

сания на фиксации отдельных явлений вместо связей между ними и отсутствия единой концептуальной схемы описания этнографической реальности [Байбурин 1982 : 6]. В негативной оценке А. К. Байбурина существующих в этнографии методов описания заложено в сущности рациональное требование функционального метода, который под именем системного подхода к описанию культуры (этноса) был основой советской этнографии.

«Вещественные источники»: противоречие в определении

На фоне предыдущего изложения, кажется, теряет смысл определение специфики этнографии или археологии по контрасту с историей, основанной на изучении «письменных источников» [Клейн 1978 : 45]. Для этого необходимо было вернуть понятию текста его исконное значение письменно фиксированного акта речи. Тогда все становится на свои места. Явления традиционной культуры представляют *предмет исследования этнографии*, а их первоначальная фиксация или описание (систематизация зафиксированных полевых наблюдений), несомненно реализуясь в виде текстов, являются *этнографическими источниками*. Понятие «этнографического текста» по отношению к непосредственно наблюдаемым явлениям культуры просто неверно, а по отношению к этнографическим источникам тривиально. Понятие «этнографического факта» сливается с понятием этнографического источника в том плане, что отражает момент создания источника. Фактом является не фрагмент культуры сам по себе, но то, что зафиксировано письменно, то, что заключено в этнографическом источнике. Фиксация предмета органами чувств не может быть фактом именно потому, что не связана с отбором свойств. Разумеется, этнографическое явление, будь то предмет быта, обряд или *исполнение* мифа, можно восстановить по памяти, которая в зависимости от индивидуальных свойств исследователя или информанта фиксирует только часть свойств отражаемого явления, но опять-таки фактом этот фрагмент памяти становится только в записи, в остановленном виде, делающем *данную* (т. е. отделенную, выделенную) информацию независимой от субъекта сообщения. Таким образом, выделение фрагмента реальности

совпадает с отделением результата выделения от субъекта мышления.

Этнографам трудно осознать, что между понятием исторического и этнографического источника не может быть принципиальной разницы в субстанциональном смысле (письменный—неписьменный), поскольку, по очень удачному замечанию Малиновского, этнограф выступает в одном лице и летописцем, и историком, что, впрочем, не мешало ему по-прежнему отождествлять понятие этнографических источников с самой культурой как частью непосредственно наблюдаемой реальности [Malinowski 1922 : 3].

С такой же трудностью встречаются и археологи, отождествляя понятие предмет исследования археологии (памятники древней культуры) с понятием археологических источников. Это отождествление выражается в утверждении Л. С. Клейна, что путь к определению археологических источников пролегает через понятие «вещественные источники» [Клейн 1978 : 38]. Между тем у Л. С. Клейна есть и другое, можно сказать, противоположное определение, которое указывает на археологические источники как письменные источники. В его формулировке источник — это фиксация образа объектов непосредственного наблюдения вместе с условиями их подбора и закрепления [Клейн 1978 : 28]. Археологическим источником является письменная и графическая фиксация результатов раскопок, *описание* местоположения памятника и взаиморасположения составляющих его предметов как «по горизонтали» (по квадратам, т. е. «кругам»), так и «по вертикали» (по культурным слоям). Таким образом, выражение «вещественные источники» как нечто противоположное письменным источникам есть противоречие в определении вроде: «деревянное железо».

Проблема, которую обычно формулируют как проблему извлечения информации из так называемых «вещественных источников» [Клейн 1978 : 45], на самом деле является проблемой *отсечения* лишней информации. Трудность в изучении остатков материальной культуры не в том, что информации слишком мало, а в том, что ее слишком много. Принципиальное отличие археологии от этнографии состоит не в ее фрагментарности, а в ее безымянности. Информация, которую этнограф находит в этнографических источниках, какими бы пространственными, «полными» они ни были, качественно так же фрагментарна, как и информация, которую археолог находит

