. Сейчас это поставлено под сомнение. Ведь такие модели объясняют прошлое, а не настоящее…» [Космарский, Ссорин-Чайков, 2017].

О том, насколько наукометрические показатели и бюрократические отчеты не соответствуют подлинно исследовательской деятельности; о том, что каждому следует заниматься тем делом, к которому он предназначен, а не пытаться развить способности, которых у него нет; а также о различии типов мышления, ориентированных в одном случае на творчество, а в другом – на контроль, повествует исторический апокриф, согласно которому в мае 1824 г. А.С. Пушкин был командирован графом М.С. Воронцовым в Херсонскую губернию понаблюдать за размножением саранчи, однако вместо официального донесения о своей командировке сдал в канцелярию лаконичный (и показавшийся графу издевательским) отчет в стихах.

«Саранча
23 мая – Летела, летела,
24 мая – И села;
25 мая – Сидела, сидела,
26 мая – Все съела,
27 мая – И вновь улетела.
Коллежский секретарь Александр Пушкин».

Итак, 28 мая 1824 г. вернувшийся из командировки А.С. Пушкин сдал в канцелярию краткий отчет «Саранча» (см. выше). За сим последовало разбирательство по поводу инцидента, заявление А.С. Пушкина о прекращении службы по собственному желанию и высылка из Одессы в село Михайловское. Однако остановимся более детально на том, как этот отчет был прочитан и воспринят чиновниками:

«Первым его прочитал правитель канцелярии полковник Александр Казначеев. Только расстегнутый воротник мундира спас офицера-канцеляриста от удушья, вызванного прочитанным. Дрожащими от гнева и возмущения (стих, рапорт в стихах!) руками он передал “документ” Воронцову. На следующий день губернатор учинил Пушкину унизительный урок о дисциплине и попрании поэтом законов о госслужбе. Спокойно выслушав тираду начальника, Александр Пушкин задал ему вопрос, на который не получил

ответа: “Принесите мне закон, который запрещает подавать рапорт в стихах. Кажется, такого нет. Даже князь Суворов Италийский, граф Рымникский, отправил не наместнику, а самой императрице (Екатерине!!) рапорт в стихах”.

Позднее Казначеев изучал документы-отчеты других участников экспедиции: таблицы, расчеты, планы. Осилив страниц 30 одного из рапортов, он попытался сделать вывод. А он был таков, как у Пушкина: сидела, сидела, все съела и вновь улетела. Тряхнув головой, полковник принялся анализировать следующий отчет и опять: все съела и вновь улетела. Ему стало смешно, и гнев на Пушкина утих. Он понял, что поэт, не имея познаний и опыта в борьбе с этими насекомыми, сделал вывод, что средства уничтожения и предотвращения налета саранчи первобытны. Пушкина он более не тревожил» (источник: http://mycity.kherson.ua/avtory-ag/skorohod/puskin-kh.html).

Великие достижения человечества в огромной степени оказывались движимы исследователями с внутренними локусом контроля и мотивацией. В ракурсе этнографии науки и анализа научных биографий подлинные ученые (т.е. воспринимающие «науку как призвание и профессию», если воспользоваться формулировкой М. Вебера [Вебер, 1990]) отличаются от академических администраторов именно внутренним локусом контроля: приоритетной потребностью решить поставленную самому себе познавательную задачу, разгадать головоломку, изобрести, создать функционирующий аппарат, который уже построен в воображении, и т.п.

«…Меня последовательно принимали в учреждения, где можно было заниматься личными исследованиями. <…> …Тогда как теперь, согласно методу, перенятому по стандарту в точных науках, исследователей заставляют сотрудничать в группе, над работой, зачастую отвлекающей их от своих собственных забот и, может быть, также от сферы их компетенции. Таким образом, приходится иногда собирать вместе значительные штаты, чтобы выполнить работу, которую один исследователь или небольшая группа исследователей могла бы выполнить гораздо быстрее» [Адо, 2010, с. 75].

Более сфокусированно социально-психологические стороны научного творчества и профессиональной деятельности ученых рассматривает сегодня такое направление исследований, как антропология науки. Заметим также, что в психологии сходные проблемы были поставлены и осмыслены в отнюдь не утратившей актуальности книге М.Г. Ярошевского «Историческая психология науки» [Ярошевский, 1995].

Антропология/этнография науки: значимость неявного знания

Бывают моменты, которые Ханна Арендт считала «брешью». В эти моменты временные изменения становятся менее очевидными, точнее сказать, никто не знает, как провести грани между прошлым, настоящим и будущим. Исходя из понятия «режимов историчности», я попытаюсь сравнить «кризисы времен» в прошлом и настоящем, дабы лучше понять их специфичность. Отличается ли наше, современное настоящее, и если оно чем-то отличается, то чем именно, от остальных «настоящих» в прошлом? [Артог, 2013].

Антропология и этнография науки – важная область современных исследований, направленных как на понимание учеными самих себя, так и на выявление тех факторов – культуральных, социокультурных, культурно-психологических, – которые способствуют повышению научной продуктивности. В наши дни это исследовательское направление также сделалось пространством трансдисциплинарных исследований. Антропологические изыскания в сфере производства знания проводил философ и социолог Б. Латур, исследуя «незримые принципы» в организации повседневного мира научной лаборатории [Латур, 2002, 2013, 2017; Latour, Woolgar, 1979]. Университетскому миру Франции посвящена книга П. Бурдье «Homo academicus» [Бурдье, 2018]. Полевыми (этнографическими) исследованиями в этой области занимался антрополог П. Рабиноу, как мы увидим в дальнейшем, приглашенный в ведущую генетическую лабораторию Франции – Центр по изучению полиморфизма человека (Centre d'Etude du Polymorphisme Humain) – ее директором Д. Коэном [Rabinow, 1999; Shapin, 2000]. Согласно П. Рабиноу, антрополог, наблюдающий за повседневной жизнью такого рода учреждений, помогает руководителям и научным работникам отрефлексировать те неявные формы и нормы, которые они и используют, и создают в процессе ежедневного труда [Rabinow, 1999]. В этом антропологическом исследовании П. Рабиноу осмысливал широкий круг проблем, каждая из которых могла бы выступить фокусом самостоятельной научной работы: биоэтика и релевантность этнографических наблюдений; конфликты и конкуренция между

молекулярными биологами; способы рождения нового знания и особенности французской интеллектуальной традиции; а также посредническая роль антропологии в сфере современных научных и общественных дискуссий [Ibid.]. Немало внимания публичной (гуманитарной и просветительской) миссии антропологии уделяют в наши дни Р. Борофски [Borofsky, 2020; Borofsky, De Lauri, 2019] и Т.Х. Эриксен [Eriksen, 2006, 2016; Eriksen, Nielsen, 2013].

Уже упомянутые Б. Латур и С. Вулгар проводили полевые этнографические исследования в лаборатории нейроэндокринологии Института Солка [Latour, Woolgar, 1979]. Между тем публикация их труда вызвала волну не лишенной оснований критики, поскольку интерпретация полученных результатов отчасти была обусловлена присущими этим исследователям установками социального конструктивизма. Например, научную деятельность в наблюдаемой ими лаборатории Б. Латур и С. Вулгар анализировали как системы культурных практик, наследующихся посредством профессиональной социализации, передачи традиций и имплицитных верований. Иными словами, при таком подходе наука рассматривалась скорее как производство человеческой культуры, нежели соответствующих технологий, процедур и принципов научного знания [Писарев и др., 2017; Блур, 2017].

С позиции антропологии как медленной науки критические претензии к подходу Б. Латура были высказаны П. Рабиноу:

> «Социологическая модель и литературно-критическая модель отдают предпочтение тому, что они называют теорией. Однако помимо теории есть случаи. Теория применяется к конкретному случаю. Именно это, если посмотреть на способы научного производства, является причиной того, как Б. Латур организует свои дела: он зарабатывает этим себе на жизнь, а его студенты зарабатывают на жизнь краткосрочными контрактами, т.е. контрактами, которые длятся от одного до трех месяцев, заключаются с правительством или с бизнесом. Поэтому они разработали методы, с помощью которых можно пойти и изучить сложную организацию и написать за месяц длинный отчет. Такой способ научного производства возможен лишь, если им движет теория. А потому одна из вещей, в которой я непреклонен, это то, что я противник теории и сторонник проблемных концептуализаций и предварительного экспериментирования» [Rabinow et al., 2008, p. 80]. «Люди хотят системы, тогда как могут быть только случаи» [Ibid., p.102].

В диалогах о дизайнах антропологии Дж. Маркус отмечал, что «выполнение теории» нередко имеет печальные последствия для исследований, особенно антропологических. Дело в том, что этнографический метод отличается открытостью к точке зрения других, тогда как теории в современном стиле мешают обдумывать материалы и данные в их собственной логике, к тому же «письменное изложение теории становится главной заботой этнографии» [Rabinow et al., 2008, p. 80]. Согласно Т. Рису, теории обеспечивают общую ориентацию и, следовательно, принятие решений, «но они часто исключают чувствительность к особенностям местности и… возможность подлинного открытия» [Ibid., p. 81].

В связи с практиками производства научного знания, отметим, что эмпирические материалы для разработки антропологии/этнографии науки собираются в наши дни по-разному: с помощью классических полевых исследований, требующих провести не менее года в научной лаборатории, наблюдая за учеными (антропологический подход); посредством проведения полуструктурированных интервью (социологический подход); собирая устные и/или мемориальные истории (при этом используя этнографический и историографический подходы); осуществляя кабинетный анализ публикаций, блогов, дневников и т.п. (аналитический подход).

Здесь важно подчеркнуть, что социокультурные, гуманитарные, культурно-психологические «неуловимости» и «эфемерности», такие как психологическая атмосфера лаборатории (учреждения), конкурентная или поддерживающая среда, «незримые колледжи» (М. Полани), мотивация и настрой ученого зачастую не отрефлексированы в систематических наблюдениях, но разбросаны фрагментами антропологического знания в устных рассказах, блогах или интервью исследователей о том, как делается наука. Так, например, уже упомянутый выше А.П. Кулешов отмечал тот антропологически значимый факт (в данном контексте – факт, имеющий отношение именно к «неуловимостям», из которых складываются сначала качественное образование, а затем мотивация ученых работать на благо своей страны), что в России наличие диплома о высшем образовании никак не соотносится с интеллектуальным уровнем выпускников, а большинство российских вузов занимаются скорее социализацией молодежи, нежели предоставляют полноценное высшее образование [Кулешов, цит. по: Соколенко, 2021].

Сравнительный анализ развития социальных и гуманитарных наук во второй половине XX в. в западноевропейских и североамериканских странах с положением социогуманитарного знания в СССР показывает, что кардинальное отставание российских исследований от достижений мировой науки происходило именно на этом этапе: в то время как в США интенсивно развивались сферы гуманитарного образования и возникали новые направления социальных наук [Гирц, 2020], в СССР научная мысль оскудевала в вынужденном изоляционизме, тисках идеологии и политического надзора [Прохорова, 2020]. Разумеется, качество советского образования на протяжении XX в. было гетерогенно и неоднородно. Заметные успехи в области естественных наук сочетались с подавлением и заидеологизированностью наук социогуманитарных, особенно требующих для своего развития свободы и безмятежного научного поиска, открытых коммуникаций и публичных дискуссий, оппонирования и вольнодумства. Несомненные достижения отдельных ученых не отменяли снижения общего уровня интеллектуальной и методологической грамотности, и это проявлялось во вторичном изоляционизме, вызванном уже не столько «железным занавесом», сколько недостаточным владением иностранными языками. Так, на смену дореволюционным профессорам, свободно читавшим научную литературу на основных европейских языках, приходили советские ученые, нередко не имевшие ни ресурсов, ни привычек систематического изучения актуальной периодики хотя бы на английском языке. В этом контексте ряд исследований показывает, что успехи советской науки и культуры продолжались до тех пор, пока не прервались и не истощились заложенные на рубеже XIX–XX вв. академические традиции дореволюционной академической элиты. Относительно истории психологии эти тенденции независимо друг от друга проследили придерживающиеся – что важно – разных методологических подходов и исследовательских стратегий авторы (см.: [Богданчиков, 2013; Ясницкий, 2015]).

С высокой долей уверенности можно предположить, что именно эти гуманитарные, культурно-психологические, антропологические факторы лежат в основе как неуспеха множественных российских (незавершенных) модернизаций, так и нынешнего консервативного разворота в социально-политическом пространстве российской жизни. Исторические и психологические детерминации зачастую имеют ускользающие в туманности истоков причины и отсроченные в необозримости будущего последствия.

Это относится как к поступкам отдельных личностей, так и к коллективным действиям, создающим непредсказуемые продукты и производящим неучтенные эффекты: «хотели, как лучше, а получилось, как всегда» (известное высказывание В.С. Черномырдина [Добрынина, 2013] афористично уловило этот смысл).

Самоценность научного поиска (знание ради знания) нередко рождает более весомые прикладные плоды, нежели сознательное планирование или поставленные руководством перед наукой задачи приносить практическую пользу. Так, Т.Б. Романовская, изучая национальные традиции в производстве знания, обратила внимание на отставание в середине XIX в. французских исследований от английских и немецких: «…большинство значительных работ в области естествознания и точных наук стали принадлежать немецким и английским ученым, в отличие от начала века, когда целое созвездие выдающихся физиков, математиков и механиков жило и работало во Франции» [Романовская, 1998, с. 70]. В дальнейшем историко-генетический анализ показал, что развитие французской науки в этот период оказалось попросту задавлено прагматизмом: спустя некоторое время после того, как бюрократия начала подрезать не приносящим выгоду фундаментальным исследованиям крылья (т.е. науке ради науки), исчезли и прикладные успехи [Романовская, 1998]. Таким образом, кажущееся не столь важным, эфемерное и неуловимое – в дальнейшем становится едва ли не самым значимым и неучтенным фактором. Отметим, что сходные идеи применительно к сферам политики и экономики были осмыслены в сборнике с показательным названием «Культура имеет значение» [Харрисон, Хантингтон, 2002].

Наряду с динамичностью изменений вызовом для современных исследований становится их неуловимость. Так, в диалогах с П. Рабиноу Дж. Маркус подчеркивал, что, например, в антропологическом интервью важно не только то, о чем информанты рассказывают, но и о чем они умалчивают. Более ярко эту мысль развил в собственных занятиях со студентами Н.В. Ссорин-Чайков[66] [Ссорин-Чайков, 2013, 2016].

---

[66] Николай Владимирович Ссорин-Чайков (р. 1964) – историк, антрополог, профессор НИУ ВШЭ, с 2001 г. работавший также в Кембридже; специалист в области этнографии государства, постсоциализма, сравнительной антропологии империй. На основе полевых исследований Сибири Н.В. Ссорин-Чайков написал монографию «Социальная жизнь государства на севере Сибири» (The Social Life of the State in Subarctic Siberia, 2003), а также книгу «Два Ленина: краткая антропология времени» (Two Lenins: A Brief Anthropology of Time, 2017).

Рассказывая учащимся о том, чем важны длительные полевые исследования[67], Н.В. Ссорин-Чайков разбирал и интерпретировал статью М. Ривс [Ривс, 2012], которая исследовала маскулинность в пространстве миграции [Ривс, 2012; Ривз, 2014]. В повседневности мигрантов она обнаружила пласты реальности, открывшиеся ей исключительно как женщине и иностранке. Дело в том, что для поддержания публичного образа собственной маскулинности мигранты выполняли т.н. женскую работу – стирку – исключительно по ночам. В этой деятельности для них имелось нечто интимное, скрытое и постыдное, что в глазах соотечественников могло затронуть их маскулинность. В свою очередь, Н.В. Ссорин-Чайков, с опорой на эту фактологию, анализировал со студентами те разновидности и конфигурации антропологического знания, которые открываются ученому в зависимости от его субъектности. Например, факт стирки по ночам информант мог доверить иностранцу и женщине (и иностранность была здесь важнее, чем гендер), но не доверил бы представителю российской антропологии (не только потому, что таковые не проводили длительных полевых исследований, но и потому что эти факты просто не попадают в поле внимания российских антропологов), и с еще большей долей вероятности информант не доверил бы этот факт антропологу-соотечественнику, тем более женщине. Таким образом, добываемое антропологическое знание имплицитно обременено множеством заранее заданных (и не всегда рефлексируемых) параметров, культурно-психологических предпосылок и условий.

Одним из следствий феминистического поворота в антропологии явилось понимание, что женщины-антропологи имеют доступ к иным пластам культуры, нежели мужчины, и гендер оказывает влияние, во-первых, на ту информацию, которую они могут со-

---

[67] Н.В. Ссорин-Чайков об антропологии времени: «Российские антропологи такого рода вещей практически не касаются, потому работают в рамках совсем другой традиции полевых исследований. Она кратковременная (к слову, о времени). Одно дело, когда ваша норма этнографической экспедиции – полевой год, как в Британии или США, и другое, когда месяц летней практики. Совершенно разное социальное время исследования. Поэтому и темпоральность различных социальных практик нашими этнографами мало изучена. Обычно останавливаются на календаре как некоей совокупности норм. Но зарубежных исследований также мало… Современный мир, в его сложности… и множественности социального времени, совершенно не исследован. <…> …Общество меняется очень быстро, и то, что казалось актуальным, скоро становится устаревшим. Антропологов не хватает, чтобы ухватить быстро меняющуюся реальность. Количество белых пятен не уменьшается, а увеличивается» [Космарский, Ссорин-Чайков, 2017].

бирать, и, во-вторых, создает несколько иное представление об изучаемой культуре. В этом ключе Н.В. Ссорин-Чайков интерпретировал исследования М. Ривс в Узбекистане, подчеркивая, что с антропологом-мужчиной, антропологом-женщиной, антропологом-иностранцем информант готов делиться разными аспектами своей повседневности, а значит, и сделать видимыми разные пласты культуры [Ссорин-Чайков, 2013].

Таким образом, критический и рефлексивный, постмодернистский и феминистский повороты в антропологии сделали фокусом внимания несовпадение изучаемой реальности и получаемого о ней знания. С одной стороны, социокультурная реальность не однородна не только онтологически, но и для проникновения рефлексии, а с другой стороны, и исследователю она открывается не равномерно, а весьма различно – в зависимости от пола, гендера, возраста, иных индивидуально-субъектных качеств антрополога. До рефлексивного поворота считалось, что профессионализм антрополога в полевой работе включает его умение коммуницировать и выстраивать отношения с информантами. В дальнейшем обнаружилось, что в этих коммуникациях присутствуют не только субъективные качества антрополога и информанта, но и объективные барьеры культуральных полей видимости. Наиболее сфокусированно эти проблемы обсуждаются в контексте феминистической антропологии: что открывается и что, напротив, закрыто для женского взгляда? [Ссорин-Чайков, 2013, 2016; Behar, 1997; Behar, Gordon, 1995; Mascia-Lees, Black, 2000].

В свою очередь, на сторону антропологического исследования, которую можно было бы охарактеризовать как антипрагматизм – сопротивление давлению целенаправленности, свободное течение мысли с не гарантированным результатом, – обратил внимание Т.Х. Эриксон:

> «Нередко ценность сделанных наблюдений становится очевидной антропологу, только когда он сидит с толстыми тетрадями своих записей, пытаясь выявить или проверить модели, соответствия и взаимосвязи в своем, часто расползающемся, материале. У меня были студенты, которые вернулись из поля с внушительными материалами, основанными на структурированных интервью с более чем 100 информантами, а по возвращении вдруг поняли, что действительно важные догадки и ценные наблюдения были сделаны ими во время неформальных встреч или в незапланированных ситуациях. Поскольку антропологи не проводят эксперименты и не пытаются верифицировать свое исследование другими способами, можно сказать, что успех

> их работы зависит от счастливого случая. Но так как их метод требует необычайно много времени, удачные совпадения в большинстве случаев рано или поздно происходят. Часто все встает на свои места, когда антрополог меньше всего ожидает этого» [Эриксен, 2014, с. 70].

Наряду с этим в работе, озаглавленной «О невыносимой медлительности текущего антропологического бытия» (On the Unbearable Slowness of Being an Anthropologist Now), Дж. Маркус поставил вопрос о лучшем времени для проведения этнографических исследований и для написания на их основе научных статей [Marcus, 2003]. Эти проблемы П. Рабиноу и Дж. Маркус более детально обсуждали в диалогах, посвященных дизайнам антропологии [Rabinow et al., 2008]. Помимо этого, Дж. Маркус обратил внимание, что в изменяющейся современности, пока антрополог писал книгу, изученная им реальность могла измениться.

Согласно С.В. Соколовскому: «В социальных и гуманитарных науках за последние четверть века мы можем быть свидетелями постепенной замены единиц фундаментального уровня наблюдения (обществ, культур, этносов – если брать традиции британской, американской и советской антропологии/этнографии) на новые объекты, главным параметром которых становится изменчивость и текучесть – социальность (sociality), инаковость (alterity, otherness), этничность (ethnicity)» [Форум: Современные тенденции…, 2004, с. 84]. При этом способность видеть изменения нередко обусловлена эволюцией исследовательской оптики. Одним из эффектов происходящих перемен является «эффект укороченного прошлого» (см.: [Lowenthal, 2015]).

> «Психологическое прошлое, стремительно укорачиваясь (книги, опубликованные десять лет назад, воспринимаются как давняя история, пережитый этап развития дисциплинарной мысли), само по себе сужает временные рамки фокуса рассмотрения исследователя. В этом суженном временном интервале взгляд этнографа и фольклориста, подобно взгляду физика, наблюдающего в ускорителе появление новых частиц, обнаруживает новые кратко живущие (по сравнению с “классическими”) объекты: вместо мифа – страшилка, вместо притчи – анекдот, вместо былины – бытовой рассказ, вместо ритуала – только вчера родившаяся и уже уступающая новым искусам привычка» [Форум: Современные тенденции..., 2004, с. 85].

Ответом на эти вызовы текучести и фрагментарности исследуемой реальности являются трансдисциплинарные и транснациональные исследования.

Антропология современности: трансдисциплинарный подход

…Отвлечься от повседневного и осмелиться на очевидное. <…>…Искать малозначительную деталь, в которой вдруг сверкнул бы, как в капле, некий не видимый иначе источник света, и не обращать внимания на затверженные общие места, которые ведут лишь к другим затверженным общим местам… [Шульман, 2019].

Одним из перспективных эпистемологических решений в описанной выше ситуации выступает антропология современности – совокупность трансдисциплинарных исследований, предметом которых являются текущие изменения человека и мира, локальные и глобальные контексты человеческого развития, разнообразие стилей современной жизни, трансформация ценностей, культур и сообществ, информационная социализация и развитие идентичности подрастающих поколений в условиях глобализации [Гусельцева, 2019, 2021г; Hannerz, 2010b, 2016b; Rabinow, 2008; Rabinow et al., 2008].

Активным исследователем современности является уже упоминавшийся в первой главе французский антрополог Марк Оже (Marc Augé, p. 1935). При этом его биография отразила те виражи и повороты, который происходили с антропологией на протяжении XX в. Так, М. Оже начинал свою исследовательскую деятельность с занятий этнографией и полевых исследований, затем разрабатывал символическую антропологию, а в наши дни М. Оже – один из ведущих исследователей антропологии современности, повседневной жизни городских сообществ. Сегодня в фокусе его внимания «ничейные/незримые пространства» (non-lieux) как места временного исчезновения истории и утраты идентичности [Оже, 1999, 2017].

Разнообразие антропологических занятий также отразилось в его профессиональной биографии. Ранний период антропологической работы М. Оже был связан с экспедициями в Африку и Латинскую Америку. Здесь в качестве этнографа он исследовал влияние на жизнь людей социальных представлений, а затем на основе материалов африканских экспедиций ввел термин «логика идеологии», «идео-логика» (ideo-logic), подчеркивающий то воздействие, которое оказывают на общество идеальные образы и представления о самом себе.

На следующем этапе антропологической работы М. Оже применил свой аналитический подход к изучению Европы, в том числе локальных пространств (районов) Парижа, где исследовал вопросы идентичности и одиночества, социальных коммуникаций и роли Другого. На этом этапе он ввел новый конструкт – «не-место», или «ничейные/незримые пространства» (non-lieux): пространства анонимности, особые места, где стираются истории, смешиваются идентичности, а человек на время вырывается из связывающих его отношений и социальных сетей: это могут быть вокзалы и аэропорты, подземка и автомагистрали, гостиничные номера и гипермаркеты.

Изучая современность, М. Оже фиксировал в ней трансформации времени и пространства, коллизии личности, а также скользящие изменения в обжитых местах повседневности. Проблемы миграции и культурной адаптации он также рассматривал с позиции антрополога.

> «…Не-места – транспортные коммуникации, большие коммерческие и сервисные центры, аэропорты, автодорожные развязки, склады, особо агрессивная реклама и т.п. Здесь же концентрируются и массы безработных и эмигрантов» [Оже, 1999]. «…Решение этой проблемы невозможно без того, чтобы на деградировавших окраинах не были созданы условия для формирования сферы воображаемого. Ведь воображаемое возможно только там, где сложилась полноценная социальность. <…> Сами жители этих кварталов, молодые эмигранты, выходцы из Северной Африки, посвятят себя созданию своих собственных художественных форм, которые, несомненно, должны создаваться в полемике с городом. Вот почему возникновение таких форм, как музыка-рэп, мне представляется симптомом крайне позитивным» [Там же].

> «…Некоторые недавно появившиеся кинофильмы являют собой знаменательный пример попыток художественного переосмысления деградировавших городских пространств. Я имею в виду “Дорогой дневник” Нанни Моретти, где действие разворачивается на римской окраине, и “Лиссабонскую историю” Вима Вендерса, в центре внимания которого находится мир ускользающих видимостей. В каждом из этих фильмов *образ предшествует функции,* он выявляет места, подлежащие ре-конструированию и воссозданию, он очерчивает пространство для встреч, задерживаясь на заброшенных территориях, маргинальных зонах, на случайных пустырях» [Там же] (курсив мой. – *М.Г.*).

Третий период антропологических исследований М. Оже был связан с изучением глобального мира и вопросами антропологии современности. Этому же пути следовала и теоретическая антропология с ее пониманием взаимосвязанности локального и глобального развития, где как отдельные люди, так и малые сообщества являются сегодня частью большого и сложного мира, транснациональных процессов, участия в общей жизни на планете. Поздний М. Оже сформулировал несколько тезисов антропологии современности: во-первых, кризис идентичности – индивидуальный и коллективный – это признаки развивающегося бытия, во-вторых, нет развития идентичности вне присутствия и участия в жизни Других, в-третьих, не бывает идентичности без изменчивости [Augé, Colleyn, 2019].

Эти представления французского антрополога особенно важны для преодоления страхов глобализации и фиксации на ценностях безопасности. М. Оже показывает, что не следует опасаться смешивания культур; идентичность строится и меняется на протяжении всей человеческой жизни; культуры только обогащаются от обменов и контактов; в то время как сообщества, выбирающие пути изоляции и ведущие замкнутый образ жизни, перестают развиваться. При этом нередко случается, что недавние переселенцы в другие культуры (или же архаические сообщества внутри современного общества) порабощены *иллюзорной идентичностью* – идеальным представлением о своих «корнях» или «традиционных ценностях» [Ibid.].

Одним из способов исследования «не-мест» современности стала для М. Оже *антропология метро* (см. также вдохновленные подходом М. Оже исследования российских антропологов: [Запорожец, 2013; Радченко, 2019]).

> «Каждый день миллионы людей пользуются метро, делая одинаковые пересадки и выходя на тех же остановках. Эти каждодневные передвижения предопределяют некоторую близость между людьми, чья повседневность подчиняется сходному распорядку, а также еще большую близость между отдельным пассажиром и названиями станций (чья последовательность, подобно стишку, прочно застревает в памяти). Названия эти часто ассоциируются с другими – названиями мест или монументов на поверхности города, которые в свою очередь прямо или косвенно связаны с некими историческими фактами» [Оже, 1999].

«Неоднозначность показательности метро следует понимать в том смысле, что метрополитен – это также и место личных воспоминаний. Тот, кто сегодня пользуется определенной линией метро, ранее, возможно, следовал другим маршрутом, пользовался другими пересадками, так как вел иную профессиональную, семейную, сентиментальную жизнь. <…> Память метрополитена обогащается воспоминанием событий, которые составляют часть памяти коллективной, но которую некоторые индивиды воспринимают как нечто лично пережитое, как, например, падение Берлинской стены или освобождение Парижа» [Там же].

Французской разновидностью городских исследований выступила *антропологии города* М. Оже.

«Город – это пейзаж, небо, свет и тень, движение. Это запах, который меняется в зависимости от времени года, от ситуации, места и действия» [Там же].

«…Мир сегодня все более организует себя так, чтобы быть видимым, фотографируемым, снятым на кино- и фотопленку и, в конечном счете, быть спроецированным на экране. Каждую ночь фасады наиболее престижных зданий и исторические памятники искусственно подсвечиваются. Все более нам предлагается то, чего мы так неотступно ждем – образы» [Там же].

«Идеал современности проявляется как раз в тех формах, что перемешивают жанры с тем, чтобы перекомпоновать городскую среду. Я, в частности, имею в виду те масштабные архитектурные проекты, что были осуществлены в Париже по инициативе Франсуа Миттерана, например Пирамиду Лувра» [Там же].

«Во всех этих случаях мы имеем дело с ситуациями, которые находятся одновременно по ту и по эту сторону от идеала современности: с одной стороны, мы имеем дело с выделением локальной замкнутой ситуации внутри городской среды, а с другой – с идеалом глобальной коммуникации» [Там же].

Город – это цикл взаимопревращений личности и пространства, где «персонализация замыкается: город вдохновляет человека, человек создает произведение, а произведение напоминает город» [Там же].

В городах протекает бóльшая часть повседневности современного человека. Повседневность – это смесь реального и воображаемого, индивидуального и социального. Если в психологии подобные проблемы ставил К. Левин [Левин, 2000], то в антропологии

наиболее последовательно их осмысливал М. Оже. Вот что он пишет, например, о жизни в городе: «в городе мы постоянно имеем дело как с индивидуальным одиночеством – угрозой, обреченной оставаться неразрешимой, так и с обществом – идеалом, который остается неспособным к конкретизации» [Оже, 1999].

> «Город существует благодаря сфере воображаемого, которая в нем рождается и в него возвращается, той самой сфере, которая городом питается и которая его питает, которая им призывается к жизни и которая дает ему новую жизнь. Интерес к эволюции сферы воображаемого вполне оправдан: сфера эта затрагивает как город (с его константами и изменениями), так и наши взаимоотношения с образностью, которая также подвержена изменениям – подобно городу и обществу» [Там же].

Дифференцируя это социокультурное пространство, М. Оже выделяет в городе как пространстве повседневной жизни места памяти и места встречи, места знания, места открытий, места фикций и места воображения.

> «…В городе память и история укоренены друг в друге: каждый горожанин устанавливает свои особые отношения с памятниками, носителями глубинных и коллективных исторических свидетельств. Связь эта особенно очевидна горожанину, обыденный маршрут которого пересекается с маршрутами туристов, осматривающих городские достопримечательности; это напоминает ему, что среда, где разворачивается его каждодневное существование, может стать для других предметом любопытства и восхищения» [Там же].

Как уже отмечалось, в своих работах М. Оже интерпретирует кризис идентичности, влекущий за собой изменения, в качестве нормального (здорового) развития как современного человека, так и общества. М. Оже убежден, что внимания требует совсем иной кризис, при котором эти изменения не происходят, а люди или сообщества слишком упорно держатся за иллюзорные идентичности, не допуская ни в свою жизнь, ни в свои представления чего-либо инакового (не-канонического, не-традиционного). Именно в таких случаях, согласно М. Оже, возникают реальные экзистенциальные и социальные кризисы. Идентичность рискует застрять в своем кризисе, если группа или нация отказываются от социального обмена, культурных влияний и встреч с непохожими людьми [Augé, Colleyn, 2019].

При этом общество потребления как часть постиндустриальной культуры создает новые модусы индивидуальности. Например, в современности появляются люди, не готовые жить без переживания ежедневных встреч с новостями. Эти внешние факторы начинают структурировать личное время человека. Т.н. говорящие головы из телевизора (или заменившие телевизор подкасты YouTube) одновременно и привычны, и иллюзорны. Эта узнаваемость – восприятия чужого и по сути незнакомого человека в качестве близкого и доброго знакомца, вторгающегося в приватное пространство повседневности с регулярностью вечерних новостей, создает ложное чувство защищенности. М. Оже детально анализирует эти особые социальные отношения с проникающими в повседневность изображениями/образами других людей (персонажей), с которыми этот человек, скорее всего, никогда не повстречается в своей реальной жизни. Таким образом, современные люди в фоновом режиме имеют дело с телевизионными изображениями других людей, и эти образы довольно часто становятся для них ближе своих реальных родственников. Незаметно мир изображений начинает поглощать огромную часть времени человека, уставившегося в телевизор или скроллящего ленту Инстаграма. М. Оже заключает, что современная реальность переполнена образами и изображениями, а это может как развивать человека, так и вытеснять из его жизни подлинный смысл. Это составляет амбивалентность ситуации нашего времени. Новые коммуникационные технологии создают экстраординарные возможности, но именно этот факт способен вызывать у человека ступор. Выход из сложившейся ситуации М. Оже обнаруживает в том, чтобы модернизировать систему образования: прежде всего, обучать детей не как потребителей современности, а как ее творцов. Например, учить их работать с образами, самим монтируя кинофильмы. В таких случаях ребенок, владеющий технологией производства образов, скорее окажется защищен от того, что образы, произведенные другими людьми, захватят его сознание. С этим связан развиваемый М. Оже новый гуманизм, который направлен на активное обучение людей управлению технологиями, на поощрение их собственного творчества реальности, а не на запреты и ограничения [Augé, 2013]. Мы видим, что на вполне конкретные и актуальные проблемы современности антропологический подход предлагает не сводящееся к упрощениям продуктивное решение.

В книге «Значение Других: свежий взгляд антропологии» (Le Sens des Autres. Actualité de l'anthropologie) М. Оже продолжает разработку проблем современности. Он исследует трансформации социальных связей, изменившееся отношение к Другому и новые формы одиночества в глобализированном мире. М. Оже рассматривает антропологию как науку, стремящуюся проникнуть в смыслы, которые люди и сообщества придают своему существованию. Он показывает, что сегодня полевые исследования антропологов переместились из традиционных поселений (экзотических уголков планеты) в либеральные и неолиберальные общества, где происходят процессы ускоренной массификации и где, казалось бы, культурно близкий Другой может оказаться наиболее далеким по своим ценностям и убеждениям или повседневным привычкам. Он также анализирует проникновение процессов глобализации в локальные сообщества через экономические, политические и символические обмены, исчезновение старых значений и смыслов и рождение новых. Эти смыслы создаются в практиках личных инициатив и коллективного символизма. При этом сопровождающие глобализацию рост национализма и проблемы идентичности, согласно М. Оже, в особенности требуют антропологического взгляда [Augé, 1994].

В работах, посвященных методологическим проблемам антропологии, М. Оже показывает, как антропология менялась на протяжении XX в. и расширяла собственные предметные области. М. Оже и Ж.-П. Коллейн убеждены, что антропологию как науку определяет не столько исследуемый объект, сколько выбранные фокусы внимания и подход [Augé, Colleyn, 2019]. Сила современной антропологии в том, что она регулярно пересматривает свои концепции и методы; в ее сознательной нацеленности на сложность и изменения окружающего мира; на восприятие этого мира как полного противоречивых движений, увеличивающего разнообразие и отменяющего барьеры [Ibid.]

Совсем немного работ М. Оже переведено на русский язык [Оже, 1999, 2008, 2017], тогда как на языке оригинала представлены «Силы жизни и силы смерти. Введение в антропологию репрессий» (Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la repression, 1977), «Смысл зла: антропология, история, социология болезней» (Le Sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, 1984), «Переход через Люксембургский сад» (La traversée du Luxembourg, 1985), «Этнолог в метро» (Un ethnologue dans le metro, 1986), «Дома и дворцы»

(Domaines et Châteaux, 1989), «Значение Других. Свежий взгляд антропологии» (Le Sens des Autres. Actualité de l'anthropologie, 1994), «На пути к антропологии современных миров» (Pour une anthropologie des mondes contemporains, 1994), «Путешествие за гранью возможного. Туризм и его образы» (L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images, 1997), «Время в руинах» (Le Temps en ruines, 2003), «Антропология» (L'anthropologie, 2004), «Ремесло антрополога: смысл и свобода» (Le métier d'anthropologue: sens et liberté, 2006), «Похвала велосипеду» (Eloge de la bicyclette, 2008), «Возвращение в метро» (Le métro revisité, 2008), «Куда подевалось будущее?» (Où est passé l'avenir, 2008), «Сады Парижа» (Paris Jardins, 2008), «На пути к антропологии мобильности» (Pour une anthropologie de la mobilité, 2009), «Иллюзорное сообщество» (La Communauté illusoire, 2010), «Жизнь вдвойне. Путешествия, этнология, письмо» (La vie en double. Voyage, ethnologie, écriture, 2011), «Антрополог и глобальный мир» (L'anthropologue et le monde global, 2013), «Новые страхи» (Les nouvelles peurs, 2013), «Похвала парижскому бистро» (Éloge du bistrot parisien, 2015), «Будущее землян: Конец предыстории человечества как планетарного общества» (L'avenir des terriens: Fin de la préhistoire de l'humanité comme société planétaire, 2017), «Кто такой другой?» (Qui donc est l'autre?, 2017) и др.

Антропология современного

...Антропологическая проблема заключается в очевидном неизбежном факте, что антропос – это существо, страдающее от слишком большого количества логосов [Rabinow, 2003, p. 6].

Профессор антропологии Калифорнийского университета Пол Рабиноу (Paul Rabinow, 1944–2021) разрабатывал «антропологию современного» (anthropology of the contemporary) – область знания, содержащую исследования миграции и глобализации, трансформации в сферах науки и бизнеса, аналитику биотехнологий и вопросы профилактики терроризма [Rabinow, 2008, 2011]. П. Рабиноу отмечал, что предметная область антропология современного «не является ни такой широкой, как традиционная этнография, ни такой грандиозной, как классическая философская антропология, ни столь же амбициозной, как гуманитарные науки» [Rabinow, 2008, p. 4]. Антропология современного – каждый раз сознательно ограниченная (конкретизированная и локализированная) практика антропологического анализа, относящаяся к актуальным проблемам настоящего либо к недавнему прошлому или ближайшему будущему, а также наблюдающая за эмерджентными процессами – возникновением новых форм в исследуемой реальности.

В современности П. Рабиноу выделяет такие аспекты, как открытость к грядущему, актуальность, неполнота и сопротивление ее изучению (сокрытость). Иными словами, современность многослойна, антиномична и парадоксальна. Важное понятие в подходе П. Рабиноу – «становление» (becoming), иногда используемое им как синоним «современности». При этом П. Рабиноу подчеркивает, что «становление» или «современность» отнюдь не гарантирует появление новизны, а, напротив, содержит изрядную долю самоповторений. Методологические задачи антропологии современности П. Рабиноу формулирует, прежде всего, дидактически: необходимы готовность и особая подготовка исследователя, чтобы изучать происходящее, избегая «предварительной дедукции о смысле того, что происходит на его глазах» [Rabinow, 2008, p. 3].

В «Очерках антропологии разума» (Essays on the Anthropology of Reason), рассматривая антропологию как разные конфигурации антропоса и логоса (anthropos + logos), П. Рабиноу утверждал, что антропологический подход к самим познавательным практикам

нуждается в их изучении с позиции этики, а также в перспективе распределения власти, поскольку представления о нормативности и притязания на истину заданы конкретными социальными отношениями и институциями [Rabinow, 1996a]. Антропоса (anthropos, от греч. άνθρωπος – человек) он описывал как существо гетерологоса, которое в наши дни обременено множественными и противоречивыми истинами о себе, страдающее «от слишком большого количества логосов», и это следует учитывать в исследовании [Ibid.].

Основные идеи об антропологии современности П. Рабиноу изложил в книгах «Антропос сегодня: размышления о современном снаряжении» (Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment) и «Маркировка времени» (Marking Time) [Rabinow, 2003, 2008]. В качестве дисциплины антропология в наши дни характеризуется турбулентностью, склонностью к самоанализу и изобретательностью. Новые способы мышления и новые исследовательские практики проявились, прежде всего, в дискурсах о «политике и поэтике» антропологии [Clifford, Marcus, 1986]. Однако гораздо меньше внимания, согласно П. Рабиноу, было уделено антропосу (anthropos) и логосу (logos) как явным и неявным предпосылкам антропологии и меняющимся способам их сочетания. В книге «Антропос сегодня» П. Рабиноу обсуждал набор основных концептуальных инструментов («современное оборудование/оснащение»), позволяющих создать экспериментальный режим для гуманитарных исследований, и, опираясь на опыт собственной полевой работы, осмысливал роль трансформаций, понуждающих концепции и методы функционировать иначе.

В своих теоретических рассуждениях П. Рабиноу опирался на труды М. Вебера, Дж. Дьюи, Ж. Кангилема и М. Фуко, продуктивно соединял идеи философии и социологии, американской, французской и немецкой интеллектуальных традиций. Задачи «Антропоса сегодня» он сформулировал, используя три измерения античного дискурса – логос (logos), этос (ethos) и пафос (pathos). Абстрагируясь от археологии отношений между логосом и этосом, П. Рабиноу размышлял о том, как «трансформировать современный метод в форму современной медитации», используя преимущества этой трансформации для антропологического исследования. Задача состояла из трех частей: (1) предоставить концептуальный инструментарий для проведения исследований современного мира в его действительности; (2) провести исследования таким образом, чтобы сделать очевидными и доступными для себя и других отношения, связи и дизъюнкции между логосом

и этосом, при этом увидеть эти отношения частью самого исследования, а исследование – как часть жизни; (3) учесть пафос (намерения), с которым сталкивается и который порождает подобного рода предприятие, и «найти ему место в строящейся форме» [Rabinow, 2003, p. 12].

