

ПРЕОДОЛЕВАЯ ДЖУНГЛИ ПОСТСОВЕТСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Рецензия на книгу: *Humphrey C. The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism. Ithaca, L.: Cornell University Press, 2002. – 265 p.*

Абрамов Роман Николаевич

к. соц. н., доцент кафедры анализа социальных институтов ГУ ВШЭ

Постсоветское пространство для большинства как западных, так и российских социологов и антропологов одновременно было и *terra incognita*, и чудесной страной Эльдорадо, скрывающей в себе богатства, ждущие пытливого ума исследователя. Конечно, СССР в силу своего политического положения сверхдержавы и «Империи зла» был объектом активного изучения довольно многочисленного отряда «советологов» и «кремленологов», которые на основе расположения членов Политбюро на трибуне Мавзолея пытались делать экспертные заключения, касающиеся текущей внутренней и внешней политики Советского Союза. И все же распад СССР оказался неожиданностью как для советологов, так, наверное, и для самого населения Советского Союза. Теперь стало возможным обратиться к исследованию не только социальных макропроцессов, но также всего того, что называется повседневной жизнью постсоветского общества. Теоретическая база для исследователей повседневной жизни была подготовлена сторонниками качественной методологии и конструктивистского подхода к осмыслению социальной реальности, а также теми, кто считал, что микропрактики, находящиеся в основании социальных институтов, являются главным и, возможно, единственным объектом, достойным внимания исследователя. Таким образом, далекое советское Эльдорадо обратилось в постсоветский Клондайк, на котором почти любой мог вести собственные разработки. Результаты этой более чем десятилетней «золотоискательской» деятельности так разнородны по составу и качеству, что зачастую среди пустой породы трудно найти что-то действительно заслуживающее внимания. Конечно, это во многом объясняется ускоренной социальной динамикой на постсоветском пространстве, когда исследователь часто выполнял роль репортера, фиксирующего окружающее без возможности дать сколько-нибудь глубокие объяснения; также причиной этого может быть эффект «золотой лихорадки», когда слишком многие в течение короткого промежутка времени стали искать одно и то же, в одном и том же месте. В целом исследования постсоветской реальной условно можно разделить на две группы: первая – это макроанализ с акцентом на изучении трансформационных процессов и мучительным поиском ответа на вопрос «Куда же идет Россия?», и вторая – это описание отдельных субкультур, социальных групп и отношений, демонстрирующих уникальность и экзотичность социального устройства советского и постсоветского мира. Теперь, когда время исследовательской лихорадки на просторах постсоветской России прошло, можно по-новому взглянуть на результаты «полевых наблюдений» российских и зарубежных коллег.

Корнельский университет инициировал серию публикаций, объединенных общим названием «Культура и общество после социализма», каждая книга серии представляет собой монографию, основанную на социологических и антропологических исследованиях, выполненных в России и СНГ. Выпускающими редакторами серии являются Брюс Грант и Нэнси Рис [Bruce Grant; Nancy Ries]. Первая книга опубликована в 2002 г.: это монография Каролин Хамфри «Демонтаж советской жизни. Повседневные формы хозяйства после социализма».

По сути, книга представляет собой сборник эссе, научных статей и записок путешественника по постсоветскому пространству в период 1989–1996 гг. При этом география путешествий в

основном ограничивается двумя регионами: Москвой и Бурятией. Иногда упоминаются Новосибирск и Иркутск, а один из разделов почему-то посвящен Монголии. Конечно, автор стремится придать своей работе видимость общей концепции и структурированного содержания: монография включает три части, которые, как подразумевается, открывают перед читателем важные грани постсоветской жизни. Какие это части?

Книга Хамфри открывается характеристикой теоретических предпосылок, на которых строится авторский подход к антропологии экономической жизни. Сила антропологии коренится в повседневности, в ее родстве с практикой, которую этнографы способны наблюдать и исследовать. По мнению Хамфри, функция антропологов отлична от функции экономистов, которые для реализации своего подхода нуждаются в определении абстрактных категорий «экономики» и делают предположения на этой базе. По крайней мере, начиная с К. Гирца и отказа от функционализма, структурализма, неомарксизма и других «-измов», понятийный аппарат которых формируется в соответствии с принципом герметичности, антропологи сегодня стремятся разработать объекты своих исследований в терминах, требующих дополнительной интерпретации. Как полагает Хамфри, сейчас получило распространение рассуждение о комплексе современных экономик в туманных терминах капитализма, реального социализма или глобализации. Все названные понятия требуют дополнительных объяснений, если имеющиеся факты не укладываются в абстрактные теоретические модели. Иной путь заключается в предположении, что отдельные события или действия имеют значение сами по себе и представляют не более чем самих себя. Поэтому антрополог осознает их во всем своем окружении, доступном для интерпретации, творческого осмысления и содержания внутренних значений, так что в итоге действие может быть также прочитано в связи с тем миром, в котором оно существует. Другое отличие авторского метода заключается в потребности концептуализировать исторический процесс, влияющий на хозяйство. Если экономисты обычно изучают поведение людей как рациональных акторов, принимающих решения «при прочих равных условиях», то антропологи, как полагает Хамфри, в своей работе тесно связаны с песчинками бытия и лучше осознают «протекание» субъекта во времени: в таких случаях ссылка на прочие равные условия никогда не бывает достаточной (с. xvii–1).