в археологических источниках, а историк — в исторических источниках. Объединяет этнографа и археолога необходимость самим создавать источники своего знания, а затем рассматривать их как нечто возникшее помимо них. Это становится видно, когда археолог изучает чужие археологические отчеты или когда археолог возвращается к своему отчету по прошествии некоторого времени. Задача археолога заставить говорить сами вещи посредством анализа их взаиморасположения во времени и пространстве. Археологические раскопки — это включенное наблюдение в чистом виде, причем настолько чистом, что об этом не могут мечтать даже этнографы. К тому же в информационном плане предметы материальной культуры объективно имеют более высокий статус, чем явления духовной культуры. Во-первых, они объективны во временном отношении, во-вторых, они выступают в роли следов, по которым можно реконструировать духовную культуру, но не наоборот. Вряд ли можно считать разумной задачу воссоздания древних форм жилища по упоминаниям в произведениях фольклора (к вопросу о фольклоре как этнографическом источнике).

Сложность в связи с определением понятия источника, которую «не осознают» исследователи фольклора, несколько иного рода, чем у этнографов или археологов, хотя, если можно так выразиться, принцип заблуждения тот же самый. Миф как реальность отождествляется с реальностью его фиксации, его записи («текста»). Однако даже простая запись мифа на самом деле является его описанием, принципиально ничем не отличающимся от описания материального предмета. Неразличение мифа и текста мифа, реальности и ее отражения в этнографическом источнике сильнее всего бьет по этнографии. Видя в мифе (или фольклоре) только текст, этнографы не считают себя вправе заниматься подобными исследованиями.

Положение о разграничении мифа как реальности и мифа как текста легче понять, если вспомнить, что в описание мифа как текста должно входить не только содержание мифа, но и обстоятельства его исполнения (кем, перед кем и в каком социальном контексте он исполняется, в рамках или за рамками определенного обряда и т. п.). Это то, что Малиновский, вступая в спор с филологами (прежде всего с представителями натурмифологической школы), называл описанием «живого» мифа. «Ограничение [задачи] исследования мифа, — писал он, — простым анализом текстов (sic!) было фаталь-

ным для правильного понимания его природы» [Malinowski 1926 : 21, 22].

Следуя своим собственным целям размежевания «фольклора» и «этнографии», А. К. Байбурин несколько неожиданно высказывает мысль, что, во-первых, «фольклор принадлежит к той же самой этнографической действительности», а во-вторых, «в традиционной культуре те системы, которые принято относить к этнографической реальности, столь же семиотичны, как и фольклор, и в этом смысле от него не отличаются» [Байбурин 1982 : 12]. В своих программных статьях, отмечая двойственную природу предмета исследования этнографии (под именем «этнографического факта»), демонстрирующего одновременно «знаковость» и «вещность, он настаивает на том, что этнограф должен интересоваться прежде всего семиотический статус вещей, в котором заключается «этническая» специфика культуры (т. е. специфика культуры как предмета этнографического исследования) [Байбурин 1981 : 215—226; Байбурин 1982 : 12, 13]. При этом он также высказывает мнение, что использование понятия «семиотический статус вещей» позволяет прежде всего отказаться от традиционного распределения элементов культуры между сферами «материальной» и «духовной» культуры [Байбурин 1982 : 13]. В данном случае не учитывается, что ценой такого решения проблемы «фольклор и этнография» является невозможность определения понятия традиционной культуры, поскольку гораздо большим семиотическим статусом обладают вещи современного мира («хищные вещи», по выражению братьев Стругацких). В рассматриваемом аспекте мы продолжаем настаивать на противопоставлении «бесписьменная—письменная культура».