В эпиграфе своей книги П. Рабиноу приводит слова М. Вебера о том, что в основе подразделения наук лежат не фактические взаимосвязи вещей, а умозрительные взаимосвязи проблем: и новая наука возникает там, где новые проблемы преследуются новыми методами, тем самым обнаруживая истины, открывающие новые точки зрения [Вебер, 1990].

П. Рабиноу отмечал, что опубликованное в 1904 г. эссе М. Вебера «Об объективности социальных наук» являлось манифестом, но, несмотря на прилагательное «социальный» в названии статьи, М. Вебер отклонил концепцию «общества» как «совершенно лишенную интеллектуального содержания» [Rabinow, 2003, p. 32]. Дело в том, что эта «общность» не основывается ни на чем, кроме двусмысленности: отсутствуют конкретные точки зрения, в перспективе которых данные элементы культуры могут быть проанализированы. Для решения этой проблемы М. Вебер создал концепцию идеального типа – инструмент, «предназначенный сдерживать крайности и избегать слепоты как субъективности, так и объективности» [Ibid., p. 39]. П. Рабиноу также замечает, что для М. Фуко М. Вебер представал в качестве «типичного неокантианца» [Ibid., p. 40].

Необходимым понятием в антропологии является «этос», под которым П. Рабиноу понимал «пространство практики на стыке этики и культуры» [Ibid., p. 4]. Как уже отмечалось, важную роль в его подходе играли идеи М. Вебера и М. Фуко, с последним П. Рабиноу познакомился в Калифорнийском университете, сделавшись в дальнейшем собеседником и комментатором его трудов [Rabinow, 2005].

Курс «Герменевтики субъекта» М. Фуко был посвящен изучению техники, практики и размышлений, связанных с «заботой о себе» в мире поздней Античности. Ведущая гипотеза М. Фуко заключалась в том, что на протяжении почти двух тысячелетий императив «заботиться о себе» на самом деле был связан с императивом «познать самого себя». Знание не являлось самоцелью, а составляло основу хорошо прожитой жизни. Функция познания заключалась в том, чтобы обеспечить такую жизнь [Rabinow, 2003, p. 7]. Согласно М. Фуко, в западной философской традиции существовали три ключевые формы рефлексивности – воспоминания, медитация и метод. Под реф-

лексивностью М. Фуко имел в виду мыслительные упражнения, в которых сам акт мышления становился объектом мысли [Ibid., p. 8]. «Мысль неотделима от мира, от себя, от других, от событий» [Ibid., p. 13]. Мысль являлась практикой, с помощью которой логос трансформировался в этос. Задача приведения логоса и этоса в правильные отношения, заключает П. Рабиноу, была и остается «вызовом, стоящим перед антропосом» [Ibid., p. 11].

Одной из методологических целей антропологии современного становится разработка «контингентной практики» (от лат. contingere – случаться), которая фокусируется, прежде всего, на «событиях проблематизации» [Ibid.]. С этих позиций современность рассматривалась П. Рабиноу как проблемное поле относительно его темпоральности и онтологии. Книга «Маркировка времени» (Marking Time) начинается с анализа понятия «современник». Во введении «Об антропологии современности» П. Рабиноу приводит два значения слова «современник»: во-первых, современники – это индивидуумы, совпадающие в одном времени, живущие в одной эпохе (так, Цицерон был современником Цезаря); во-вторых, быть современником означает причастность к «современному стилю», к стилю современности. Если у первого значения нет исторических коннотаций, а лишь временны́е, темпоральные, то второе значение позволяет дифференцировать современное (contemporary) и модерное (modern), ибо модерн может рассматриваться как этос, а не только как исторический период. Таким образом, темпоральный (временной) оттенок современности аналитически отделен от исторического. Подобная дифференциация позволяет П. Рабиноу определить в текущей современности динамичные, постоянно меняющиеся взаимоотношения традиции и модерности. С этих позиций традиция и современность не антиномичны, а образуют диаду: «традиция – это движущийся образ прошлого, противостоящий не современности, а отчуждению» [Rabinow, 2008, p. 2]. Современность – изменяющаяся «пропорция модерности, движущаяся через недавнее прошлое и ближайшее будущее в (нелинейном) пространстве, которое воспринимает модерность как этос, уже сделавшийся историческим» [Ibid.].

Итак, традиции противостоит не современность, а отрицание этой традиции. П. Рабиноу отмечает, что модернистские движения XX в. не только были «зациклены» на новизне, но также считалось, что исторические эпохи образуют некое единство опыта, идей и практик. Затем в постмодерне эти представления были поставлены под сомнение. П. Рабиноу предлагает отказаться от

эпохального мышления, поскольку во множестве сфер повседневности старые и новые элементы сосуществуют, перемешиваются и составляют различные комбинации.

Отметим, что, завершая «Антропос сегодня», П. Рабиноу также призывал сменить исследовательскую оптику «от прогресса к движению»:

> «Является ли эта ситуация упадком или просто изменением – возможно, даже прогрессом – вопрос казуистики. Мой диагноз состоит в том, что мировоззрениям, связанным с прогрессом и упадком как элементам тотализирующего гештальта, следует позволить уйти в прошлое и занять свое место в качестве исторических воспоминаний. Отказавшись от них, мы дадим разуму возможность лучше противостоять современным проблемам» [Rabinow, 2003, p. 133–134].

Согласно П. Рабиноу, основная проблема антропологии современника «состоит в том, чтобы исследовать происходящее, не делая предварительных выводов» [Rabinow, 2008, p. 3]. Задача антропологии современности – сфокусироваться на настоящем, избегая готовых схем и предварительных суждений. Это требует текучести исследования и изобретения новых концепций или модернизации старых, при этом имея в виду, что важна именно переоценка, а не деконструкция [Ibid.]. Существует разница, продолжает П. Рабиноу, между ориентацией на воспроизводство и выделением эмерджентности. «Эта разница сохраняется как для субъектов в мире, так и для аналитиков. Бóльшая часть антропологии и значительная часть других социальных наук концентрируется на том, как общество или культура воспроизводят себя… через институты, символическую работу, властные отношения или уловки разума» [Ibid.]. Это создает множество моделей «изменения». Однако в современности имеются процессы и «явления, которые можно лишь частично объяснить или понять с помощью предыдущих способов анализа или существующих практик» [Ibid.]. Такие процессы и явления требуют особого методологического подхода.

В оптике социальных наук возможны разные фокусировки познания: на воспроизводимости феноменов или на их эмерджентности (рождении новизны). Если одни феномены можно объяснить уже имеющимися способами анализа, то с инновационными процессами такие подходы не работают. Антропологу требуется интеллектуальное состояние открытости к настоящему, которое не является данностью, а плод саморефлексивности и сознательных методологических усилий.

> «Как только кто-то обнаруживает, что пытается ответить на старые метафизические и теологические проблемы, с которыми все еще связано так много западной философии, он должен сделать паузу и попытаться спросить с большей точностью: в чем проблема, которая имеет значение сейчас?» [Ibid., p. 13]. «Таким образом, антропология современности сталкивается с проблемой поиска средств оставаться вблизи к разнообразным текущим практикам, производящим знания, этику и политику, при этом придерживаясь позиции различения и смежности по отношению к ним, тем самым обеспечивая пространство для точнее и лучше сформулированных современных проблем и рисков» [Ibid., p. 29].

Обсуждению методологических проблем посвящена книга «Дизайны для антропологии современного» (Designs for an Anthropology of the Contemporary), представляющая разговоры П. Рабиноу и Дж. Маркуса, а также комментарии Дж. Фобьона и реплики модератора этих бесед и недавнего аспиранта Т. Риса. Книга состоит из семи диалогов, в первом из которых обсуждаются ведущие тенденции и изменения, новые предметные области и эпистемологические повороты, случившиеся в антропологии за последние десятилетия [Rabinow et al., 2008].

В 1986 г. П. Рабиноу и Дж. Маркус были также участниками сборника «Культура написания: поэтика и политика этнографии» [Clifford, Marcus, 1986], выступившего катализатором критического, рефлексивного и текстуального поворотов. Следствиями последних явилось внимание ученых к вопросам идентичности и публичной роли антропологии, этическим аспектам науки и технологий, а также проблемам профессионального образования антропологов в меняющемся мире. Значимыми темами антропологии сделались «рефлексивность, идентичность, публичная культура, научные исследования» [Rabinow et al., 2008, p. 40], взаимодействие антропологии «с наукой, рынками и финансами», со сферой искусства и средствами массовой информации [Ibid., p. 47]. Антропология стала более экспериментальной (поисковой) и трансдисциплинарной наукой, однако эта ситуация создала и новые педагогические проблемы: например, способы возвращения в поле студентов, «потерявшихся в междисциплинарной работе» [Ibid.].

После культуральных и эпистемологических поворотов 1980–1990-х гг. (включая также постколониальный, визуальный, постмодернистский, феминистский и др.) антропологи перестали воспринимать себя как наивных или участвующих (включенных)

наблюдателей. Они стали осмысливать собственные методологические ограничения и когнитивные искажения. В свою очередь, расширяющиеся исследовательские поля задавали «дизайны антропологии», в которых теперь встречались наблюдатель и субъекты наблюдений, требовалось соотнесение перспектив этнографа и «туземца». Для описания этой ситуации Дж. Маркус предложил термин «полилокальная этнография» (multisited ethnography) [Marcus, 2003].

Современность как предмет антропологического исследования и антропологическая категория обсуждалась П. Рабиноу, Дж. Маркусом, Дж. Фобьоном и Т. Рисом в соотнесении с понятиями своевременного и вневременного. Собеседники помещали «современное» в трехкомпонентную систему координат, предложенную социологом культуры Р. Уильямсом[68], подчеркивая, что фокусировка на современности продуктивна в том случае, если фоново присутствуют все три координаты: уходящее – доминантное – нарождающееся [Rabinow et al., 2008].

В качестве категории антропологического дискурса современное подспудно включает в себя не только меняющуюся реальность, но и всякий раз по-новому выстраиваемое отношение антрополога к этой реальности: антрополог-наблюдатель, антрополог-участник, антрополог-рассказчик, антрополог-защитник и т.п. На вопросы: что называть антропологией и чем антропология является сегодня? – приходится отвечать каждому новому поколению антропологов. Если Дж. Маркуса больше интересовали дисциплинарные трансформации антропологии, а П. Рабиноу – способы исследования антропологом современности, то в фокусе внимания Дж. Фобьона были изменения, происходящие с людьми и вещами. Новые объекты антропологии, такие как наука и технологии, изменили и цели антропологических исследований, и стиль антропологического письма. Однако весьма неоднозначным оказался тот факт, что исследования в области науки и тех-

---

[68] Реймонд Уильямс (Raymond Henry Williams, 1921–1988) – британский писатель и социолог, теоретик культуры и литературы, автор работ «Чтение и критика» (Reading and Criticism, 1950), «Драма от Ибсена до Элиота» (Drama from Ibsen to Eliot, 1952), «Культура и общество» (Culture and Society, 1958), «Долгая революция» (The Long Revolution, 1961), «Коммуникации» (Communications, 1962), «Современная трагедия» (Modern Tragedy, 1966), «Страна и город» (The Country and the City, 1973), «Ключевые слова: словарь культуры и общества» (Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, 1976), «Культура» (Culture, 1981), «Письмо в обществе» (Writing in Society, 1983) [Черемушкина, 2014; Williams, 1963, 1976].

нологий стали сводиться к краткосрочным и целенаправленным исследовательским проектам, а антрополог перестал проводить в поле достаточно времени для того, чтобы его исследования считались по-настоящему фундаментальными [Ibid., p. 45]. Собеседники подчеркивали, что в отличие от прочих, исследующих современность практик, таких как журналистика и социология, именно осознанное замедление определяет качество антропологического метода: «несвоевременность» (untimeliness) и этнографическая значимость мельчайших деталей (nitty-gritty of fieldwork) являются самой сутью полевой работы [Ibid., p. 70]. (В свою очередь, Н.В. Ссорин-Чайков, обратив внимание на концептуальный кризис неолиберальной экономической мысли, отметил, что «в отличие от экономистов, антропологи дают картину жизни, которая основана на достаточно глубоком и медленном погружении» [Космарский, Ссорин-Чайков, 2017].)

Немалое место в диалогах П. Рабиноу и Дж. Маркуса занимала проблема профессиональной подготовки приходящих им на смену поколений антропологов. Антиномией антропологии здесь оказалась необходимость дидактически закрепить завоевания уже случившихся эпистемологических поворотов и изобретать дисциплину заново с тем, чтобы найти релевантные подходы к меняющейся современности, новым проблемам, предметам и задачам.

Антропология современности является методологической стратегией, аналитическим инструментарием, создающим способы исследования прежде всего недооформившихся, эмерджентных, а также внутренне противоречивых в моменте своего зарождения процессов, взаимоотношений, событий. Антропология современности осмысливает недавнее прошлое и позволяет делать релевантные прогнозы относительно ближайшего будущего [Rabinow et al., 2008]. При этом прогнозирование основано не только на качественном антропологическом анализе современности, но и на непредвзятом исследовании минувшего. А еще добросовестное антропологическое исследование несвоевременно, оно сопротивляется актуальности сегодняшнего дня. Антропологическое исследование не должно «торопить повседневность», а потому американских студентов-антропологов обучают сознательно замедляться и практиковать парадоксальное мышление, позволяющее замечать мимолетное и угадывать за ним археологические слои рутинного [Ibid.].

Новые подходы антропологии, рождающиеся в ходе непосредственных и конкретных исследований (в данном случае – исследований науки и технологий), довольно трудно институциализировать и тем более передать студентам. В этой связи Дж. Маркус предложил идею дизайн-студии (design studio), которую он подсмотрел, вращаясь в сообществе архитекторов [Ibid., p. 83]. В таких студиях учащиеся проходят инициацию через личный опыт разворачивания проектов, в которых, открываясь навстречу новизне, они одновременно следуют дисциплине поэтапных процедур. В этом обучении важно не получить прототипы или образцы, а освоить техники, стратегии, приемы, которые можно продумать и в дальнейшем адаптировать к собственным целям [Ibid., p. 101]. В экспериментальном порядке такие научно-образовательные центры были основаны П. Рабиноу в Беркли (Research Center for the Anthropology of the Contemporary) и Дж. Маркусом в Ирвине (Center for Ethnography).

Антропологическая практика характеризуется тем, что П. Рабиноу назвал «режимом виртуальной несвоевременности» [Ibid, p. 49]. «Антропологическое исследование основано, прежде всего, на слушании, наблюдении, видении, расспросах, ощущении, размышлении, осмыслении, удивлении и описании» – какие-то процессы разнесены по времени, какие-то совершаются одновременно, а какие-то происходят до и после выполнения других действий. Цель антропологического исследования – «идентифицировать, понять и сформулировать нечто актуальное, при этом не отождествляя себя с ним напрямую или не делая его экзотическим» [Ibid.]. Все эти процессы антропологической работы П. Рабиноу осмысливал через понятие «несвоевременность» как «важную практику, которую следует развивать» [Ibid.].

Одно из свойств режима виртуальной несвоевременности – его потенциальность. Здесь разного рода побочные возможности и маргинальные эффекты могут быть восприняты и преобразованы в иные формы и другие режимы. При этом «виртуальное в отличие от потенциального – это режим, изобилующий реальными вещами и процессами, но перенаправленный, удаленный от их привычного курса» [Ibid., p. 50]. Приверженность несвоевременной антропологической работе означает, что небольшое опоздание вполне может оказаться своевременным, а опережение или отступление в сторону заслуживает потраченного времени [Ibid.].

«…Число пар оснований в нашей ДНК составляет 3 миллиарда; примерно столько же у мыши, а у кукурузы и у саламандры в 30 раз больше. Никто не знает, почему. Функция большей части ДНК неизвестна. Сейчас с некоторой неловкостью говорят, что 90% ДНК – это “хлам”. Знаменитый кембриджский молекулярный биолог Сидней Бреннер проводит полезное различение между “хламом” и “мусором”. Мусор – это нечто использованное и более не нужное, мы его выкидываем, в то время как хлам мы храним для неизвестных пока будущих нужд. Крайне маловероятно, чтобы 90% нашей ДНК не имели никакого значения для эволюции, но пока неизвестно, в чем именно это значение состоит» [Рабиноу, 2019, с. 12].

«Мое обоснованное предположение состоит в том, что генетика окажется более мощной силой в деле изменения общества и жизни, чем была революция в физике, поскольку она будет повсюду встроена в социальную ткань на микроуровне благодаря множеству биополитических практик и дискурсов. Вместе с новой генетикой появятся присущие ей новые возможности и опасности. Все предыдущие евгенические проекты были социальными проектами модерна, выраженными на языке биологических метафор. Как показали М. Салинз и многие другие, социобиология – это социальный проект. Начиная с деятельности либеральных филантропов, которая была призвана наделить моралью и дисциплиной бедняков и уродов, продолжая расовой гигиеной с ее проектом изничтожения отдельных социальных групп и заканчивая предпринимателями в области социобиологии, – на кону всегда было построение общества.

В будущем новая генетика перестанет быть биологической метафорой для общества модерна и превратится в сеть, где обращаются формы идентичности и точки ограничений, вокруг которых и посредством которых возникнет новый тип самопроизводства, который я называю биосоциальностью. Если социобиология – это культура, выстроенная на базе метафоры природы, то в рамках биосоциальности природа будет строиться по модели культуры, понятой как практика. Природа будет познана и преобразована через технологии и станет наконец искусственной, а культура – естественной. Если этот проект осуществится, то станет основой для преодоления разрыва между природой и культурой» [Там же, с. 16].

В небольшой работе «Социобиология и биосоциальность» П. Рабиноу отмечал, что его «исследовательская стратегия состоит в том, чтобы взглянуть на практики жизни как на самую богатую сегодня зону развития новых видов знания и власти» [Там же, с. 10]. Переводя сказанное на язык психологии, повседневные практики рассматриваются здесь как зона ближайшего развития трансформаций мира и возможностей его познания.

> «Если взглянуть на ситуацию сквозь призму этнографии, вопрос для меня будет состоять в следующем: как меняются наши социальные и этические практики по мере развития этого проекта? Я хотел бы подойти к этому вопросу на нескольких уровнях и с разных точек зрения. Во-первых, есть сам проект. Во-вторых, существуют смежные с ним предприятия и институции, в которых (и через которые) будут формироваться новые концепции, новые практики и новые технологии жизни и труда – прежде всего, это индустрия биотехнологий. Наконец, следует внимательно изучить биоэтику и экологическую этику, которые не так давно появились, закрепились во множестве разных институций и сегодня выступают потенциальными точками изменений» [Там же, с. 11].

Немаловажно, что свой подход к антропологии современности П. Рабиноу воплотил в ряде исследовательских проектов, пошаговое описание и осмысление которых представлено в его книгах «Французский модерн: нормы и формы социальной среды» (French Modern: Norms and Forms of the Social Environment, 1989), «Изготовление ПЦР: история биотехнологии» (Making PCR: A Story of Biotechnology, 1996), «Французская ДНК: проблема в чистилище» (French DNA: Trouble in Purgatory, 1999). По сути дела, эти его работы можно рассматривать как этнографию науки, к которой применена антропология современного. Иными словами, в своем эмпирическом приложении антропология современного выступила в качестве экспериментальной этнографии науки.

В «Очерках антропологии разума» П. Рабиноу [Rabinow, 1996a] возвратился к некоторым своим исследованиям в порядке саморефлексии. Точно так же он переосмыслил опыт полевой работы в Марокко [Rabinow, 1975]: задача этнографии в этой книге была сформулирована как постижение современного человека «через других» [Rabinow, 1977]. В предисловии к «Очеркам» П. Рабиноу замечает, что намеревался назвать свои заметки параэтнографическими (para по-гречески означает «около», «рядом»), однако точнее охарактеризовать их как диаэтнографические («в греческом языке dia имеет более активный и процессуальный диапазон значений, чем para»), ибо в книге осуществляется движение поперек: «тексты… пересекают этнос» [Rabinow, 1996a, p. IX–X].

Первую главу П. Рабиноу начинает с анализа опыта присутствия на одной из научных конференций, где его ключевыми переживаниями оказались раздражение и скука. Эти настроения с позиции антрополога он рассматривает не так нечто маргинальное, а как типичные и необходимые составляющие академической

жизни. Отталкиваясь от своих наблюдений, П. Рабиноу размышляет об этнографической практике с помощью аналитического инструментария, предложенного М. Фуко, и его декларируемая цель здесь – прояснение и культивирование альтернативного типа практик [Ibid., p. 6]. Он призывает посредством этнографических и антропологических инструментов «быть внимательным к существующим «второстепенным» практикам, которые игнорируют доминирующие дискурсивные тенденции теоретиков модерна и постмодерна» [Ibid., p. 7]. Что это означает, мы увидим чуть позже на примере открытия полимеразной цепной реакции[69].

Интерес представляют и размышления П. Рабиноу о транснациональной организации науки, поскольку он являлся современником и включенным наблюдателем процессов глобализации в научном мире. «Что это за научная жизнь, которая постоянно путешествует, постоянно ведет переговоры о ресурсах, постоянно участвует в конкурентных претензиях на приоритет, конкурирует на нескольких аренах? Это конец эпохи научного типа? Или это ускорение, гипермодерн, доводящий тип до его пределов, открывающий новые возможности полезного и надлежащего контроля над вещами?» [Ibid., p. 24]. «Космополитический этос» формировал «взгляд на знания, этику и политику, который одновременно является локальным и глобальным, местным и зарубежным» [Ibid.]. Для реализации международных исследовательских проектов привлекался венчурный и транснациональный капитал, а «распространение и координация знаний никогда не были более быстрыми и интернациональными» [Ibid.].

П. Рабиноу был причастен к созданию двух транснациональных и трансдисциплинарных, сетевых организаций – Антропологии современного научного сотрудничества (ARC) и Центра инженерных исследований синтетической биологии (SynBERC). Он тесно общался с молекулярными биологами, наблюдал за их повседневной деятельностью в лаборатории, а затем брал у них интервью.

Первый проект включенного наблюдения был реализован П. Рабиноу в Cetus Corporation – биотехнологической компании, расположенной неподалеку от Беркли (Калифорния), а затем в

---

[69] «Полимеразная цепная реакция (ПЦР) – экспериментальный молекулярно-биологический метод, который основан на катализируемой ДНК-полимеразной реакции и который позволяет амплифицировать (от английского amplify – многократно увеличивать, усиливать) малые концентрации определенных фрагментов ДНК в биологическом материале в миллионы раз в течение нескольких часов» [Скриган, 2019].

компании Roche Molecular Systems, находящейся в округе Аламида (Калифорния). Cetus – место изобретения полимеразной цепной реакции (ПЦР), «экстравагантно гибкой технологии для релевантной и быстрой экспоненциальной амплификации точных последовательностей ДНК» [Ibid., p. XI].

Если в наши дни ПЦР представляется едва ли не самой важной произведенной в Cetus вещью, то в те времена она находилась в тени других проектов, которые, как уверенно считали «реалисты-менеджеры и их спонсоры венчурного капитала», гораздо существеннее и с научной, и коммерческой точек зрения [Ibid., p. XI]. Иными словами, ПЦР оказалась побочным продуктом иного изобретения, более того, этот тест придумал человек, у которого, согласно П. Рабиноу, практически не было шансов выжить ни в университете, ни в фармакологической компании из-за особенностей характера [Ibid.].

Вторым проектом включенного наблюдения стал Центр изучения человеческого полиморфизма и центр геномного картирования в Париже[70]. «CEPH – это особенное учреждение во Франции, известное своей научно-технической дерзостью» [Ibid.][71]. Его научный директор Даниель Коэн (Daniel Cohen, p. 1952) «остро осознавал, что молекулярная биология и генетика проникают в неизведанные этические и социальные области», и вознамерился создать в генетической лаборатории «философскую обсерва-

---

[70] Centre d'Etude de Polymorphisme Humain – исследовательская организация, созданная в 1984 г. французским иммунологом, лауреатом Нобелевской премии по физиологии и медицине Жаном Доссе (Jean Dausset, 1916–2009).

[71] Примечательно, что главным лоббистом и спонсором генетических исследований стало общественное движение больных дистрофией во Франции (Association Française contre les Myopathies). Наряду с этим программа исследования была щедро профинансирована американским правительством. «Лаборатория геномики – аномальное место, где бы она ни находилась. Она занимается научными исследованиями, но зачастую с высокой степенью механизации и в промышленных масштабах, что совершенно не вяжется с практикой биологов, воспитанных в старых кустарных традициях. Объект изучения принадлежит к фундаментальному уровню биологических исследований, но результаты могут иметь огромную материальную ценность, и фармацевтические компании часто опережают правительства, предоставляя кучу денег, которые могут быть "сожжены" в исследованиях до копейки. Знание генома помогает лечению больных детей, но неясно, в какой степени гуманитарные мотивы оправдывают коммерческий характер предприятия. Во Франции <…> даже когда Коэн подтолкнул CEPH к гибридности в американском стиле, внутри самой организации нашлись силы, настаивающие… что нельзя одновременно служить высоким идеалам науки и Маммоне» [Shapin, 2000, p. 6].

торию» [Ibid.]. Расшифровка генома человека в 1993 г. породила ожесточенные дискуссии: как превратить абстрактные научные цели в правдоподобные технологические задачи? [Ibid.]. Наряду с тем, что биомедицина воспринималась наукой, меняющей облик современности [Shapin, 2000], национальные государства уже не справлялись с финансированием такого рода исследований, и последние становились транснациональными.

П. Рабиноу был приглашен лично Д. Коэном для «философического наблюдения»:

> «Во Франции, когда я работал в СЕРН, меня пригласил Даниэль Коэн, движущая сила этого учреждения, в качестве “философического наблюдателя”» [Rabinow, 1996a, p. 18]. Д. Коэн искал способ «ввести в лабораторию “социального” собеседника без создания комитетов по этике, которые он считал слишком упреждающими» [Ibid.]. Для П. Рабиноу предполагалось место свободно плавающего исследователя, наблюдающего и комментирующего порядки в учреждении, обдумывающего широкий круг проблем: о месте национальной науки на новой международной арене; об этических и стратегических аспектах, сопровождающих генетические исследования. «Извержение взглядов, размышлений, демонстраций и дебатов, к которым я стал причастен, возникло в значительной степени потому, что я открыто позиционировал себя в традиции, основанной как на философских вопросах, так и на эмпирических исследованиях. В обоих случаях “социальное поле” ученых находилось в состоянии изменений, как и мое собственное. Непосредственное выражение этого состояния неуверенности и подвижности стимулировало размышления о практиках, которыми мы занимались. <…> Саморефлексии ученых относительно того, как формировать свою научную практику, о пределах их возможностей, частично совпадали с моей научной практикой. Я попытался отметить как совпадения, так и различия, превращая возникшую ситуацию одновременно и в повод для любопытства, и в способ исследования» [Ibid., p. 19].

Этнографическую работу с молекулярными биологами во Франции и в Соединенных Штатах П. Рабиноу рассматривал с нескольких позиций: как гражданина его беспокоили этические и политические последствия расшифровки генома человека; как антрополог он интересовался аспектами человеческого поведения; в качестве профессора размышлял о том, как границы между академией и промышленностью меняют исследовательские практики. «Представляя себя этнографом, я никогда не претендовал на роль наблюдателя; …я постоянно вовлекал этих ученых в дискуссии и

дебаты, которые они приветствовали и из которых я узнавал, о чем спрашивать» [Ibid., p. 18].

> «…И в Соединенных Штатах, и во Франции мне стало ясно, что от меня не ожидают ни роли эксперта в социологическом анализе, ни терапевта, помогающего “проработать” проблемы, ни обличителя для выявления злонамеренных сил и акторов, но роль проблематизатора, в которой наличие статуса наблюдателя позволяло сделать общий обзор ситуации, и в том числе учесть ее изменчивость» [Ibid., p. 21].

В плане методологической саморефлексии П. Рабиноу нужно было отыскать в своей исследовательской позиции нечто среднее между объективным и субъективным, поскольку включенное наблюдение предполагало некоторую степень реального участия в жизни объекта изучения. В таких ситуациях перед всяким исследователем возникает вызов сбалансировать идентификацию и дистанцию: ведь «когда естествоиспытатели прекращают заниматься наукой и начинают производить “мировоззрения”, рессентимент и иллюзия становятся безудержными» [Ibid., p. 23].

В ходе исследования П. Рабиноу изобретал методы, дополняющие этнографическое наблюдение, проводил полуструктурированные интервью и делал антропологические заметки. Он сформулировал свою цель – разработать способы исследования, которые помогли бы не только расширить практику ученых, но и обогатить его собственную [Rabinow, 1996a]. Важное место в его разговорах с молекулярными биологами занимала рефлексия по отношению к рабочим ситуациям и к самим себе. Ученые – самодостаточные и занятые люди, а потому частью антропологической работы являлось сделать эти разговоры с антропологом полезными и для них самих. Главным в этих беседах была диалектика не в гегелевском, а в аристотелевском смысле как искусство создания порождающих мысль ситуаций. Сочетание независимости исследователя и нормативности научных практик оказалось отрефлексированной антиномией. Методологической проблемой для самого П. Рабиноу стал тот факт, что антропологическое письмо, возникающее уже после этнографических наблюдений, имеет ретроспективные вариации: ведь истории в меняющихся контекстах и в свете разных задач могут быть рассказаны по-иному, и каждый раз их сборка (ассамбляж) превращает реальности в новые объекты [Ibid.].

В 1980-е гг. П. Рабиноу в своих исследованиях ставил амбициозные задачи «антропологизировать Запад: показать, насколько экзотичным являлось его построение реальности; выделить те области, которые большинство (включая эпистемологию и экономику) считает само собой разумеющимися и универсальными; выявить их максимальное историческое своеобразие; обнаружить, как притязания на истину связаны с социальными практиками и, следовательно, служат движущей силой в социальном мире» [Rabinow, 1986, p. 241].

В дальнейшем эти задачи были реализованы в его работах «Французский модерн» и «Французская ДНК» [Rabinow, 1995, 1999]. В первой из этих книг П. Рабиноу показывал, что на рубеже XIX–XX вв. формировались новые «нормы и формы», а одновременно с ними возникали элитарные группы технократов, которые становились публичными интеллектуалами. Подобно тому как социально ориентированное городское планирование во Франции в 1930-е гг. обусловило переход от городского планирования к планированию жизни, биотехнологии и дискурсивные практики проекта «Геном человека» меняли повседневность, сферу занятости и сам язык коммуникаций [Rabinow, 1995].

Книгу о французском модерне П. Рабиноу охарактеризовал как исследование «о генеалогии городского и социального планирования в качестве привилегированного экспериментального объекта, где нормированные формы современной рациональности превратились в практику и технократическую политику» [Rabinow, 1996a, p. IX–X]. Он предположил, что во французском модерне имплицитные формы рациональности «конституировали знания таким образом, что они буквально обязывали объекты (тела, популяции, общества) к реформированию» [Ibid., p. X]. Основной целью книги о французском модерне было намерение показать хитросплетения жизни общества, повседневности и социальных наук. Этнографическим материалом здесь послужили трансформации, происходившие в науках о жизни: эпидемии холеры в 1830-х гг. и развитие статистики как инструмента общественного здравоохранения, а также устойчивость традиции ламаркизма во французской биологии, политическая рациональность эпидемиологии и гигиены.

В книге «Французская ДНК» П. Рабиноу изучал мир науки с позиции антрополога [Rabinow, 1999], что позволило ему проанализировать не отдельные аспекты повседневной жизни ученого, а динамичный и целостный мир, в котором наука объединена с

технической изобретательностью, сферами финансов и законодательного регулирования, рынками и «причудливой индивидуальностью» изобретателя из биотехнологической компании, запатентовавшей полимеразную цепную реакцию (ПЦР) как основной инструмент изучения ДНК [Shapin, 2000].

В этой книге П. Рабиноу детально проанализировал и трудности транснациональных исследований, столкновение американского и французского мировоззрения. Так, для реализации проекта Д. Коэну не хватало индустриальных мощностей, тогда как в его распоряжении были интеллектуальные ресурсы и накопленный банк генетического материала (ДНК) французов. В этой ситуации CEPH (Центр изучения человеческого полиморфизма) стал сотрудничать с американской биотехнологической компанией «Миллениум» (Millennium). Однако американская компания ориентировалась на прибыль, тогда как для французских исследователей большое значение имели их честолюбивые планы, верность науке и национальное достоинство: если в Америке кровь можно не только сдать, но и продать, то во Франции кровь только сдают, но не продают [Shapin, 2000]. Помимо этого, американскую научную культуру П. Рабиноу характеризовал как «обособленную и подчеркнуто профессиональную» (America's compartmentalized and stressed professional culture) [Rabinow, 1996a, p. XII].

> «В то время как американское законодательство имеет тенденцию поддерживать автономию человека и его право распоряжаться своим телом и его частями, во Франции государство стоит между рынком и достоинством человека. Французское мировоззрение не признает за человеком права владеть своим телом и распоряжаться им по собственному усмотрению. "Тело и личность – едино: их опекун – государство". Таким образом, наметившееся сотрудничество между CEPH и Millennium вело к морально-экономическому конфликту, а Французское государство считало себя вправе интересоваться его условиями, перспективами и даже ставить вопрос о его допустимости» [Shapin, 2000, p. 5].

Вспоминая М. Вебера, П. Рабиноу в своем исследовании заново открыл роль харизмы как социального «клея», скрепляющего несовместимые и распадающиеся вещи. Он показал, что харизматический лидер востребован в ситуации неопределенности и трансформации «форм и норм» [Rabinow, 1999]. Более того, едва ли не наиболее важным методологическим выводом П. Рабиноу выступило понимание, что для того, чтобы изучать современ-

ность, необходимо найти способ выйти за рамки современности (так, закольцовывая, мы вновь здесь возвращаемся к понятию «несвоевременности», о котором речь шла выше).

Итак, П. Рабиноу изучал проблемы изобретения и практики новых форм исследований, размышлял о месте науки в современном мире, о труде ученого как призвании и о различиях между гуманитарными и естественными науками, о проблемах письма и этики в сфере гуманитарных наук. Едва ли не в каждой работе он доказывал, что существующие практики производства знаний нерелевантны современности институционально и эпистемологически, тогда как релевантными методами являются концептуальные фокусировки и изучение случаев. «Вслед за французским модерном я начал размышлять над возникающими перекрестными областями (между наукой, технологиями, природой, культурой, правом, политикой и экономикой), такими как проект генома человека, мегапроект по развитию технологий и с целью постепенного картирования и, в конечном итоге, реформирования генетического состава живых существ» [Rabinow, 1996a, p. XI].

Развивая идеи М. Фуко в новых направлениях, П. Рабиноу поставил задачу изобрести инструментарий, адекватный этическим и научным проблемам сегодняшнего дня. В дальнейшем его критика учения М. Фуко была обусловлена собственным продвижением от генеалогического метода к антропологии современного, в которой на передний план вышли роль случайности и ассамбляжа – «состояния, в котором несколько элементов объединяются для создания сборки, значение которой не может быть сведено к предшествующим элементам и отношениям» [Ibid., p. XII]. «Задача современного инструментария заключается в том, чтобы развивать мышление не только как проектирование, но и как этическую практику» [Ibid.]. Однако вопрос о том, где и как происходит сборка релевантного инструментария, «сам по себе является основной проблемой» [Ibid.]

Суть антропологии современности в том, что она состоит из аналитической работы, помогающей развивать способы исследования недоопределенных, эмерджентных и противоречивых отношений. При этом исследование современности является одновременно и аналитическим, и синтетическим. Оно аналитическое в том смысле, что отношения и взаимосвязи должны быть контекстуально локализованы, и синтетическое – поскольку эти отношения и связи следует перекодировать и перекомпоновать в новые формы. Таким образом, аналитическая работа над совре-

менностью «состоит в связывании недавнего прошлого с ближайшим будущим и ближайшего будущего с недавним прошлым» [Rabinow, 2011, p. 87].

Антропология глобализации и транснациональная антропология

> *В то время как философия... может быть европейской, китайской или индийской, а современные физика или математика – нет, поскольку мыслятся как науки универсалистские, случай антропологии оказывается гибридным между этими двумя идеальными типами* [Соколовский, 2014a, с. 176].

С разработкой антропологии глобализации связано имя шведского антрополога Ульфа Ханнерца (Ulf Hannerz, p. 1942)[72], согласно которому гуманитарная миссия антропологии заключена в «осознании человечества как взаимосвязанного, но разнообразного целого» [Hannerz, 2010b, p. 9]. У. Ханнерц не только предвосхитил некоторые трансформации человека и мира и описал современность в качестве культуральной сложности [Hannerz, 1992a, 1996] прежде, чем это начали обсуждать многие, но и предложил инструментарий для работы с подвижными, сложными и разнообразными феноменами современности. «В нашу эпоху антиутопий о столкновении цивилизаций и грядущих беспорядках хладнокровный анализ глобальных процессов, предлагающий инструменты исследования культуральной сложности, может оказаться лучшим лекарством» [Dahl, Stade, 2003, p. 264].

---

[72] Темперамент и личность этого ученого характеризует эпизод его жизни. В 1957 г. У. Ханнерц принимал участие в первом на шведском телевидении игровом шоу «Tiotusenkronorsfrågan» («Вопрос на 10 000 крон»), устроенном по образу американской викторины (American quiz show «The 64,000 Dollar Question»). Юный У. Ханнерц соревновался в качестве знатока аквариумных рыбок, с легкостью переходя с одного уровня на другой, пока не добрался до финального выбора. Он дал ответ «морская собака» (dogfish), однако и ведущий шоу, и судья были уверены, что правильный ответ «прыгун» (mudskipper). Тем не менее четырнадцатилетний У. Ханнерц стал настаивать на своем, дело увенчалось разбирательством, установившим, что он прав. Таким образом, он выиграл крупный денежный приз, равнявшийся в те времена в Швеции среднему годовому доходу. Победа позволила ему не только осуществить путешествие в Соединенные Штаты, но и задуматься о роли телевидения и его влиянии на повседневную жизнь [Dahl, Stade, 2003].

Одним из первых У. Ханнерц стал изучать пребывающий в движении мир и транснациональные потоки, развивать антропологии города и медиа. Он исследовал связи между новыми технологиями и процессами их медиации и дальнейшего распространения в культуре, а также вопросы, каким образом культурные значения, делаясь социально организованными, порождают социальные модели [Dahl, Stade, 2003]. Важно отметить и его процессуальный подход к культуре как к «незавершенному действию» [Eriksen et al., 2015, p. 6]. У. Ханнерц доказывал, что глобализация не отменяет культуральное разнообразие, поскольку смешивание (креолизация) есть органичный социокультурный процесс, порождающий инновации [Hannerz, 2016b].

Помимо этого, У. Ханнерц является автором множества не утративших актуальности работ: «Сторона души...» (Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community, 1969), «Изучение города...» (Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology, 1980), «Культурная сложность...» (Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning, 1992), «Транснациональные связи...» (Transnational Connections: Culture, People, Places, 1996), «Потоки, границы, гибриды: ключевые слова в транснациональной антропологии» (Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology, 2000), «Зарубежные новости...» (Foreign News: Exploring the World of Foreign Correspondents, 2004), «Мир антропологии...» (Anthropology›s World: Life in a Twenty-First Century Discipline, 2010), «Антропология будущего...» (Writing Future Worlds: An Anthropologist Explores Global Scenarios, 2016), «Наблюдение за миром...» (World Watching: Streetcorners and Newsbeats on a Journey through Anthropology, 2017) и др.

> «Он был одним из первых, кто стал исследовать актуальность современных СМИ с помощью этнографических методов; он предложил рассматривать культуру в терминах потоков, а не ограниченных сущностей; ввел новые аналитические конструкты, такие как “глобальная ойкумена”, “культурная креолизация” и “сеть сетей”. И хотя У. Ханнерц не был первопроходцем в городской антропологии, одним из первых он стал рассматривать города как культурные перекрестки, характеризуемые главным образом особенностями городской социальной жизни, а не составляющими их культурными или этническими группами» [Eriksen et al., 2015, p. 2–3].

Современный *мир антропологии* У. Ханнерц рассматривает с двух позиций: во-первых, это антропология как дисциплинар-

ное сообщество, внутренне связанное социальными отношениями, идеями и практиками; во-вторых, это разнообразие подходов дисциплины к внешнему миру, который антропология исследует, стремясь к глобальному охвату более, чем другие дисциплины [Hannerz, 2010b]. Антропология изучает человека повсюду, пытаясь понять разнообразие стилей его жизни, способов мышления и условий существования. Антропологи смотрят на мир, видя его состоящим из множества «полей», реальных и виртуальных экспериментальных площадок[73]. Антропологи также изучают людей и социальные структуры на уровне повседневности и помогают решать практические задачи. Предметом изучения выступают как академическая среда и студенческие движения, так и местные сообщества, национальные объединения, средства массовой информации. Однако в каком бы смысле ни рассматривался мир антропологии, главное его свойство заключено в том, что этот мир продолжает меняться [Ibid.].

Трансформации современности, возникающие новые темы и новый опыт сыграли свою роль в пересмотре ключевых антропологических концепций и общей методологии науки, а также в том, что следует сегодня понимать под «культурой». У. Ханнерц размышляет о культуре в категориях движения (потоков), сложности и разнообразия. Развивая идеи Г. Зиммеля о городской повседневности и космополитизме, он стал исследовать городскую жизнь этнографическими методами, тем самым выступив одним из основателей антропологии современности [Eriksen et al., 2015]. Продвигая направление городской антропологии, он вел дискуссии о новых методах исследования современности, о способах изучения человека в ситуации изменений. В этой связи он переосмыслил понятие культуры в оптике потоков и процессов, а не стабильной и ограниченной системы значений. Для описания смешения двух или более ранее обособленных традиций он ввел термин «культурная креолизация» [Dahl, Stade, 2003]. (Т.Х. Эриксен отмечает, что термин «культурная гибридность», обозначающий то же явление, предложили П. Вербнер и Т. Модуд [Werbner, Modood, 1997].) У. Ханнерц также неоднократно подчеркивал, что «глобальные процессы имеют локальные последствия» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 215].