Часть первая «Политика локальности в нестабильном государстве» призвана продемонстрировать читателю абсурдность и неустойчивость жизни в постсоветской России. Распад основных экономических и политических социалистических институтов создает вакуум, заполняемый спонтанно формирующимися практиками, социальными отношениями и группами, где не последнее место, по мнению автора, занимает русская мафия – обязательный атрибут постсоветского ландшафта с точки зрения любого иностранца, посетившего Россию начала 1990-х. Другими элементами «новой-старой» жизни свободной России являются умирающие колхозы, бартерные отношения, мелкие торговцы и появление стихийных рынков в Москве 1992–1994 гг. В первой части рассматриваются пути, следуя которым люди борются за создание «локальностей» (собственных ценностных миров) в контексте дезинтеграции советских институтов и дикого колебания цен. Основная идея книги, по словам американского антрополога, заключается в том, что в постсоциалистической России невозможно разделить сферы экономики и политики и что, как и в недавнее советское время, политическая экономия коллектива (определяемого максимально широко – от домашнего хозяйства до общества как целого) подразумевает не только запутанную властную борьбу между его участниками, но также «моральную экономию», которая овеществляет социальные границы и стигматизирует их во внешнем окружении.

Далее в первой части, опираясь на работу Мэри Дуглас «Примитивное нормирование» [Douglas 1967], К. Хамфри раскрывает социальный механизм функционирования карточной системы в российских регионах начала 1990-х гг. Нормирование и карточная система могут рассматриваться как инструменты социальной политики, однако последняя не носит эгалитарного характера: карточная система и талоны предоставляют ограниченный доступ

определенных групп людей к ограниченному кругу товаров. Разнообразные формы нормирования выполняли функции поддержания минимального порядка при распределении ограниченных ресурсов.

В этой же части антрополог описывает динамику потребительской культуры в Москве первой половины 1990-х гг. Отдав дань рассуждениям о культурном микрокосме советской розничной торговли, Хамфри акцентирует внимание читателей на том, что процесс потребления и «shopping» в российской столице начала 1993 г. радикальным образом отличались от аналогичных процессов где-нибудь в Лондоне, Париже или Риме. Вывески «Мясо», «Обувь», «Хлеб», сохранившиеся на недавно приватизированных магазинах, не информативны, поскольку в большинстве торговых точек одновременно продавались одежда, продукты питания, хозяйственные товары и т.д. Трансформация института очереди¹ в течение 1993 г., согласно Хамфри, заключается в том, что на смену старой практике, когда очередь преимущественно возникала при появлении в продаже дефицитных товаров, невзирая на их цену, приходит новая, – люди стоят в очереди с целью приобретения наиболее дешевых товаров. Кроме того, антрополог обращает внимание на то что, что даже в Москве 1993 г. потребители четко выделяли категории «наших» и «иностранных» товаров. Как считает Хамфри, это является признаком того, что потребление есть не только вопрос приобретения функционально необходимой вещи и способ демонстрации собственной идентичности, но социально обобщенная, локализованная, существующая в понятиях морального экономизирования практика.

Хамфри связывает вместе трансформацию стиля жизни и стиля потребления, когда носителями буржуазных ценностей становятся «новые русские»: пестрая по составу социальная группа, включающая бизнесменов, высокопоставленных чиновников, биржевых брокеров, оптовых продавцов, мафиози, личных помощников, компьютерных специалистов, банкиров, владельцев частных отелей, массажистов и даже водителей такси в крупных городах. Чертой, объединяющей всех названных людей, стало то, что они хорошо знали правила взяточничества, придерживались западного стиля потребления и аккумулировали элитные товары и предметы роскоши. Они первыми отправились за границу и пытались воспроизвести ключевые капиталистические практики в России. Они одними из первых получили личные счета и кредитные карты в западных банках, стали пользоваться электронной почтой и факсом, способствовали тому, чтобы их дети стали говорить по-английски (с. 58). Американский антрополог полагает, что феномен «новых русских» возник не на пустом месте, но стал следствием разрушения единого массового стиля потребления в постсталинском СССР. Черные рынки, толкучки (tolkuchka) стали теми ареалами, где можно было найти иностранные товары, столь редкие в Советском Союзе. Конечно, Хамфри стремится к максимальной этнографической достоверности, описывая исторические корни «новых русских», однако при создании генеалогического дерева данной социальной группы она забыла упомянуть одной из центральных его ветвей – «фарцовку».