Внимания заслуживает еще один момент. Если мы принимаем тезис о двойственности предмета этнографии, не менее очевидным выглядит вывод, согласно которому этнограф должен интересоваться «вещный» статус мифа (в целом духовной культуры). С точки зрения «вещности» мифа гораздо проще провести различие между *текстом мифа* в виде записи в дневнике полевого исследователя и *самим мифом*, выступающим предметом непосредственного наблюдения в полевых условиях, тем более что исполнение мифа как части традиционной культуры является категорией *молчаливого* показа, а не рассказа [Белков 2004]. Как уже говорилось, этнография — это наука о вещах. Для этнографа материальный предмет как

явление культуры ничем не отличается от мифа или сказки. Говоря, что этнографа интересует знаковая сторона вещей, А. К. Байбурин на самом деле говорит нечто иное: описание вещи отличается от самой вещи как «вещь для себя» (по отношению к чему-либо) от «вещи в себе» (безотносительно к чему-либо).

Вместе с предлагаемым нами пониманием этнографического источника (нетождественность предмету исследования или самой реальности) меняется самый смысл *понятия исторической реконструкции*. К какой бы науке мы ни принадлежали, изучение любого источника или его интерпретация есть реконструкция отраженной в нем реальности, поскольку источник потому и является фактом, или сообщением, что не может отражать собой все стороны даже мельчайшего фрагмента реальности [Грязнов 1982 : 53]. В этом отношении даже разделение на социальные и точные науки теряет свое обычное значение. Факт (исторический, этнографический, археологический, биологический и пр.) — это всегда теоретический объект, некая абстракция реальности. Позитивизм, как и постмодернизм, основан на непонимании подлинной природы факта, заключающейся во взаимопереходе между реальностью и ее отражением (воссозданием) в мышлении. Вопрос только в том, какая из сторон этого отношения отбрасывается или по крайней мере затушевывается в позитивистском или постмодернистском «дискурсе».

В нарративной истории как дисциплине проблема различения предмета исследования (истории или исторических событий) и источника информации о нем выглядит более тривиальной в силу того, что историку не только нет необходимости, но даже запрещено «собственноручно» создавать новые источники. Поэтому историку не приходит в голову называть сами исторические события «вещественными источниками». Однако это не означает, что данная проблема в истории вообще не существует. Там, где этнографы или археологи не видят границы между предметом исследования и источником истории часто не замечают границы между источником и его интерпретацией, говоря, что памятник старины становится историческим источником в результате работы источникововеда, или говоря о необходимости отличать «исторический факт», т. е. реальный фрагмент исторической действительности, от «историографического факта», т. е. реконструкции исторического события на основе ис-

точника. Такого рода высказывания представлены в книге Л. С. Клейна «Археологические источники» [Клейн 1978 : 37].

Показателен параллелизм с той ситуацией, которую мы наблюдаем в этнографии и археологии. Во-первых, нарушается граница между понятиями предмета исследования, или исторического события, и исторического источника, рассказывающего об этом событии, ибо «историческим фактом», скорее, является содержание письменного источника. Во-вторых, операционально реконструкция («историографический факт») событий по историческим источникам ничем не отличается от реконструкции явлений культуры по этнографическим источникам. Этнографические источники так же подвергаются внешней и внутренней критике, как и исторические источники. Принципиальной является разница между предметом исследования истории и этнографии, а не между видом их источников. Например, сочинения Геродота являются одновременно и историческим, и этнографическим источником. То же можно сказать об «Аргонавтах» Малиновского, которые содержат в себе сведения, которые могут рассматриваться как исторические и вполне могут использоваться при написании истории государства Папуа-Новая Гвинея. Ср.: в музейной практике отсутствие в описи сведений исторического характера (имя собирателя и время собирания и поступления) существенно снижает этнографическую ценность предмета.

Подобные нарушения границ между *реальностью, источником и реконструкцией* этой реальности на основе источника как в теории, так и в практике исследований неизбежны, являясь отражением объективной реальности, в которой невозможно провести четкую линию между фиксацией, систематизацией и интерпретацией (=наблюдением, обобщением, конструированием) этнографической реальности.

«Этнографический источник» и «этнографический факт»

Таким образом, структурно (схематически) этнографический предмет, или археологический артефакт, в системе этих наук занимает такое же место, как и историческое событие в нарративной истории или явление природы в естественных науках. Здесь, например, нет места постулируемому различию