---

[73] «Эта дисциплина касается всего человечества, в ней есть место для самых разных личных интересов, и… она извлекает выгоду из разнообразия взаимодействующих точек зрения» [Hannerz, 2010b, p. 10]. «…Все большее число антропологов теперь находят возможности для работы вне академических кругов – в правительстве, в бизнесе, в иных организациях» [Ibid.].

Так, согласно У. Ханнерцу, постколониальный поворот имел для антропологии несколько стимулирующих ее трансформацию последствий. Во-первых, «именно с этого момента антропология более явно и последовательно идентифицировала себя как дисциплину, касающуюся всего человечества» [Hannerz, 2010b, p. 3]; во вторых, усилились позиции «домашней антропологии», изучавшей текущие изменения человека и мира в собственной стране; в-третьих, возникла «международная антропология» как сообщество антропологов, рассматривающих в качестве своего исследовательского «поля» весь мир [Hannerz, 2010b]. Иными словами, антропология сделалась внутренне более сплоченной дисциплиной и одновременно чувствительной к региональному разнообразию.

Термин «глобализация» вошел в научный обиход к концу XX в. Это слово не только сделалось популярным, но и позволило ретроспективно отрефлексировать тот факт, что глобальная взаимосвязь человечества появилась гораздо раньше, чем люди научились ее воспринимать и переживать. В этом ракурсе и расселение человечества, и колониализм являлись формами глобализации [Hannerz, 2010a]. В наши дни признаками глобальной ойкумены становятся вирусные распространения тех или иных, охватывающих всю планету, культурных практик, потоки беженцев и транснациональная трудовая миграция, туризм и диаспоры, международные организации и транснациональные интеллектуальные движения, а также международная преступность и террористические синдикаты [Ibid.].

В эссе «Потоки, границы и гибриды» (Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology) У. Ханнерц рассуждает о новой терминологии, релевантной для «зарождающейся транснациональной антропологии» и более точно описывающей трансформации современного мира. Наряду с вынесенными в заглавие эссе ключевыми понятиями У. Ханнерц проанализировал такие термины, как аккультурация, креолизация, маргинальный человек (marginal man), диффузия, гибридность и др. «Это словарь, не только охватывающий современность, но и соединяющий континенты. Он ведет к глобализации и помогает обнаружить ее человеческое лицо. В процессах глобализации мир не обязательно становится одинаковым. В нем есть борьба, но есть и игра. Так, в приграничных землях процветают трикстеры» [Hannerz, 1997, p. 25].

Термин «транскультурация», как показывает У. Ханнерц, придумал и использовал в книге «Кубинский контрапункт табака и сахара» (Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar, 1940) историк

и антрополог Ф. Ортис Фернандес[74]. Транскультурация – система взаимных уступок, процесс трансформации, создающий новые реальности. У. Ханнерц подчеркивает, что эти реальности не являются ни механической совокупностью свойств, ни мозаикой, а явление принципиально новое, «своеобразное и независимое» [Ibid., p. 24].

Понятие «креолизация» относится к процессам культурального слияния, случающегося «в более или менее открытом континууме разнообразия», в отношениях обмена между центром и периферией, «которые могут распространяться на транснациональный уровень и характеризуются также неравенством власти, престижа и распределения материальных ресурсов» [Ibid.].

«Гибридность, коллаж, меланж, хотчпот, монтаж, синергия, бриколаж, креолизация, метисы, монгрелизация, синкретизм, транскультурация, третьи культуры…» – некоторые из этих терминов используются вскользь, как интуитивно схватывающие метафоры, другие претендуют на аналитический статус, третьи усиливают «региональные или тематические твердыни» [Hannerz, 1997, p. 23]. Однако «“гибридность” в настоящее время является более предпочтительным общим термином, обретая дополнительную силу в скольжении между дисциплинами» [Ibid.].

Согласно У. Ханнерцу, современной науке необходимы новые и более точные (нюансированные) понятия, чтобы осмысливать происходящие с человеком и миром изменения, однако и старые термины важны, поскольку помогают осуществлять сравнительный анализ. К тому же, «прошлое можно исследовать как ресурс для непрерывного обновления антропологического воображения» [Hannerz, 2010b, p. 135].

Современный мир отличается растущей рефлексивностью, и одним из следствий этого является, что и обыватели (lay people), и «туземцы» (natives) «принимают во внимание то, что ученые говорят о них, а иногда и отвечают» [Hannerz, 1997, p. 25]. Интерактивность является важной частью как современности, так и антропологических исследований. У. Ханнерц убежден, что необходимо «делиться своими ключевыми понятиями с другими и обсуждать их значение для других», поскольку те, кто делают изучение куль-

---

[74] Фернандо Ортис Фернандес (Fernando Ortiz Fernández, 1881–1969) – кубинский исследователь и публичный интеллектуал, специалист в области истории и социологии, географии и фольклора, этнографии и антропологии, экономики и вопросов афрокубинской культуры.

туры своим призванием и исследуют взаимосвязанный мир, служат также росту осознанности и привлечению общественного внимания к проблемам этого мира [Ibid., p. 24].

> «Тот факт, что сегодня гораздо больше людей преподают и изучают антропологию, вероятно, как-то связан с тем, что центральные проблемы антропологии соответствуют изменениям в мире этих людей. Похоже, что многие из них чувствуют, что антропология – дисциплина, говорящая об их личном опыте: та, в которой они могут расширять этот опыт, систематизировать его и даже практически использовать» [Hannerz, 2010b, p. 5].

Наряду с транснациональными движениями важную роль в процессах глобализации играет и преодолевающая различные границы кооперация ученых и научных исследований. Здесь весьма показателен личный вклад У. Ханнерца в развитии международной антропологии.

В книге «Мир антропологии» У. Ханнерц отмечает, что университетские антропологии бывают двух основных разновидностей – «универмаги» и «бутики». Первые охватывают все части дисциплины тематически, регионально и методологически. Вторые продвигают лишь одну концепцию дисциплины, одно направление научной работы, хотя, возможно, и в авангардном стиле [Ibid., p. 25–26]. В свою очередь, встречаются и журналы, одни из которых больше похожи на универмаги, тогда как другие – на бутики. «Энциклопедии же больше всего похожи на универмаги: места, куда вы идете, ожидая найти всего понемногу» [Ibid., p. 25]. Университеты и научные журналы первого типа и, в особенности, энциклопедии играют подвижническую роль в развитии науки как транснационального феномена. Так, «социальные науки и различные дисциплины в настоящее время охвачены широким спектром подобного рода работ… некоторые же предприятия являются особенно амбициозными по своим масштабам» [Ibid.]. У. Ханнерц вспоминает, что в 1930-е гг. в течение нескольких лет американский издатель выпускал 15 томную «Энциклопедию социальных наук» (Encyclopedia of the Social Sciences), а в 1968 г. вышли 17 томов «Международной энциклопедии социальных наук» (International Encyclopedia of the Social Sciences), и многие антропологи приобрели известность благодаря своим энциклопедическим статьям: например, «Культура» Б. Малиновского и «Мода» Э. Сепира. «Энциклопедия 1968 г. содержала статьи также других

лидеров в этой области: от Р. Ферта и М. Фортеса до М. Дуглас с британской стороны и от М. Мид и К. Гирца до Л. Уайта и М. Харриса с американской стороны» [Ibid., p. 26].

Однако по мере приближения к концу XX в. настало время для еще одной крупномасштабной попытки представить текущее состояние знаний в области социальных наук. Солидный международный издатель энциклопедий задумал новый проект: если первый из этих проектов был *энциклопедией,* а второй – *международной энциклопедией,* то новый проект назывался «Международная энциклопедия социальных и поведенческих наук» (International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences), поскольку к тому времени «представители некоторых отраслей психологии почувствовали, что то, что они делали, определенно было наукой, но не обязательно социальной» [Ibid.]. Как и два предыдущих проекта, это предприятие не являлось простым обновлением материалов предшественников, а начиналось с нуля: «планирование было новым, редактирование было новым, тексты были новыми» [Ibid.]. Предприятие заняло несколько лет и уже к 2001 г. завершилось появлением энциклопедии в 26 томах. «Название содержало слово “международная”, и издатель ясно давал понять, что ему нужны не только международные читатели и освещение проблем, но и работа над энциклопедией, которая была бы интернациональной по способу научного производства» [Ibid.].

В качестве общих редакторов серии были приглашены выдающиеся ученые: американский социолог Н. Смелзер[75] и немецкий психолог П. Балтес[76], которые не только являлись гарантами качества издания, но и могли организовать широкий набор участников, ориентирующихся в повестке дня. В свою очередь, У. Ханнерца пригласили стать редактором секции антропологии, поскольку, имея за плечами опыт работы председателем Европейской ассоциации социальных антропологов (European Association of Social Anthropologists – EASA), он, с одной стороны, обладал сетью европейских контактов, а с другой – был более тесно связан с американской антропологией, нежели другие европейцы. Широкий круг чтения и множество путешествий сформировали его общее

[75] Нил Смелзер (Neil J. Smelser, 1930–2017) – американский социолог, специалист в области экономической социологии.

[76] Пауль Балтес (Paul Baltes, 1939–2006) – немецкий психолог, специалист в области психологии развития (life-span developmental psychology) и психологии старения (psychology of aging).

представление о том, «кто и где находится в мире, и каким запасом знаний обладали разные разрозненные коллеги» [Ibid., p. 27].

«Энциклопедия… представляет собой интригующее упражнение в архитектуре знания (которое… более или менее скрыто за счет обычного алфавитного порядка). <…> Два основных редактора пришли к дизайну, в котором был также круг сквозных категорий. Некоторые из них были всеобъемлющими, например, история социальных и поведенческих наук или исследовательская этика. Другие представляли трансдисциплинарный интерес, который в последнее время… становился предметом внимания как ученых, так и общественности: например, гендерные вопросы, окружающая среда и исследования в области науки и технологий. Еще один набор содержал то, что рассматривалось как более прикладные области, такие как организационные исследования, урбанистика и медиа-исследования. В этих сквозных областях также были свои редакторы» [Ibid., p. 27].

«Энциклопедия была такова, что поначалу не было очевидно, какие разделы кому принадлежат. Некоторые теоретические концепции или исследовательские проблемы были общими для дисциплин. В других случаях сквозные категории, такие как гендер, находились на пересечениях исследовательских полей. Склонные к сотрудничеству, а не к конкуренции, мы обычно быстро приходили к соглашению о том, кто будет нести ответственность за ту или иную статью… <…> Итак, после серии лихорадочных мини-встреч, в основном вдвоем или втроем, мы смогли собраться все вместе на заключительный обед в пляжном ресторане на берегу Тихого океана. Остальные наши контакты в течение последующих двух лет происходили в основном по электронной почте» [Ibid., p. 28].

«…Это должна была быть совершенно новая работа, а не обновление предшествующих изданий. Разумеется, это привлекло меня как вызов: одно дело в кругу ближайших коллег жаловаться на недостатки в охвате того или иного словаря, справочника, энциклопедии и т.п., совсем другое – предстать перед моментом истины и уложить дисциплину в заданное количество статей и слов» [Ibid.].

Другим вызовом для У. Ханнерца выступил тот факт, что энциклопедия планировалась к публикации на рубеже тысячелетий, а это заставляло задуматься о том: «какова антропология в начале двадцать первого века?» [Ibid.].

Поскольку к созданию международной энциклопедии были привлечены наиболее профессиональные участники из разных регионов мира, то встал вопрос о взаимосвязи национальных антропологий и отражении в энциклопедии глобального ландшафта науки.

Важно отметить, что изрядное место в новой энциклопедии заняли проблемы современной антропологии. По сравнению с предыдущими изданиями изменился словарь: так, если термин «аккультурация» неизменно следовал из издания 1930-х гг. в издание 1968 г., то в новой энциклопедии увеличился словарный запас, обозначающий взаимосвязь культур, условий и процессов. Появились статьи «Глобализация», «Современность», «Гибридность», «Креолизация», «Колониализм», «Постколониальность», «Диаспора», «Беженцы», «Мультикультурализм», «Космополитизм». На расширение предметного поля антропологии также указывали такие статьи, как «Визуальная антропология» и «Народная культура», с одной стороны, и «Права человека» и «Геноцид», с другой. «Здравый смысл», «Ностальгия» и «Аутентичность» были связаны с трансформацией чувств; «Идентичность», «Личность», «Социальность» и «Тело» продвигали антропологию в сторону проблем развития человека; имелись статьи «Рефлексивность» и «Культурная критика», а также «Клан» и «Мафия». Изменения, произошедшие в антропологии, отражал тот факт, что статьи «Первобытное общество» и «Национальный характер» описывали уже не столько реальные феномены, сколько темы интеллектуальной истории [Ibid., p. 34–35].

В дальшейшем, обозревая в «Международной энциклопедии социальных и поведенческих наук» 2001 г. «ряд явно актуальных антропологических статей», таких как глобализация, идентичность, современность, права человека, массовая культура, диаспора, геноцид и т.д., У. Ханнерц размышлял о том, что их темы относятся не только к области антропологии. «По всей видимости, это и отражает изменение того, чем антропология выступала в предыдущей энциклопедии: так или иначе, сейчас наблюдается большая открытость для междисциплинарности или трансдисциплинарности. Внутри научного мира мы должны быть готовы и, вероятно, уже готовы к диалогу поверх границ» [Ibid., p. 35–36].

Таким образом, партикулярные связи, гибридности, креолизация, пространство изменений, размытые идентичности – те новые реальности, с которыми имеют сегодня дело и психологические, и антропологические науки. Изменения, которые происходят в самих этих науках, представляют собой переход от дисциплинарной (стабильной, упорядоченной) модели знания к сетевой его организации, полипарадигмальным и трансдисциплинарным подходам, международным (транснациональным) проектам, временным и мобильным исследовательским коллективам. «Изменяющийся мир требует теорий, специально разработанных для изучения изменений» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 118].

В свою очередь, Д. Гёкхан обращает внимание на то, что глобализация способствует не только развитию космополитической культуры, но и «мобилизационного потенциала локальных культурных идентичностей» [Гёкхан, 2015, с. 112]. Под влиянием глобализации «происходит осознание, что мир стал другим, а это ставит задачу поиска новых базовых начал в его познании и осмыслении» [Там же]. На перекрестках процессов социальной мобильности, креолизации и гибридизации идентичность современного человека оказывается многослойной, с одной стороны, соединяет «в единой структуре этнокультурный и глобальный уровни», с другой – уже не является чем-то неизменным, переживает процесс трансформации и постоянно пребывает в развитии [Там же, с. 113].

> «Транснациональный тип политической картины мира раскрывается через такие признаки и элементы, как множественная идентичность, культурная креолизация и мультилингвизм. Формирование подобной картины мира может быть связано с наличием у человека нескольких “духовных” родин, с практиками приобщения к двум и более традициям высшего образования, с укорененностью в нескольких образах жизни. “Транснациональное” можно определить как наличие множественных связей и взаимодействий, соединяющих людей или институты сквозь границы национальных государств. Причем, если под “интернациональными” понимаются взаимодействия, соединяющие людей или институты сквозь границы, но на уровне государств, то под “транснациональными” понимаются такие же взаимодействия, но уже между негосударственными акторами» [Там же].

Д. Гёкхан отмечает, что хотя в современности «все культуры неповторимы и одинаково ценны», однако некоторые общества отстают «в цивилизационном развитии» [Там же, с. 113–114], при этом «в современных условиях полипарадигмальности свобода, толерантность и открытость к диалогу в различных аспектах бытия личности становятся ведущими культурными императивами» [Там же, с. 115]. Однако равноправие не отменяет цивилизационной иерархии, и то, что в теоретическом уровне является лишь философской проблемой, на практике представляет собой довольно тонкий и щекотливый вопрос.

> «Распространение глобальной культуры приводит и к взаимопроникновению ее и локальных культур в новых меняющихся комбинациях и возникновению новых синтетических культурных образований – так называемой креолизации культуры. Норвежский

антрополог Т. Эриксон дает следующее определение этому понятию: креолизация – культурный феномен, связанный с перемещением и последующим социальным соприкосновением и взаимовлиянием между двумя (или более) группами, в результате чего возникает постоянный динамический взаимообмен символами и практиками, создающий новые социальные формы с варьирующими степенями стабильности» [Там же, с. 114].

В свою очередь, Т.Х. Эриксен в методологическом плане отмечает ослабление концепций «социального целого» и общества – на их место сегодня приходят дисперсные сообщества и пересекающиеся социальные поля. Наряду с этим в социогуманитарных науках ведется критика понятий «ментальность», «народ», «культурный код», прежде всего, с позиций изменчивости и текучести культурно-психологических состояний человека в современном мире, обусловленных сменой взгляда от концепцуализаций структуры/стабильности к динамике/трансформациям. «Имеет смысл изучать антропологию в сегодняшнем взаимосвязанном мире, где путешествия, электронное общение и миграция как никогда тесно сблизили людей разного культурного происхождения» [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 193].

Однако именно в контексте антропологии глобализации Т.Х. Эриксен обозначил некоторые антиномии и потенциальные конфликты, имеющие высокую вероятность повлиять на ближайшее будущее:

♦ глобализация vs регионализация – новые социокультурные движения, предлагающие альтернативы доктрине «альтернативы нет» (TINA);

♦ защита окружающей среды vs развитие – спасение планеты рассматривается как угроза развитию, особенно в менее развитых странах;

♦ космополитизм vs политика идентичности (включая ксенофобию и религиозный фундаментализм) – ключевое измерение политики в современном мире, зачастую усиливающее разделение между левыми и правыми;

♦ инклюзия vs исключение – физические и метафорические стены, препятствующие свободному перемещению людей и их полному включению в общество;

♦ единообразие vs разнообразие – общие шаблоны современности, сочетающиеся с местным и уникальным;

♦ культурная автономия vs культуральная открытость – поиск баланса, по выражению К. Леви-Стросса, «между контактом и изоляцией» [Eriksen, 2015a, p. 17–18].

Отвечая на эти вызовы, антропологическое знание предлагает человечеству систему ценностей, релевантную для жизни в глобальном мире. «Понимание того, что общество могло быть совсем другим, что мы с вами могли придерживаться иных ценностей и иметь иные ожидания от жизни, является одним из величайших даров антропологии человечеству» [Eriksen, 2006, p. 452]. Антропологическое знание преодолевает эго- и этноцентризмы, показывая мир из перспективы взгляда чужака, аутсайдера. Антропологические практики развивают способность заново выявить в упрощении тонкость и сложность. Антропологическое образование пробуждает саморефлексивность, позволяет посредством констатации и артикуляции очевидностей (т.е. обозначения словами как бы известного по умолчанию) перевести осмысление реальности на иной аналитический уровень.

> «…Антропологи предлагают подробные описания культур других людей и того, как их повседневная жизнь формируется культурными идеями. Однако антропологи также критически подвергают сомнению собственные идеи и теории о том, как возникают эти культурные миры, поскольку эти идеи тоже являются культурно сконструированными и имеют идеологическое измерение. Таким образом, антропологи могут сказать мультикультуралистам, что если те критикуют своих противников за предвзятое и ограниченное представление о мире, то точно так же они должны подвергнуть сомнению собственное видение мира. Если бы так поступало гораздо больше людей, общество в результате стало бы более демократичным» [Ibid., p. 45].

Наблюдая за развитием антропологии в XX в., Т.Х. Эриксен и Ф. Нильсен отмечали, что хотя за последние пятьдесят лет антропология разветвилась во множестве направлений, одновременно она стала более интегрированной за счет интернационализации и продолжения дискуссий. Между национальными антропологическими традициями остаются различия, однако все более распространенной становится взаимная осведомленность, преодолевающая национальные границы [Eriksen, Nielsen, 2013, p. 98].

Согласно У. Ханнерцу, практики антропологии XXI в. существенно отличаются от того, что было прежде, в том числе благодаря «появлению Интернета и всего, что с ним связано», и это

тоже следствие глобализации. Мир антропологии и как социальное пространство, и как поле исследований «теперь также является кибермиром» [Hannerz, 2010b, p. 7]. Это влечет за собой изменения как социальной и культуральной жизни в целом, так и полевых исследований этой жизни и даже может вызывать споры о том, что же теперь следует считать полевыми исследованиями. Повсеместное присутствие экрана смартфонов глубоко проникло в повседневную жизнь и в деятельность антропологов, с этим связано «чтение, письмо, публикации, обучение и шансы на сотрудничество» [Ibid.]. У. Ханнерц также отмечает, что многие из новых возможностей «еще не исследованы или полностью не использованы», включая те, что помогают или, напротив, препятствуют более продуктивному распоряжению временем [Ibid].

В глобализированном и охваченном социальными сетями мире отдельным направлением антропологических исследований стала цифровая антропология. Если антропология глобализации показала, что транснациональная интеграция не элиминирует, а, напротив, повышает региональное разнообразие, то этнографическое изучение интернета лишь подтвердило ведущую роль национальных и культурно-психологических факторов в особенностях развития цифрового пространства.

Цифровая антропология

> *Интернет как научный факт конструируется с помощью разных оптик и метафор, но все же остается распознаваемым для разных дисциплин. В каком-то смысле он оказывается тем, что не схватывается и требует дополнительного изучения, тем, что ускользает. Казалось бы, все отдельные составляющие действия, коммуникации и медиа вещания уже изучены, на стыке этих понятий возникает что-то новое, требующее исследования* [Колозариди, Макушева, 2018, с. 10].

> *Социальные медиа – это будто окно в жизнь людей в других странах* [Миллер, Колозариди, 2018].

Цифровая антропология как исследовательское направление имеет множество разновидностей, более того, это понятие используется учеными в разных значениях и разных подходах [Escobar, 1995; Hine, 2000; Pertierra, 2018; Sanjek, Tratner, 2015; Weber, Bookstein, 2011]. Наряду с цифровой антропологией (digital

anthropology) существуют киберантропология (cyberanthropology), техноантропология (techno-anthropology), виртуальная антропология (virtual anthropology) и др. Цифровая антропология изучает поведение человека в цифровом пространстве, его взаимодействие с цифровыми технологиями. Сегодня это направление в большей степени ассоциировано с исследованиями Дэниела Миллера (Daniel Miller, p. 1954), по образованию археолога и антрополога, профессора Университетского колледжа Лондона (UCL).

> Антропология решает две ключевые задачи: понять, что значит быть человеком, и изучить, как по-разному человечество проявляет себя в разнообразии культур, и цифровые технологии являются здесь эффективным средством осмысления этих вопросов, – отмечают Х. Хорст и Д. Миллер во вступительной статье к сборнику «Цифровая антропология» [Horst, Miller, 2012, p. 3]. Они формулируют шесть принципов цифровой антропологии в качестве субдисциплины. Во-первых, цифровая среда, имеющая в своем устройстве двоичный код, сама по себе усиливает диалектическую природу культуры. «Диалектика относится к взаимосвязи между этим ростом универсальности и специфичности и внутренними связями между их положительными и отрицательными эффектами» [Ibid.]. Во-вторых, цифровые технологии всего лишь помогают понять человеческое в человеке. Это значит, что «переход в цифровую жизнь не сделал нас менее человечными, менее аутентичными или более опосредованными ими» [Ibid., p. 4]. В-третьих, в основе антропологических взглядов на человечество лежит приверженность холизму. В-четвертых, несмотря на роль цифровых технологий в глобализации, важную роль в антропологических исследованиях продолжает играть культурный релятивизм. Пятый принцип подчеркивает неоднозначность и амбивалентность цифровой культуры относительно роста открытости и закрытости, публичности и приватности. «Шестой принцип признает материальность цифровых миров, которые столь же материальны, как и миры, которые им предшествовали» [Ibid.]. Человечество обладает способностью «восстанавливать нормативность так же быстро, как цифровые технологии создают условия для изменений» [Ibid.].

Отметим, что Д. Миллер изучал не только вопросы цифровой антропологии, но и материальную культуру, обращение человека с вещами и гаджетами, особенности современного потребления, в том числе потребление информации. Результаты этих исследований изложены в книгах «Материальная культура и массовое потребление» (Material Culture and Mass Consumption, 1987), «Теория

шопинга» (A Theory of Shopping, 1998), «Этнографический подход к изучению Интернета» (The Internet: An Ethnographic Approach, 2000), «Сотовый телефон: антропология коммуникаций» (The Cell Phone: An Anthropology of Communication, 2006), «Вещи» (Stuff, 2010), «Байки из Фейсбука» (Tales from Facebook, 2011), «Потребление и его последствия» (Consumption and its Consequences, 2012), «Социальные медиа в английской деревне» (Social Media in an English Village, 2016). Потребление с позиций антрополога он рассматривает как деятельность, связывающую субъектов и объекты в целостные паттерны человеческой повседневности [Miller, 2009, 2012].

Д. Миллер является одним из пионеров изучения цифрового пространства методами этнографии [Miller, 2000, 2010, 2018]. Социальные сети и смартфоны в его представлении – органичная часть повседневной жизни современного человека. Он критикует концепции, доказывающие, что увлечение социальными сетями и гаджетами происходит в ущерб социализации и отношений с другими людьми. Д. Миллер убежден, что современные люди устанавливают продуктивные взаимодействия как с окружающими, так и с объектами материальной культуры, а уж если испытывают трудности коммуникации, то последнее распространяется и на реальность, и на виртуальное пространство. Иными словами, в цифровую среду, в виртуальный мир человек приносит те же проблемы, которые у него имелись в реальной жизни. Также до его исследований принято было считать, что именно технологии изменяют культурные практики, однако Д. Миллер обратил внимание на то, как люди видоизменяют технологии, приспосабливая их к своим повседневным практикам и локальным целям. Так, основная мысль коллективной монографии «Как мир изменил социальные медиа» (How the World Changed Social Media) заключается в том, что человечество подстраивает новые технологии под свои потребности так же, как и открывает с их помощью новые возможности [Miller et al., 2016].

> «Одно из парадоксальных наблюдений касается соцсетей на работе. В российской Общественной палате предлагали законодательно запретить “ВКонтакте” и Facebook в рабочие часы, но если бы автор этой идеи поговорил с авторами исследования, то узнал бы, что собирается испортить жизнь прежде всего работодателям. Если работа скучная и монотонная, как у китайских охранников и продавцов в непопулярных магазинах, соцсети помогают с ней мириться и не

искать другую. А если ваша компания резко разрослась и перестала быть уютным коллективом в 10 человек, где все ходят друг к другу в гости по выходным, то Facebook помогает поддерживать иллюзию, что вы по-прежнему "одна семья", – в этом исследователям особенно часто признавались на юге Англии» [Козловский, 2016].

«В мире пользуются не одними и теми же медиа, у разных групп населения они разные. <…> 250 миллионов китайцев переезжают в большие города, чтобы работать на крупных фабриках, впервые покупают смартфоны – и мы видим, что в свободное время они не общаются друг с другом, а начинают жить онлайн, есть онлайн, спать онлайн. Все, что действительно важно в их жизнях, находится онлайн. Это иллюстрация того, как глубоко огромная часть человечества полностью погружена в социальные медиа» [Миллер, Колозариди, 2018].

С 2012 г. Д. Миллер являлся руководителем пятилетнего проекта «Почему мы постим» (Why We Post), направленного на изучение глобального влияния социальных сетей и новых технологий. «Мы проводили исследование в девяти странах, и ни в одной из них наши изначальные гипотезы не подтвердились» [Там же]. Так, группа антропологов из Университетского колледжа Лондона в течение 15 месяцев проводила полевые исследования в девяти странах, сравнивала городские и деревенские сообщества в Китае, социальные медиа и различия пользовательских практик, обусловленные региональными обычаями в деревушках Англии, Бразилии, Индии, Турции, Чили и т.д. На основе собранных материалов была опубликована серия монографий: https://www.uclpress.co.uk/collections/series-why-we-post.

Помимо этого, на одной из страниц проекта (https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries) в лаконичной форме и с иллюстративными примерами приведены основные находки проведенного исследования:

♦ *Социальные сети не делают людей более индивидуалистичными* – напротив, социальные сети часто используются для укрепления традиционных сообществ, таких как семья, каста и племя, а также для преодоления разобщенности, вызванной миграцией и мобильностью [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/1-social-media-is-not-making-us-more-individualistic].

♦ *Социальные сети не отвлекают молодых людей от образования* – напротив, для многих они создают возможности получить это образование. Социальные сети развивают неформальное обучение и

дают эти шансы семьям с низким доходом и плохими перспективами получить формальное образование. Так, например, в Бразилии многие люди пользуются социальными сетями, особенно подкастами на YouTube, в качестве важных ресурсов образования [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/2-social-media-is-education].

♦ *Существует множество жанров селф*и («классические», «групповые», «уродливые» и др.), и эта практика преследует разные цели, не обязательно связанные с сосредоточенностью на себе и самолюбованием. Так, например, в Чили люди используют селфи, чтобы визуально продемонстрировать дружескую связь или подбодрить друг друга. Помимо этого селфи развивает способность посмотреть на себя со стороны, увидеть как бы чужими глазами [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/3-there-are-many-different-genres-of-selfie].

♦ *Равенство онлайн не означает равенства офлайн*. Социальные сети, конечно, приносят бонусы некоторым маргинализированным группам населения, например, упрощая общение для интровертов, однако это не избавляет людей от изоляции, социальных различий или угнетения в реальном мире. Так, в Турции женщины достигли большой свободы и независимости в Интернете, однако это никак не отразилось на гендерном равенстве в обществе [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/4-equality-online-doesnt-mean-equality-offline].

♦ *Люди зачастую применяют социальные сети не так, как предполагали разработчики этих платформ.* Так, например, британские школьники используют Twitter для выяснения отношений, а не обмена информацией [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/5-people-who-use-social-media-who-create-it-not-the-developers-of-platforms].

♦ *Публичные социальные сети довольно консервативны.* Так, Facebook, активно понуждает людей быть более политкорректными, в то время как приватные социальные сети, такие как WhatsApp[77], могут использоваться отдельными группами для содействия социальным изменениям [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/6-public-social-media-is-conservative].

[77] Обратим внимание, что с 2014 г. WhatsApp стал принадлежать Фейсбуку.

♦ *Если прежде люди просто разговаривали, то в наши дни они могут общаться посредством фото и эмоджи.* Социальные сети усилили визуальные и невербальные эффекты в человеческом общении. Изображения добавляют онлайн-общению переживания близости и теплоты, нередко центральным элементом коммуникации становятся образы. Так, благодаря визуальному контенту в Индии социальными сетями могут пользоваться совершенно неграмотные люди [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/7-we-used-to-just-talk-now-we-talk-photos].

♦ *Социальные сети – это новый способ выразить культурные различия, а не технология, делающая мир более однообразным.* Люди повсюду находят способы приспособить социальные сети к своим региональным задачам [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/8-social-media-is-not-making-the-world-more-homogenous].

♦ *Социальные сети поддерживают развитие коммерции посредством расширения личных контактов и вызывающих доверие связей.* Люди обмениваются в социальных сетях шутками, сплетнями, а также товарами и услугами. Так, в Чили Facebook стал крупным сайтом для покупок и продаж в тех городах, где недостаточно офлайновых торговых точек [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/9-social-media-promoted-social-commerce-not-all-commerce].

♦ *Социальные сети создают новые пространства в промежутке между публичностью и приватностью.* Если до появления социальных сетей общение было либо индивидуальным (например, письмо или телефон), либо общественным вещанием (например, радио, телевидение, газеты), то социальные сети предназначены для разнообразных сообществ и позволяют масштабировать размеры аудитории и степени конфиденциальности [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/10-social-media-has-created-new-spaces-for-groups-between-the-public-and-private].

♦ *Социальные сети – не только возможности общения или развлечения, но места, где люди проводят время.* Для тех, кто живет вдали от семьи, они создают переживание совместного бытия. Так, с их помощью транснациональные семьи поддерживают чувство повседневной близости. Молодые люди, испытывающие неловкость в реальном общении, могут быть более откровенными онлайн, а также поэкспериментировать с разными стилями жизни [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/11-people-feel-social-media-is-now-somewhere-they-live-as-well-as-a-means-for-communication].

♦ *Социальные сети оказывают глубокое влияние на гендерные отношения, особенно в консервативных обществах,* где молодежи не дозволено устанавливать прямые контакты друг с другом. В некоторых случаях решающим элементом является использование поддельных учетных записей [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/12-social-media-can-have-a-profound-impact-on-gender-relations-sometimes-through-using-fake-accounts].

♦ *Платформы социальных сетей, в свою очередь, существуют в сети альтернативных платформ и средств массовой информации.* Большинство людей используют сегодня различные платформы для разных отношений или жанров репрезентации. Таким образом, конфигурации социальных сетей могут многое рассказать о человеке, что становится социальной и моральной проблемой. «Выбор между Facebook, Skype и WhatsApp помогает людям ориентироваться в сложных личных и транснациональных отношениях» [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/13-each-social-media-platform-only-makes-sense-in-relation-to-alternative-platforms-and-the-media].

♦ *Мемы в сетевой жизни определяют моральную политику.* Мемы широко варьируются от серьезных, создающих религиозные послания, до юмористических, содержащих пародии и шутки. Однако во всех случаях мемы отстаивают одни ценности и критикуют другие. Зачастую люди, не решающиеся выражать собственные мнения и ценности, вместо этого используют мемы. Так, в Англиии юмор является распространенным ответом практически на любую неловкую ситуацию, а в Китае мемы позволяют людям выразить личные и сложные чувства, обычно табуированные в социальных отношениях [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/14-memes-have-become-the-moral-police-of-online-life].

♦ *Люди склонны полагать, что социальные сети несут угрозу конфиденциальности, однако бывает, что они как раз дают опыт уважения к личному пространству.* Так, для больших семей в Восточной и Южной Азии социальные сети становятся едва ли не первым их опытом приватности [источник: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/discoveries/15-we-tend-to-assume-social-media-is-a-threat-to-privacy-but-sometimes-is-can-increase-privacy].

В России онлайн-курс «Why we post: Антропология социальных медиа» доступен сегодня на платформе «Открытое образование» (см.: https://openedu.ru/course/hse/WEPOST/).

К тому же исследование Д. Миллера вдохновило российских социологов и антропологов, участников «Клуба любителей интернета и общества», изучить историю развития интернета в разных городах России. «Наша первая цель – понять, что такое интернет для каждого опрошенного, как разные представления об интернете взаимодействуют и входят в конфликт, что с этим меняется. Например, чиновники и бизнес по-разному видят интернет, и мы это сейчас всей страной очень остро понимаем. Вторая цель – понять, как люди видят интернет, как они видели его раньше, как он менялся» [Колозариди, Макушева, 2018]. П. Колозариди полагает, что российский интернет «движется в сторону отдельных национальных интернетов в соответствии с физическими границами государств. …Потому что у государства есть законодательная сила, деньги, инфраструктура» [Там же].

Также в России развиваются другие направления цифровой антропологии. Исследователь из московского Центра городской антропологии «КБ Стрелка» Д.А. Радченко понимает под цифровой антропологией «все, что происходит в цифровом пространстве» [Радченко, 2020б]. Она изучает оставляемые людьми в соцсетях цифровые следы – изображения, тексты, лайки, и на этой основе реконструирует представления тех или иных сообществ о мире (глобальном) и городе (локальном), нормы и ценности, традиции и предвзятости. Фокусом внимания названной исследовательской группы выступает городское пространство и его устройство с позиции пользователя: антропологи анализируют цифровые следы, чтобы понять, как люди воспринимают город, в котором они живут [Железнова, Радченко, 2019].

> «Если у человека спросить в лоб, чего ему не хватает в своем городе, с 80%-й вероятностью он ответит: “Хочу, как сейчас, только почище. Верните мне парк моей молодости. Почините скамейку у дома”. Чтобы создать проект, который будет смотреть не в прошлое, а в будущее, и ответит не только на запросы починить и привести в порядок, нужно найти у людей запросы, которые они сами пока не очень хорошо понимают. <…> Например, когда мы изучали цифровые следы в Петербурге, выяснилось, что воды там много не бывает: люди тяготеют к фотографиям у фонтанов, прудов и каналов. Казалось бы, там Нева, десятки рек и сверху тоже льется вода. На прямой вопрос, чего не хватает парку, тебе не ответят – воды, это ведь так естественно. Могут предложить поставить еще лавочек. Благодаря глубинным интервью мы вытаскиваем тот самый запрос, который еще не до конца сформулирован» [Радченко, 2020].

В свою очередь, исследовательская группа «Мониторинг актуального фольклора», возглавляемая А.С. Архиповой, занимается антропологией сетевого фольклора и изучением протестных движений [Архипова, Белянин и др., 2018; Архипова, Радченко и др., 2018; Радченко, 2011; Радченко, Алексеевский, 2019].

> «Чаты и родительские форумы являются для фольклористов потрясающим источником информации. <…> …Раньше исследователь фольклора собирал рюкзак, прощался с семьей и ехал в глухую деревню опрашивать последних оставшихся там бабушек. Теперь ему достаточно в тапочках сесть перед экраном компьютера, найти правильную ветку на форуме, и слухи, легенды, страхи, поверья и приметы свалятся к нему сами» [Шерга, 2019].

С 2017 г. Д. Миллер развернул второй проект – «Антропология смартфонов и умное старение» (Anthropology of Smartphones and Smart Ageing – ASSA). Проект предполагает проведение синхронных полевых исследований в Бразилии, Восточном Иерусалиме, Ирландии, Италии, Камеруне, Китае, Уганде, Чили, Японии. Так, антропологи уже обнаружили, что смартфоны перестали быть принадлежностью молодежи, теперь их используют преимущественно люди среднего возраста, снова подтвердилась и растущая значимость визуального контента.

> «Один из выводов проекта был связан с ростом социальных сетей и смартфонов: мы обнаружили, что визуальные цифровые медиа, такие как смайлики и стикеры, стали неотъемлемым элементом разговора. Зачастую разговоры среди женщин старшего возраста не нуждаются ни в голосе, ни в тексте. Так, было обнаружено, что эти визуальные элементы позитивно воспринимаются в качестве быстрого и простого способа выразить свою заботу. Стикеры также означают, что у пожилого человека меньше шансов сделать такие ошибки, как опечатки, а еще они помогают поддерживать правильную атмосферу в разговоре, что особенно важно в Японии» [Murariu, Haapio-Kirk, 2021].

> «В Китае и Японии визуальные цифровые коммуникации довольно распространены среди пожилых людей. <…> Так, Вада-сан (Wada-san), участница исследования, которой было за 70 лет, в ежедневном режиме общалась со своей дочерью, живущей в другом городе. Она отправляла дочери стикеры, показывающие, чем она занимается в течение дня. <…> В совокупности этот постоянный поток сообщений помогал им чувствовать себя ближе, и это было менее обременительно, нежели частые телефонные звонки в течение дня» [Ibid.].

В ходе нового проекта Д. Миллер разработал аналитические инструменты, фиксирующие субъектность и агентность человека в выборе средств массовой информации и социальных коммуникаций – это конструкты «полимедиа» (polymedia) и «масштабируемая социальность» (scalable sociality) [Borgerson, Miller, 2016].

В ряде работ исследователи отмечают, что новые медиа являются для современных пользователей не столько расширяющейся вселенной разрозненных технологий, сколько коммуникативной средой аффордансов (порождения возможностей) [Horst, Miller, 2012; Madianou, Miller, 2012, 2013; Miller, 2016]. Это понимание потребовало введения нового и обобщающего конструкта – полимедиа[78]. В отличие от понятий, фиксирующих отдельно взятые технологические изменения, этот конструкт «позволяет пересмотреть соотношение социального и технологического» [Мадиану, Миллер, 2018, с. 335]. Конструкт полимедиа появился с целью совокупно отразить как особенности новой цифровой среды, наполненной средствами коммуникации, так и ее воздействия на межличностное общения. Таким образом, авторам понадобился не просто новый термин, описывающий цифровое пространство социализации, но и новая, претендующая на целостность описания – в том числе благодаря антропологическому методу – концепция [Там же, с. 336].

Наряду с полимедиа сегодня используются также другие интегративные термины – «медиаразнообразие» (media manifold) и «медиаэкология» (media ecology) [Couldry, 2012]. «Медиатехнологии – это прежде всего среда практик» [Мадиану, Миллер, 2018, с. 339]. Десятилетие М. Мадиану и Д. Миллер проводили сравнительные этнографические исследования, показавшие, что «сегодня практически по всему миру типичный молодой горожанин со средним или низким доходом имеет возможность выбирать между звонком по проводной телефонной связи, мобильному телефону или по IP-телефонии… может послать текстовое сообщение или письмо по электронной почте, использовать мессенджер или одно

---

[78] Полимедиа отличаются от мультимедиа тем, что последние по своему функционалу интегрируют разнообразие контента (например, текстовые сообщения, аудио и видео), тогда как сущность полимедиа заключается в формировании особой коммуникативной среды. В последней же важную роль играют гибридные технологии, где именно субъективный выбор и предпочтения становятся предметом антропологического наблюдения: «Skype теперь можно использовать и на смартфоне, а персональные мессенджеры становятся частью функционирования социальных сетей (например, Facebook)» [Мадиану, Миллер, 2018, с. 338].

из множества приложений социальных сетей» [Там же]. Таким образом, полимедиа выступают в качестве особой социокультурной и информационной среды, создающей коммуникативные возможности субъектов современности. Они функционируют как «интегрированная структура», приобретающая свойства системы, «внутри которой специфика каждого отдельного медиа определяется через отношение к контексту всех остальных медиа» [Там же, с. 337]. В целом же конструкт полимедиа дал возможность концептуализировать сетевые сообщества относительно растущих социальных связей, которые формируются вокруг технологии, но содержат процессы трансформации субъективности. Однако условиями возникновения этой новой коммуникативной среды служат физический доступ, финансовая (экономическая, статусная) доступность и медиаграмотность.

«С точки зрения навыков, медиаграмотность состоит из четырех параллельных процессов: доступ, анализ, оценка и производство контента [Livingstone, 2004]. Пользователям приходится не только анализировать и оценивать медиаконтент, но и производить свой» [Там же, с. 343]. Медиаконтент производят в основном представители более молодого поколения. «Дети… обладающие более высоким уровнем медиаграмотности, сталкиваются с тем, что их менее грамотные родители не могут пользоваться интернет-технологиями, хотя им доступны более дорогие средства коммуникации» [Там же]. Иными словами, полимедиа – коммуникативная среда, полная самых разных возможностей. Однако намерение пользоваться этими возможностями зависит не только от физической и финансовой доступности, но и от мотивации к саморазвитию, отчасти и реализующейся в медиаграмотности.

Д. Миллер рассматривает полимедиа как цифровую среду, где пользователи могут управлять своими эмоциями[79], отношениями и возможностями личностного роста. С позиции же психологии во всех этих практиках можно отметить возрастающую роль персонализации и субъектности. «Для каждого человека полимедиа представляют собой его персональный репертуар средств комму-

[79] «…Хотя времена бумажных писем и пленочных кассет остались далеко позади, различие между голосом и текстом продолжает быть одним из главных параметров для выбора способа коммуникации. Филиппинскому родителю важно слышать голос ребенка, чтобы понять, что он чувствует. Однако, когда все плохо, телефон может восприниматься как вмешательство, надзор, как нежелательное вторжение в жизнь человека, вероятно, потому что это средство коммуникации сосредоточено на слушании и говорении» [Мадиану, Миллер, 2018, с. 346].

никации и эмоциональных регистров. <…> В большинстве отношений создается определенная конфигурация медиа, которая лучше всего отвечает конкретным коммуникативным потребностям» [Там же, с. 347]. Индивидуализация и персонализация в цифровом пространстве проявляются таким образом, что субъекты выстраивают коммуникативный инструментарий под собственные индивидуальные предпочтения и особенности, в свою очередь, это требует от них не только развития медиаграмотности, но и саморефлексивности – понимания своих особенностей и ограничений. Так, М. Мадиану и Д. Миллер фиксируют разнообразие коммуникативных поведенческих стратегий в репликах своих информантов: например, в той семейной паре, где одна сторона не любит телефонные звонки, а другому не нравятся имейлы, супруги обмениваются голосовыми сообщениями. Другой информант замечает, что когда ему грустно, то более всего уместно общение по телефону, но если он раздражен, то, напротив, «телефон не самый хороший вариант, зависит от ситуации» [Там же, с. 348].

Новые медиа различаются между собой такими параметрами, как «типы интерактивности, темпоральная структура, социальные сигналы, хранилище, воспроизводимость, охват и мобильность» [Там же, с. 340]. В исторической ретроспективе трансформации цифровой среды происходили как движение от однообразия к разнообразию, а следовательно, увеличению возможностей самовыражения и управления собственными поведенческими стратегиями. Так, на ранних этапах развития интернет-коммуникаций превалировала электронная почта, однако этот вид связи отличался низким уровнем контекстуальности, что создавало в межличностных коммуникациях риски недопониманиям. В современном цифровом пространстве электронная почта используется наряду с иными полимедиа, к которым относятся разновидности мессенджеров, социальные сети, видеоизображение, голосовые и текстовые сообщения и т.п. «Пользователи переключаются между различными медиа, чтобы достичь своих целей: то, что невозможно сделать посредством электронной почты, можно сделать при помощи мессенджера, веб-камеры или телефонного звонка» [Там же, с. 342].

Зачастую новые медиа используются как средства родительского контроля. Однако «большим финансовым возможностям родителей… дети могут противопоставить лучше развитые технические навыки, особенно в коммуникации с помощью компьютера» [Там же, с. 351]. Наряду с этим дети могут «использовать

полимедиа, чтобы дать родителям понять, что они уже взрослые» [Там же]. В каждой из сложных социальных ситуаций определяющим становится выбор той или иной коммуникативной стратегии, сопровождающейся инструментарием новых медиа. Выбор подходящего средства коммуникации есть культурно-психологическое действие, т.е. двусторонний процесс: с одной стороны, обусловленный тем репертуаром возможностей, который предлагают цифровая среды и культура, а с другой – индивидуальными особенностями человека, предпочитающего тот или иной канал коммуникации. Таким образом, побочным эффектом коммуникативного разнообразия становится усиление субъектности и саморефлексивности (рефлексивной сложности). Отметим, что развивающее влияние коммуникативного разнообразия обсуждается не только в цифровой антропологии Д. Миллера и его коллег, но еще в большей степени в исследованиях Г. Дженкинса [Дженкинс, 2019].

Изучение эволюции полимедиа вводит в фокус внимания тему цифрового неравенства. Здесь М. Мадиану и Д. Миллер обращаются к исследованию С. Ливингстон [Livingstone, 2004], показавшей, что «для пользователей смартфонов выбор медиа больше не ограничен вопросом физического доступа, хотя по мере того как развиваются технологии, людям приходится обновлять и улучшать как физические характеристики устройств, так и свои собственные знания по их использованию» [Мадиану, Миллер, 2018, с. 343]. В отдельных регионах мира медиаразнообразие до сих пор является физически и финансово недоступным, это повседневность преимущественно молодых горожан среднего уровня достатка.

Итак, цифровая среда создает сегодня палитры новых возможностей для пользователей и становится объективным инструментом измерения эмоциональной вовлеченности для исследователей. Изучение цифрового пространства именно с позиции социокультурных различий показало, что у жителей Южной Италии, где отличный климат и высокое качество жизни, социальные медиа не занимают слишком много места в их повседневности, тогда как в бедных странах с плохими условиями жизни люди проводят много времени в соцсетях, которые дают им возможность создать или изобразить более привлекательную жизнь.

«Еще один пример большого контраста – в Англии многие женщины, становясь матерями, постепенно начинают сокращать свое присутствие на своей же странице в соцсети. Их фотографии заменяются снимками ребенка, если женщина и появляется на фотографиях, то тоже вместе с ребенком. А в Тринидаде мы видим абсолютно противоположное. Там женщины, становясь матерями, наоборот начинают постить фотографии, на которых они выглядят очень привлекательно, выкладывают посты только о собственной жизни. С помощью социальных медиа можно узнать, как люди двух разных культур относятся к одному и тому же событию» [Миллер, Колозариди, 2018].

«Если мы перейдем к сфере образования, то там все иначе. Мнения расходятся – полезен интернет в обучении или наоборот. Причем, в странах, где система образования работает довольно плохо, люди чаще считают, что интернет дает много возможностей для обучения, а в странах, где образование хорошее, – наоборот. Там говорят, что интернет только отвлекает – играми, видео и соцсетями. Естественно, превалирующее в стране мнение влияет на поведение школьников в соцсетях. Таким образом между похожими группами в разных странах тоже есть большая разница» [Там же].

«Если человек любит путешествовать и ощущает себя космополитом, то он будет использовать возможности интернета для сближения с остальным миром. Люди, которые не хотят универсализации жизни, будут использовать те же самые возможности интернета, чтобы закрыться. Ошибочно думать, что социальные медиа ведут нас всех каких-то одним путем» [Там же].

В качестве нового исследования с участием Д. Миллера отметим, что одним из важных децентрализованных проектов с открытым доступом в жанре гражданской науки (citizen science) является в наши дни запланированное исследование «Антропология в ответ на вызовы COVID-19» (Anthropology & COVID-19 Responses – https://blogs.ucl.ac.uk/assa/anthropology-covid-19-responses/).

Методологическими проблемами развития цифровой антропологии и этнографии занимается Аннет Маркхам (Annette Markham, https://annettemarkham.com), в настоящее время профессор медиа и коммуникаций в университете Мельбурна (Австралия), а также сотрудник отдела информационных исследований Орхусского университета в Дании. Она изучает трансформации социальности и самоидентификации, межличностных отношений и социальных представлений в цифровой среде, совмещая идеи антропологии будущего с изучением повседневного поведения людей в интерне-

те. Помимо этого, А. Маркхам увлечена проблемами этики и методологии, в частности, влиянием используемой терминологии на ход исследования, она подчеркивает значимость автоэтнографии как изучения собственного опыта, в том числе в цифровой среде. А. Маркхам полагает, что исследования социальной жизни людей в XXI в. сталкиваются как с эпистемологическими, так и с этическими и политическими сложностями [Маркхам, 2019а].

А. Маркхам обращает внимание на две методологические тенденции: переход от полей к потокам, а от этнографических описаний – к антропологическим воздействиям. Первое связано с тем, что изменились границы поля, которые теперь выстраиваются дискурсивно, на основе интересов и меняющихся контекстов, а не географии, этничности или близости. Второе определяется осмыслением миссии публичной антропологии, все более активно вмешивающейся в исследуемую реальность [Маркхам, 2019а].

А. Маркхам отмечает быстроту изменений во взаимодействии людей с цифровыми технологиями, которые происходят на протяжении жизни одного поколения. Так, в 1990-е гг. на начальном этапе распространения интернета в моде была онлайн-анонимность, тогда как с появлением социальных сетей и YouTube в начале нулевых анонимность сменилась стремлением к аутентичности. При этом пользователи скорее могли повлиять на глобальную культуру, нежели на местные сообщества [Маркхэм, 2020]. Начиная с 2012 г. популярной сделалась датафикация, выразившаяся в интересе к большим данным и цифровизации [Там же].

> «…Все больше и больше нашего общего культурного опыта опосредуется цифровыми технологиями, независимо от того, “онлайн” мы в классическом смысле или нет. Мы носим с собой интернет в наших карманах. Он может быть вплетен в нашу одежду. Информация о нашей речи, движениях и лицах переносится в то, что мы сейчас называем “облаком”, и объединяется с другими данными. После анализа с помощью автоматизированных вычислительных программ результаты передаются нам обратно, предоставляя нам полезную информацию о нашем кровяном давлении, фазах и качестве сна, геолокации или ближайшем магазине, где можно купить товар, который мы вчера искали в интернете. Другие организации собирают эту информацию, чтобы создавать персонализированные рекламные объявления, предлагать новых друзей или просто наблюдать за нами. Интернет настолько вездесущ, что мы почти не думаем об интернете, мы скорее думаем с помощью интернета» [Маркхам, 2019а].

«Даже в регионах, где цифровые технологии не используются напрямую, глобальная структура цифровых технологий и инфраструктур влияет на их жителей, домохозяйства и сообщества» [Там же].

«В социальном мире, который все больше опосредуется цифровыми коммуникациями через интернет, исследователи пытаются найти или адаптировать терминологию для обозначения технологий, влияющих на социальную и культурную жизнь во втором десятилетии XXI века, а также для самих культурных процессов и образований. На уровне метода существует аналогичная борьба, поскольку исследователи ищут подходящие термины, чтобы описать фокус анализа и общую практику исследования в ситуациях, когда поток более важен, чем объект, физическое присутствие не обязательно связано с социальностью, а время, как податливая переменная, явно выражено, но сложно для выделения, не говоря уже о понимании. Эти проблемы, возможно, всегда были актуальными, но эпоха интернета высветила степень, в которой традиционные представления больше не подходят для использования» [Там же].

Согласно А. Маркхам, при изучении поведения человека в цифровом пространстве дизайн исследования выстраивается в зависимости от того, каким образом сам исследователь определяет границы своего проекта. Здесь могут быть выделены три подхода, в которых интернет есть инструмент – «посредник или инструмент для сетевого подключения» (1); место – «площадка, место или виртуальный мир» (2); или способ существования современного человека [Маркхам, 2019б]. В первом случае исследователь фокусируется на культурных практиках, рассматривая воздействие тех или иных аспектов цифровой среды на человека. Во втором подходе на передний план выходят собственно цифровое пространство и его особенности, например, такие характеристики, как иммерсивность – эффект присутствия, переживание людьми пребывания в общем пространстве. В третьем случае цифровое пространство интерпретируется с позиций повседневной жизни современного человека [Там же].

«Независимо от того, насколько искусно определенные академические сообщества практикуют и концептуализируют этнографию, этот термин стал широко используемым универсальным ярлыком для любого исследовательского проекта, затрагивающего людей, использующего методы интервью, исследование кейсов, тестирование пользовательских интерфейсов или качественные исследования в целом. <…> Для меня этнография – это подход, который стремится

найти значения культурных феноменов, приближаясь к опыту этих феноменов» [Маркхам, 2019а]. Этнографическая практика воспитывает в исследователе саморефлексивность и чувствительность к «множественной и меняющейся среде», а в современном цифровом мире «важно рассматривать этнографию как мировоззрение, позицию или отношение к предмету исследования, а не как совокупность техник или методов» [Там же].

Довольно показательно, что практически каждые пять лет А. Маркхам пересматривает собственные статьи в справочниках и энциклопедиях, посвященных цифровой антропологии, и используемую в них терминологию, по причине того, что эти инструменты должны заново настраиваться, чтобы быть релевантными изменившейся реальности [Там же].

Обратим также внимание, что в наши дни цифровой антропологией нередко занимаются культурологи, философы, социологи и психологи, не ассоциируя своих занятий с этим понятием.

Л. Манович об отличиях цифровой среды в Америке и в России: «Я вижу два отличия. Во-первых, с точки зрения использования цифровой среды Россия – развивающаяся страна. В западном обществе все было построено уже в 20 веке: в Америке, например, не было никаких фундаментальных трансформаций со времен гражданской войны. Поэтому все новое наслаивается на старое. И поэтому общество гораздо более консервативное. Применение всех технологий, инноваций, конечно, более прогрессивно в России.

Вторая вещь: в России по каким-то причинам очень много молодых людей ушло в культурную журналистику. Здесь есть целый срез культурных порталов с серьезным, даже инновационным содержанием и хорошим дизайном: Arzamas, или та же “Афиша” – которых у нас, в Америке, нет. У нас интеллектуалы пошли в академию или в компании, поэтому просто некому такие проекты создавать. А здесь вот они есть, и это довольно уникально, я этого в мире не вижу больше нигде» [Манович, 2019].

Итак, о чем может рассказать антропологический анализ социальных медиа? Исследуя поведение людей в цифровом пространстве, антропологи узна́ют об их ценностях и социальных представлениях, отношении к гендерным вопросам и социальному неравенству, идентичности и нормативности, уровнях открытости и приватности и т.д. В свою очередь, эти исследования позволяют предсказать некоторые тенденции относительно будущих трансформаций человека и мира.

Антропология будущего

> *…Сам антропологический метод укоренен в ориентации на прошлое, а теоретические каноны дисциплины не учитывают сдвига, направленного на будущее* [Pink, Salazar, 2017, p. 7].

> *Основное различие между антропологическими попытками сфокусироваться на будущем, основанном на особенностях этнографических примеров, и социологическими подходами к будущему заключается в способности последних делать обобщения об обществе. Это различие между антропологическим и социологическим подходами к миру зачастую проявляется в тенденции антропологов критически отбрасывать большие социологические теории, которые опровергаются спецификой этнографических исследований. Однако в случае с образами будущего, где конкретное непостижимо, социологи оказались более успешными в разработке этой темы* [Ibid., p. 10].

> *В качестве антропологов «мы производим этику будущего, прямо во время повседневной академической исследовательской работы* [Маркхам, 2019б].

Новым направлением антропологических исследований является и антропология будущего, которая, как цифровая антропология или антропология глобализации, также существует в разновидности подходов и традиций [Angelini, 2015; Appadurai, 2013; Bryant, Knight, 2019; Danda, Gregory, 2014; De Pina-Cabral, 2005; Dixon, Hood, 1990; Escobar, 1995; Harkin, 2010; Lowenthal, 1995; Odean, 2018; Pink, 2006; Pels, 2015; Razak, Cole, 1995; Riner, 1991; Salazar et al., 2017; Schramm, 2015; Strzelecka, 2013]. Так, К. Шрамм выделяет с позиции антропологии такие аспекты современности, как глобализированность и постколониальность, приводящие к пересечению юридических, научно-технических, экономических, репрезентативных и других моделей. Антропологам в этой ситуации, сталкиваясь с активистами, политиками, технократами и коллегами из других дисциплин, приходится «противостоять им творчески», поскольку сила антропологии заключена в той методологии, которую она может предложить: это понимание иного мышления (как видят мир и мыслят его другие, не похожие на нас люди) и аналитическая чувствительность к «многослойным

и сложным социальным практикам» [Schramm, 2015]. В свою очередь, А. Эскобар показывает, что компьютерные, информационные и биологические технологии коренным образом изменили устройство и восприятие современной культуры и общества. Эти трансформации становятся предметом антропологических исследований, интегрирующих данные биологии, языкознания, истории и культуры [Escobar, 1995].

Антропология будущего развивается, в первую очередь, в связи с глобальными вызовами в области экологии и энергетики, биомедицины и биотехнологий, а также рисков в финансовой сфере [Bryant, Knight, 2019]. Антропология будущего также довольно тесно связана с антропологией времени (темпоральности), которая рассматривает, как люди ориентируются в отношении известного и неизвестного будущего, интерпретируют это будущее и, полагаясь на интерпретации, действуют [Pink, Salazar, 2017]. Однако несмотря на исследования темпоральности в работах А. Аппадураи, Л. Бэа, С. Далсгаарда и М. Нельсона, С. Коллинза, Дж. Салазара и др. [Appadurai, 2013; Bear, 2014; Collins, 2008; Dalsgaard, Nielsen, 2015; Salazar et al., 2017], будущее все еще недостаточно осмысленно с позиций антропологии, более того, редко обсуждаются методы его исследования [Bryant, Knight, 2019]. Согласно Р. Брайант и Д. Найту, изучать будущее следует через особые практики настоящего (futuralizing the present) [Ibid., p. 14]. При этом ориентации на будущее рассматриваются ими как «теоретический инструмент, который поможет антропологии выйти за рамки чрезмерного акцента на прошлом» [Ibid., p. 3].

Р. Брайант и Д. Найт обратились к изучению повседневной жизни человека посредством понятия «ориентации» (orientations) и антропологического подхода к темпоральности. В книге «Антропология будущего» (The Anthropology of the Future) ими выделено шесть ориентаций человеческого бытия: предвкушение (anticipation), ожидание (expectation), предположение (speculation), потенциальные возможности (potentiality), надежда (hope), судьба (destiny). Названные ориентации «представляют разную глубину времени и разные, хотя зачастую и взаимосвязанные, способы, которыми будущее может ориентировать наше настоящее» [Ibid., p. 2]. Это инструменты самоопределения человека относительно будущего, к тому же будущее через эти категории способно повлиять на настоящее [Ibid.].

Р. Брайант и Д. Найт показывают, что на основе анализа предвкушений или ожиданий можно определить, переживает ли обще-

ство (как и сообщества) «нормальное» или кризисное время, спокойствие или тревожащую неопределенность. *Предвкушение* как бы связывает прошлое, настоящее и будущее в одной перспективе, где будущее слишком тесно сближается с настоящим, а прошлое интерпретируется через представления о будущем. *Ожидание* характеризует «нормальное» и предсказуемое течение бытия, оно обладает четким горизонтом будущего. Нередко будущее экстраполируется здесь на основе уже прожитого сообществом опыта. В свою очередь, *предположение* заполняет лакуну между предвкушением и ожиданием, отсылая к переходным моментам социальной жизни. Характерным признаком предположения является отсутствие надежной опоры на прошлый опыт. Взгляд на будущее из оптики *потенциальных возможностей* создает для человека оптимистичные перспективы. Однако наиболее распространенной (и одновременно самой абстрактной) ориентацией выступает *надежда.* Она тонизирует и мотивирует человека к активной деятельности. Особенностью *судьбы* в качестве ориентации является преодоление ею темпорального горизонта: судьба апеллирует к тому, что из настоящего невозможно ни увидеть, ни предположить, ни вообразить [Ibid.].

Р. Брайант и Д. Найт отмечают, что человек обращается со своим будущим посредством планирования и воображения, однако при встрече с непреодолимыми препятствиями надежда оборачивается апатией, а воображение – усталостью. «В современном обществе мир воспринимается как дело рук человеческих и несет опыт, вызывающий волнующее чувство свободы и возможностей, а также базовую тревогу по поводу открытости будущего» [Ibid., p. 4].

С. Пинк и Х. Салазар в одной из статей сборника «Антропологии и будущее: исследование эмерджентных и неопределенных миров» (Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds) утверждают, что антропология «требует обновленного, открытого и ориентированного на будущее подхода к пониманию настоящего, предвосхищению неизвестного и вмешательству в мир» [Pink, Salazar, 2017, p. 5]. Антропология будущего согласуется с движением критической антропологической этнографии (critical anthropological ethnography), ориентированной на активизм и решительно пересматривающей сложившиеся традиции антропологических практик. В этом движении методологического обновления антропология переосмысливает собственные обусловленности «от документирования и анализа прошлого»,

«от долгосрочных полевых исследований, от склонности к дисциплинарной или региональной изоляции» [Ibid.].

На конференции Европейской ассоциации социальных антропологов (EASA) в Таллинне в 2014 г. был создан «Манифест антропологии будущего», смысл которого – зафиксировать отправную точку совместной работы содружества антропологов-практиков.

♦ Мы – критически настроенные этнографы, занимающие активную жизненную позицию относительно вызовов неоднозначного и противоречивого будущего («We are critical ethnographers engaged with confronting and intervening in the challenges of contested and controversial futures» [Salazar et al., 2017, p. 1]).

♦ Мы настойчивы в следовании трансдисциплинарности и транснациональности: мы открыты к сотрудничеству, гибридизации и компромиссам; мы нарушаем границы и сети, не опасаясь оказаться недееспособными или испытать воздействие («We are stubbornly transdisciplinary and transnational: we collaborate, hybridize and compromise. We break boundaries and network without fear of incapacity or contamination» [Ibid.]).

♦ Мы способствуем децентрализации человечества, объединенного глобальными экологическими проблемами и возрастающей технологической сложностью.

♦ Мы апробируем, изучаем и играем с разными моделями будущего, которые множественны, нелинейны, цикличны, невероятны и неустойчивы.

♦ Антропология будущего усиливается, строясь также на традициях и осмыслении прошлого.

♦ Нам достает дерзости браться за сложные задачи, принимая разнообразие и неопределенность. Мы исследуем процессы разной длительности (глобальные тренды, мало меняющуюся повседневность и сиюминутные события), охватываем хаотические, латентные, перформативные и материальные измерения социальной жизни в антропоцене.

♦ Мы стремимся к взаимопониманию, придерживаясь политики слушания, настроенного на разные голоса (listening attuned to a diversity of voices), и делимся креативными, наглядными и информативными историями. Мы работаем с разного рода феноменами, которые могут быть провокационными, подрывными, настраиваемыми и рефлексивными (provocative, disruptive, adaptable and reflexive).

♦ Мы готовы «испачкать руки», вмешиваясь в реальность, мы придерживаемся этических принципов, политизированы и держим ответственность за наши вмешательства («We get our hands dirty. We are ethical, political and interventionist, and take responsibility for interventions» [Ibid., p. 2]).

♦ Мы позволяем себе эпистемологическую «непристойность» (filthy), импровизации и недисциплинированность, мы готовы сражаться, терпеть неудачи и трансформироваться под их воздействием.

♦ Антропология будущего поддерживает своих нынешних и будущих членов в качестве участников сильного и заметного сообщества практиков (a strong and recognizable community of practice) [Ibid.].

Этот манифест был «амбициозен и намеренно провокативен» [Ibid., p. 5]. При этом С. Пинк и Х. Салазар рассматривают антропологию будущего как движение, объединенное принципами и идеалами, заявленными в манифесте, отмечая, что в качестве дисциплины «антропология с опозданием вышла на сцену исследований будущего» [Ibid., p. 4]. Они убеждены, что основанная на принципах этики и участия антропология должна вносить вклад в созидание лучшего мира, сохраняя при этом критические и саморефлексивные установки. Они отмечают, что прикладная антропология и антропологии дизайна, антропологические исследования науки и технологий, а также окружающей среды уже встали на этот путь – участвующей, вовлеченной и вмешивающейся в реальность антропологии [Pink, Salazar, 2017].

Однако этот проект антропологии будущего отличает не только социальный и гражданский активизм, но и стремление к методологическому обновлению. Так, техники изучения будущего, развиваемые авторами сборника «Антропологии и будущее...» (Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds), имеют теоретический, аналитический и методологический характер, но все они отличаются присущей антропологии саморефлексивностью. Наряду с этим авторы отмечают, что всякое будущее имплицитно содержит непредвиденные обстоятельства, случайные конфигурации тех или иных процессов, спонтанные события. Состояние незнания относительно будущего в такой ситуации является едва ли не нормативным. «В исследовании будущего это означает создание генеративных форм незнания,

разделенных с другими людьми, способными использовать воображение, планирование, проектирование, исполнение, вмешательство или предвидение будущего на основании повседневности» [Ibid., p. 16]. Осознание этой частичной непостижимости будущего отличает антропологов от экономистов, экспертов и иных занимающихся прогнозами аналитиков: в данном случае позиция антрополога здесь – «никогда не выступать экспертом» [Ibid.].

Тем не менее существуют определенные инструменты и стратегии, позволяющие антропологам исследовать будущее. К таковым относятся трансдисциплинарный подход, принцип холизма, качественные методы, готовность ученого к «смещению» собственной исследовательской позиции. Наиболее конкретным и наглядным приемом такого инструмента выступает *ремикс* [Markham, 2013b, 2017].

Слово «ремикс» (remix) ассоциировано с музыкальными формами хип-хопа, однако в качестве методологической метафоры этот термин стал обозначать создание некого продукта из разнородного культурального материала: посредством копирования, вставки и коллажа созданный пользователем продукт приобретает новый смысл, которым можно поделиться с другими людьми [Markham, 2013b]. Ремиксы подразумевают объединение различных единиц культурной информации, служащее целям юмора, пародии, искусства или критики. Примерами ремикса выступают фанфики, видеоколлажи на YouTube, интернет-мемы, содержащие сразу несколько единиц культурной информации: фразу, изображение, небольшой аудио- или видеоклип. При этом, вырываясь из рук своего создателя, ремикс перестает ему принадлежать и может быть ремикширован снова и снова.

Итак, ремикс предполагает отбор, заимствование и творческую сборку единиц культурной информации с целью создания чего-то, что будет использоваться для продвижения или убеждения других. «Избирательность, заимствование, творческое преобразование идей – неотъемлемый аспект любой культуры» [Ibid., p. 70]. Однако особенность ремиксов в том, что до тех пор, пока конечный продукт вызывает резонанс у аудитории, не имеет значения откуда были взяты исходные элементы. Иными словами, качество ремикса зависит не от культурального материала и оригинальной идеи его создателя, а от того, насколько он резонирует с контекстом и предполагаемой аудиторией. Таким образом, ремикс интерактивен, контекстуально чувствителен и несет в себе свойство предвосхищения, ориентации на будущее.

В качестве более широкого понятия ремикс можно рассматривать как инструментальный уровень трансдисциплинарного подхода и способ осмысления повседневности. Согласно А. Маркхам, ремикс помогает справляться со сложностью и разнообразием социальных контекстов. Это не столько новый метод, сколько новый способ смотреть на реальность.

> «В широком смысле ремикс – это не то, что мы делаем в дополнение к нашей повседневной жизни, это способ осмысления нашего мира, превращающий бомбардировку стимулов в целостность опыта. Если мы всерьез отнесемся к идее о том, что все, что мы считаем реальным, есть постоянные, возобновляемые “переговоры” об отношениях между людьми и вещами и что культура в целом – это всего лишь привычка, ремикс как форма осмысления охватывает эти рамки» [Ibid., p. 70].

Ремикс не является универсальным инструментом, который можно передавать из рук в руки. Это не общая методология, а ситуативный прием. Ремикс – не методологическая эклектика и не методологический коллаж, хотя и напрашивается внешнее сходство. Главное в ремиксе – его «танец», его коммуникативность, его текучесть: объединение разнородных культурных единиц (1) для передачи уникальных смыслов той или иной ситуации (2) и одновременно рождение в этом процессе новых неожиданных смыслов (3).

> «Вместо того чтобы изобретать новые методы, подход ремиксов предлагает другой способ размышления о том, что мы делаем, когда используем определенные методы для понимания феноменов и явлений. <…> Концепция ремикса подчеркивает действия, которые редко обсуждаются в качестве составляющих метода и могут быть не замечены; например, это использование интуитивной прозорливости, игра с разными перспективами, создание частичных визуализаций, проскальзывание в уме нескольких вариантов, заимствование из разрозненных и, возможно, дизъюнктивных концепций и т.д.» [Ibid., p. 65].

Глобализация и цифровая эпоха принесли «децентрализацию культурного производства и отделение культурных единиц информации от их происхождения» [Ibid., p. 64]. А. Маркхам полагает, что продуктивно «подумать об этом – через призму ремикса» [Ibid.].

«Ремикс – это генеративный инструмент для творческого мышления о методах, а не новый метод или даже фреймворк[80]. Он находится в одном ряду с другими метафорами, заставляющими нас сомневаться в незыблемости собственных представлений о том, что такое исследование: такими как танец (dance)[81], джаз (jazz)[82], кристаллизация (crystallization)[83], бриколаж (bricolage)[84] или фасетки (facets)[85]. Подобные метафоры напоминают нам о том, что исследовательский процесс есть захватывающее и творческое предприятие, исполненное страсти и любопытства, результаты же этого исследования не являются чем-то окончательным, а представляют лишь "поворот в разговоре", либо "открытый вопрос"; не утверждение "так оно и есть", а предложение подумать о том, что только может получиться» [Ibid., p. 66].

Элементами ремикса как методологической стратегии являются игра (play)[86], заимствование (borrow), перемещение/движение

[80] Фреймворк (framework) – некая уже готовая структура, на базе которой можно создавать разного рода конечные продукты. – *М.Г.*

[81] Janesick V.J. The dance of qualitative research design: Metaphor, methodolatry, and meaning // Denzin N.K. & Lincoln Y.S. (Eds.). Handbook of qualitative research. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994. P. 209–219.

[82] Oldfather P. & West J. Qualitative research as jazz // Educational Researcher. 1994. Vol. 23. P. 22–26. URL: http://www.jstor.org/stable/1176859 (дата обращения: 03.10.2021).

[83] Richardson L. Writing: A form of inquiry // Denzin N.K. & Lincoln Y.S. (Eds.). Handbook of qualitative research. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994. P. 516–529. URL: http://www.iot.ntnu.no/innovation/norsi-common-courses/Lincoln/Richardson%20(2000)%20Writing.pdf (дата обращения: 03.10.2021).

[84] Kincheloe J. Describing the bricolage: Conceptualizing a new rigor in qualitative research // Qualitative Inquiry. 2001. Vol. 7. P. 679–692. URL: https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.462.7690&rep=rep1&type=pdf (дата обращения: 03.10.2021); Kincheloe J. On to the next level: Continuing the conceptualization of the bricolage // Qualitative Inquiry. 2005. Vol. 11. P. 323–350. URL: https://wolfworld.typepad.com/practicum/files/bricolage.pdf (дата обращения: 03.10.2021).

[85] Mason J. Facet methodology: The case for an inventive research orientation // Methodological Innovations Online. 2011. Vol. 6. P. 75–92. URL: https://www.lgpersonaldevelopment.co.uk/wp-content/uploads/2016/04/Facet-methodology.pdf (дата обращения: 03.10.2021).

[86] «Экспериментирование без какой-либо конкретной цели позволяет исследователю выйти за рамки того, что уже известно, к точке обучения, создающей новые связи. Подстегивающая воображение игра позволяет отказаться от того, что представляется должным, но подумать и работать в сфере возможностей» [Markham, 2013b, p. 76].

(move), дознание (interrogate)[87], генерирование/создание (generate). При этом А. Маркхам подчеркивает, что академия не должна «задраивать все свои люки» в то время, как в большом мире за ее пределами происходят разного рода трансформации, гибридизации, мобильности и т.п. «Отказавшись от идеи, что наши академические проекты всегда должны давать ответы, ремикс предоставляет исследователю большую свободу для производства креативных и убедительных аргументов, входящих в более широкие дискуссии как внутри академии, так и за ее пределами» [Ibid., p. 72].

Заимствование подходов, точек зрения и техник не только за пределами своей дисциплины, но и поверх барьеров академии в целом представляется А. Маркхам как естественным, так и необходимым способом творческой борьбы с устоявшимися и сдерживающими воображение контекстами. «…Листая книги, разглядывая картины на стенах и читая статьи, оставленные на рабочих столах, неудивительно, что я нахожу множество полезных концепций, теорий и фраз, с которыми я никогда бы не столкнулась иначе. Благодаря интуиции я обнаруживаю новые связи и вижу альтернативные точки зрения. Все это расширяет мои взгляды независимо от исследуемой темы» [Ibid., p. 76]. Из бесконечного водоворота стимулов, окружающих нас каждый день, каким-то образом нам удается создать относительно разумное понимание собственного жизненного опыта. Этот процесс, безусловно, применим и к исследователям, тратящим время на осмысление трансформации современности [Markham, 2017].

> «Модель ремиксов может показаться весьма далекой от академического мира, но это продуктивный способ стимулировать ориентацию на будущее. Ремикс не только поддерживает эксперименты и игровые комбинации культуральных единиц информации, но также напоминает нам, что наши исследовательские продукты существуют в более крупных сообществах ремиксов. Все, что нами создано, есть временная совокупность, которая почти сразу же изменится. Сила ремикса зависит от участия других. Форма ремикса станет меняться по мере того, как другие его ремикшируют. Таким образом, все, что мы создаем, со временем может наращивать качество и согласованность за счет различных итераций (повторений) другими. Или же продукт может превратиться во что-то совершенно неузнаваемое,

[87] «Я использую этот термин, чтобы подчеркнуть, что любое внимательное чтение, подробный анализ или индуктивная интерпретация требуют непрекращающегося потока вопросов» [Markham, 2013b, p. 78].

поменяв незначительное количеством элементов… <…> Не отказываясь от строгих критериев качества, ремикс дает возможность творческих инноваций для поиска и оттачивания тех практик и методов, которые анализируют то, что еще не совершенно, что можно улучшить или что должно создать» [Ibid., p. 226]. «Делая это, человек не отказывается от существующих инструментов или методов, но переосмысливает, как и почему они применяются» [Ibid., p. 227]. «Ремикс – это всегда ориентированный на будущее способ рефлексивного исследования, который меняет точность на проекцию, позволяя исследовать то, что могло бы быть» [Ibid., p. 229].

По сути дела, ремикс заметен в современных антропологических практиках стилизации, монтажа или бриколажа, подчеркивающих ситуативность и специфичность того или иного исследования. Работа этнографа содержит эти элементы ремикса: отбор, абстрагирование, редактирование, переосмысление мира и воссоздание его для других. Если мы предположим, что эта деятельность заключается в вырезании (cut), копировании (copy) и вставке (paste) различных элементов фактического культурального опыта в новую форму, доступную другим, то исследование становится ремиксом. Таким образом, «признавая, что ремикс уже присутствует как доминирующая, хотя и в основном скрытая практика, антропологии будущего могут развить множество направлений за пределами типичных дисциплинарных или институциональных границ» [Ibid.].

В свою очередь, ориентация на будущее позволяет учитывать возможное влияние антропологических исследований. Представление о вмешательстве в изучаемую реальность добавляет осмысленнности относительно этичности этих усилий. А. Маркхам подчеркивает, что именно сложность будущего требует «экспериментирования с разными способами мышления посредством широкого набора генеративных инструментов» [Ibid., p. 230]. Это, в свою очередь, предполагает развитие трансдисциплинарной грамотности относительно используемых методов. Ремикс помещает исследователя в самый эпицентр творческого процесса, заставляя признать, что «продукты научных исследований столь же временны, как и наш вклад в разговор, который был начат задолго до нашего прибытия, и будет еще долго продолжаться после того, как мы уйдем» [Ibid., p. 240]. Тем не менее наши усилия, терминология, концепции и вмешательства оказывают влияние как на будущее, так и настоящее [Ibid.].

Итак, понятие будущего в антропологии рассматривается с различных точек зрения, и на сегодняшний день представлено не-

мало вариантов будущего (в том числе и будущего антропологии) и способов мышления о нем.

Еще одним вариантом исследований будущего с позиций антропологии является исследовательский проект Т. Риса «Трансформации человека» (The Transformations of the Human).

Антропология и трансформации человека

> *Ничто не должно приниматься как фиксированное, постоянное или «данное» – ни материальные условия, ни формы общества. КФ [ксенофеминизм] видоизменяет, направляет и зондирует все горизонты. Все, кого господствующие биологические нормы обрекли на «неестественность», все, кто испытали несправедливость, совершенную во имя естественного порядка, приходят к осознанию, что прославление «природы» ничего не может предложить: ни тем из нас, кто определяется как квир и транс; ни тем, чьи способности отличаются; ни тем, кто подвергается дискриминации в связи с беременностью или потребностью растить ребенка. КФ страстно анти-натуралистичен* («Манифест ксенофеминизма», цит. по: [Столет, 2020]).

> *Вешать ярлыки на людей в государстве XXI века, учитывая Всеобщую декларацию прав человека, – нельзя, это невозможно. Есть один статус человека в государстве – это гражданин. Вешать на людей ярлыки и значки особые, которые маркируют их как инородные политические тела, – это называется фашизм* [Гаазе, 2021].

Исследования под руководством Тобиаса Риса (Tobias Rees) не просто расшатывают старое представление о человеке как существе, обособленном от мира природы, а также мира информационных технологий, но и создают/конструируют новые образы человека и способы человеческого бытия, рассматривают новые возможности быть человеком в современности.

Согласно Т. Рису, современность – это «технический термин, позволяющий аналитически разложить возникающие сегодня явления... на различные элементы, которые тем не менее собраны в одну форму, составляющую рассматриваемый феномен» [Rabinow et al., 2008, p. 58]. Иными словами, заниматься анализом следует, помня о синтезе. Помимо этого, необходимо развивать в себе способность – мыслить иначе. «Мы должны придумывать философии,

мы должны писать романы, мы должны сочинять стихи, мы должны снимать фильмы, которые предлагают другой язык, другой словарь для того, чтобы быть человеком, которые предлагают другой инструментарий для саморефлексии и самопознания» [Тимофеев, 2020].

Позиция антрополога, рассматривающего собственную картину мира как сконструированную той или иной культурой, распространяет этот взгляд за подкладку современности, в которой следует отрефлексировать конструкции «истории» и «традиции», «пространства» и «времени», «культуры» и «жизненного опыта». Согласно Т. Рису, все это сформировало определенные образ мира, представление о человеке и способ мышления. Основной посыл исследований Т. Риса – это способность извернуться, сместить привычный взгляд на вещи и помыслить реальность иначе. Например, отнестись к представлению о том, что существует непреодолимая граница между естественными и искусственными вещами, как к предубеждению или социальной конструкции; представить человека, организмы (природу) и машины (технологии) не как отдельные реальности, а в качестве континуума, вообразить отсутствие границ между живыми, чувствующими и неживыми или неразумными вещами.

Т. Рис переосмысливает современную модель познания, в которой трансдисциплинарность предстает как сотрудничество художников и естествоиспытателей, философов и технологов в решении тех или иных проблем. Он переосмысливает модели современного образования и университетов, которые не отвечают современному познанию. «Нам сегодня нужны не столько технические школы, сколько институты, объединяющие философию, искусство и технологии в единую интегрированную учебную программу», иначе «мы рискуем оставить консервативным силам определение мира, в котором живем, а эти силы упорно стремятся выстраивать наш изменяющийся мир в терминах старого» [Rees, 2019].

Представления о человеке переосмысливаются сегодня в областях, которые в классическом мышлении не рассматривались бы как относящиеся к проблеме человека. Так, один из ударов по сложившимся представлениям нанесли открытия в микробиологии. На понимание человека также влияют сегодня науки о климате и исследования искусственного интеллекта, биоинженерия и изучение микробиома. Новое понимание мира, рождающееся из этих областей, исподволь заставляет переосмысливать и концепции человека, представляющиеся доселе незыблемыми. В этом подходе на передний план выходят неопределенность и искусство

сомнений, а также тот факт, что осознание собственного незнания гораздо ценнее убежденности в сложившейся картине мира.

Так, со стороны исследований искусственного интеллекта выясняется, что человек не исключителен в своей способности разумного существа, а со стороны изучения природы и микромира оказывается, что деятельное участие в человеческом разуме принимают вирусы и бактерии. Все это переворачивает старое представление о человеке. Более того, в новой модели реальности «естественное», «искусственное» и «технологическое» перестает восприниматься как различное и противоположное, а становится континуумом. Т. Рис подчеркивает, что в таких пространствах, как Google, Facebook, Microsoft и OpenAI, в лабораториях AI в MIT, Беркли и Стэнфорде инженеры разрабатывают радикально новые понятия и представления о том, что значит быть человеком, как жить своей жизнью и как жить вместе. Однако для наук, позиционирующих себя науками о человеке, эти разработки практически незаметны. Согласно Т. Рису, вышеназванные компании и лаборатории выступают сегодня пространствами антропологических исследований, местами рождения смыслов и новыми локациями для полевой работы. Со своей стороны антрополог обращает здесь внимание на то, что ускользает от сотрудников и руководителей компаний: а именно на тот факт, что в этих местах творится новая философия человека, рождаются новые представления о том, что значит быть человеком, практикуются новые образы жизни. При этом антропологический взгляд фокусируется не только на производстве новизны, но и на осознании ответственности за творческие продукты. Сегодня это звучит особенно актуально в связи с предположениями о сбежавшей из биологической лаборатории химеры – искусственного вируса, возникшего в результате экспериментов по усилению его функций, выполненных в парадоксальной логике предупреждения эпидемий и ради ценностей безопасности (произвести нечто опасное, чтобы достичь безопасности). Таким образом, глобальная цель проекта «Трансформации человека» заключается в том, чтобы объединить философов, художников и разработчиков высоких технологий ради дискуссий о том, что означает в современности быть человеком, какие новые возможности и риски открываются перед человеком, трансформирующим мир и собственное бытие (подробнее см.: https://www.berggruen.org/work/the-transformations-of-the-human/2018-2019-tofth-portfolio/).

Современная концепция человека сформировалась в Европе в Новое время, не случайно эта эпоха была названа модерном или вступлением в современность. Европейские общества модернизи-

ровались и тем самым становились современными. Современные и до сих пор актуальные модели познания, образования, общества и государства появились в то время, однако в наши дни они подвергаются коррозии и пересмотру (см., например: [Бауман, 2008; Вахштайн, 2012, 2016; Латур, 2014; Урри, 2012; и др.]).

Новое представление о человеке размывает границы его индивидности и телесности. Человек как часть социальных и политических систем был осмыслен в антропологиях XX в., показывающих обусловленность его поведения локальными контекстами, социальными ролями и ситуациями. Для психологии такое представление о человеке также является хорошо разработанным и привычным. Однако новый взгляд рассматривает человека как существо, континуально включенное в миры экологии, природы, в информационное пространство. Зачастую это происходит на уровне неосознаваемых практик и автоматизмов повседневной жизни. Так, с одной стороны, человек наполнен вирусами и бактериями, оказывающими влияние на его мыслительную деятельность, а с другой – современные гаджеты сделались частью его телесности, в которой искусственный интеллект участвует в человеческом бытии столь же неосознаваемыми автоматизмами повседневных практик.

Даже философские осмысления изменившегося бытия не всегда успевают за реальностью (здесь уместно вспомнить Ахилла, догоняющего черепаху). Однако более чувствительной к таким изменениям оказывается антропология будущего, в контексте которой рефлексируется, что привычный мир расползается, меняет очертания, требует иных понятий и иного способа помыслить человека и мир в потоке трансформаций. Между тем Т. Рис подчеркивает, что доминирующие в наши дни представления о современности, обусловлены способами мысли и видения, сформированными эпохой модерна: «Мы по-прежнему говорим о технике, искусстве, культуре, истории, политике, обществе, социальном, как будто это самые очевидные и самые вневременные онтологические истины о человеке. Каждая из этих концепций подразумевает, что существует отдельная человеческая реальность, отделенная как от природного мира, так и от машин» [цит. по: Тимофеев, 2020]. Однако в контексте экологической антропологии (ecological anthropology) или антропологии будущего формируются иные способы мышления о человеке и мире: «Нет человека, независимого от бактерий, грибков и вирусов, которые живут в человеческом теле и на нем», утверждает Т. Рис [Rees, 2020].

Итак, человек привык смотреть на окружающую среду с вершины собственного величия. Однако Земля – это планета для всех, она является не только антропосферой, но и биосферой. Так, «для коронавирусов, как и для любого другого зоонозного вируса, люди являются животными среди животных – это всего лишь еще один многоклеточный организм, еще одна среда обитания для размножения» [Ibid.]. Любой зооноз устраняет дифференциацию между человеком и животными. Еще более явно эта дифференциация исчезает при анализе генетической структуры, где 8% генома имеют вирусное происхождение. «Вирусы – невероятно мощная сила перемен», ведь именно они внесли вклад в эволюцию жизни клетки [Ibid.]. Т. Рис отмечает, что без внедрения вирусов млекопитающие бы не эволюционировали, а человеческие организмы без вирусной ДНК в геноме не смогли бы развиваться. «Каждый известный организм, который существует сегодня, содержит микробы (бактерии, археи, грибы и вирусы), без которых он не мог бы существовать и функционировать» [Ibid]. Человек здесь не исключение. Более того, он является частью экосистемы, в которой вирусы регулируют биоразнообразие: например, они уничтожают популяции бактерий, если те, становясь избыточными, начинают угрожать благополучию экосистемы. «…Эта регулирующая роль вирусов была впервые обнаружена и изучена в прудах, а затем подтверждена исследованиями в кишечнике человека» [Ibid.]. С этих позиций единицы эволюции – это многовидовые сообщества: «неразрывно связанные, переплетенные, пористые» [Ibid.].

Таким образом, представление о современности с четкими различиями между человеческими, естественными и техническими или искусственными вещами Т. Рис считает не только неправдоподобным, но и несостоятельным. Однако следующий шаг – это переосмысление и переформулирование концепций человека и мира, природы и технологий. Если природа перестает мыслиться как внешний мир, как то, что помещено снаружи, то при таком подходе стираются границы между людьми и животными. Воспитанное эпохой модерна сознание таким представлениям сопротивляется. Между тем именно через концепцию вируса мир представляется заново взаимосвязанным после дифференциации и отчуждения, сформированных ходом мысли Нового времени, эпохой модерна. Равным образом этому состоянию мира и представлению о мире соответствуют как модели трансдисциплинарного познания, так и возрастающая роль антропологических подходов, рассматривающих мир через принцип холизма и согласование разных точек зрения [Parkin, Ulijaszek, 2007].

Первое положение подхода Т. Риса гласит, что «трудно провести четкую границу между организмами и экологией», той средой, в которой они существуют [Rees, 2020]. «Вторая ключевая особенность природы есть тесная взаимосвязь между сотрудничеством и изменениями» [Ibid.]. Антропологический взгляд открывает мир, где «все формы жизни (в разной степени) представляют собой многовидовое сотрудничество, сшитое вместе глубокими эволюционными историями взаимообусловленности – это сотрудничество между организмами, бактериями и вирусами, различными видами клеточной и неклеточной жизни» [Ibid.]. В этой симбиотической реальности «организм обеспечивает среду обитания для бактерий и вирусов»; «бактерии обеспечивают метаболические функции организма»; а «вирусы действуют как регуляторы всего механизма сотрудничества» [Ibid.]. Т. Рис отмечает, что «это мир постоянного сотрудничества, но также и перемен… было бы наивно предполагать, что в природе нет конкуренции» [Ibid.]. Однако поразительнее всего, что «эволюция жизни… возникла в результате сотрудничества – симбиоза, – а не борьбы или соревнования» [Ibid.].

Новый взгляд (хотя стоило бы и задаться вопросом: насколько он новый?) обнаруживает в природе сотрудничество и взаимосвязанность, а это имеет несколько далеко идущих антропологических последствий: 1) экологическое – пересмотр отношения человека к планете как к общему дому, а не ресурсный и хищнический подход со стороны временщика-эксплуататора; 2) гуманистическое – восприятие человеком человека, близкое к формулировке Дж. Донна[88]; 3) политическое – осознание условности географических и политических границ. Так, Т. Рис с сожалением замечает, что при таком подходе релевантным ответом на вызов пандемии

[88] Английский поэт Джон Донн (1572–1631), автор стихотворения, осмысливающего место человека в мире и необходимость общечеловеческой солидарности:

«Нет человека, который был бы как Остров,
сам по себе, каждый человек есть часть Материка, часть Суши;
и если Волной снесет в море береговой Утес,
меньше станет Европа,
и также если смоет край Мыса и разрушит
Замок твой и Друга твоего;
смерть каждого Человека умаляет и меня,
ибо я един со всем Человечеством,
а потому не спрашивай никогда, по ком звонит Колокол;
он звонит и по Тебе»

[источник: https://www.liveinternet.ru/users/4373400/post367546564].

COVID-19 могла бы стать не изоляция, а сотрудничество. Это был вызов со стороны природы, а выбор – политический – был со стороны человечества. И, как всегда, политическое мышление оказалось здесь менее дальновидным и более ограниченным, нежели мышление антропологическое. «В любой момент времени природа была бесконечно богаче своими возможностями, чем своей действительностью. Могло существовать гораздо больше форм жизни, чем есть в настоящее время, и любая известная форма жизни всегда... будет преходящей, переходной во времени» [Ibid.]. Тем не менее, несмотря на отставание политического мышления от экологических изменений, представления о современности, человеке и мире начинают сегодня рушиться по принципу домино: «Нет человека, независимого от бактерий, грибков и вирусов, которые живут в человеческом теле и на нем. Если природа перестает быть местом происхождения “где-то там”, исчезает концепция первобытного в отличие от современного, как и логика колониализма» [Ibid.].

Для российского психолога подход Т. Риса, предлагающий мыслить человека как неотъемлемую часть природы, перекликается сегодня не только с работами П.А. Кропоткина [Кропоткин, 1902, 1922], но и с трудами С.Л. Рубинштейна «Бытие и сознание», «Человек и мир», не случайно названными историками психологии антропологическими [Логинова, 2009, 2016, 2017].

> «Рассуждать о человеке как таковом, как это делали модернисты, все равно что вырвать кусок дикой природы, поместить его в чашку Петри, добавить отбеливатель и антибиотики, дождаться пока больше половины того, что внутри, не станет мертвым, а затем прославлять едва живущих под именем “человека”» [Rees, 2020].

> «Проблема/вызов, которая возникает здесь, состоит в том, чтобы научиться думать о человеке внутри, а не отдельно от природы. Возьмем разум. Что значит иметь разум, когда разум неотделим от мозга или нейронов, когда эволюционное появление мозга и нейронов было невозможно без вирусов и нашей 8% вирусной ДНК? Что значит иметь разум, когда разум неотделим от нейротрансмиттеров – нейромедиаторов, которые производятся бактериями в нашем кишечнике? И что эта кишечная флора, в свою очередь, зависит от того, какую пищу мы едим, и где и как она производится?» [Ibid.][89].

[89] Согласно данным современных исследований, 8% человеческого генома происходит не от животных предков, а именно от вирусов (подробнее см.: Лапочкин, 2014; Летц, Северинов, 2020).

Т. Рис вводит понятие «микробиоцен» – это мир, возникший с точки зрения вируса. «На протяжении миллиардов лет бактерии, вирусы, грибы и археи были единственными живыми обитателями Земли. Они занимали каждый океан, реку и озеро, каждый дюйм земли и воздуха. Они запустили химические реакции, которые создали биосферу, и тем самым создали условия для эволюции многоклеточной жизни» [Ibid.].

> «Бактерии создали кислород, которым мы дышим, почву, которую мы обрабатываем, и пищевые сети, которые поддерживают наши океаны. Вирусы регулярно убивают огромное количество бактерий и тем самым регулируют биогеохимические циклы, от которых зависит вся жизнь. Микробы изобрели системы обратной связи, которые поддерживают всю жизнь на Земле, давая начало всем прошлым и настоящим формам жизни. Все организмы, которые когда-либо жили, произошли от бактерий и вирусов: все организмы, включая нас, людей, неразрывно связаны с ними и зависят от них» [Ibid.]. «С этой точки зрения мы определенно живем не в антропоцене. Мы живем в микробиоцене» [Ibid.].

Т. Рис отмечает, что в наши дни значительно возросли риски неверного представления о человеке и мире прежде всего на глобальном и политическом уровнях: «мы начали наносить ущерб планете – и себе как неотъемлемой части планеты» [Ibid.]. Проблема заключается не столько в том, что границы между человеком и природой стираются, а термин «антропоцен» маркирует представление о человека, занимающем в мире центральное место. Проблема заключается в том, что люди «до сих пор не научились думать о себе с точки зрения микробного – вирусного – мира, частью которого мы являемся» [Ibid.].

В теоретическом плане Т. Рис выделяет три периода – домодерный, модерный и постмодерный. Каждый из этих периодов содержит разное представление о том, что такое современность, каковы отношения человека и мира и что значит быть человеком. «Каждый из этих периодов имел свои отличительные политические системы, свои отличительные способы производства и свое отличительное понятие технологии» [Ibid.]. В домодерном периоде человек был частью природы и космоса, но не в смысле высокой осознанности и саморефлексивности, а скорее – сниженной: человек не отделял себя от природы по причине синкретического мышления. Новое время и эпоха модерна сделали резкий скачок в самосознании человека и технологических прорывах, однако

человек противопоставил себя всему миру и иным живым существам на планете. Следствием этого в конце концов стал тот факт, что антропоморфное и эгоцентричное мышление стало разрушать жизненный мир человека как в психологическом, так и в экологическом смыслах.

Как же экологично жить в условиях микробиоцена? Согласно Т. Рису, следует работать в направлении планетарной, а не этно- или видовой концепции «мы». «Это проблема, как я ее вижу и как мы ее решаем в программе “Трансформации человека” в Институте Берггрюена в Лос-Анджелесе. Мы – наши межвидовые связи – должны изобрести новый словарь, чтобы сформулировать, что значит быть человеком по своей природе; научиться формулировать и практиковать политику всей Земли; найти пути перехода от индустриализации природы (добычи ресурсов) к биологизации промышленности; создать возможности для замены технологий как искусственных технологиями как биологиями» [Ibid.].

Если осознание и мировосприятие, зафиксированное в небольшом стихотворении Дж. Донна, являлось единичным, то для глобальной смены парадигмы такое понимание должно становиться массовым: сначала ручейки малых культуральных движений пробивают плотину, и только затем образуется поток. Важную роль в этих процессах играют самодисциплина элит и перестройка системы образования (к рассмотрению этих вопросов мы обратимся в третьей части нашей книги).

> «Независимо от того, рассматривать ли это как переход от антропоцена к микробиоцену, великое недифференцирование, новый анимизм или начало технологически усовершенствованной биологической эры, в основе следующей великой трансформации бизнеса лежит осознание того, что системы, в которые мы встроены, – это не машины, это потоки» [Leberecht, 2020].

> Эти потоки способны захлестнуть и поглотить нас, подтолкнуть вперед и унести за собой. Однако, чтобы преуспевать в них, нам необходима текучесть идентичностей, идеологий, интеллекта, чувств и эмоций, а также симбиоз технологий и биологии, который помогает гораздо лучше настраиваться на жизнь в ее самом широком и безумном смысле [Ibid.]. Вместо гуманизации нужна планетаризация. «Будь то биомимикрия, биодизайн, синтетическая биология или генная инженерия, симбиоз природы, технологий и человека, по-видимому, является неизбежным конечным пунктом всех будущих инноваций» [Ibid.].

Сходные идеи о том, что нужна не гуманизация, а планетаризация, не антропоцен, а Ктулуцен (Chthulucene), развивает Донна Харауэй (Donna Haraway, p. 1944) – специалист в области эволюционной философии, представитель феминистского движения, автор знаменитого «Манифеста киборгов» [Haraway, 1990], ключевой идеей которого был призыв к созданию коалиций на основе ценностей, а не идентичностей. Так, Д. Харауэй доказывала, что за категорией «женщины», которая типологизирует множество разных людей, скрывается настолько внушительное разнообразие личностей, что нередко отдельные женщины оказываются ценностно и интеллектуально ближе к мужчинам, нежели к представителям собственного гендера [Haraway, 1991].

> «Феминисты нашего времени были первыми, кто поставил под сомнение считавшиеся естественно необходимыми связи – пола и гендера, расы и пола, расы и нации, класса и расы, гендера и морфологии, пола и репродукции, а также репродукции и построения личности» [Харауэй, 2016].

Д. Харауэй, как и Т. Рис, предлагает начать мыслить иначе – расширить свой человеческий опыт и сознание, сумев воспринять мир с позиции иных видов или киборгов [Haraway, 2007]. Современную эпоху она осмысливает в категориях не антропоцена, а Ктулуцена, последнее понятие фиксирует состояние смешанности и тесного переплетения человеческого и нечеловеческого [Харауэй, 2020; Haraway, 2016]. С этих позиций Д. Харауэй заявляет, что необходимо отыскать «название для динамических постоянно действующих сим-хтонических сил, частью которых являются люди, и чье бытование находится под угрозой» [Харауэй, 2016], а также подчеркивает, что «прямо сейчас Земля полна беженцев, людей и животных, которые не могут найти себе пристанища» [Там же].

Как и А. Маркхам, и Т. Рис, Д. Харауэй убеждена, что для осмысления современности необходим новый методологический инструментарий, в том числе разработка терминологии. С этими целями она и ввела понятие «ктулуцен», которое «охватывает бесчисленное множество временных и пространственных сущностей, мириады совокупностей интра-активных существ, в том числе сверхчеловеческое противоположное человеческому, сверхчеловеческое и человеческое как гумус» [Там же].

> «Я верю в компост, а не в постчеловечность: все мы – компост, а не постчеловеки» [Там же].
>
> «…Все земляне – одного племени в самом глубоком смысле, и уже давно пора проявлять больше заботы о разновидностях как совокупностях (а не об отдельных видах). Племя – объединяющее слово. Все живые существа разделяют единую “плоть” – вопреки шаблонам, семиотически и генеалогически. Предки оказываются очень интересными незнакомцами; племя – неведомое (за рамками того, чем мы считали семью или гены), жуткое, тревожащее, активное» [Там же].

Описанные в данном разделе антропологии будущего могут показаться кому-то слишком радикальными или шокирующими, однако их позитивный смысл состоит в том, что они расширяют мыслительные горизонты и порождают дискуссии, стремятся сделать лучше не только будущее, но и настоящее, позаботиться как о людях, так и о многообразии мира в целом. Наряду с размышлениями ученых и выступлениями публичных интеллектуалов важную роль в разработке антропологии будущего играют также локальные и сетевые экологические движения, через горизонтальные связи которых происходят латентные трансформации ценностей (подробнее об этом речь пойдет во второй части данной книги).

Резюме главы 5

Представление об антропологии современности складывается из нескольких смысловых слоев. Во-первых, это современная антропология, т.е. использующая современный методологический инструментарий социальных и гуманитарных наук, включенная в трансдисциплинарные и транснациональные исследования. Во-вторых, это антропология, изучающая современность (человека и мир) и актуальные современные проблемы – гендер, идентичность, смешанные культуры, феномены креолизации и гибридизации, столкновение ценностей, риски и возможности глобализации и т.п. В своем тематическом пределе (точнее, беспредельности) антропология современности легко проникает здесь в сферы исследований культуры (что вызывает беспокойство некоторых антропологов, опасающихся потери специфики и размывания проблематики). Третий аспект антропологии современности обусловлен ее саморефлексивной позицией в отношении используемого оборудования, инструментария, релевантности концепций

и конструктов, направленных на изучение современности. В-четвертых, современность как предмет исследований мыслится здесь в ее процессуальности и контекстуальном разнообразии. Наконец, антропология современности – это особый способ мышления о человеке и мире, реализующийся, например, как в континуальности человека, природы и информационных технологий, так и в установке «мыслить иначе».

На рубеже XX–XXI вв. в международной антропологии происходили кардинальные трансформации, дисциплина от изучения традиционных обществ перешла к проблемам повседневности, идентичности, гендера, феминизма, текущих социальных изменений, городских сообществ и т.п. Возникли новые прикладные и теоретические направления – юридическая антропология, медицинская антропология, антропология глобализации, антропология образования, антропология профессий, визуальная антропология и др.

Антропология современности – сфера трансдисциплинарных исследований, предметом которой является изменяющийся человек в изменяющемся мире, локальные и глобальные контексты развития, разнообразие стилей современной жизни, трансформация ценностей, культур и сообществ.

Антропология в ее современном состоянии – это наука, наиболее чувствительная к изменениям, к сложности и разнообразию, и именно потому она выступает пространством перспективного развития психологии.

Антропология, антропологическое знание и антропологические практики играют в современном мире все более заметную и важную роль, однако как в массовой культуре, так и в научных сообществах нередко отсутствует консенсусное представление об антропологии. Такое положение вещей обусловлено рядом предпосылок.

Во-первых, сама антропология – с момента своего возникновения в качестве науки и вплоть до наших дней – непрестанно менялась.

Во-вторых, в современном познании не существует единой антропологии как таковой, а есть множество антропологий, антропологических традиций и антропологических практик.

В-третьих, в российской интеллектуальной традиции представлены разные и нередко противоречивые образы антропологии, к тому же не всегда отвечающие современному состоянию мировой науки.

Современная антропология – это наука о разнообразии человеческого бытия, о человеке в глобальных и локальных контекстах, о человеке в мире и мире в человеке, об индивидуумах и сообществах, пребывающих в изменениях. Антропология сегодня – это наука о другом (похожем и отличающемся) человеке, а также о человеке, который эволюционировал в истории и меняется на наших глазах в повседневной жизни.

Основные тенденции в современной антропологии:

- полевые исследования в сложных – нетрадиционных, современных – обществах;
- от полей – к потокам, от включенного наблюдения – к диалогу и участию;
- от постмодернизма к этнографическому реализму;
- методологическое обновление дисциплины и поиски новой терминологии;
- транснациональные и трансдисциплинарные исследования;
- поиск баланса между социокультурным конструктивизмом и биологическим эволюционизмом;
- поиск баланса между уникальным и универсальным в антропологических исследованиях;
- «изобретение» (переосмысление) классики в контекстах антропологии современного;
- от антропоцена – к ктулуцену, а также разнообразию образов антропологии будущего.

Анонс второй части монографии:

II. Современность в фокусе психологии

Глава 6. Проблема человека в российской психологии и за ее пределами

- ♦ Науки о человеке
- ♦ Становление социогуманитарного знания в России
- ♦ Незавершенный Ренессанс
- ♦ Явная и неявная антропологизация российской психологии и культуры
- ♦ Латентные антропологии в постсоветской психологии
- ♦ Методологический смысл антропологического знания для психологии

Резюме главы 6

Глава 7. Человек и мир в потоке трансформаций

- ♦ Российская интеллектуальная традиция: человек и мир
- ♦ «Неоднородность современности» в подходе Э. Блоха
- ♦ «Уликовая парадигма», «латенции» и «утопическая функция» как поиски новых способов постижения человека и мира
- ♦ Человек как совокупность утопических отношений
- ♦ Изучение трансформаций и методология латентных изменений

Резюме главы 7

Глава 8. Современность как предмет трансдисциплинарного исследования

- ♦ Изменение ценностей, поведенческих стратегий и социальных норм в транзитивном обществе и в малых культуральных движениях
- ♦ Малые культуральные и социокультурные движения
- ♦ Минимализм
- ♦ Эссенциализм
- ♦ Медленное движение
- ♦ Индивидуализация жизненных стратегий
- ♦ Латентная субъектность
- ♦ Новый анархизм
- ♦ Новая этика
- ♦ Просветительский ренессанс, локальные сетевые движения
- ♦ Трансформации человека и мира в XXI в.

Резюме главы 8

От автора
(вместо послесловия)

Приступая к этой книге, я искренне намеревалась уместить ее в две сотни страниц, но день за днем объем увеличивался (а еще больше материалов и ссылок оставалось в черновиках – с надеждой когда-нибудь до них добраться и превратить в новые разделы и главы).

В итоге же первая часть монографии так разрослась, что автор была вынуждена публиковать ее отдельной книгой (хотя это и нарушало первоначальный замысел, в котором все три части, перемигивались под одной обложкой, выступая взаимосвязанным целым).

Более того, данная публикация – пилотное и малотиражное издание. Я не теряю надежды, дополнив и переработав этот текст, предъявить его широкому читателю уже в более совершенной и расширенной, а возможно, напротив, решительно сокращенной и лаконичной версии.

Мне представляется, что в наши дни не только наука становится трансдисциплинарной и транснациональной, а жизненный мир осмысливается в категориях текучести, сложности и разнообразия, но и монографии перестают быть завершенными монолитами, а, экспериментируя со стилями письма и меняя формы, становясь, например, сетевыми изданиями или «открытыми произведениями», обретают некую подвижность – возможность ли следовать ходу времени, увеличиваться и уменьшаться в объеме и при этом не терять аутентичности, или же, подвергаясь саморевизии, трансформироваться в нечто и самому автору еще неведомое до тех пор, пока не прекращается исследование.

М.Г.
24 октября 2021

Библиография

А

Абелес М. Об антропологии Франции // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 69–74.

Абрамов В.В., Тихомирова Е.Е. Культурные универсалии и этический концепт «путь» // Культурно-антропологические исследования. 2011. № 1. С. 102–112.

Абрамов Р.Н., Груздев И.А., Терентьев Е.А. Академическая профессия и идеология «медленной науки» // Высшее образование в России. 2016. № 10. С. 62–70.

Адо П. Философия как способ жить. Челябинск: Социум, 2010. 288 с.

Аксенов П.В. Интеллектуальная элита как субъект интеллектуальной культуры // Сибирский антропологический журнал. 2020. Т. 4, № 1. С. 60–68.

Алексеев В.П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 249 с.

Алексеев В.П. Антропология СССР: некоторые итоги и перспективы исследований // Советская этнография. 1987. № 5. С. 17–30.

Алексеев В.П. Историческая антропология и этногенез. М.: Наука, 1989. 448 с.

Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.

Алексеева Т.И. Этногенез восточных славян по данным антропологии. М.: МГУ, 1973. 333 с.

Алексеевский М.Д. Трудности перевода: Заметки о развитии прикладной городской антропологии в России // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I. № 1. С. 204–213.

Алёшин А.С. Устойчивые сравнения шведского языка, характеризующие человека (лингвокультурологический аспект). Автореферат дисс. … канд. филолог. наук. СПб., 2011. 23 с.

Алымов С.С. Космополитизм, марризм и прочие «грехи»: отечественные этнографы и археологи на рубеже 1940–1950-х годов // Новое литературное обозрение 2009. № 97. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/3/kosmopolitizm-marrizm-i-prochie-grehi-otechestvennye-etnografy-i-arheologi-na-rubezhe-1940-8212-1950-h-godov.html (дата обращения: 05.11.2021).

Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1969. 339 с.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 286 с.

Андреева А.И. Развитие современного молодого искусства в Красноярске: институции и контекст // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 3. С. 6–13.

Андреева В.А. Контексты изучения видеоклипа // Культурно-антропологические исследования. 2013. № 2. С. 54–64.

Андрюшина Я.Д. Культурная преемственность хакасов (на примере свадебных традиций) // Социальная антропология Сибири. 2021. Т. 2, № 1. С. 29–39.

Анолли Л. Психология культуры. Харьков: Гуманитарный центр, 2016. 447 с.

Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы. Сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 208 с.

Антропология закрытых обществ // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. URL: http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/ (дата обращения: 05.11.2021).

Анучин Д.Н. Антропологические заметки: письма из-за границы. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1877. 20 с.

Анучин Д.Н. Антропология, её задачи и методы: (по поводу антропологической выставки) / [Д. А-н]. М.: Тип. «Рус. вед.», 1879. 20 с.

Анучин Д. Н. Беглый взгляд на прошлое, антропологии и на ее задачи в России. М.: Типо-литогр. А.В. Васильева, 1900. 18 с.

Анучин Д.Н. О задачах русской этнографии [1889 г.] // Этнографическое обозрение. 2019. № 5. С. 11–28.

Анучин Д.Н. Мечников и его антропологические статьи // Русский антропологический журнал. 1916. № 1–2. С. 129–138.

Анучин Д.В. Происхождение человека. М.: Госиздат, 1922. 110 с.

Анучин Д.Н. Ученые, путешественники, первооткрыватели. Избранные очерки. М.: Юрайт, 2019. 205 с.

Артемова О.Ю. Немного академической рефлексии // Этнографическое обозрение. № 2. С. 93–101.

Артог Ф. Какова роль историка во все более «презентистском» мире? // Журнал Гефтер. 15 марта 2013. URL: http://gefter.ru/archive/8000 (дата обращения: 23.05.2021).

Архипова А.С. Чем (не)опасна инфодемия: как и зачем исследуют фейковые сообщения и слухи во время пандемии // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 190–202. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-190-202

Архипова А.С., Белянин С.В., Кирзюк А.А., Козлова И.В., Радченко Д.А., Югай Е.Ф. Жизненный цикл мема ... в чайках, бакланах и уточках // Искусство кино. 2018. № 1–2. С. 300–312.

Архипова А.С., Кирзюк А.А. Красная пленка, Черные очки и всевидящее око власти // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I. №1. С. 130–152.

Архипова А.С., Кирзюк А.А. Страх разоблачения: городские легенды о французском коварстве и советском стыде // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 38–58. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-38-58.

Архипова А.С., Радченко Д.А. Память и забвение в городах // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II. № 1–2. С. 9–11.

Архипова А.С., Радченко Д.А., Титков А.С., Козлова И.В., Югай Е.Ф., Белянин С.В., Гаврилова М.В. «Пересборка митинга»: Интернет в протесте и протест в интернете // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 1 (143). С. 12–35.

Асмолов А. (ред.). Mobilis in mobili: личность в эпоху перемен. М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. 546 с.

Ахутин А. Европа – форум мира. Киев: Дух і літера, 2015. 88 с.

Б

Баглай В.Е. Медицина древней западной Мексики: первые шаги традиции врачевания // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 7. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2079 (дата обращения: 05.11.2021).

Бажанов В., Шольц Р.В. (ред.) Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы. М.: Издательский дом «Навигатор», 2015. 564 с.

Байбурин А. (ред.). Специальный выпуск к VI конгрессу этнографов и антропологов // Антропологический форум. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2005. С. 6–220.

Байбурин А. (ред.). Десять лет и двадцать номеров спустя // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 7–140.

Байдуж М. Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1, № 1. С. 44–58.

Баканова М.В. Современная медицина Пакистана: проблемы и перспективы // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 11. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2079 (дата обращения: 05.11.2021).

Бакштейн И.М. О постсоветской современности // Труды Русской антропологической школы. 2012. № 11. С. 73–79.

Баландье Ж. Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001. 204 с.

Барнард А. Социальная антропология: исследуя социальную жизнь людей. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2009. 244 с.

Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 45–54.

Басилов В.Н. Этнография: есть ли у нее будущее? // Этнографическое обозрение. 1992. No 4. С. 3–17.
Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
Белик А.А. Психологическая антропология: История и теория. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1993.
Белинская Е.П. Человек в изменяющемся мире – социально-психологическая перспектива. М.: Прометей, 2005.
Белков П.Л. Предметная область этнографии: проблема исчезновения // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. Материалы междунар. науч. конф., 20-23 марта 2003 г. / под ред. Ю.К. Чистова и В.А. Тишкова. СПб.: МАЭ РАН, 2003. С. 17–27.
Беляев А. Предисловие. Взгляд антрополога на книгу Алексея Юрчака // Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 5–20.
Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
Березина Т.А. Шведская этнография: Ученые, концепции, школы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук, М., 1990. 17 с.
Березкин Ю. Реплика // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 17–20.
Березюк С.В. Стилевые особенности музыкального фольклора эвенков // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 2. С. 32–40.
Блур Д. Анти-Латур // Логос. 2017. № 1. С. 85–134.
Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга. 1997. С. 509–519.
Богданов А.П. Значение краниологии // Сборник антропологических и этнографических статей о России и странах, ей прилежащих, издаваемый В.А. Дашковым, директором Московского публичного и Румянцевского музеев, почетным членом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. 1. М.: Университетская типография (Катков и К), 1868. С. 45–56.
Богданова П.Б. Семидесятники: поколение без иллюзий // Труды Русской антропологической школы. 2016. № 14. С. 115–140.
Богданчиков С.А. Открывая Г.И. Челпанова: научная монография. М.: Директ-Медиа, 2013. 428 с.
Борофски Р. Введение к книге: «Осмысливая культурную антропологию» // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 3–18.
Бочаров В.В. Неписаный закон: Антропология права. СПб.: АИК, 2013.
Брагинская Н.В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе: Препринт WP6/2009/05. М.: Изд. дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2009. 40 с. URL: https://www.hse.ru/data/2010/05/05/1216432197/WP6_2009_05-f.pdf (дата обращения: 19.09.2021).

Брагинская Н.В. «У меня не жизнь, а биография» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание». 2017. № 4 (25). С. 11–38.
Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 285 с.
Бромлей Ю.В., Марков Г.Е. Этнография: Учебник. М.: Высшая школа, 1982. 320 с.
Бубнов Ю.А. Человек в русском просвещении // Философско-антропологические исследования. 2007. № 1. С. 53–63.
Букова М.И. Визуальная антропология и социальное конструирование // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 2. С. 6–23.
Бужилова А.П. Становление антропологии в Московском университете (к 90-летию Института антропологии МГУ) // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2013. № 1. С. 4–18.
Бунак В.В. Антропометрия. Практический курс. М.: Учпедгиз, 1941а. 368 с.
Бунак В.В. (ред.). Антропология: краткий курс / В.В. Бунак, М.Ф. Нестурх, Я.Я. Рогинский. Под ред. проф. В.В. Бунака. М.: Гос. уч.-пед. изд-во Наркомпроса РСФСР, 1941б. 376 с.
Бунак В.В. (ред.). Происхождение и этническая история русского народа. По антропологическим данным. М.: Наука, 1965. 414 с.
Бунак В.В. Род Homo, его возникновение и последующая эволюция. М.: Наука, 1980. 329 с.
Бунак В.В., Нестурх М.Ф., Рогинский Я.Я. Антропология. Краткий курс под ред. проф. В.В. Бунака. М.: Учпедгиз, 1941. 376.
Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
Бурдье П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. 288 с.
Бурдье П. Homo academicus. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. 464 с.
Бусыгин Е.П., Зорин Н.В. Этнография в Казанском университете. Казань: Изд-во КГУ, 2002. 220 с.
Бутовская М.Л. Антропология пола. Фрязино: Век2, 2013. 256 с.
Бхаргава Р. Не очевидно: Как выявлять тренды раньше других. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. 282 с.
Быков Д.Л. Невидимое // Новая газета. № 64 от 22 июня 2015. URL: https://novayagazeta.ru/columns/68912.html (дата обращения: 12.08.2021).
Быков Д. Один // Эхо Москвы. 16.07.2021. URL: https://echo.msk.ru/programs/odin/2871184-echo/ (дата обращения: 17.07.2021).
Бэр К.М. Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // Записки РГО. 1846. Кн. I. С. 94–115.
Бэр К.М. Автобиография. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 544 с.

В

Вайнен Р. Долгий ‘68: радикальный протест и его враги. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 627 с.

Ваксман А. «В России за 10 лет меняется все, за 200 лет – ничего», или Почему технологии не убьют банки? // Forbes. 11 сентября 2017. URL: https://www.forbes.ru/finansy-i-investicii/350007-v-rossii-za-10-let-menyaetsya-vse-za-200-let-nichego-ili-pochemu (дата обращения: 19.09.2021).

Васильев С.В. Три сюжета об идентификации исторических личностей методами физической антропологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2012. № 1. С. 246–265.

Васильев С.В., Боруцкая С.Б., Галеев Р.М., Шумкин В.Я. Антропологическая реконструкция индивида из неординарного погребения Кольского оленеостровского могильника // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2016, Т. 15. С. 77–90.

Вахтин Н. Б. Тихоокеанская экспедиция Джесупа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241–274.

Вахштайн В. С. Пять книг о посткритической социологии // Социология власти. 2012. № 6–7. С. 275–281.

Вахштайн В.С. Трансформация общественных пространств и эволюция социальной коммуникации. М.: РАНХиГС, 2016.

Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Вердери К. Возвращая антропологов в славистику // Ab Imperio. 2006. Vol. 1. С. 39–60.

Вешнева И.В., Сингатулин Р.А. Трансформация образования: тенденции, перспективы // Высшее образование в России. 2016. № 2 (198). С. 142–147.

Видеркер В.В. Проблема диалога культур в контексте русского символизма // Культурно-антропологические исследования. 2009. № 1. С. 67–72.

Виджаядаса С. Мега-проект Китая – это стремление соединить Азию с Европой // Этнодиалоги. 2017. № 3 (54). С. 52–57.

Винарова М. Философско-религиозные собрания: русская интеллигенция в поисках истины // Православие.ру. 11 марта 2013. URL: https://pravoslavie.ru/60013.html (дата обращения: 17.09.2021).

Вишневецкая Ю. Выживание. Социолог Симон Кордонский о Путине и новых сословиях // Радио Свобода. 14 июля 2019. URL: https://www.svoboda.org/a/30054034.html (дата обращения: 28.07.2021)

Вишняцкий Л.Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб.: Нестор-История, 2010а. 312 с.

Вишняцкий Л.Б. Неандертальцы: какими они были, и почему их не стало // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2010б. № 1. С. 25–95.

Войтонис Н.Ю. Предыстория интеллекта (к проблеме антропогенеза). М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. 272 с.

Волков С.В. Русское офицерство как историко-культурный феномен // Военно-историческая антропология. Ежегодник. М.: Институт российской истории РАН, 2002. С. 165–181.

Волков С.В. (сост.). Высшее чиновничество Российской империи. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 800 с.

Волкова Н. Вечна ли душа Сократа? (к проблеме объяснения индивидуальных качеств человека в философии Плотина) // Философская антропология. 2015. Т. 1, № 1. С. 20–33.

Вульф К. Антропология: История, культура, философия. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.

Г

Гаазе К. Когда в России отключат YouTube? И почему теперь враги – и либералы, и коммунисты #ПерцевГаазе // Meduza Podcasts. 2 Oct 2021. URL: https://www.youtube.com/watch?v=sI9cn7jmtFA (дата обращения: 05.11.2021)

Габдрафикова Л.Р. О «свободе слова» в эпоху Николая I (на примере Мензелинского уезда) // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 3. С. 450–459.

Габдрафикова Л.Р. Первая мировая война глазами татарских солдат // Историческая этнология. 2016. Т. 1, № 2. С. 328–348.

Габдрафикова Л.Р. Татарский фольклор как основа народного этикета (конец XIX – начало XX вв.) // Историческая этнология. 2017. Т. 2, № 1. С. 108–118.

Гаген-Торн Г.Ю. Нина Ивановна Гаген-Торн – ученый, писатель, поэт // Тумаркин Д.Д. (сост.). Репрессированные этнографы. Вып. 1. М.: Восточная литература РАН, 2002. С. 308–341.

Гайнанова М.Р. Просветительская деятельность татарских интеллектуалов в Турции в первой половине XX в // Историческая этнология. 2018. Т. 3, № 2. С. 267–274.

Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 37–51.

Гельман В.Я. «Либералы» versus «демократы»: идейные траектории постсоветской трансформации в России // Мир России. Социология. Этнология. 2020. Т. 29, №1. С. 53–79.

Генисаретский О.И., Огурцов А.П. (ред.). Методология науки и антропология. М.: ИФРАН, 2012.

Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.

Гёкхан Д. Глобализованный мир: культурное разнообразие, идентичность и диалог культур // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2015. С. 112–115.

Гимранов Д.О., Косинцев П.А., Бачура О.П., Жилин М.Г., Котов В.Г., Румянцев М.М. Малый пещерный медведь (Ursus ex gr. savini-rossicus) как объект охоты древнего человека // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 2 (53). С. 5–14. URL: http://ipdn.ru/_private/a53/5-14.pdf (дата обращения: 05.11.2021).

Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. Морфология и история. М.: Новое издательство, 2004.

Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры, Том 1: Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 171–200.

Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.

Гирц К. Постфактум. Две страны, четыре десятилетия, один антрополог. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 288 с.

Глинчикова Е. Субъект и субъективность: история разрыва // Философская антропология 2015. Т. 1, № 2. С. 104–118.

Головнёв А.В. О напряжении и движении // Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 109–112.

Гончарова Н.В., Ясавеев И.Г. Конструирование смыслов поисковой работы в России: лейтмотивы властей и участников экспедиций // Мир России. Социология. Этнология. 2020. Т. 29, №1. С. 153–173.

Гостева Л.З. Антропология. Учебное пособие. Благовещенск: Амурский государственный ун-т, 2011. 96 с.

Гох А.Ф. «Человек особенный»: методологический потенциал философской антропологии для исследования аутичного сообщества // Сибирский антропологический журнал. 2020. Т. 4, № 4. С. 78–89.

Грацианская Н.Н., Токарев С.А. Этнографическое районирование Европы (К истории изучения) // Этнографическое обозрение. 1984. № 4. С. 103–110.

Гриневич А.А. Представления о времени в картине мира хантов // Культурно-антропологические исследования. 2012. № 1. С. 71–80.

Гринько И.А., Шевцова А.А. «НИИкому не нужно»: как советских ученых видела официальная карикатура // Этнодиалоги. 2019. № 2 (58). С. 82–110.

Гришина Н.В. Ситуационный подход и его эмпирические приложения // Психологические исследования. 2012. Т. 5, № 24. С. 2. URL: http://psystudy.ru (дата обращения: 05.12.2018).

Гришина Н.В. Изменения жизненной ситуации: ситуационный подход // Психологические исследования. 2013. Т. 6, № 30. С. 3. URL: http://psystudy.ru (дата обращения: 16.03.2021).

Гришина Н.В. Проблема концептуализации контекста в современной психологии // Социальная психология и общество. 2018. Т. 9, № 3. С. 10–20.

Гришина Н.В. (ред.). Психология личности: Пребывание в изменении. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2019.

Гришина Н.В., Костромина С.Н. Психология личности: переосмысление традиционных подходов в контексте вызовов современности // Психологические исследования. 2017. Т. 10, № 52. С. 1. URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2017v10n52/1405-grishina52.html (дата обращения: 24.08.2020).

Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм. Матеріали Міжнародної наукової конференції 14-15 жовтня 2013 р. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. 376 с.

Гумбольдт В. О пределах государственной деятельности. М.: Социум; Три квадрата, 2003.

Гумбрехт Х.У. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/kak-antropologicheskij-povorot-mozhet-zatronut-gumanitarnye-nauki.html (дата обращения: 20.11.2020).

Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: «Индрик», 1993. 327 с.

Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005а. 424 с.

Гуревич А.Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) // Новое литературное обозрение. 2005б. № 75. С. 38–63. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2005/5/istoriya-v-chelovecheskom-izmerenii.html (дата обращения: 16.09.2021).

Гусельцева М.С. Культурная психология: методология, история, перспективы. М.: Прометей, 2007. 292 с.

Гусельцева М.С. Антропологическая оптика в психологии и гуманитаристике // Вопросы психологии. 2012. № 5. С. 3–18.

Гусельцева М.С. Эволюция психологического знания в смене типов рациональности. М.: Акрополь, 2013. 365 с.

Гусельцева М.С. Интеллектуальные исследовательские традиции как вопрос исторической психологии культуры // Психологические исследования. 2014а. Т. 7, № 33. С. 5. URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2014v7n33/931-guseltseva33.html (дата обращения: 14.04.2021).

Гусельцева М.С. Интеллектуальные традиции российской психологии (культурно-аналитический подход): монография. М.: Акрополь, 2014б. 424 с.

Гусельцева М.С. Смешанные методы в свете идеала постнеклассической рациональности // Психологические исследования. 2014в. Т. 7, № 36. С. 5. URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2014v7n36/1016-guseltseva36.html (дата обращения: 30.04.2021).

Гусельцева М.С. Принцип развития в современной психологии: вызовы полипарадигмальности и трансдисциплинарности // Разработка и реализация принципа развития в современной психологии / под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. С. 31–51.

Гусельцева М.С. Трансдисциплинарный подход в современной психологии // Вопросы психологии. 2018. № 5. С. 3–12.

Гусельцева М.С. Психология повседневности в свете методологии латентных изменений. Монография. М.: Акрополь, 2019. 375 с.

Гусельцева М.С. Практики самодисциплины в транзитивном обществе: стоический ренессанс и скандинавизация потребления // Психология. Журнал Высшей школы экономики, 2020. Т. 17. № 3. С. 478–499. DOI: 10.17323/1813-8918-2020-3-478-499

Гусельцева М.С. Антропология как наука о человеке: традиции и современность // Образовательная политика. 2021а. № 2. С. 108–119.

Гусельцева М.С. Государственная академия художественных наук: традиции и современность. Часть 1: Незавершенная история. // Поволжский педагогический поиск. 2021б. № 2. С. 8–20.

Гусельцева М.С. «Жизненное пространство» в контексте психологии повседневности: к 130-летию Курта Левина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология. 2021в. Т. 11. Вып. 1. С. 8–23. DOI: 10.21638/spbu16.2021.101

Гусельцева М.С. Методологический смысл антропологического знания: изучение человека в ситуации изменений // Образовательная политика. 2021г. № 3 (87). С. 76–86 DOI: 10.22394/2078–838X-2021–3-76-86

Гусельцева М.С. Психология и антропологическое знание // Психологическое знание: виды, источники, пути построения / Отв. ред. А.Л. Журавлев, А.В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2021д. С. 253–299.

Гусельцева М.С. С.Л Рубинштейн и неокантианская школа мысли // Вопросы психологии. 2021е. Т. 67. № 1. С. 106–118.

Гусельцева М.С. С.Л Рубинштейн и пределы марксизма // Вопросы психологии. 2021ж. Т. 67. № 2. С. 106–119.

Д

Дальман Д., Смагина Г. (ред.). Герард Фридрих Миллер и русская культура. СПб.: Росток, 2007. 512 с.

Де Танги А. Миграции российских квалифицированных специалистов: причины, проблемы, перспективы // Мир России. Социология. Этнология. 2007. Т. 16. № 1. С. 147–172.

Дегтяренко К.А. Культурная память и конструирование этнокультурной идентичности коренных народов: концептуальные основания исследования // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 1. С. 31–37.

Демина Н.В. Институционализация в сообществе ученых: защита кандидатской диссертации как обряд перехода // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 1. С. 97–112.

Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 799 с.

Дженкинс Г. Конвергентная культура. Столкновение старых и новых медиа. М.: РИПОЛ классик, 2019. 384 с.

Джерджен К. Социальный конструкционизм: знание и практика. Минск: Белорус. гос. университет, 2003. 228 с.

Дмитриев А.Н. «Ученый совет при Чингисхане» (поэтика и риторика постсоветского академического мемуара) // Труды Русской антропологической школы. 2012. № 11. С. 80–100.

Дмитриева Н.А. Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве // Журнал Гефтер. 09.01.2013. URL: http://gefter.ru/archive/7211 (дата обращения: 21.02.2019).

Добкин де Риос М., Раковски Т. Медицинская антропология как научное направление в России и на Западе // Медицинская антропология и биоэтика. 2012. № 1 (3). URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=1032 (дата обращения: 04.08.2021).

Добрынина Е. А ведь получилось. Исполнилось 20 лет самому известному афоризму Виктора Черномырдина // Российская газета. № 176 (6152). 12 августа 2013. URL: https://rg.ru/2013/08/11/chernomyrdin.html (дата обращения: 18.03.2021).

Доронченков И.А. «Художники – орден, который понимает друг друга» // Arzamas – История культуры в видео, текстах и фотографиях. URL: https://arzamas.academy/materials/249 (дата обращения: 20.12.2019).

Дробышевский С.В. Палеонтология антрополога. М.: Эксмо, 2019. 464 с.

Дробышевский С.В. Происхождение человеческих рас. Закономерности расообразования. Африка. М.: URSS, 2014а. 404 с.

Дробышевский С.В. Происхождение человеческих рас. Австралия и Океания. М.: URSS, 2014б. 340 с.

Дробышевский С.В. Антропогенез. М.: Модерн, 2017. 168 с.

Е

Егорова И.В. Антропологический ренессанс // Психология и психотехника. 2011. № 8 (35). С. 18–28.

Елисеев И.С. Шаманское целительство у бурят: ритуал «обертывания бараном» // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 12. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2115 (дата обращения: 10.10.2021).

Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: эволюция антропологических взглядов, 1950-е –1980-е гг.: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006. 190 с.

Ермолова И.Е. Ценности и психология римского воина: (по произведению Аммиана Марцеллина) // Военно-историческая антропология. Ежегодник. М.: Институт российской истории РАН, 2005. С. 46–56.

Ефимова С.Г. Д.Н. Анучин – «собиратель русской науки» // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2009. № 1. С. 5–16.

Ж

Жаров Б.С. Норвежский женский роман XXI века // Скандинавские чтения 2005 г. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 183 с.

Жаров Б.С. Судьба трех первых шведских университетов // Скандинавские чтения 2016 г.: этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 217–223.

Железнова А., Радченко Ж. Есть такая профессия: цифровой антрополог // Strelka Mag. 17.01.2019. URL: https://strelkamag.com/ru/article/est-takaya-professiya-cifrovoi-antropolog (дата обращения: 28.09.2021).

Жолковский А.К. Мемуарные виньетки и другие non-fictions. Нижний Новгород: URBI, 2000. 244 с.

Журавлев А.Л., Юревич А.В. (ред.). Психологическое знание: Современное состояние и перспективы развития. М.: ИПРАН, 2018. 716 с.

Журавлев А.Л., Корнилова Т.В., Юревич А.В. (ред.). Парадигмы в психологии: науковедческий анализ. М.: ИПРАН, 2012. 468 с.

З

Заде Л.А. Основы нового подхода к анализу сложных систем и процессов принятия решения // Математика сегодня / сост. А.В. Шилейко. М.: Знание, 1974. С. 5–48.

Закурина (Петрова) А.С. «Политкарнавал» 1930-х годов: праздничная культура советского провинциального города (Иваново-Вознесенск) // Культурно-антропологические исследования. 2013. Вып. 2. С. 30–37.

Залкинд Н.Г. Петербургские антропологические общества конца XIX столетия и их роль в развитии науки о человеке в России // Вопросы антропологии. 1967. № 25. С. 147–156.

Залкинд Н. Г. Московская школа антропологов в развитии отечественной науки о человеке. М.: Наука, 1974. 151 с.

Запорожец О. Открытие метропользователя: антропология городской подземки: препринт WP6/2013/07. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. 28 с.

Зарецкий Ю.П. С точки зрения историка моего поколения // Новое литературное обозрение. 2013. № 4 (122). URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2013/4/s-tochki-zreniya-istorika-moego-pokoleniya.html (дата обращения: 25.11.2020).

Засухина В.Н. Образ русской медицины в исторической памяти народа и литературе // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (9). С. 9. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2237 (дата обращения: 10.10.2021).

Захаров С.В. Новейшие тенденции формирования семьи в России // Мир России. Социология. Этнология. 2007. Т. 16, №1. С. 73–112.

Зборовский Г.Е., Амбарова П.А. Переход образовательных общностей от неуспешности к успешности в процессе трансфера их человеческого капитала // Мир России. Социология. Этнология. 2021. Т. 30, № 1. С. 88–110.

Зеленкова Т.В. О сетевой парадигме в психологии // Методология и история психологии. 2007. Т. 2. Вып. 3. С. 18–28.

Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: В 2 т. / Репринт с издания 1911, 1916 гг. М.: Ладомир, 1995.

Зинченко В.П. Возможна ли поэтическая антропология? М.: РГГУ, 1994. 44 с.

Зинченко Д.И., Лукьянова А.Л. Тенденции в избирательности браков по уровню образования: роль изменений в образовательной структуре населения // Мир России. Социология. Этнология. 2021. Т. 30. № 1. С. 111–133.

Знаков В.В. Психология понимания мира человека. М.: Ин-т психологии РАН, 2016. 488 с.

Знаков В.В. Психология возможного: Новое направление исследований понимания. М.: Институт психологии РАН, 2020. 257 с.

Золкин А.Л. Проблема личности в современной аналитической философии // Философско-антропологические исследования. 2006. № 1. С. 93–102.

Зотова М.В., Гриценко А.А., Себенцов А.Б. Повседневная жизнь в российском пограничье: мотивы и факторы трансграничных практик // Мир России. Социология. Этнология. 2018. Т. 27, № 4. С. 56–77.

Зубаревич Н.В. Регионы России: неравенство, кризис, модернизация. М.: Независимый институт социальной политики, 2010. 160 с.

Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968. 200 с.

Зубов А.А. Неандерталец нам не предок // Наука и жизнь. 2000. № 2. URL: https://www.nkj.ru/archive/articles/6686/ (дата обращения: 08.08.2021).

Зыгарь М. Империя должна умереть: История русских революций в лицах. 1900–1917. М.: Альпина Паблишер, 2017. 920 с.

И

Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 1989. С. 11–16.

Иванов В.В. Культурная антропология в системе наук. Программа нового гуманитарного образования // Антропология культуры. 2002. Вып. I. С. 9–31. URL: http://kogni.narod.ru/ivanov.htm#2 (дата обращения: 19.09.2021).

Иванов В.В. (ред.). Антропология культуры. 2004. Вып. 2. М.: Новое издательство, 2004а. 278 с.

Иванов В.В. Наука о человеке. Введение в современную антропологию: (Мысль и общество в дуалистическом понимании). М.: РГГУ, 2004б. 194 с.

Иванов В.В. (ред.) Антропология культуры. 2005. Вып. 3. М.: Новое издательство, 2005. 413 с.

Иванов В.В. (ред.). Антропология культуры. 2010. Вып. 4. М.: Новое издательство, 2010. 408 с.

Иванов Д. Забытая экспедиция // Вокруг света. 2002а. № 8. URL: https://www.vokrugsveta.ru/vs/article/252/ (дата обращения: 09.08.2021).

Иванов Д. Лихорадка джунглей // Вокруг света. 2002б. № 9. URL: https://www.vokrugsveta.ru/vs/article/229/ (дата обращения: 09.08.2021).

Иванова Ю.В. Петр Федорович Преображенский: жизненный путь и научное наследие // Тумаркин Д.Д. (сост.) Репрессированные этнографы. Вып. 1. М.: Восточная литература РАН, 2002. С. 235–264.

Игнатьев Р.Н. Письма в бутылке: экспериментальность российской антропологии начала XXI века // Вестник антропологии. 2019. № 1 (45). С. 20–24. DOI:10.33876/2311-0546/2019-45-1/20-24

Игнатьев Р.Н., Никитин М.А. Экспериментальная антропология // Вестник антропологии. 2017а. № 2 (38). С. 36–44.

Игнатьев Р.Н., Никитин М.А. (ред.). Экспериментальная антропология: тезисы докладов на секции «Экспериментальная антропология» XII Конгресса антропологов и этнологов России (3–6 июля 2017 г., Ижевск). М., 2017б.

Интеллект и религиозность: обратная корреляция? // Этнодиалоги. 2014. № 1(45) С. 200–202.

Интервью с антропологом С. Дробышевскиим // ПостНаука. 2020. URL: https://postnauka.ru/tv/96263 (дата обращения: 23.07.2021).

Интервью с Карло Гинзбургом. О вызволении голосов и самоописании вопреки ограничениям // Ab Imperio. 2006. Vol. 1. С. 23–36.

Исаева Ю.А. «Mappa mundi» наших дней: картографирование медико-антропологических идей // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 2 (6). С. 2. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=1641 (дата обращения: 10.10.2021).

Исакова Н.В. Инновационный потенциал знаний о культуре // Культурно-антропологические исследования. 2009. № 1. С. 7–15.

Истомин К.В. Нейроантропология: исследование влияния культуры на мозг и мозга на культуру (итоги и проблемы первой декады существования) // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 2 (6). С. 1. URL: http://www.medanthro.ru/wp-content/uploads/2017/02/2013-2-Истомин-Нейроантропология.pdf (дата обращения: 10.10.2021).

К

Кабицкий М.Е. Введение в тему: антропология пищи и питания сегодня // Этнографическое обозрение. 2011. №. 1. С. 3–7.

Кабицкий М.Е. Хосе Марти и становление этнологии и антропологии в Испании и на Кубе // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2018. № 5. С. 123–134.

Кадук А.В. Современное состояние оленеводства и положение оленеводов в Борогонском наслеге Булунского улуса Республики Саха (Якутия) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2017. Т. 20. С. 157–178.

Калинин И. Время кризиса и бремя манифестов. Филология на повороте // Новое литературное обозрение. 2012. № 113. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2012/1/vremya-krizisa-i-bremya-manifestov.html (дата обращения: 20.11.2020).

Кан А.С. Шведская этнография в 70-х годах (родиноведение) // Советская этнография. 1984. № 1. С. 155–162.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. М.: Мысль, 1966. С. 259–420.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999.

Карлова О.А., Мясоутов О.В. Социокультурная деятельность: молодежь как вызов // Сибирский антропологический журнал. 2020. Т. 4, № 1. С. 98–109.

Карлова О.А., Серебренникова А.Д. Образование и вызовы визуально-клиповой эпохи // Сибирский антропологический журнал. 2019. Т. 3, № 2. С. 7–17.

Карпухина Л.А., Авдеева Ю.Н. Значение брачного венчания как культурного феномена для молодежи в возрасте 18-25 лет (на материале г. Красноярска) // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 4. С. 103–112.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.

Керимова М.М. Институциализация российской этнографической науки (последняя четверть XIX – начало XX в.) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2013. № 1 (39). С. 358–381.

Керимова М.М. Сербская этномедицина: традиционные методы лечения и фитотерапия // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (7). URL: https://journals.iea.ras.ru/medanthro/article/view/369/373 (дата обращения: 04.08.2021).

Керимова М.М. Журнал «Этнографическое обозрение» на переломе эпох (1889–1930) // Этнографическое обозрение. 2017. № 1. С. 12–29.

Кирзюк А.А. Сюжет – это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1, № 1. С. 20–43.

Кириллов С.А. «Антропологический поворот» в российской исторической науке: методология и ключевые работы. Дипломная работа. М.: МГУ, 2014. 147 с.

Кистова А.В. Интеграция этнографического подхода и «понимающей герменевтики» как методологическая стратегия конструирования социальных идентичностей // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 2. С. 24–40.

Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998. 351 с.

Кларк К. Дискурс Москвы в 1930-е годы // Труды Русской антропологической школы. 2012. № 11. С. 44–49.

Клейн Л.С. Антропологическая феноменология // Развитие личности. 2008. № 4. С. 69–115. URL: http://rl-online.ru/uploads/4200869115-1.pdf (дата обращения: 17.09.2021).

Клейн Л.С. Индивидуализация в антропологии // Развитие личности. 2009. № 2. С. 26–53. URL: http://rl-online.ru/uploads/2120092653.pdf (дата обращения: 17.09.2021).

Клейн Л.С. Трудно быть Клейном. СПб.: Нестор-История, 2010. 748 с.

Клейн Л.С. История антропологических учений. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2014. 744 с.

Клейн Л.С. Муки науки: ученый и власть, ученый и деньги, ученый и мораль. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 576 с.

Кнэхт Н.П., Глебов П.А. Антропология «советского» в свете постоттепельного кинематографа // Этнодиалоги. 2019. № 2 (58). С. 60–81.

Князева Е.Н. Трансдисциплинарные стратегии исследований // Вестник ТГПУ. 2011. № 10 (112). С. 193–201.

Ковалюнас Н.В. Ценностные сдвиги современной культуры: традиции и новации в подготовке врача // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 4. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2075 (дата обращения: 10.10.2021).

Кожановский А.Н. Испанская антропология: «второе рождение» и трудности роста. Современная европейская социокультурная антропология и этнология. Историографические очерки / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 63–102.

Козинцев А.Г. Наука минус наука // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 429–441.

Козлов А.Е. Структура и семантика провинциального топоса в русской литературе XIX века // Культурно-антропологические исследования. 2011. № 1. С. 113–118.

Козловский Б. Facebook бедных. Чем занимаются в соцсетях китайские крестьяне и чилийские шахтеры // Colta.ru. 4 марта 2016. URL: https://www.colta.ru/articles/science/10313-facebook-bednyh (дата обращения: 28.09.2021)

Колесник М.А. Философские аспекты понятия «культурная идентичность» // Сибирский антропологический журнал. 2018. Т. 2, № 2. С. 22–33.

Колозариди П.В., Макушева М.О. Интернет как проблемное поле социальных наук // Мониторинг общественного мнения : Экономические и социальные перемены. 2018. № 1. С. 1–11. DOI:10.14515/monitoring.2018.1.01

Копцева М.С. Обзор научных исследований в некоторых областях биологической антропологии в 2014-2019 гг. // Сибирский антропологический журнал. 2019. Т. 3, № 2. С. 23–37.

Кордонский С.Г. Сословная структура постсоветской России. М: Институт Фонда «Общественное мнение», 2008. 216 с.

Кордонский С.Г. Россия. Поместная федерация. М.: Европа, 2010. 312 с.

Кордонский С.Г., Плюснин Ю.М. Архаические экономические институты: распределенные мануфактуры в малых городах России // Мир России. Социология. Этнология. 2018. Т. 27, № 4. С. 6–30.

Кормина Ж. Рецензия на книгу: К.Л. Банников. Антропология экстремальных групп // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 358–364.

Кормина Ж. Ни Богу свечка, ни черту кочерга (некоторые размышления об антропологии религии в России) // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 42–47.

Корнилова С.В. Культура эпохи Реформации в Швеции XVI века // Скандинавские чтения 2004 г. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2008. 520 с. URL: https://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-162-6/978-5-88431-162-6_25.pdf (дата обращения: 23.07.2021).

Коровина Е.Ю. Технофобия и представления о городе жителей экопоселений Тульской области // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 59–75. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-59-75.

Космарский А., Ссорин-Чайков Н.В. Indicator.Ru побеседовал об этом с антропологом Николаем Ссориным-Чайковым (НИУ ВШЭ) // Indicator.Ru. 10 января 2017. URL: https://indicator.ru/humanitarian-science/intervyu-s-ssorinym-chajkovym.htm (дата обращения: 21.10.2021).

Костенко Н.Ю. «Я не нуждаюсь ни в современниках, ни в историографах»: история архива Ольги Фрейденберг // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2017. № 4 (25). С. 117–127.
Крадин Н.Н. Политическая антропология. М.: Логос, 2004. 272 с.
Крамер И., Браун Д. Корпоративное племя. Чему антрополог может научить топ-менеджера. М.: Альпина Паблишер, 2018. 240 с.
Красовицкая Т.Ю. «Горская интеллигенция к эпохе почти физиологически не приспособлена». 1920-е годы // Этнодиалоги. 2019. № 2 (58). С. 111–135.
Крастев И. После Европы. М.: Дело, 2018. 141 с.
Кребер А. Избранное: Природа культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 1006 с.
Кривенькая М.А. Молодежь о цифровой социализации: единение и одиночество в сети // Этнодиалоги. 2019. № 2 (58). С. 53–59.
Кривенькая М.А. «Учимся вместе»: стандарты международного образования и социокультурный портрет педагога в школах Швейцарии // Этнодиалоги. 2016. № 1 (50). С. 120–131.
Кром М.М. Историческая антропология. Учебное пособие. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Квадрига, 2010. 214 с.
Кропоткин П.А. Взаимная помощь как фактор эволюции. СПб.: Товарищество «Знание», 1902. 352 с.
Кропоткин П.А. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Пг.: Голос труда, 1922. 322 с.
Крюков М.В. Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // Советская этнография. 1988. № 1. С. 55–62.
Кублицкий Г.И. В стране странностей. Путешествия по Голландии, Швеции, Норвегии. М.: Детская литература, 1970. 336 с.
Кузьмина Е.Н. Этнопоэтические архетипы в героическом эпосе народов Сибири // Культурно-антропологические исследования. 2009. № 1. С. 103–111.
Курлански М. 1968 год, который потряс мир. М.: АСТ, 2008. 541 с.

Л

Лавиолет П. Ранние страницы интеллектуальной биографии Рэймонда Фёрса // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 133–149.
Лапландия. 1868. URL: https://humus.livejournal.com/3593219.html (дата обращения: 11.07.2021).
Лапочкин Ю. Вирусные геномы в системе эволюции // Биомолекула 28 ноября 2014. URL: https://biomolecula.ru/articles/virusnye-genomy-v-sisteme-evoliutsii (дата обращения: 01.10.2021).

Латов Ю.В., Латова Н.В. Открытия и парадоксы этнометрического анализа российской хозяйственной культуры по методике Г. Хофстеда // Мир России. Социология. Этнология. 2007. Т. 16. № 4. С. 43–72.
Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 1–32.
Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2006. 240 с.
Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Издательство Европейского университета, 2013. 414 с.
Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
Латур Б. Биография одного исследования: к работе о модусах существования // Логос. 2017. Т. 27, № 1. С. 217–244.
Латышева М.С. Образ советской женщины в журнале «Работница» (1923–1937 гг.) // Этнодиалоги. 2020. № 1 (59). С. 95–120.
Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. СПб.: Издат. дом СПбГУ, 2003. 160 с.
Ле Гофф Ж. Рождение Европы. М.: Александрия, 2007. 400 с.
Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. 158 с.
Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблемы современности. М.: Текст, 2016. 555 с.
Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб.: Речь, 2000. 368 с
Левин М.Г. Очерки по истории антропологии в России. М.: Академия наук СССР, 1960. 176 с.
Левинсон А. Наша главная страна // VTimes. 1 июня 2021. URL: https://www.levada.ru/2021/06/01/nasha-glavnaya-strana/ (дата обращения: 02.06.2021).
Леонтьев Д.А. Личность в непредсказуемом мире // Методология и история психологии. 2010. Т. 5, Вып. 3. С. 120–140.
Лепехова Е.С. Буддийские обряды изгнания злых духов и буддийские медицинские трактаты в раннесредневековой Японии // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 8. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2092 (дата обращения: 10.10.2021).
Лесгафт П.Ф. Задача антропологии и метод ее изучения // Сб. соч. по судебной медицине, судебной психиатрии, мед. полиции, общественной гигиене, эпидемиологии, мед. статистике Т. 1. СПб.: Печатня В.И. Головина, 1872. С. 289–319.
Лесгафт П. Школьные типы (антропологический этюд). СПб.: Изд. журн. «Русское богатство», 1884. 124 с.
Лесгафт П.Ф. Антропология и педагогика // Избранные пед. соч. / сост. И.Н. Решетень. М.: Педагогика, 1988. 400 с.

Летц Ю., Северинов К. «Вирусный геном – это Библия, которую мы переписываем» // Republic. 25 апреля 2020. URL: https://republic.ru/posts/96530 (дата обращения: 01.10.2021).

Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: СПбГУП, 2006. 416 с.

Логан Д., Кинг Дж., Фишер-Райт Х. Лидер и племя. Пять уровней корпоративной культуры. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2021. 304 с.

Логинова Н.А. Антропологический принцип в концепции С.Л. Рубинштейна и Б.Г. Ананьева // Психология человека в современном мире. Т. 1. / Отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Барабанщиков, М.И. Воловикова. М.: ИПРАН, 2009. С. 64–70.

Логинова Н.А. Антропологический подход в российской психологии XX и XXI века // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность. Сб. ст. Международной научно-практической конференции. М.: Московский государственный университет дизайна и технологии, 2016. С. 169–173.

Логинова Н.А. Проблема человека в современной российской психологии // Человек и мир. 2017. Т. 1, № 1. С. 81–110.

Лотман Ю.М. О.М. Фрейденберг как исследователь культуры.// Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1973. С. 482–489.

Лотман Ю.М. Культура как субъект и сама-себе объект // Лотман Ю.М. Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки. Том III. Таллинн, 1993. С. 368–375.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: «Искусство – СПБ», 1994. 412 с.

М

Мадиану М., Миллер Д. Полимедиа: новый подход к пониманию цифровых средств коммуникации в межличностном общении // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 1. С. 334–356. DOI: 10.14515/monitoring.2018.1.17

Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.

Малошенко А.Г. Феномен антиискусства и возможные тенденции его развития // Социальная антропология Сибири. 2021. Т. 2, № 1. С. 40–44.

Малькова В.К. Коронавирус в российском информационном пространстве: социально-культурные аспекты // Вестник антропологии. 2020. № 2 (50). С. 206–224. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-50-2/206-224

Малькова В.К., Тишков В.А. Антропология медиа: теория и практика. М.: ИЭА РАН, 2016. 302 с.

Малышев Б.А. Система педагогики и воспитания иезуитов // Этнодиалоги. 2013. № 2 (43). С. 178–184.

Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 568 с.

Мамардашвили М.К. О гражданском обществе // Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 213–247.

Мандру Р. Франция раннего Нового времени. 1500–1640. Эссе по исторической психологии. М.: Территория будущего, 2010. 326 с.

Манизер Г.Г. Экспедиция академика Г.И. Лангсдорфа в Бразилию (1821–1828). М.: ОГИЗ, 1948. 178 с.

Манн М. Власть в XXI столетии: беседы с Джоном А. Холлом. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 208 с.

Манович Л. Гуманитарии должны прогнозировать культуру. Лев Манович – о будущем соцсетей, смещении глобальных культурных центров и экспорте русского страдания // Системный Блокъ. 20 мая 2019. URL: https://sysblok.ru/interviews/manovich/ (дата обращения: 02.10.2021).

Марков А.В. Модернизация советского дискурса: апология поневоле // Труды Русской антропологической школы. 2012. № 11. С. 59–66.

Марков Г.Е. Немецкая этнология. М.: Акад. проект, 2004. 575 с.

Маркус Д. О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 43–55.

Маркхам А. Этнография в цифровую эпоху: от полей к потокам, от описаний к воздействию. Часть I [предисловие и перевод Е. Ефремова] // Системный Блокъ. 17 мая 2019а. URL: https://sysblok.ru/society/ethnography-in-the-digital-internet-era-1/ (дата обращения: 02.10.2021)

Маркхам А. Этнография в цифровую эпоху: интернет как способ существования и Big Data как угроза. Часть II. // Системный Блокъ. 24 мая 2019б. URL: https://sysblok.ru/society/ethnography-in-the-digital-internet-era-2/ (дата обращения: 02.10.2021).

Маркхэм А. Цифровая этнография и «дьявольский значок» уведомлений [интервью] // Системный Блокъ. 20.08.2020. URL: https://sysblok.ru/interviews/cifrovaja-jetnografija-i-djavolskij-znachok-uvedomlenij/ (дата обращения: 02.10.2021).

Мартов А. «Гриб является в некотором роде биомессией». Александр Иванов о саважизме, Гегеле и желудке сосны // Горький. 19 мая 2017. URL: https://gorky.media/intervyu/grib-yavlyaetsya-v-nekotorom-rode-biomessiej/ (дата: 05.11.2021).

Марцинковская Т.Д. Междисциплинарность как системообразующий фактор современной психологии // Методологические проблемы современной психологии: сборник статей / под ред. Т.Д. Марцинковской. М.: Смысл, 2004. С. 61–81.

Марцинковская Т.Д. Современная психология – вызовы транзитивности // Психологические исследования. 2015. Т. 8, № 42. С. 1. URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2015v8n42/1168-martsinkovskaya42.html (дата обращения: 15.04.2021).

Маслова И.В. Концептуальные вызовы в современных исторических исследованиях // Историческая этнология. 2017. Т. 2, № 1. С. 95–107.

Махмутов З.А., Габдрахманова Г.Ф. Особенности этнической идентичности виртуальных татарских сообществ в социальной сети ВКонтакте // Историческая этнология. 2016. Т. 1, № 2. С. 276–292.

Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Университетская книга, 2012. 408 с.

Межуев В. М. Гуманизм и современная цивилизация // Человек. 2013. № 3. С. 5–16.

Мельникова Е.А. От Homo Imperii к антропологии в России и назад // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 442–452.

Мельникова Е.А. Реплика // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 52–53.

Мельникова О.Т., Хорошилов Д.А. Методологические проблемы качественных исследований в психологии. М.: Акрополь, 2020. 236 с.

Мерль Ш. Модерн и проигранный мир: Советский Союз и германский Рейх в сравнении (1918-1938) // Мир России. Социология. Этнология. 2020. Т. 29, № 1. С. 103–131.

Мечников И.И. Воспитание с антропологической точки зрения (1871) // Мечников И.И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. М.: Государственное издательство, 1925а. С. 37–58.

Мечников И.И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. М.: Государственное издательство, 1925б. 281 с.

Мечников И.И. Этюды о природе человека. М.: Родина, 2020. 512 с.

Мечников И.И. Этюды оптимизма. М.: Наука, 1988. 328 с.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 429 с.

Микулинский С.Р. Карл Францевич Рулье, 1814–1858: учёный, человек и учитель. [2-е изд.]. М.: Наука, 1989. 285 с.

Миллер Д., Колозариди П. «Мемы – это легкий способ ассоциировать себя с какой-либо системой ценностей». Антрополог Дэниел Миллер и социолог Полина Колозариди – о том, как в разных городах и странах по-разному пользуются интернетом // Meduza. 20 января 2018. URL: https://meduza.io/feature/2018/01/20/memy-eto-legkiy-sposob-assotsiirovat-sebya-s-kakoy-libo-sistemoy-tsennostey (дата обращения: 29.09.2021).

Мильдон В.И. ГАХН как явление русской культуры. Проблема художественной топологии // Вопросы искусствознания. 1997. № XI (2). С. 87–95.

Миронов Б.Н. Биологический статус женщин Санкт-Петербурга в 1940–2005 гг. (по антропометрическим данным о новорожденных и их матерях) // Мир России. Социология. Этнология. 2007. Т. 16, № 1. С. 99–146.

Михель Д.В. Второй научный симпозиум российских медицинских антропологов «Здравоохранение в фокусе медицинской антропологии: риторика, практика и культуры» // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 5. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2143 (дата обращения: 10.10.2021).

Михель Д.В. Медицинская антропология: исследуя опыт болезни и системы врачевания: монография. Саратов: Саратовский государственный технический университет, 2015. 320 с.

Могильнер М. Homo imperii. История физической антропологии в России. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 512 с

Морган Л.Г. Лига ходеносауни, или ирокезов. М.: Наука, 1983. 301 с.

Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. М.: URSS, 2019. 350 с.

Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996. 413 с.

Мухаметзянова А.Р. Этнокультурные проекты современной татарской молодежи в контексте этнической идентичности // Историческая этнология. 2016. Т. 1, № 2. С. 293–312.

Н

Набиева З.А. О становлении психологического направления в немецкой этнологии во второй половине XIX – первой половине XX вв. // Вестник антропологии. 2020. № 1 (49). С. 231–238. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/231-238

Найт Н. Что мы имеем в виду, говоря о расе? Методологические размышления о теории и практике расы в Российской империи // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 114–132.

Накле Э. Исламская реформация – противоядие от терроризма // Этнодиалоги. 2015. № 1 (48). С. 102–107.

Нехамкин В.А. Роль личности в истории: современный взгляд // Философско-антропологические исследования. 2010. № 1–2. С. 14–26.

Никитин М.А. Экспериментальная или эмпирическая антропология!? // Вестник антропологии. 2019. № 1(45). С. 25–29 DOI: 10.33876/2311-0546/2019-45-1/25-29.

Никишенков А. История британской социальной антропологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 496 с.
Николаев В.Г. Роберт Редфилд и его концепция «народного общества» в контексте чикагской. социально-научной традиции // Личность. Культура. Общество. 2008. Том X. Вып. 5–6 (44–45). С. 99–113.
Ницше Ф. Несвоевременные размышления: «О пользе и вреде истории для жизни» // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996. 829 с.
Новикова Н.И. (Ред.). Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. Сб. статей. М.: Стратегия, 2003. 320 с.

О

Оже М. От города воображаемого к городу-фикции // Художественный журнал. 1999. № 24. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/75/article/1623 (дата обращения: 28.07.2021).
Оже М. Формы забвения // Отечественные записки. 2008. № 43 (4). С. 77–94.
Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 132 с.
Ожиганова А.А. Современные эзотерические сообщества: проблемы и перспективы изучения // Труды Русской антропологической школы. 2013. № 12. С. 99–118.
Орлова Э.А. История антропологических учений. М.: Академический проект, 2010. 621 с.
Охотникова Е.В. Маятник постоянных возвращений: рецепции стиля модерн современной культурой // Культурно-антропологические исследования. 2013. № 2. С. 46–53.

П

Павлова О.С. Становление исторической антропологии в России: к постановке проблемы // Международный научный журнал «Символ науки». 2016. № 8. С. 51–53.
Панченко А.А. Реплика // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 71–76.
Панченко А. «Антропологический поворот» и «этнография науки» // Новое литературное обозрение. 2012. № 1 (113). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/113_nlo_1_2012/article/18498/ (дата обращения: 20.11.2020).
Панченко А.А. Реплика // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 55–60.

Папаскири Т., Кириленко И. «Северное сияние» скандинавских стран и Финляндии // Жаров Б.С., Шрадер Т.А. (ред.). Скандинавские чтения 2006 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 398–401.

Паперно И. «Осада человека»: Блокадные записки Ольги Фрейденберг в антропологической перспективе // Новое литературное обозрение. 2016. № 3. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2016/3/osada-cheloveka-blokadnye-zapiski-olgi-frejdenberg-v-antropologicheskoj-perspektive.html (дата обращения: 05.11.2021).

Пастухов В.Б. Персонально ваш // Эхо Москвы. 5 Oct 2021. URL: https://echo.msk.ru/programs/personalnovash/2919470-echo/ (дата обращения: 05.11.2021).

Петри О. Шведская хроника. М.: Наука, 2012. 424 с.

Пивоваров Ю.С. Николай Данилевский: в русской культуре и в мировой науке // Мир России. Социология. Этнология. 1992. Т. 1, № 1. С. 163–216.

Пилипчук Я.В. Плавающие идентичности. От касогов и зихов к черкесам и кабардинцам // Историческая этнология. 2016. Т. 1, № 2. С. 253–275.

Пименова Н.Н. Современная философская позиция по вопросу механизмов социокультурных изменений // Сибирский антропологический журнал. 2018. Т. 2, № 2. С. 47–69.

Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. № 1. С. 1–41.

Писарев Е. В нашей стране все может поменяться за три дня, но ничего не меняется столетиями // 7x7. Горизонтальная Россия. 17 января 2020. URL: https://7x7-journal.ru/posts/2020/01/17/v-nashej-strane-vse-mozhet-pomenyatsya-za-tri-dnya-no-nichego-ne-menyaetsya-stoletiyami (дата обращения: 19.09.2021).

Плесснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.

Плискевич Н.М. «Path dependence» и проблемы модернизации мобилизационного типа // Мир России. Социология. Этнология. 2016. Т. 25, № 2. С. 123–143.

Подорога В.А. Вопрос о вещи: Опыты по аналитической антропологии. М.: Грюндриссе, 2016. 346 с.

Поливанова А. Петрова Н. «ГУЛАГ – это прямо здесь»: о проекте «Топография террора» // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II, № 1–2. С. 362–373.

Полтавцева Н.Г. «Невидимые колледжи»/«воображаемые сообщества» // Труды Русской антропологической школы. 2013. № 12. С. 90–98.

Попова Л.В. Феномен «демонического» в культуре Серебряного века // Культурно-антропологические исследования. 2013. Вып. 2. С. 19–29.

Поршунова Л.С. Одиссея Антала Регули: тимбилдинг на службе науки // Этнодиалоги. 2020. № 1 (59). С. 134–139.

Поселягин Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. 2012. № 1 (113). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/113_nlo_1_2012/article/18492/ (дата обращения: 20.11.2020).

Преображенский П.Ф. Курс этнологии. М.: Едиториал УРСС, 2005. 216 с.

Прима Л. Российские студенты глазами иностранных профессоров // Вести образования. 1 октября 2019. URL: https://vogazeta.ru/articles/2019/10/1/analitycs/9679-rossiyskie_studenty_glazami_inostrannyh_professorov (дата обращения: 06.11.2020).

Прица И. Поставляя этнографический материал: деятельность этнологов в условиях «проектной междисциплинарности» // Этнографическое обозрение. 2019. № 5. С. 25–33.

Прохорова И.Д. Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. С. 9–16.

Прохорова И. Эволюция гуманитарного знания и гуманитарных институций в постсоветской России // Шанинка медиа. 17 Nov 2020. URL: https://msses.ru/media/video/irina-prokhorova-evolyutsiya-gumanitarnogo-znaniya-i-gumanitarnykh-institutsiy-v-postsovetskoy-rossi/ (дата обращения 17.11.2020).

Пчелкина Д.С. Искусство как область конструирования гендера и гендерной репрезентации // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 4. С. 21–34.

Пчелкина Д.С. Сетевые сообщества как пространство реализации этнической манифестации коренных малочисленных народов Севера России // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 2. С. 24–31.

Р

Рабиноу П. Социобиология и биосоциальность // Человек. 2019. Т. 30, № 6. С. 8–26. DOI: 10.31857/S023620070007663-6

Радченко Д.А. Сетевой фольклор: перспективы исследования // Добровольская В.Е., Ипполитова А.Б. (сост.). Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник научных статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. С. 417–427.

Радченко Д.А. Цифровой след мобильности горожанина: методы исследования // Понимая город: коммуникация с пространством, временем и людьми: Материалы XIX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии / сост. Н. Петрова, Н. Рычкова. М.: РГГУ, 2019. С. 66–69.

Радченко Д.А. Антропология наводнения: слухи и страхи в Тулуне // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III, № 1–2. С. 132–145. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-132–145.

Радченко Д.А. Как изучать восприятие мест при помощи ментальных карт // Петрова Н.С., Христофорова О.Б., Суханова М.С. (сост.). Антропологический поворот в фольклористике. Материалы XX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии. М.: РГГУ, 2020. С. 77–78.

Радченко Д.А., Алексеевский М.Д. Культура в сетях мобильности: стратегии выбора досуговых практик молодыми петербуржцами // Фольклор и антропология города. 2019. Т. 2, № 3–4. С. 106–131.

Радченко Д.А., Архипова А.С., Белянин С.В., Гаврилова М.В., Козлова И.В., Кирзюк А.А. Анекдот – территория (не)согласия: рейтинг общественного внимания 2018 года // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II, № 1–2. С. 316–327.

Разлогов К.Э. (ред.). Этнология – антропология – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: материалы международной научной конференции, состоявшейся 3–5 апреля 2008 г. М.: Весь мир, 2009. 159 с.

Райков Б.Е. Русские биологи-эволюционисты до Дарвина: материалы к истории эволюционной идеи в России. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 644 с.

Раппопорт Р.А. Эволюция человечества и будущее антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 6. С. 18–30.

Рахманов А. Б. Фридрих Ратцель: жизнь, антропогеография и геополитика. // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5, №. 1–2 (15–16). С. 244–248.

Рахматуллина З.Н. Социокультурные аспекты подвига в картине мира башкир // Этнодиалоги. 2021. № 1 (63). С. 237–241.

Решетов А.М. Академик В.В. Радлов – востоковед и музеевед (Основные этапы деятельности) // Радловские чтения – 2002. СПб.: МАЭ РАН, 2002. С. 95–101.

Ривз М. Антропология Средней Азии через десять лет после «состояния поля»: стакан наполовину полон или наполовину пуст? // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 61–79.

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

Рогинский Я.Я. Проблемы антропогенеза. М.: Высшая школа, 1977. 264 с.

Рогинский Я.Я., Левин М.Г. Основы антропологии: К 200-летию Московского Университета 1755–1955. М.: Изд-во Московского ун-та, 1955. 502 с.

Розин В.М. Психология и культурное развитие человека. М.: Рос. открытый ун-т, 1994. 143 с.

Розин В.М. Человек культурный: Введение в антропологию: Учебно-методическое пособие. М.: МПСИ, 2003. 304 с.

Розин В.М. Метаморфозы российского менталитета. Философские этюды. М.: URSS, 2011а. 160 с.
Розин В.М. Философия субъективности. М.: АПК и ППРО, 2011б. 380 с.
Розин В.М. Гуманитарные исследования. Искусство и человек в истории, культуре и современности. М.: ЛЕНАНД, 2015а. 234 с.
Розин В.М. Память: опыт антропологического изучения // Философская антропология. 2015б. Т. 1, № 1. С. 82–103.
Розин В.М. К проблеме демаркации социологии и социальных наук // Идеи и идеалы. 2017а. Т. 2, № 3. С. 3–17. DOI:10.17212/2075-0862-2017-3.2-3-17.
Розин В.М. Новая концепция истории. История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука. М.: ЛЕНАНД, 2017б. 208 с.
Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 351 с.
Романов П.В. Социальная антропология организаций: история, эпистемология и основные методологические принципы. Саратов: Саратовский государственный технический университет, 1999. 134 с.
Романов П.В. Социологические интерпретации менеджмента: управление, власть и контроль в современном обществе. Саратов. СГТУ, 2000. 200 с.
Романов П.В. Власть, управление и контроль в организациях: антропологические исследования современного общества. Саратов: СГУ, 2003. 402 с.
Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). Антропология профессий. М.: Научная Книга, 2005. 464 с.
Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). Визуальная антропология: режимы видимости при социализме. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009а. 444 с.
Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). Общественные движения в России: точки роста, камни преткновения. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009б. 222 с.
Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Социальная антропология в поле высшего образования // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. Т. 14, № 4. С. 144–163.
Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). Профессии социального государства. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2013. 360 с.
Романовская Т.Б. К анализу понятия «национальная наука»: постановка проблемы // Социокультурный контекст науки / отв. ред. Е.А. Мамчур. М.: ИФ РАН, 1998. С. 70–83.
Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. 287 с.
Руднева Е.А. Антропология вежливости: общекультурные и локальные нормы взаимодействия // Антропологический форум. 2016. № 30. С. 215–242.

Рулан Н. Юридическая антропология. М.: НОРМА, 2000. 301 с.
Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М.: Канон-Пресс, 2001. 414 с.

С

Савельева Е.А. Олаус Магнус и его «История северных народов». Л.: Наука, 1983. 135 с.
Сайфуллова Р.Р. Трудовая повседневность народных учителей Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв. (на материалах Казанской губернии) // Историческая этнология. 2020. Т. 4, № 2. С. 149–157.
Салихов Р.Р. Повседневная жизнь татарского промышленника первой половины XIX века (на примере Мукмина Хозясеитова) // Историческая этнология. 2016. Т. 1, № 2. С. 313–327.
Сафина А.М. Проблема преподавания татарской литературы после Октябрьской революции (20–30-е гг. XX века) // Историческая этнология. 2020. Т. 4, № 2. С. 158–167.
Севен А.А. Феномен одержимости в контексте православной культуры и методы духовной помощи нуждающимся // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 10. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2101 (дата обращения: 10.10.2021).
Сенявская Е.С. Военно-историческая антропология как новая отрасль исторической науки // Военно-историческая антропология. Ежегодник. М.: Институт российской истории РАН, 2002. С. 5–22.
Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. 654 с.
Сертакова Е.А. Философские основания современной урбанистической антропологии // Сибирский антропологический журнал. 2018. Т. 2, № 2. С. 70–86.
Сетеле Э.Н. Восточные финны. Историко-этнографические очерки И.Н. Смирнова. I, 1. Черемисы, Казань 1889 г. I, 2. Мордва, Казань 1895 г. II, 1. Вотяки, Казань, 1890 г. II, 2 Пермяки, Казань 1891 г. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. 34 с. URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003685653/ (дата обращения: 06.09.2021).
Сидорчук И.В., Долгова Е.А. Из истории одной инициативы: к 110-летию издания «Вестника психологии, криминальной антропологии и гипнотизма» // Вопросы психологии. 2014. № 5. С. 128–137.
Сирина А.А. Забытые страницы сибирской этнографии: Б.Э. Петри // Репрессированные этнографы / под ред. Д.Д. Тумаркина. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 2002. С. 58–59.
Сирина А.А. (ред.). Три века российской этнографии: страницы истории. Вып.1. М.: ИЭА РАН, 2017. 358 с.

Скриган Е.А. Полимеразная цепная реакция – от теории к решению олимпиадных задач // Academy.edu. 2019. URL: http://www.academy.edu.by/files/podrazdelenia/biol/tsepnaya%20reactsia-biol%202019.pdf (дата обращения: 05.10.2021).

Слёзкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 113–125.

Смирнов И.Н. Черемисы. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1889. URL: http://starieknigi.info/Knigi/S/Smirnov_I_N_Cheremisy_Istoriko_etnogr_ocherk_1889.pdf (дата обращения: 06.09.2021).

Смирнов И.Н. Вотяки. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1890.

Смирнов И.Н. Задачи и значение местной этнографии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891a.

Смирнов И.Н.. Пермяки. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891b.

Смирнов И.Н. Мордва: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1895 (переизд. – Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 2002. 296 с. URL: http://www.niign.ru/knigi/smirnov-a.-p.-mordva.pdf (дата обращения: 06.09.2021).

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2003а. № 4. С. 86–94.

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2003б. № 5. С. 84–96.

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2004а. № 1. С. 61–67.

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2004б. № 2. С. 67–78.

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2004в. № 3. С. 79–88.

Смирнов С.А. Антропология номадизма (антропологические тренды и северный культурный код) // Человек. Культура. Образование. 2014. № 1(11). С. 26–40.

Содномпилова М.М. Традиционная одежда монгольских народов в ритуале и как инструмент социализации // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2013 № 2. С. 152–165.

Содномпилова М.М. Образы севера в представлениях бурят: контаминации мифологическогои реального // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2017, Т. 20, С. 120–135.

Содномпилова М.М. Роскошь в кочевой культуре: женские украшения как маркер культурной идентичности номадов Центральной Азии // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2018, Т. 24. С. 93–105.

Содномпилова М.М. Образы домашних животных в интерпретациях социального устройства кочевого общества. // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2019. Т. 27. С. 73–78.

Сокол В.Ю. Кризис отечественной криминалистики: монография. Краснодар: КрУ МВД России, 2017. 332 с.

Сокол В.Ю. Затянувшийся триумф теории отражения в отечественной криминалистике: Краснодар: КрУ МВД России, 2019. 223 с.

Соколенко О. «Раз нет конкуренции, то и умные люди не нужны»: ректор Сколтеха – об инвестициях в науку и «утечке мозгов» из России // Forbes. 19.05.2021. URL: https://www.forbes.ru/forbeslife/429685-raz-net-konkurencii-i-umnye-lyudi-ne-nuzhny-rektor-skolteha-ob-investiciyah-v (дата обращения: 02.06.2021).

Соколов Е.М., Середкина Н.Н. Отношение к религии студенческой молодежи города Красноярска // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 2. С. 58–67.

Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 3–17.

Соколовский С.В. Четверть века российской антропологии: 1975–2000 // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. 2003. Вып. 9. С. 136–159.

Соколовский С.В. За стенами Академии: антропология и общество в России // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 14–17.

Соколовский С.В. Российская антропология и проблемы ее историографии // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 123–153.

Соколовский С.В. Российская антропология: иллюзия благополучия // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1. С. 45–64.

Соколовский С.В. Бремя традиции: прошлое в настоящем российской антропологии // Антропологический форум. 2011а. № 15. С. 205–220.

Соколовский С.В. В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2011б. № 2. С. 70–89.

Соколовский С.В. Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. 2014а. № 20. С. 143–188.

Соколовский С.В. Реплика // Антропологический форум. 2014б. № 20. С. 79–88.

Соколовский С.В. Будущее антропологии: кросс-, интер-, мульти-, транс-, а- или постдисциплинарность? // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 12–29.

Соколовский С.В. Преемственность или разрыв (о дате основания журнала «Этнографическое обозрение» // Этнографическое обозрение. 2017. № 1. С. 5–11.

Соловей Т.Д. От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период // Исторические исследования. 2018. № 11. С. 160–178.

Сорокина Е.А. Рец. на кн.: Ake Daun. Med rorligt sokarljus. Den nya etnologins framvaxt under 1960-och – 1970-talet. En personlig tidsskildring. Stockholm, 2003. 249 s. // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 170–173.

Сорокина Е.А. Шведская этнология и реалии общественной жизни // Современная европейская социокультурная антропология и этнология. Историографические очерки / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 375–404.

Сосланд А.И. Пси-культура и психологократия // Труды Русской антропологической школы. 2011. № 9. С. 20–36.

Ссорин-Чайков Н. Этнографический коонцептуализм. Введение // Laboratorium. 2013. № 5 (2). С. 19–35.

Ссорин-Чайков Н.В. О дискурсе как обмене и изобретении Запада в антропологии антропологии: предварительные заметки // Исторические исследования. 2016. № 4. С. 78–110.

Стёпин В.С. Философская антропология и философия культуры. М.: Академический проект, 2015. 542 с.

Стёпин В.С., Гусейнов А.А. и др. (ред.). Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 1–4. 2816 с.

Столет Й. Пиратки, ведьмы и биохакерши. Как новые феминистские теории создают технологии освобождения // НОЖ – интеллектуальный журнал о культуре и обществе. 17 января 2020. URL: https://knife.media/new-feminism/ (дата обращения: 05.10.2021).

Стракович Ю.В. Цифровая революция и демассификация культуры в XXI веке // Культурно-антропологические исследования. 2013. Вып. 2. С. 38–45.

Стребков Д.О., Шевчук А.В. Трудовые траектории самозанятых профессионалов (фрилансеров) // Мир России. Социология. Этнология. 2015. Т. 24, № 1. С. 72–100.

Сюткина Т.А., Игнатьев Р.Н. Антропология археолога: интервью с Л.С. Клейном // Этнографическое обозрение. 2017. № 2. С. 178–186.

Т

Тагирова Л.Ф. Повседневность башкирского чиновничества первой половины XIX в.: воссоздание картины хозяйственно-бытового уклада // Историческая этнология. 2017. Т. 2, № 1. С. 140–154.

Тадина Н.А. О трех этапах модернизации родового общества алтайцев // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2019. Т. 28. С. 88–97.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
Такаракова Э.Б. Особенности семейной этики алтайцев // Этнодиалоги. 2021. № 1 (63). С. 211–215.
Тарасова М.В., Маремкулова С.А. Репрезентация понятия «социум» в русской живописи бытового жанра XIX века // Социальная антропология Сибири. 2021. Т. 2, № 1. С. 15–28.
Теплова Е.Ф. Символ советской школы // Этнодиалоги. 2017. № 3 (54). С. 135–141.
Теплова Е.Ф. Пространство советской школы 1970–1980-х: практики повседневности // Этнодиалоги. 2018. № 2 (56). С. 269–282.
Теплова Е.Ф. Современная молодежь и традиционные ценности // Этнодиалоги. 2019. № 1 (57). С. 68–74.
Теплова Е.Ф. Визуальные образы советского детства // Этнодиалоги. 2020а. № 3 (61). С. 142–156.
Теплова Е.Ф. Детство в городе 1950–1980-х гг.: двор как пространство социализации // Этнодиалоги. 2020б. № 1 (59). С. 85–94.
Тимофеев С. Неведение как достижение. Разговор с немецко-американским антропологом Тобиасом Рисом // Arterritory.com – это интернет-портал об искусстве и культуре на латышском, русском и английском языках. 29 сентября 2020. URL: https://arterritory.com/ru/spiriterritory_by-arterritory/spiriterritory_by-arterritory/25179-nevedenie_kak_dostizenie/?s=09 (дата обращения: 20.07.2021).
Титмайер Э. К вопросу о культурном наследии татар в Берлине, Германия // Историческая этнология. 2019. Т. 4, № 1. С. 85–92. .
Тиханов Г. Проблема преемственности в советские времена // Труды Русской антропологической школы. 2012. № 11. С. 7–43.
Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 5–20.
Тишков В.А. Антропология российских трансформаций // Этнографическое обозрение. 2000. № 1. С. 3–19.
Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 2003а. 544 с.
Тишков В.А. Российская этнология: статус дисциплины, состояние теории, направления и результаты исследований // Этнографическое обозрение. 2003б. № 5. С. 3–23.
Тишков В.А. (ред.). Антропология и этнология: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Университетская книга, 2018. 364 с.
Тишков В.А. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе // Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 72–137.
Тишков В.А., Пивнева Е.А. Этнологические и антропологические исследования в российской академической науке // Новая и новейшая история. 2010. № 2. С. 3–21.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М.: Высшая школа, 1978. 352 с.
Токарев С.А. История русской этнографии: Дооктябрьский период. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 456 с.
Толкачева Н.В. Герард Фридрих Миллер – историк // Вестник Камчатского государственного технического университета. 2010. Вып. 11. С. 110–116.
Толстов С. П. Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.
Тощенко Ж.Т. Кентавр-проблема (Опыт философского и социологического анализа). М.: Новый хронограф, 2011. 552 с.
Тощенко Ж.Т. Травма и антиномия – новые черты общественного сознания и поведения в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2015. Т. 18, № 1. С. 23–50.
Троицкая Т.Н. Предметы искусства как взгляд в далекое прошлое // Культурно-антропологические исследования. 2009. № 1. С. 132–136.
Трудолюбов М. Люди за забором. Власть, собственность и частное пространство в России. М.: Новое издательство, 2015. 246 с.
Трудолюбов М. (сост.). Бегство. Жизнь без государства в России начала XXI века // InLiberty, 2018. URL: https://www.inliberty.ru/magazine/issue6/ (дата обращения: 20.04.2019)
Тумаркин Д.Д. (сост.) Репрессированные этнографы. Вып. 1. М.: Восточная литература РАН, 2002. 343 с.
Тумаркин Д.Д. К истории журнала “Советская этнография” // Антропологический форум. 2003а. № 3. С. 520–525.
Тумаркин Д.Д. (сост.) Репрессированные этнографы. Вып. 2. М.: Восточная литература РАН, 2003б. 495 с.
Тумаркин Д.Д. Белый папуас. Н.Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи. М.: Восточная литература, 2011. 623 с.
Тураев В.А. Кризис советской идентичности как фактор распада СССР // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2016, Т. 15. С. 64–76.
Тураев В.А. Самоопределение и самоуправление коренных малочисленных народов Дальнего Востока: от надежд к реальности // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2018, Т. 23. С. 164–185.
Туров М.Г. Проблемы исторической прародины северных тунгусов и этногенеза эвенков // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2013. № 1. С. 244–258.

У

Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004а. 960 с.
Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004б. 1064 с.
Урри Дж. Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия. М.: Высшая школа экономики, 2012. 336 с.
Урысон М.И. Патриарх российской антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 156–159.
Успенский Ф.Б. Язык династических имен в средневековой Скандинавии и на Руси: перспективы изучения // Труды Русской антропологической школы. 2011. № 8. С. 59–65.

Ф

Фадель Ч., Бялик М., Триллинг Б. Четырехмерное образование: Компетенции, необходимые для успеха. М.: Издательская группа «Точка», 2018. 240 с.
Фельдштейн Д.И. Изменяющийся ребенок в изменяющемся мире: психолого-педагогические проблемы новой школы // Национальный психологический журнал. 2010. № 2 (4). С. 6–11.
Фермойлен Х.Ф. Антропология в Нидерландах: прошлое, настоящее и будущее // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 75–95.
Фермойлен Х. Антропология в Нидерландах: Прошлое, настоящее и будущее // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы / сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 130–160.
Филиппова Е.И., Филиппов В.Р. Камо грядеши? // Этнографическое обозрение. 1992. № 6. С. 3–17.
Филько А.И. Городская символическая экология как подход к изучению городского пространства // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 4. С. 35–43.
Филько А.И. Формирование социальных связей у дисперсно проживающих этнических групп // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 1. С. 38–47.
Формозов А.А. Русские археологи и политические репрессии 1920–1940-х гг. // Российская археология. 1998. № 3. С. 191–206.
Форум: Академическое сообщество в условиях «новой публичности» интернета // Антропологический форум. 2017. № 32. С. 9–64.
Форум: Здесь и там: как устроена научная жизнь в России и за ее пределами // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 8–84.
Форум: Наука и псевдонаука // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 9–140.

Форум: Новые технологии и телесность как предмет антропологических исследований // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 11–82.
Форум: «Незамеченные революции» // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 6–92.
Форум о форуме (или о состоянии дискуссионного поля науки) // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 7–178.
Форум: Образование в антропологии и социальных науках // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 5–145.
Форум: Опасности поля: перспектива исследователя // Антропологический форум. 2021. № 48. С. 11–88. DOI: 10.31250/1815-8870-2021-17-48-11-88
Форум: От поля к тексту // Антропологический форум. 2018. No 36. С. 11–114. DOI: 10.31250/1815-8870-2018-14-36-11-114
Форум: Отношения антрополога и изучаемого сообщества. // Антропологический форум. 2016. № 30. С. 7–80.
Форум: Поколения в науке // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 17–132
Форум: Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 9–236.
Форум: Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 6–101.
Форум: Тенденции изменения научного ландшафта // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 11– 124. DOI: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-11-124
Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М.: Политиздат, 1990.
Фуряева Т.В. Антропологический подход в отечественных и зарубежных педагогических исследованиях дошкольного детства // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 1. С. 14–20.
Фуряева Т.В., Фуряев Е.А. Проблема воспитания характера ребенка-сибиряка в контексте средового подхода в психолого-педагогических исследованиях // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 1. С. 21–30.

Х

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. 416 с.
Ханипова И.И. Дневник жизни детского дома: история детской повседневности 1920-х гг. В воспоминаниях очевидцев // Историческая этнология. 2020. Т. 4. № 2. С. 450–459.
Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени // Художественный журнал. 2016. № 99. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771 (дата обращения: 22.07.2021).

Харауэй Д. Оставаясь со смутой. Заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020. 340 с.

Харитонов В.М. Пути эволюционной антропологии в России и роль музея антропологии МГУ в ней // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2011. № 4. С. 119–136.

Харитонов В.М. Проблемы эволюционной антропологии в творчестве Я.Я. Рогинского // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2015. № 3. С. 10–18.

Харитонова В.И. Медицинская антропология в России и на Западе // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 3–10.

Харитонова В.И. Неконвенциональная медицина в современной России // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (7). С. 1. URL: http://www.medanthro.ru/?p=2017 дата обращения: 10.10.2021).

Харитонова В.И., Криппнер С. Антропология сознания: теория и практика исследований // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 2 (6). С. 50–61.

Харкин М., Папамихаил Э.М. Принц Петр и начала антропологии в Греции // Этнографическое обозрение. 2019. № 5. С. 68–81.

Харламова Н.В., Галеев Р.М. Население Иркутска XVIII-XIX вв. по данным краниологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2013. № 1. С. 230–243.

Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.). Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. М.: Московская школа политических исследований, 2002. 320 с.

Хартанович М.В., Радзюн А.Б. О коллекции монстров Кунсткамеры Императорской академии наук XVIII века: от собирания до научного осмысления // Историко-биологические исследования. 2017. Т. 9, № 2, С. 37–52.

Хёйдестранд Т. Несколько мыслей о «репатриации», «обсуждении» (sharing1) и “member check” // Антропологический форум. 2016. № 30. С. 56–65.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47– 62.

Хорошилов Д.А. Археология повседневности и социальное познание // Психологические исследования. 2017. Т. 10, № 54. С. 6. URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2017v10n54/1455-khoroshilov54.html#e3 (дата обращения: 15.04.2021).

Хорошилов Д.А, Белинская Е.П., Лянгузова В.В. Качественные методы в изучении культурной детерминации совладания: проблемы и перспективы // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2021. № 1. С. 12–27.

Хребтов М.Я. Анализ культурных смыслов в сознании современной молодежи (на материале контент-анализа СМИ и социологического интернет-опроса) // Сибирский антропологический журнал. 2017. Т. 1, № 4. С. 44–52.
Хребтов М.Я. Культурные ценности населения Красноярского края // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 2. С. 41–48.
Христофорова О.Б., Байдуж М.И. Страх и фольклор в большом городе // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III, № 1–2. С. 9–12. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-9-12

Ц

Цыбикова Б.Х.Б., Дампилова Л.С., Чимитдоржиева Г.Н. Народные методы лечения у бурят внутренней Монголии КНР // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2019. Т. 27. С. 79–85.

Ч

Челпанов Г.И. Социальная психология или «условные рефлексы»? М.: Изд. автора, 1926. 38 с.
Чепайтене Р. Гулаговский опыт в культурных нарративах и коллективной идентичности постсоветской Литвы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 2 (53). С. 166–176.
Черемушкина Е.Ф. Мировоззренческие сдвиги в концепции культуры в работах Р.Г. Уильямса // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2014. № 2 (26). С. 77– 83.
Черлояков И.Г. Религиозные верования коренных народов Прителечья: ранние формы и особенности // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2019. Т. 28. С. 98–103.
Чернышева О.В. Шведы и русские: образ соседа. М.: Наука, 2004. 253 с.
Чернышева О.В. Оке Даун. Изба на седьмом этаже. Шведский менталитет в мультикультурном мире. Стокгольм, 2005 // Новая и новейшая история. 2007. № 2. С. 210–213.
Чернышева О.В. Отечественная скандинавистика во второй половине XX века // Новая и новейшая история. 2017. № 3. С. 182–197.
Чеснокова Т.А. Шведская идентичность. Изменение национального менталитета. 2008. 185 с.
Чешко С.В. Чем больше знаешь, тем меньше понимаешь... // Вестник антропологии. Новая серия, 2016. № 3 (36). С. 132–135.

Чешко С.В. «Экспериментальная антропология». И встретились две черепахи… // Вестник антропологии. 2018. № 1 (41). С. 69–74

Чикалова И.Р. (ред.). Женщины в истории: возможность быть увиденными. Минск: БГПУ им. Максима Танка, 2001. 320 с.

Чиксентмихайи М. В поисках потока: Психология включенности в повседневность. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. 194 с.

Чиндин И. «Роза Мира» Даниила Андреева в контексте современных учений об архаической ментальности // Философская антропология 2019. Т. 5, № 2. С. 102–117.

Ш

Шатрова П.В., Колесник М.А. Социальные представления о городе Красноярске // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 3. С. 14–25.

Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.

Шерга Е. Антрополог Александра Архипова: «Из московских городских легенд исчезает сверхъестественное» // Москвич Mag. 24.04.2019. https://moskvichmag.ru/gorod/antropolog-aleksandra-arhipova-iz-moskovskih-gorodskih-legend-ischezaet-sverhestestvennoe/ (дата обращения: 01.10.2021).

Шиманская А.А. Лекари-практики и ламы-«врачи» в средневековом Тибете // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 2 (8). С. 9. URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=2097 (дата обращения: 10.10.2021).

Шиманская К.И. Арт-медиация – посредничество в рамках художественной коммуниации // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 2. С. 6–12.

Шкаратан М.О. Феномен предпринимателя: интерпретация понятий // Мир России. Социология. Этнология. 1994. Т. 3, № 2. С. 149–177.

Шкуратов В.А. Историческая психология. Р.-на-Дону: «Город N», 1994.

Шпак А.А. Концептуальные и методологические основы исследования сложных социальных идентичностей // Социальная антропология Сибири. 2020а. Т. 1, № 1. С. 48–60.

Шпак А.А. Культурные механизмы конструирования сложных идентичностей // Сибирский антропологический журнал. 2020б. Т. 4, № 3. С. 73–84.

Шпет Г.Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии (Отд. оттиск из сб. памяти П.Л. Лаврова). Пб.: Колос, 1922. С. 73–138.

Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 11–343.

Шпет Г.Г. Философско-психологические труды. М.: Наука, 2005. 479 с.

Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I. М.: РОССПЭН, 2008.

Шульман Е.М. Практическая политология: пособие по контакту с реальностью. М.: АСТ, 2018. 280 с.
Шульман М.Ю. Набоков, Писатель. Манифест. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2019. 336 с.
Шурыгина А.Д. Кибербуллинг в России – много шума из ничего? // Социальная антропология Сибири. 2020. Т. 1, № 4. С. 94–102.
Шурыгина А.Д. Хоббитские игрища: развитие ролевых игр в Красноярском крае (1980–1990) // Социальная антропология Сибири. 2021. Т. 2, № 1. С. 67–74.

Щ

Щепанская Т.Б. Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6, № 1. С. 139–161.

Э

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М.: Вост. лит., 2003. 358 с.
Электронный архив Ольги Михайловны Фрейденберг. URL: http://freidenberg.ru/Personalija (дата обращения: 17.09.2021).
Эллис Б., Кирзюк А. Большой яблочный пирог: роль юмора в глобальном ответе на катастрофу // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II, № 1–2. С. 27–79.
Эриксен Т.Х. Тирания момента: Время в эпоху информации. М.: Весь мир, 2003. 208 с.
Эриксен Т.Х. Успех с горьковатым послевкусием: рассказ о норвежской антропологии // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы / сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 109–129.
Эриксен Т.Х. Что такое антропология? Учебное пособие. М.: ИД ВШЭ, 2014. 238 с.
Этнология – антропология – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: материалы международной научной конференции, состоявшейся 3–5 апреля 2008 г. / [отв. ред. К.Э. Разлогов]. М.: Весь мир, 2009. 159 с.

Ю

Юдин Г.Б. Два стиля // Онлайн-журнал «IPG – Международная политика и общество». 11.09.2019. URL: https://www.ipg-journal.io/mnenie/dva-stilja-881/ (дата обращения: 18.05.2021).

Юдин Г.Б. Субъект глазами объекта: Политическая антропология полевой социологии // Социология власти. 2016. Т. 28, № 4. С. 57–82.

Юдин Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность. М.: УРСС, 1997. 444 с.

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. 3-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 664 с.

Я

Ядов В.А. (ред.). Воздействие западных социокультурных образцов на социальные практики в России: (Теория наблюдения, биографические интервью. Советы студентам). М.: ТАУС, 2009.352 с.

Ядов В.А. (ред.). Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности: Диспозиционная концепция. 2-е расшир. изд. М.: ЦСПиМ, 2013. 376 с.

Якимов В.П. Неандертальская проблема в трудах советских антропологов // Советская антропология. 1957. № 2. 147–157.

Яковлев В.И. Казанская этнографическая школа: историографический и источниковедческий дискурсы // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2013. С. 155–158.

Ямсков А.Н. О специфике российской этнографии и ее восприятии географами // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 11–13.

Яптик Е.С. Homo technicus mobilis на Ямале // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 2 (53). С. 120–128.

Ярошевский М.Г. Историческая психология науки. СПб.: Изд-во Международного фонда истории науки, 1995. 352 с.

Ярская-Смирнова Е., Романов П., Круткин В. (ред.). Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Саратов: Научная книга, 2007. 527 с.

Ярская-Смирнова Е., Романов П. (ред.). Визуальная антропология: настройка оптики. М.: Вариант, 2009а. 291 с.

Ярская-Смирнова Е., Романов П. (ред.). Визуальная антропология: режимы видимости при социализме. М.: Вариант, 2009б. 448 с.

Ярская-Смирнова Е., Романов П. (ред.). Антропология профессий: границы занятости в эпоху нестабильности. М.: Вариант, 2012. 236 с.

Ясницкий А. Сталинская модель науки: история и современность российской психологии // Scientific e-journal «PEM: Psychology. Educology. Medicine». 2015. № 3–4. С. 407–422.

A

About the Gutorm Gjessing Lecture Series // Museum of Cultural History. May 7, 2018. URL: https://www.khm.uio.no/english/research/events/gutorm-gjessing-lecture-series/about.html (дата обращения: 02.07.2021).
Aguirre A. (ed.). La antropología cultural en España, Barcelona: P.P.U, 1986. 319 p.
Aguirre Baztán A. (ed). Historia de la antropología española. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria, 1992. 476 p.
Angelini M. Participio futuro: Dalla terra alla bellezza, per tornare al simbolo. Pentàgora: Savona, 2015. 236 p.
Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996a. 229 p.
Appadurai A. Diversity and Disciplinarity as Cultural Artifacts // Nelson C., Gaonkar D. (eds). Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies. N.Y.: Routledge, 1996b.
Appadurai A. The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition. London: Verso, 2013. 336 p.
Augé M. Le Sens des Autres. Actualité de l'anthropologie. P.: Fayard, 1994. 199 p.
Augé M. Le métier d'anthropologue. Sens et liberté // XXVIIIe Conférence Marc-Bloch, 30 juin 2006. URL: https://web.archive.org/web/20110720215755/http://cmb.ehess.fr/document192.html (дата обращения: 02.05.2021).
Augé M. Les Nouvelles peurs: Paris: Manuels Payot, 2013. 98 p.
Augé M., Colleyn J.-P. L'antropologia del mondo contemporaneo. Milano: Elèuthera, 2019. 111 p.
Austin P.B. On Being Swedish. On Being Swedish: Reflections Towards a Better Understanding of the Swedish Character. L.: Secker & Warburg, 1968. 182 p.
Austin P.B. The Swedes: How They Live and Work. N.Y.: Praeger Publishers, 1970. 167 p.

B

Banks M., Ruby J. (eds.). Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 419 p.
Barnard A. History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. URL: https://www.coris.uniroma1.it/sites/default/files/History_and_Theory_in_Anthropology.pdf
Barnes J.A. Class and Committees in a Norwegian Island Parish // Human Relations. 1954. Vol. 7. P. 39–58. URL: https://pierremerckle.fr/wp-content/uploads/2012/03/Barnes.pdf (дата обращения: 25.12.2021).

Barth F. The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos. 1989. № 54. P. 120–142.
Barnes J.A. Models and Interpretations. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 273 p.
Barth F. Britain and the Commonwealth // Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One discipline, four ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 3–57.
Barth F. Overview: Sixty Years in Anthropology // Annual Review of Anthropology. 2007. Vol. 36. P. 1–16.
Barth F., Borofsky R. Envisioning a more public anthropology: an interview with Fredrik Barth // Center for a Public Anthropology. April 18, 2001. URL: https://courses.lumenlearning.com/suny-culturalanthropology/chapter/barth/ (дата обращения: 16.07.2021).
Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 406 p.
Bear L. Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2014. Vol. 20 (4). P. 3–30.
Behar R. The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart. Boston: Beacon Press, 1997. 208 p.
Behar R. Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story. Boston: Beacon Press, 1993/2003. 372 p.
Behar R. Traveling Heavy: A Memoir in Between Journeys. L.: Duke University Press, 2013. 228 p.
Behar R., Gordon D. A. (eds). Women Writing Culture. Berkeley: University of California Press, 1995. 457 p.
Bergman C.E. A Performativity of Nordic Space // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 77–89. DOI:10.16995/ee.1070
Berlin P. The Xenophobe's Guide to the Swedes. L.: Oval Books, 1999. 64 p.
Bernard H.R., Gravlee C.C. (eds.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. 822 p.
Björklund Larsen L. Shaping Taxpayers: Values in Action at the Swedish Tax Agency. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2017. 220 p.
Blok A. The Mafia of a Sicilian Village, 1860–1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs. New York: Harper & Row, 1974. 293 p.
Blok A. Radical innovators: the blessings of adversity in science and art, 1500–2000. Cambridge: Polity Press, 2017. 235 p.
Boellstorff T., Nardi B., Pearce C., Taylor T.L., Marcus G.E. Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012. 237 p.
Borgerson J., Miller D. Scalable sociality and How the world changed social media: conversation with Daniel Miller // Consumption Markets & Culture. 2016. Vol. 19 (6). P. 520–533. DOI:10.1080/10253866.2015.1120980

Boissevain J. Network Analysis: A Reappraisal // Current Anthropology. 1979. Vol. 2 (20). P. 392–394.
Boissevain J., Mitchell J.C. (eds.). Network Analysis. Studies in Human Interaction. Hague: Mouton, 1973. 271 p.
Boissevain J. Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions (1974) // Holzer B., Stegbauer C. (Hrsg.). Schlüsselwerke der Netzwerkforschung. Wiesbaden: Springer VS, 2019. P. 55–58. DOI:10.1007/978-3-658-21742-6_13
Boissevain J., Verrips J. (eds.). Dutch Dilemmas: Anthropologists Look at the Netherlands. Assen, the Netherlands: Van Gorcum, 1989. 186 p.
Borofsky R. (ed.). Assessing Cultural Anthropology. N.Y.: McGraw-Hill, 1994. 566 p.
Borofsky R. (eds.). Showing Anthropology Matters: Public Anthropology in Action. Kailua, HI: Center for a public anthropology, 2018. URL: https://books.publicanthropology.org/showing-anthropology-matters.pdf (дата обращения: 16.07.2021).
Borofsky R. An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms. Kailua, HI: Center for a Public Anthropology, 2019. URL: https://books.publicanthropology.org/an-anthropology-of-anthropology.pdf (дата обращения: 16.07.2021).
Borofsky R. Public Anthropology // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. P. 456–488.
Borofsky R., Bourgois Ph. Anthropology in Our Moment in History: Interview with Philippe Bourgois // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (Eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association. URL: https://courses.lumenlearning.com/suny-culturalanthropology/chapter/bourgois/ (дата обращения: 16.07.2021).
Borofsky R., De Lauri A. Public Anthropology in Changing Times // Public Anthropologist. 2019. Vol. P. 13–19.
Borofsky R., Nordstrom C. Interview with Carolyn Nordstrom: Reflections on Anthropology // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. URL: https://courses.lumenlearning.com/suny-culturalanthropology/chapter/nordstrom/ (дата обращения: 19.07.2021).
Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. L.: Berghahn Books, 2010. 238 p.
Bošković A., Eriksen T. Introduction: Other People's Anthropologies // Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. L.: Berghahn Books, 2010. P. 1–19.

Bott E. Family and Social Network (1957) // Holzer B., Stegbauer C. (Hrsg.). Schlüsselwerke der Netzwerkforschung. Wiesbaden: Springer VS, 2019. P. 71–74. DOI: 10.1007/978-3-658-21742-6_17
Bouquet M. (ed.). Academic Anthropology and the Museum: Back to the Future. N.Y.: Berghahn Books, 2001. P. 1–16.
Bovenkerk F., Brunt L., Tromp H. In Memory of André J.F. Köbben. 2020. Etnofoor. Vol. 32 (1). P. 145–148, from https://www.jstor.org/stable/26924856
Bringa T., Bendixsen S. (eds.). Engaged Anthropology: Views from Scandinavia. L.: Palgrave Macmillan, 2016. 190 p.
Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. 510 p.
Bryant R., Knight D.M. The Anthropology of the Future. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 226 p.
Bunzl M. Anthropology Beyond Crisis // Anthropology and Humanism. 2005. Vol. 30 (2). P. 187–195.

C

Cátedra M., Beider M. Notes on the History of Spanish Anthropology // History of Anthropology Newsletter. 1978. Vol. 5. Iss. 1. P. 9–15.
Chevalier S. Anthropology at Home // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. 2015a. P. 751–757.
Chevalier S. (ed.). Anthropology at the Crossroads. The View from France. L.: Sean Kingston Publishing, 2015b. 164 p.
Cochrane L. Seeing Like an Anthropologist: Anthropology in Practice // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. P. 448–455.
Clifford J. The Predicaments of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art. Cambridge: Harvard University Press. 1988. 381 p.
Clifford J. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 408 p.
Clifford J. On the Edges of Anthropology. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. 126 p.
Clifford J. Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-first Century. Berkeley, CA: Harvard University Press, 2013. 376 p.
Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, CA: University of California Press, 1986. 305 p.
Couldry N. Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice. L.: Polity, 2012. 242 p.

Collins S.G. All Tomorrow's Cultures: Anthropological Engagements with the Future. Oxford: Berghahn, 2008. 150 p.
Comaroff J., Comaroff J. Ethnography and the Historical Imagination. Boulder: Westview Press, 1992. 337 p.
Comaroff J. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline // American Anthropologist. 2010. Vol. 112 (4). P. 524–538.

D

Dahl G., Hjort A. Development as message and meaning // Ethnos. 1985. Vol. 49. P. 165–185.
Dahl G., Stade R. Introduction: Globalization, Creolization and Cultural Complexity // Global Networks: A Journal of Transnational Affairs. 2003. Vol. 3 (3). P. 201–206.
Dalsgaard S., Nielsen M. (eds.). Time and the Field. N.Y.: Berghahn Books, 2015. 160 p.
Danda A.K., Gregory S., Danda D.G. (eds.). Anthropology and the Future of Humankind. Jhargram: Indian National Confederation and Academy of Anthropologists, 2014. 285 p.
Daun Å. Swedish Mentality. Pennsylvania: Penn State University Press, 1995. 240 p.
De Pina-Cabral J. The Future of Social Anthropology // Social Anthropology. 2005. Vol. 13 (2). P. 119–128. DOI:10.1017/S0964028205001175
Denzin N.K., Lincoln Y.S. (eds). The Sage Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2017. 1210 p.
Di Nicola V. Slow Thought: a Manifesto // Psyche. A New Magazine from Aeon Media Group. 27 February 2018. https://aeon.co/essays/take-your-time-the-seven-pillars-of-a-slow-thought-manifesto (дата обращения: 10.08.2020).
Dongen E., Comelles J.M. Medical Anthropology and Anthropology. Perugia: Fondazione Angelo Celli, 2001.
Dresch P., Skoda H. (eds.). Legalism: Anthropology and History. Oxford, USA: Oxford University Press, 2012. 368 p.

E

Ehn B. Doing-It-Yourself // Ethnologia Europaea. 2011. Vol. 41 (1). P. 54–65. DOI:10.16995/ee.1077
Eriksen T.H. (eds.). Globalisation. Studies in Anthropology. L.: Pluto Press, 2003. 236 p.
Eriksen T.H. Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence. Oxford: Berg Publishers, 2006. 192 p.

Eriksen T.H. Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius // Creolization: History, Ethnography, Theory / Stewart Ch. (ed.). Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007. P. 153–177.
Eriksen T.H. Foreword to the 2010 Edition // Wolf E.R. Europe and the People Without History. Berkeley: University of California Press, 2010. P. IX–XVIII.
Eriksen T.H. Fredrik Barth: An Intellectual Biography. L.: Pluto, 2015a. 224 p.
Eriksen T.H. History of Anthropology // Wright J.D. (ed.). International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Vol. 1. Orlando, FL, USA: University of Central Florida, 2015b. P. 765–771.
Eriksen T.H. Overheating. An Anthropology of Accelerated Change. L.: Pluto Press, 2016. 192 p.
Eriksen T.H., Garsten C., Randeria S. (eds.). Anthropology Now and Next. Essays in Honor of Ulf Hannerz. Brooklyn: Berghahn Books, 2015. 324 p.
Eriksen T.H., Nielsen F.S. A History of Anthropology. L.: Pluto Press, 2013. 254 p.
Escobar A. Anthropology and the future // Futures. 1995. Vol. 27 (4). P. 409–421. DOI:10.1016/0016-3287(95)00013-m

F

Frazer J.G. Psyche's Task. A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions. L.: Macmillan, 1909. 84 p.
Freedman M. Main Trends in Social and Cultural Anthropology. N.Y.: Holmes & Meier, 1979. 176 p.
Friedman J. Consumption and Identity. L.: Harwood Academic Press, 1994. 239 p.
Friedman J. The Anthropology of Global Systems: Modernities, class and the contradictions of globalization. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2007. 323 p.
Frykman J. Swedish Mentality: Between Modernity and Cultural Nationalism // Almqvist K., Glans K. (eds.). The Swedish Success Story? Stockholm: Ax: son Johnson Foundation, 2004. P. 121–132.
Frykman J., Niedermüller P. (eds.). Articulating Europe: Local Perspectives. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2003. 158 p.
Frykman J., Hammarlin M.-M., Hansen K., Rothstein B., Olofsdotter Stensöta H., Schierenbeck I. Sense of Community: Trust, Hope and Worries in the Welfare State // Ethnologia Europaea. Special issue: Sense of Community. 2009. Vol. 39 (1). P. 5–74. DOI:10.16995/ee.1042
Frykman J. A Tale of Two Disciplines: European Ethnology and the Anthropology of Europe // Kockel U., Craith M.N., Frykman J. (eds.). A Companion to the Anthropology of Europe. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. P. 572–589.

G

Gaiman N. Stardust. N.Y.: Harper Collins Publishers, 2008. 288 p.
Garsten C., Nyqvist A. (eds.). Organizational Anthropology: Doing Ethnography In and Among Complex Organisations. L.: Pluto Press, 2013. 259 p.
Geertz C. Thick descriptions toward an interpretive theory of culture // Geertz C. The interpretation of culture. N.Y.: Bane book, 1973. Ch. 1. P. 3–30.
Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. 157 p.
Gellner E. (ed.). Soviet and Western Anthropology. L.: Routledge. 1980. 285 p.
Gerholm T. Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology // Vermeulen H.F., Alvarez Roldán A. (eds). Fieldwork and Footnotes. L.: Routledge, 1995. P. 159–170.
Gerholm L., Gerholm T. The Cultural Study of Scandinavia: Where are the Frontiers? //Anthropological Journal on European Cultures. 1990. Vol. 1 (1). P. 83–108.
Gingrich A. The German-speaking countries // Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 59–154.
Ginzburg C. Clues, Myths, and the Historical Method. Baltimore, 1989. 245 p.
Gluckman M. In and Out of the West: Reconstructing Anthropology. L.: Verso, 2009. 254 p.
Gordon S. Elie Metchnikoff: Father of natural immunity // European Journal of Immunology. 2008. Vol. 38 (12). P. 3257–3264. DOI:10.1002/eji.200838855
Graham M. Anthropological Explorations in Queer Theory. Aldershot: Ashgate, 2014. 182 p.
Gunnell T. Introduction. Performative Stages of the Nordic World // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 5–13.
Gupta A., Ferguson J. (eds.). Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science. University of California Press. 1997a. 275 p.
Gupta A., Ferguson J. (eds.). Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Durham, NC: Duke University Press, 1997b. 371 p.

H

Hannerz U. Twenty Years of Swedish Social Anthropology: 1960–1980 // Ethnos: Journal of Anthropology. 1982. Vol. 47 (1–2) P. 150–171. DOI: 10.1080/00141844.1982.9981236

Hannerz U. History and anthropology in Scandinavia: An introduction // Ethnos: Journal of Anthropology. 1985. Vol. 50 (3–4). P. 165–167. DOI: 10.1080/00141844.1985.9981300.
Hannerz U. The World in Creolisation // Africa. 1987. Vol. 57. P. 546–559.
Hannerz U. Notes on the Global Ecumene // Public Culture. 1989. Vol. 1 (2) P. 66–75. DOI:10.1215/08992363-1-2-66
Hannerz U. Cosmopolitans and Locals in World Culture // Theory, Culture & Society. 1990. Vol. 7. P. 237–251. DOI:10.1177/026327690007002014
Hannerz U. Cultural Complexity. N.Y.: Columbia University Press, 1992a. 347 p.
Hannerz U. The Global Ecumene as a Network of Networks // Kuper A. (ed.). Conceptualizing Society. L.: Routledge, 1992b. P. 34–55.
Hannerz U. Transnational Connections: Cultures, People, Places. L.: Routledge, 1996. DOI:10.2307/3034046
Hannerz U. Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology // Mana (Rio de Janeiro). 1997. Vol. 3 (1). P. 7–39.
Hannerz U. Afterword: Anthropology's Global Ecumene // Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. L. Berghahn Books, 2010a. P. 215–230.
Hannerz U. Anthropology's World: Life in a Twenty-first-century Discipline. L.: Pluto Press, 2010b. 216 p.
Hannerz U. Anthropology: Overview // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. 2015a. Vol. 1. P. 772–777.
Hannerz U. Writing Futures: An Anthropologist's View of Global Scenarios // Current Anthropology. 2015b. Vol. 56 (6). P. 797–818.
Hannerz U. Fredrik Barth (1928–2016): Obituaries // American Anthropologist. 2016a. Vol. 118 (3). P. 704–706. DOI:10.1111/aman.12599
Hannerz U. Writing Future Worlds: An Anthropologist Explores Global Scenarios. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2016b. 306 p.
Hannerz U. Swedish Anthropology: Past and Present // Kritisk Etnografi – Swedish Journal of Anthropology. 2018. Vol. 1 (1). P. 55–68.
Hannerz U., Gerholm T. (eds.). Introduction: The Shaping of National Anthropologies // Ethnos. 1982. Vol. 47 (1–2). P. 5–35.
Haraway D.J. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. L.: Routledge, 1991. 287 p.
Haraway D.J. When Species Meet. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007. 423 p.
Haraway D.J. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016. 296 p.
Harkin M.E. Uncommon Ground: Holism and the Future of Anthropology // Reviews in Anthropology. 2010. Vol. 39. P. 25–45. DOI:10.1080/00938150903548600.
Harris M. The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. N.Y.: Thomas Y. Crowell, 1968. 806 p.

Hassan R. The Condition of Digitality: A Post-Modern Marxism for the Practice of Digital Life. L.: University of Westminster Press, 2020. 212 p.
Hellspong M. The History of Ethnology in Sweden // Ethnologie française. 2008. Vol. 38 (2). P. 205–212.
Helman C.G. Culture, Health and Illness. L.: Hodder Arnold, 2007. 254 p.
Herskovits M.J. Cultural anthropology. N.Y.: Knopf, 1955. 569 p.
Hine Ch. Virtual ethnography. Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage, 2000. 192 p.
Hirdman Y. The Gender System: Theoretical Reflections on the Social Subordination of Women. Uppsala: Maktutredningen, 1990.
Hirdmann Y. Women – from possibility to problem? Gender Conflict in the Welfare State – the Swedish model. Stockholm: Arbetslivscentrum, 1994.
Hirdmann Y. Key Concepts in Feminist Theory: Analysing Gender and Welfare. Department of History, International and Social Studies, Aalborg University. FREIA's tekstserie. 1996. No. 34. DOI:10.5278/freia.14136339
Hobsbawm E., Ranger T. (eds.). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 320 p.
Hoebel E.A., Currier R.L., Kaiser S. (eds.). Crisis in anthropology: view from Spring Hill. N.Y.: Garland Pub, 1980. 439 p.
Höjdestrand T. Needed by Nobody: Homelessness and Humanness in Post-Socialist Russia. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009. 256 p.
Horst H., Miller D. The Cell Phone: An Anthropology of Communication. Oxford: Berg, 2006. URL: https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/10/The-Cell-Phone-An-anthropology-of-communication-by-Heather-Horst-and-Daniel_Miller.pdf
Horst H., Miller D. (ed.). Digital Anthropology. Oxford: Berg, 2012. 316 p.
Hull M.S. Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan. Berkeley: University of California Press, 2012. 320 p.
Hymes D. The Uses of Anthropology: Critical, Political, Personal // Hymes D. (ed.). Reinventing Anthropology. N.Y.: Random House, 1972. P. 3–79.

I

In Memoriam André J.F. Köbben (1925–2019) // Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR). 27 August 2019. URL: https://aissr.uva.nl/content/news/2019/08/in-memoriam-andre-kobben.html (дата обращения: 05.09.2021).
Inda J.X., Rosaldo R. (eds.). The Anthropology of Globalization: a Reader. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002. 498 p.
Ingold T. Anthropology is not ethnography // Proceedings of the British Academy. 2008. Vol. 154. P. 69–92.
Ingold T. (ed.). Key Debates in Anthropology. L.: Routledge, 1996.
Izikowitz K.G., Moberg C.-A. Eskeröd A. Anthropology in Sweden // American Anthropologist. New Series. 1959. Vol. 61 (4). P. 669–676.

J

Jackson A. (ed.). Anthropology at Home. L.: Tavistock, 1987.
James A., Hockey J., Dawson A. (eds). After Writing Culture, L.: Routledge, 1997. 288 p.
Jebens H., Kohl K.-H. The End of Anthropology? Wantage: Sean Kingston Publishing, 2011. 262 p.
Jenkins R. Fredrik Barth: An Ethnographer's Ethnographer and a Theorist's Theorist // Nations and Nationalism. 2016. Vol. 22 (3). P. 411–414. DOI:10.1111/nana.12231

K

Kalb D., Tak H. Critical Junctions: Anthropology and History Beyond the Cultural Turn. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2005. 185 p.
Kapferer B., Smedal O.H. Bruce Kapferer – An interview. Part Two: Thinking about anthropology // Antropolog Nytt. 2001. № 1. URL: http://www.anthrobase.com/Txt/S/Smedal_Kapferer_01.htm (дата обращения: 30.04.2021).
Kearney M. World View. Novato, CA: Chandler and Sharp, 1984. 244 p.
Kearney M. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24 (1). P. 547–565. DOI:10.1146/annurev.an.24.1001
Kearney M. Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in a Global Perspective. Boulder, CO: Westview, 1996. 210 p.
Kearney M., Nagengast C. Changing Fields of Anthropology: From Local to Global. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004. 368 p.
Kloos P. Sri Lanka studies in the Netherlands // South Asia Newsletter (Amsterdam-Leiden). 1988. Vol. 2. P. 3–8.
Kloos P. Anthropology and Non-Western Sociology in the Netherlands // Kloos P., Claessen H.J.M. (eds.). Current Anthropology in the Netherlands, Rotterdam: Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen, 1975. P. 10–29.
Kloos P. Anthropology in the Netherlands: The 1980s and Beyond // Kloos P., Claessen H.J.M. (eds.). Contemporary Anthropology in the Netherlands: The Use of Anthropological Ideas. Anthropological studies VU. Vol. 15. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1991. P. 1–29.
Kloos P., Claessen H.J.M. (eds.). Contemporary Anthropology in the Netherlands: The Use of Anthropological Ideas. Anthropological studies VU. Vol. 15. Amsterdam: VU University Press, 1991. 145 p.
Köbben A.J. F. Continuity in change – Cottica Djuka society as a changing system // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania. 1968. Vol. 124 (1). P. 56–90. DOI:10.1163/22134379-90002884

Kockel U., Craith M.N., Frykman J. (eds.). A Companion to the Anthropology of Europe. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 624 p.
Kooiman D., Koster A., Smets P., Venema B. (eds.). Conflict in a Globalising World: Studies in Honour of Peter Kloos. Assen: Uitgeverij Van Gorcum, 2002. 298 p.
Krastev I. After Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017. 120 p.
Kuklick H. (eds.). A New History of Anthropology. Oxford; Malden: Wiley-Blackwell, 2007. 402 p.
Kuper A. Anthropology and Anthropologists: the Modern British School. L.: Routledge, 1996. 228 p.

L

Lamphere L. The Convergence of Applied, Practicing and Public Anthropology in the 21st Century // Human Organization. 2004. Vol. 63 (4). P. 431–443.
Lamphere L., Zimbalist Rosaldo M. (eds.). Women, Culture, and Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974. 352 p.
Larsen H.P. Performing Tasty Heritage // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 90–102. DOI:10.16995/ee.1071
Lash S., Urry J. Economies of Signs and Space. London: Sage, 1994. 360 p.
Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. L.: Sage, 1979. 272 p.
Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986. 294 p.
Layton R. An Introduction to Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 241 p.
Leberecht T. Instead of Humanizing Business, Let's Naturalize It. Companies, too, must move beyond the Anthropocene // Journal of Beautiful Business, October 23, 2020. URL: http://timleberecht.com/article/instead-of-humanizing-business-lets-naturalize-it/ (дата обращения: 21.07.2021).
Lévi-Strauss C. Today's crisis in anthropology // The UNESCO Courier. May 2008. № 5. P. 39–46. URL: https://en.unesco.org/courier/2008-5/antropologia-peligro-muerte (дата обращения: 30.04.2021).
Lewellen T.C. The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century. Westport: Bergin & Garvey, 2002. 282 p.
Lewellen T.C. Political Anthropology: An Introduction. Westport, CT: Praeger, 2003. 262 p.
Lewis H.S. L'anthropologue nomade: Biographie intellectuelle de Frederik Barth // Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. Paris, 2017. URL: https://www.berose.fr/article1100.html?lang=fr (дата обращения: 04.09.2021).

Lewis H.S. In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology. New Brunswick: Transaction Publishers, 2014. 261 p.
Lindholm C. Culture and Identity: The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology. Oxford: Oneworld Publications, 2007. 446 p.
Lisón C. Sobre antropología y antropólogos españoles // Anales de la Fundación Joaquín Costa. 1993. No 10. P. 237–250.
Livingstone S. Media literacy and the challenge of new information and communication technologies // Communication Review. 2004. Vol. 7 (1). P. 3–14. DOI:10.1080/10714420490280152
Löfgren O. The Nationalization of Culture: Constructing Swedishness // Studia ethnologica Croatica. 1991. Vol. 3. P. 101–116.
Löfgren O., Frykman J. Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-class Life. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987. 321 p.
Lorandi A.M. ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? // Memoria Americana. Julio 2012. № 20 (1). P. 61–78.
Lowenthal D. The Forfeit of the Future // Futures. 1995. Vol. 27 (4). P. 385–395.
Lowenthal D. The past is a foreign country. N.Y.: Cambridge University Press, 2015. 660 p.
Lugo A., Maurer B. (eds.). Gender Matters: Rereading Michelle Z. Rosaldo. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000. 252 p.

M

Madianu M., Miller D. Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia. L.: Routledge, 2012. 175 p.
Madianou M., Miller D. Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication // International Journal of Cultural Studies. 2013. Vol. 16 (2). P. 169–187. DOI:10.1177/1367877912452486
Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. L.: Norton, 1926. 128 p. URL: https://www.rcin.org.pl/Content/31582/WA004_20187_U6900_Malinowski-Myth.pdf
Manganaro M. Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text. Princeton: Princeton University Press, 1990. 349 p.
Marcus G.E. (ed.). Cultural Producers in Perilous States: Editing Events, Documenting Change. Chicago: University of Chicago Press, 1997. 408 p.
Marcus G.E. Corporate Futures: The Diffusion of the Culturally Sensitive Corporate Form. Chicago: University of Chicago Press, 1998. 353 p.
Marcus G.E. Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography // Annual Review of Anthropology. 2003. Vol. 24. P. 95–117. DOI:10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Marcus G.E. Ethnography through Thick and Thin. Princeton, NY: Princeton University Press, 1998. 275 p.
Marcus G. On the Unbearable Slowness of Being an Anthropologist Now: Notes on a Contemporary Anxiety in the Making of Ethnography // Cross-cultural Poetics. 2003. Vol. 12. P. 7–20.
Marcus G. Postscript: Developments in US Anthropology Since the 1980s, a Supplement: The Reality of Center-Margin Relations, To Be Sure, But Changing (and Hopeful) Affinities in These Relations. // Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. L. Berghahn Books, 2010. P. 199–214.
Marcus G. (ed.). Rereading cultural anthropology. Durham, NC: Duke University Press, 1992. 403 p.
Marcus G.E. (ed.). Zeroing in on the Year 2000: The Final Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 334 p.
Marcus G., Fischer M. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986. 228 p.
Markham A. Life Online: Researching Real Experiences in Virtual Space. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998. 246 p.
Markham A.N. Fieldwork in Social Media: What Would Malinowski Do? // Journal of Qualitative Communication Research. 2013a. Vol. 2 (4). P. 434–446. DOI:10.1525/qcr.2013.2.4.434
Markham A.N. Remix Culture, Remix Methods: Reframing Qualitative Inquiry for Social Media Contexts // Denzin N., Giardina M. (eds.). Global Dimensions of Qualitative Inquiry inquiry. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2013b. P. 63–81.
Markham A.N. Remix as a Literacy for Future Anthropology Practice // Salazar J.F., Pink S., Irving A., Sjöberg J. (eds.) Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds. L.: Bloomsbury, 2017. P. 225–242.
Markham A.,Tiidenberg K. (ed.). Metaphors of Internet: Ways of being in the age of Ubiquity: L.: Peter Lang, 2020. 250 p.
Mascia-Lees F.E., Black N.J. Gender and anthropology. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 2000. 128 p.
Mathur N. Paper Tiger: Law, Bureaucracy and the Developmental State in Himalayan India. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 204 p.
Mead M. The World Ahead: An Anthropologist Anticipates the Future. [R.B. Textor (ed.).] N.Y.: Berghahn Books, 2005. 348 p.
Messerschmidt D.A. (ed.). Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 310 p..
Miller D. (ed.) Anthropology and the Individual: a Material Culture Perspective. Oxford: Berg, 2009. 192 p.

Miller D. Anthropology is the Discipline but the Goal is Ethnography // Journal of Ethnographic Theory. 2017. Vol. 7 (1). P. 27–31. DOI:10.14318/hau7.1.006
Miller D. Consumption and its Consequences. Cambridge: Polity, 2012. 200 p.
Miller D. Digital Anthropology // Stein F., Lazar S., Candea M., Diemberger H., Robbins J., Sanchez A., Stasch R. (eds). The Cambridge Encyclopedia of Anthropology. Cambridge, UK: University of Cambridge, 2018. DOI:10.29164/18digital
Miller D. Social Media in an English Village. L.: UCL Press, 2016. URL: https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1474804/1/Social-Media-in-an-English-Village.pdf
Miller D., Costa E., Haynes N., McDonald T., Nicolescu R., Sinanan J., Spyer J., Venkatraman S., Wang X. How the World Changed Social Media. L.: UCL Press, 2016. 286 p.
Miller D., Costa E., Haapio-Kirk L., Haynes N., Sinanan J., McDonald T. // Ethnos. 2019. Vol. 84 (2). P. 283–300.
Miller D. Stuff. Cambridge: Polity, 2010. 169 p.
Miller D. Tales from Facebook. Cambridge: Polity, 2011. 218 p.
Miller D., Slater D. The Internet: An Ethnographic Approach. Oxford: Berg, 2000. 217 p.
Mitchell J.P., Wilson R.A. (eds.). Human Rights in Global Perspective. Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements. L.; N.Y.: Routledge, 2003. 272 p.
Moore H.L. (ed.). Anthropological Theory Today. Malden, MA: Polity Press, 1999. 304 p.
Moore H.L. Still Life: Hopes, Desires and Satisfactions. Cambridge: Polity Press, 2011. 208 p.
Moore J.D. Marshall Sahlins: Culture Matters // Moore J.D. Visions of Culture: an Introduction to Anthropological Theories and Theorists. Walnut Creek, CA: Altamira, 2009. P. 365–385.
Murariu G., Haapio-Kirk L. Illustrating ASSA's findings with comics – part 4 // Anthropology of Smartphones and Smart Ageing Blog. 27 September 2021. URL: https://blogs.ucl.ac.uk/assa/ (дата обращения: 29.09.2021).

N

Nader L. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up // Hymes D. (ed.). Reinventing Anthropology. N.Y.: Random House, 1972. P. 284–311.
Nader L. The Development of Anthropological Idea // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. P. 335–356.

Nanda S. Gender Diversity: Cross-cultural Variations. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1999. 147 p.
Nisbett R.E. The geography of thought: How Asians and Westerners think differently… and why. N.Y.: Free Press, 2003. 288 p.
Nolan R. Anthropology in Practice: Building a Career outside the Academy (Directions in Applied Anthropology). Boulder, CO: Lynne Rienner, 2003. 213 p.

O

Odean J.-M. The Future of Anthropology // On Knowing Humanity Journal. 2018. Vol. 2 (2). P. 25–27.

P

Padgett J.F., Powell W.W. The Emergence of Organizations and Markets. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012. 608 p.
Padgett J.F. History, Evolution, and Social Networks. Do actors make relations or do relations make actors? 2014. URL: https://www.ias.edu/ideas/2014/padgett-evolution (дата обращения: 20.04.2019).
Parkin D., Ulijaszek S. (eds). Holistic Anthropology: Emergence and Convergence. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2007. 292 p.
Parkin R. The French-speaking countries // Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 155–253.
Parkin R., de Sales A. (eds.). Out of the Study and into the Field: Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2010. 300 p.
Patterson T.C. A Social History of Anthropology in the United States. Oxford; N.Y.: Berg Publishers, 2001. 212 p.
Patterson T.C. Michael Clark Kearney (1937–2009) // American Anthropologist. 2010. Vol. 112 (4). P. 700–703. DOI:10.1111/j.1548-1433.2010.01297.x
Peake B. Media Anthropology: Meaning, Embodiment, Infrastructure, and Activism // Brown N., Tubelle de González L., McIlwraith T. (eds.). Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology. Arlington, VA: American Anthropological Association, 2020. P. 407–424.
Pels P. Modern Times: Seven Steps toward an Anthropology of the Future // Current Anthropology. 2015. Vol. 56 (6). P. 779–96.
Pertierra A.C. Media Anthropology for the Digital Age. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2018. 200 p.

Peter Kloos // Dutch Studies on South Asia, Tibet and classical Southeast Asia, 2021. URL: https://www.dutchstudies-satsea.nl/deelnemers/kloos-peter/ (дата обращения: 05.09.2021).
Pina-Cabral J. Carmelo Lisón Tolosana, 1929–2020 // Anthropology Today. 2020. Vol. 36 (3). P. 27–27. DOI:10.1111/1467-8322.12580
Pink S. The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses. L.: Routledge, 2006. 166 p.
Pink S., Horst H., Postill J., Hjorth L., Lewis T., Tacchi J. Digital Ethnography: Principles and Practices. L.: Sage, 2015. 216 p.
Pink S., Salazar J.F. Anthropology and Futures: Setting the Agenda // Salazar J.F., Pink S., Irving A., Sjöberg J. (eds.) Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds. London: Bloomsbury, 2017. P. 3–22.
Pletsch C. The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975 // Comparative Studies in Society and History. 1981. Vol. 24. P. 565–590.
Pollard A. Street A. (eds.). Anthropology Through Development: Putting Development Practice into Theory // Anthropology Matters (special issue). 2010. Vol. 12 (2). DOI: https://doi.org/10.22582/am.v12i2.204
Poluha E., Rosendahl M. (eds.). Contesting 'Good' Governance Crosscultural Perspectives on Representation, Accountability and Public Space. L.: Routledge, 2002. 276 p.
Postel-Coster E. Crossing the Boundaries. Cultural Anthropology from a Feminist Perspective. Leiden: VENA, 1990.
Postel-Coster E. Women and Culture: An Ambivalent Relation // Ruijter A. de, Vucht-Tijssen L. van (eds.) Cultural Dynamics in Development Processes. The Hague: UNESCO Publishing, 1995. P. 7–10.
Postel-Coster E., van Santen J.C.M. Feminist Anthropology in the Netherlands: Autonomy and Integration // Vermeulen H., Kommers J. (eds.). History of Anthropology in The Netherlands 1770–2000. Nijmegen: NICOS; Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 2002. P. 867–893.

R

Rabinow P. Symbolic Domination: Cultural Symbols and Historical Change in Morocco. Chicago: University of Chicago Press, 1975. 107 p.
Rabinow P. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley, CA: University of California Press, 1977. 170 p.
Rabinow P. Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology // Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 234–261.

Rabinow P. French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 454 p.
Rabinow, P. Essays in the Anthropology of Reason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996a. 190 p.
Rabinow P. Making PCR: A Story of Biotechnology. Chicago: University of Chicago Press, 1996b. 190 p.
Rabinow P. French DNA: Trouble in Purgatory. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999. 201 p.
Rabinow P. Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003. 159 p.
Rabinow P. Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008. 168 p.
Rabinow P. The Accompaniment: Assembling the Contemporary. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 248 p.
Rabinow P., Marcus G.E., Faubion J.D., Rees T. Designs for an Anthropology of the Contemporary. Durham, NC: Duke University Press, 2008. 141 p.
Rabinow P., Sullivan W.M. (eds.). Interpretative Social Science: A Second Look. Berkeley, CA: University of California Press, 1987. 395 p.
Razak V., Cole S. Anthropological Perspectives on the Future of Culture and Society // Futures. 1995. Vol. 27 (4). P. 375–481.
Redfield R. Tepoztlan, a Mexican Village: A Study in Folk Life. Chicago: University of Chicago Press, 1930. 247 p.
Rees T. After Ethnos. Durham; L.: Duke University Press, 2018. 192 p.
Rees T. Why Tech Companies Need Philosophers – and How I Convinced Google to Hire Them // Quartz. Global Business Journalism about How the World is Changing. November 22, 2019. URL: https://qz.com/1734381/why-tech-companies-need-to-hire-philosophers/ (дата обращения: 21.07.2021).
Rees T. From the Anthropocene to the Mcrobiocene. The Novel Coronavirus Compels Us to Rethink the Modern Concept of the Political. // Noema Magazine. June 10, 2020. URL: https://www.noemamag.com/from-the-anthropocene-to-the-microbiocene/ (дата обращения: 21.07.2021).
Richette Ch., Daun Å. Ethnology in Sweden: Fantastic Possibilities! Interview with Ãke Daun by Christian Richette // Ethnologie française. 2008. Vol. 38 (2). P. 243–247.
Riner R.D. Anthropology about the Future: Limits and Potentials // Human Organization. Vol. 50 (3). P. 297–311.
Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. L.: Sage, 1992. 211 p.
Rosendahl M. Conflict and Compliance: Class Consciousness among Swedish Workers (Stockholm Studies in Social Anthropology). Stockholm: University of Stockholm, 1985. 203 p.
Rosendahl M. Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba (The Anthropology of Contemporary Issues). Ithaca, NJ: Cornell University Press, 1997. 197 p.

Roszak Th. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. N.Y.: Doubleday 1969. URL: https://ru.scribd.com/doc/68962275/The-Making-of-a-Counter-Culture-Theodore-Roszak

Rubel P., Rosman A. The Past and the Future of Anthropology // Journal of Anthropological Research. 1994. Vol. 50 (4). P. 335–343.

Ruby J. (ed.). A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982. 299 p.

S

Salazar J.F., Pink S., Irving A., Sjöberg J. (eds.). Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds. L.: Bloomsbury, 2017. 280 p.

Sanjek R., Tratner S.W. (eds.). eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015. 312 p.

Sass L. Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought. N.Y.: BasicBooks, 1992. 595 p.

Scheper-Hughes N. Can Anthropology Save the World? Remarks by Nancy Scheper-Hughes // Center for a Public Anthropology. May 19, 2016. URL: https://courses.lumenlearning.com/suny-culturalanthropology/chapter/can_anthropology_save_the_world/ (дата обращения: 19.07.2021).

Schramm K. Leipzig 100 Years: Commentary on the Future of Anthropology // Allegra Lab. 23 January 2015. URL: https://allegralaboratory.net/leipzig-100-years-commentary-on-the-future-of-anthropology/?print=pdf (дата обращения: 02.10.2021)

Segal D.A., Yanagisako S.J. (eds.). Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology. Durham: Duke University Press, 2005. 184 p.

Segalen M., Löfgren O. Rethinking the Ethnology of Sweden. Interview with Orvar Löfgren by Martine Segalen in Her Kitchen on October 14, 2006 // Ethnologie française. 2008. Vol. 38 (2). P. 249–254.

Shapin S. Trust Me // London Review of Book. 2000. Vol. 22 (9). P. 1–7. URL: https://scholar.harvard.edu/files/shapin/files/shapin_lrbfrenchdna.pdf (дата обращения: 25.09.2021).

Sidky H. A Critique of Postmodern Anthropology – in Defense of Disciplinary Origins and Traditions. Lewiston, NY: Edward Mellen Press, 2003. 487 p.

Silverman S. The United States // Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 254–347.

Simonton M.J. Applied Anthropology // Birx H.J. (ed.). 21st Century Anthropology: A Reference Handbook. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2010. P. 296–304.

Singh S. The Code Book: The Science of Secrecy from Ancient Egypt to Quantum Cryptography. N.Y.: Fourth Estate, Doubleday, 1999. 416 p.
Shore C. Anthropology's Identity Crisis: the Politics of Public Image // Anthropology Today. 1996. Vol. 12 (2). P. 2–5. DOI:10.2307/2783292
Slobodin R. W.H.R. Rivers: Pioneer Anthropologist, Psychiatrist of The Ghost Road. Stroud: Sutton, 1997. 299 p.
Snellman H. Performing ethnography and ethnicity // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 47–59. DOI:10.16995/ee.1068
Ssorin-Chaikov N. The Social Life of the State in Subarctic Siberia. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. 261 p.
Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: a Brief Anthropology of Time. Chicago: University of Chicago Press, 2017. 150 p.
Steward J. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press, 1955. 244 p.
Stocking G.W. Franz Boas and the Founding of the American Anthropological Association. American Anthropologist. 1960. Vol. 62. P. 1–17.
Stocking G.W. Afterword: A View from the Center // Ethnos. 1982. Vol. 47 (1-2). P. 172–186. DOI:10.1080/00141844.1982.9981
Stocking G.W. Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985. 248 p.
Stocking G.W. Bones, Bodies, Behavior: Essays in Behavioral Anthropology. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988a. 272 p.
Stocking G.W. Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988b. 250 p.
Stocking G.W. Victorian Anthropology. N.Y.: Free Press, 1991. 429 p.
Stocking G. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992. 440 p.
Stocking G.W. Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996. 286 p.
Stocking G.W. Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1998. 358 p.
Stocking G.W. The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center // Delimiting Anthropology: Occasional Inquiries and Reflections. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2001. P. 281–302.
Stocking G.W. After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2012. 570 p.
Strating A., Verrips J., Köbben A.J.F. A Stickler for Words: An Interview with André J.F. Köbben // Etnofoor. Vol. 18 (2). P. 9–21, from http://www.jstor.org/stable/25758095
Strzelecka C. Anticipatory anthropology – anthropological future study // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCCXXIX Prace Etnograficzne. 2013. T. 41, Z. 4. S. 261–269. DOI:10.4467/22999558.PE.13.023.1364

Sugishita K. Japanese Anthropology and Desire for the West // Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. L.: Berghahn Books, 2010. P. 142–155.
Svanberg I., Minganti K.P. Märta Hedlund (1913–1944): An early scholar in Swedish Ethnology // Swedish Dialects and Folk Traditions. Journal of Dialectology, Sociolinguistics, Folklore Research and Cultural History. 2016. Vol. 39. P. 119–136.

T

Tagliacozzo E., Willford A. (eds.). Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries between History and Anthropology. California: Stanford University Press, 2009. 312 p.
Tangherlini T.R. Legendary Performances // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 103–115. DOI:10.16995/ee.1072
Trotter R., Schensul J., Kostick K. Theories and Methods in Applied Anthropology // Bernard H.R., Gravlee C. (eds.). Handbook of Methods in Cultural Anthropology. N.Y.: Rowman & Littlefield, 2015. P. 661–693.

U

Uimonen P. Digital Drama. L.: Routledge, 2012. 272 p.

V

Van Lange P.A.M. (ed.). Bridging Social Psychology: Benefits of Transdisciplinary Approaches. Mahwah: Erlbaum, 2006. 489 p.
Van Ginkel R., Stengs I. An Outsider Looking in: Jeremy Boissevain. 2005. Etnofoor. Vol. 18 (2). P. 47–66, from http://www.jstor.org/stable/25758097
Van Willigen J. Applied Anthropology: An Introduction. South Hadley, MA: Bergin & Garvey, 1986. 259 p.
Västrik E., Võsu E. Performing Votianness // Ethnologia Europaea. 2010. Vol. 40 (2). P. 60–76. DOI:10.16995/ee.1069
Verdery K. Secrets and Truths: Ethnography in the Archive of Romania's Secret Police. Budapest: Central European University Press, 2014. 289 p.
Vermeulen H.F. Anthropology in the Netherlands Studying Social and Cultural Diversity in the South and the North // Anthropological Yearbook of European Cultures. 2007. Vol. 16 (1). P. 111–146. DOI:10.3167/ayec.2007.160108

Vermeulen H.F. Anthropology in the Netherlands: Past, Present, and Future // Bošković A. (ed.). Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins. Berghahn Books. 2010. P. 44–69.
Vermeulen H.F. Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2015. 720 p.
Vermeulen H.F. Netherlands, Anthropology in the // Callan H. (ed.). The International Encyclopedia of Anthropology. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 1–22. DOI:10.1002/9781118924396.wbiea2225
Vermeulen H., Kommers J. (eds.). History of Anthropology in The Netherlands 1770–2000. Nijmegen: NICOS; Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 2002.
Vermeulen H.F., Roldán A.A. (eds.). Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology. L.: Routledge, 1995. 276 p.
Verrips J. The State and the Empire of Evil // Clough P., Mitchell J.P. (eds.). Powers of Good and Evil. Oxford: Berghahn Books, 2001. P. 185–209.
Verrips J. Excremental Art: Small Wonder in a World Full of Shit // Journal of Extreme Anthropology. 2017. Vol. 1 (1). P. 19–46. DOI:10.5617/jea.4335
Verrips J. Aisthesis & An-Aesthesia // Löfgren O., Wilk R.R. (eds.). Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis. Lund: Museum of Tusculanum Press, 2005. P. 29–36
Verrips J. Transilluminations: Making the Transcendent Transparent // Material Religion: The Journal of Objects Art and Belief. 2020. Vol. 16 (1). P. 41–60. DOI: 10.1080/17432200.2019.1696559
Vine D. "Public Anthropology" in Its Second Decade: Robert Borofsky's Center for a Public Anthropology // American Anthropologist. 2011. Vol. 113 (2). P. 336–339. DOI:10.1111/j.1548-1433.2011.01334.x

W

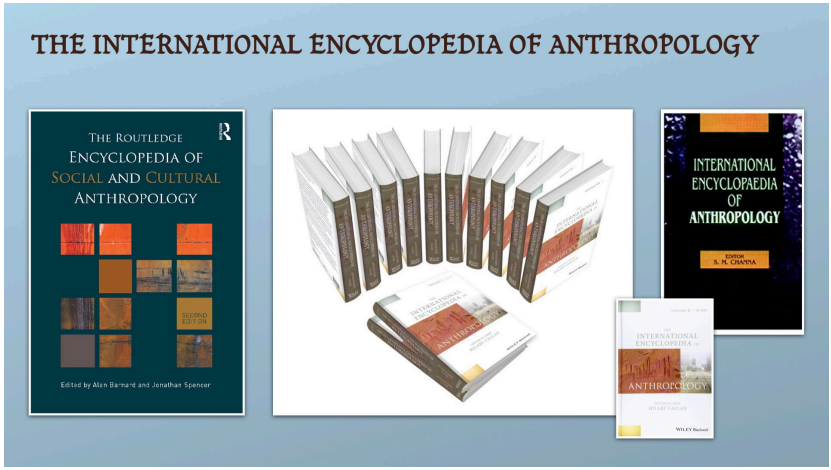
Weber G., Bookstein F. Virtual Anthropology: A Guide to a New Interdisciplinary Field. L.: Springer, 2011. 445 p.
Wells H.G. The Invisible Man. Oxford, UK: Oxford University Press, 2017. 208 p.
Werbner P., Modood T. (eds.). Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. L.: Zed, 1997. 294 p.
White J.D. Despotism and Anarchy: The Sociological Thought of L.I. Mechnikov // The Slavonic and East European Review. 1976. Vol. 54 (3). P. 395–411.
Wiley A.S., Allen J.S. Medical Anthropology: A Biocultural Approach. Oxford: Oxford University Press, 2008. 478 p.
Wilk R. Reflections on Orderly and Disorderly Ethnography // Ethnologia Europaea. 2011. Vol. 41 (1). P. 16–27. DOI:10.16995/ee.1074

Williams R. Culture and Society. Harmondsworth: Penguin. 1963. 412 p.
Williams R. Keywords : A Vocabulary of Culture and Society. L.: Croom Helm, 1976. 286 p.
Willim R., O'Dell T. Composing Ethnography // Ethnologia Europaea. 2011a. Vol. 41 (1). P. 28–41. DOI:10.16995/ee.1075
Willim R., O'Dell T. Irregular Ethnographies // Special Issue: Irregular Ethnographies. 2011b. Vol. 41 (1). P. 6–15.
Wobst H.M. Ethnologia Slavica, vols. 1–5 (1969–1973). Universitas Comeniana Bratislavensis, Facultas Philosophica. Bratislava: Slovenské Pedagogické Nakladatel'stvo, 1970–74. Vol. 1: 226 pp. Vol. 2: 301 pp. Vol. 3: 280 pp. Vol. 4: 289 pp. Vol. 5: 277 pp. // Slavic Review. 1976. Vol. 35 (03). P. 551–554. DOI:10.2307/2495147
Wolf E.R. Europe and the People without History. Berkeley, CA: University of California Press, 2010. 503 p.
Wolf E.R., Silverman S. Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley, CA: University of California Press, 2001. 463 p.
Worsley P. The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia. N.Y.: Schocken Books, 1968. 300 p.
Worsley P. The End of Anthropology // Transactions of the Sixth World Congress of Sociology. Geneva: International Sociology Association, 1970. Vol. 3. P. 121–129.
Worsley P. The Third World, Nature of Human Society Series. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 373 p.
Worsley P. The Three Worlds: Culture and World Development. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 431 p.
Worsley P. Knowledges: Culture, Counterculture, Subculture, N.Y.: The New Press & W.W. Norton, 1997. 407 p.
Wulff H. Ballet Across Borders: Career and Culture in the World of Dancers (1st ed.). L.: Routledge, 1998. DOI:10.4324/9781003084754
Wulff H. Dancing at the Crossroads: Memory and Mobility in Ireland. Oxford: Berghahn Books, 2007. 167 p.
Wulff H. (ed.). The Anthropologist as Writer: Genres and Contexts in the Twenty-First Century. Oxford: Berghahn Books, 2016. 288 p.

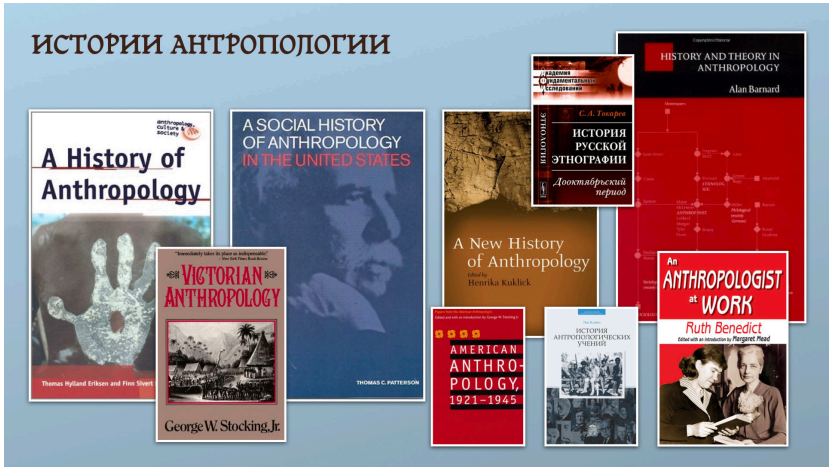
Приложение

Иллюстративный материал к главе 1

Иллюстративный материал к главе 1



Иллюстративный материал к главе 1



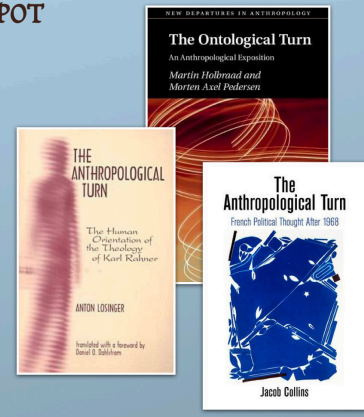
Иллюстративный материал к главе 2

ПОВОРОТЫ В АНТРОПОЛОГИИ

- 1950–1960 гг. – проблемы изменений, разнообразия и сложности;
- Критический поворот;
- Рефлексивный поворот;
- Сетевой анализ;

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

- Контекстуальность, чувствительность к разнообразию;
- Процессуальность, фокусировка на изменениях;
- Холизм (целостность, когерентность);
- Саморефлексивность;
- Engaged & Public Anthropologies;



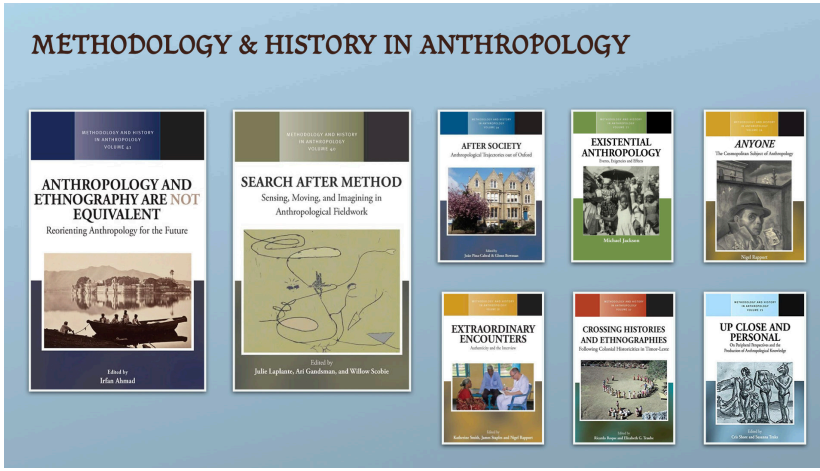
Иллюстративный материал к главе 2

Иллюстративный материал к главе 2

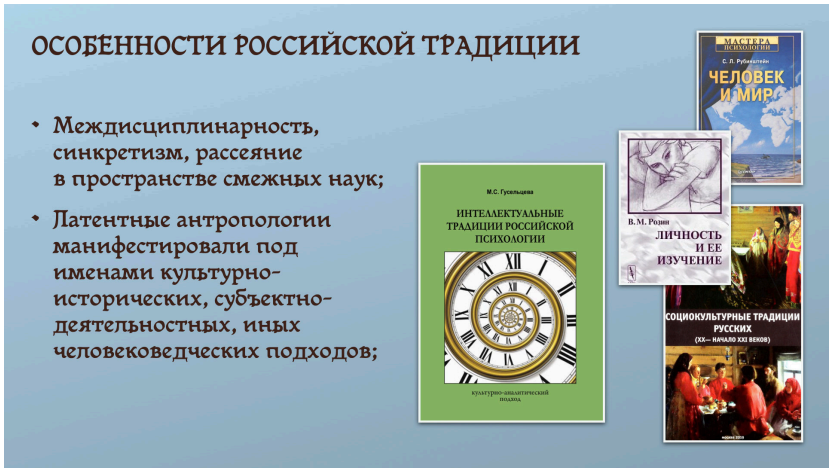
Иллюстративный материал к главе 3

Иллюстративный материал к главе 3

Иллюстративный материал к главе 3



Иллюстративный материал к главе 4



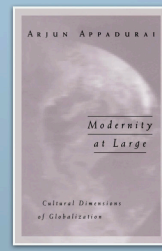
Иллюстративный материал к главе 5

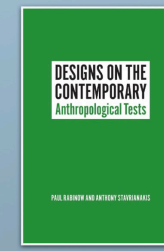
СОВРЕМЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

- Метанаука о человеке;
- Науки, изучающие феномен человека и разные стороны человеческого бытия;
- Совокупность исследований о человеке в эволюции, в истории, в разнообразии культур, в повседневности, в изменяющихся локальных и глобальных контекстах бытия;

АНТРОПОЛОГИИ СОВРЕМЕННОСТИ

- Новые подходы к изучению трансформаций человека и мира

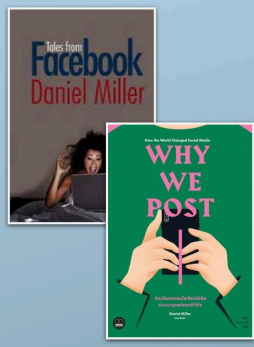


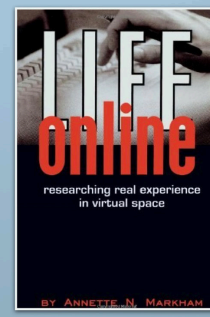


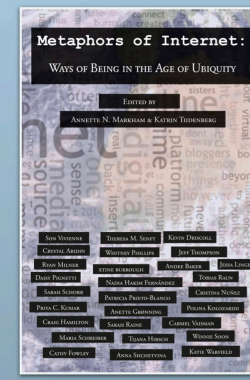
Иллюстративный материал к главе 5

Иллюстративный материал к главе 5

ЦИФРОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

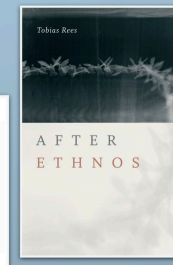




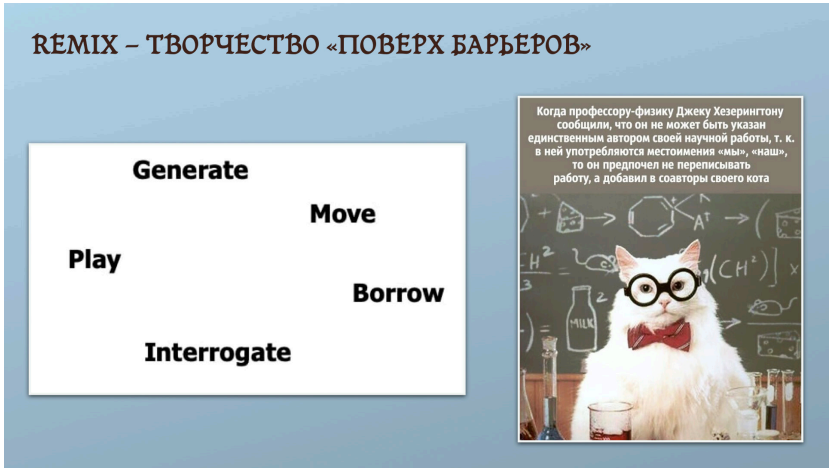


ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ «ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА»

- Саморефлексивность антрополога, готовность «мыслить иначе»;
- Новый взгляд на человека: «Мы живем не в антропоцене. Мы живем в микробиоцене.»;



Иллюстративный материал к главе 5



Проект
«КОД НЕПРЕДСКАЗУЕМОСТИ»

ШКОЛА
АНТРОПОЛОГИИ БУДУЩЕГО

«Школа антропологии будущего» РАНХиГС — центр интеграции наук о человеке, конструирующих образы будущего в мире возрастающей сложности. Ключевое направление деятельности — иследование практик, способствующих развитию разнообразия образов будущего и конструированию поведения, предвосхищающего будущее, в условиях неопределённости окружающего мира.

Гусельцева Марина Сергеевна

Антропология современности:
человек и мир в потоке трансформаций

Монография в 3-х частях
Часть 1

Корректор *Н.С. Самбу*
Верстка *В.С. Гусельцева*

Для оформления обложки использована
иллюстрация "Fluidity" Виктории Гусельцевой (ViGuselt)

ООО «Акрополь»
г. Москва, ул Краснобогатырская, 42, стр 2

Подписано в печать 08.11.2021.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 26,97. Тираж 300. Заказ № *198.*

Гусельцева Марина Сергеевна

доктор психологических наук, доцент,
ведущий научный сотрудник
Психологического института РАО;
ведущий научный сотрудник
Школы антропологии будущего
ИОН РАНХиГС

ISBN 978-5-98807-097-9

АНТРОПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОСТИ:
человек и мир в потоке трансформаций

М.С. Гусельцева

1