Фарцовщики появились в конце 1950-х гг., когда расширились контакты Советского Союза с внешним миром. По сути, фарцовщики – это спекулянты, специализирующиеся на перепродаже зарубежных товаров (одежда, бытовая техника, сигареты, музыкальные диски), приобретенных либо у иностранцев, посещавших СССР, либо у советских дипломатов, торговых представителей и моряков, бывающих за границей. Фарцовка была распространена преимущественно в столичных и портовых городах, где контакты с иностранцами носили более интенсивный характер. Своего апогея фарцовка достигла в 1970–1980-е гг., когда она стала не только формой подпольного бизнеса, но субкультурой, альтернативной

¹ Блестящее ироническое эссе, посвященное очереди как социальному институту советского общества, было написано известным российским социологом А.Б. Гофманом [Гофман 2003].

официальной, – фарцовщики одними из первых начали копировать западный стиль потребления, делая это часто в карикатурных формах.

Конечно, среди «новых русских» 1990-х гг. было не много тех, кто в брежневскую эпоху занимался фарцовкой, но, возможно, появившийся «праздник класс» постсоветского общества на подсознательном уровне образцом для подражания выбрал не западную потребительскую культуру, но ее эрзац, созданный фарцовщиками. Это небольшое отступление необходимо хотя бы для того, чтобы подчеркнуть объективную неполноту любого этнографического описания, а следовательно, то, что для понимания той или иной культуры важно искать в ней не только уникальное, но пытаться найти нечто, что может быть интерпретировано посредством универсальных категорий. В целом в первой части Каролин Хамфри представляет читателю те основные сюжеты, которые более детально будут раскрыты в следующих частях.

Часть вторая «Стратегии вне закона» посвящена исследованию наиболее важных траекторий выживания в распадающейся экономике постсоветского пространства. Такими траекториями, согласно Каролин Хамфри, являются участие в спекулятивных торговых операциях, рэкет и организованная преступность, а также взяточничество.

В этой части Хамфри также анализирует границы социального пространства и разрывы между локальными властями и местными сообществами, эксплуатируемыми новыми категориями акторов и типами деятельности. К таким локальным сообществам Хамфри относит региональные национальные республики, области или города, которые могут быть описаны как «приобретающие и торгующие единицы» [acquisitive-cum-bargaining]. Хамфри пытается ответить на вопрос, почему к челнокам [mobile traders], извлекающим прибыль из наличия локализованных ресурсов и спроса, относятся с подозрением как к создателям «беспорядка».

Специальный раздел антрополог посвящает культурному миру рэкета и, еще шире, всей вселенной советской и постсоветской преступности. Автор предлагает читателю, с одной стороны, описание, насыщенное яркими этнографическими деталями из жизни «воров в законе», а с другой – представляет структурную характеристику внутреннего устройства преступных сообществ с информацией о распределении ролей, сфер деятельности, стиля жизни и быта тех, кого иногда называют «силовыми предпринимателями»². Рэкет активно использует угрозу применения силы для извлечения паразитической прибыли из слабо защищенных ресурсов, создавая, таким образом, отношения власти в пределах и за пределами легитимных институтов. Исследуя систему рэкета в России начала 1990-х гг., Хамфри приходит к заключению, что функционалистский подход или теория рационального выбора демонстрируют свою неэффективность для объяснения партикуляристского этоса или культурных ресурсов, которые рэкетеры используют, чтобы объяснять свою деятельность себе и своим клиентам. Следует признать, что вывод об уникальности постсоветского рэкета довольно опрометчив: при всей диковинности обычаев японской, итальянской или чикагской мафии ключевые принципы ее организации и приоритетные сферы интересов остаются неизменными, вне зависимости от географии и культурного контекста.

Другим новым типом экономических отношений, получившим распространение в постсоветский период, по мнению Хамфри, является взяточничество. Теоретической основой для анализа взяточничества в России для антрополога стала работа «Скрытая ложь: взяточничество, пиратский захват и реформы» Майкла Райзмана, который, опираясь на практику США, выделяет три типа взяток [Reisman 1979]:

² Подробнее о феномене силового предпринимательства в России см.: [Волков 2003].

- транзакционные взятки [transactional bribes] – платежи должностному лицу с целью ускорения решения вопроса взяткодателя. При этом другие незаконные действия обычно исключаются;
- вариативные взятки [variance bribes] – платежи, осуществляемые для защиты отклонений от принятых норм или законов;
- «откровенная покупка» [outright purchase] – когда взятка должностному лицу становится не разовым актом оплаты за оказанные услуги, но государственный служащий полностью поддерживает интересы взяткодателя взамен на регулярную оплату своих услуг.

Безусловно, все названные формы взяточничества существуют в России, но Хамфри оговаривается, что российское понятие взятки включает намного более широкий круг социальных отношений по сравнению, например, с США: от обычных транзакционных взяток-подарков в виде конфет, алкогольных напитков, небольших сумм денег медицинскому персоналу, налоговому инспектору или учителю до международных операций с участием таможни, бизнеса и местных властей, как в описанном Хамфри случае с поставками металлов Балтийским странам в середине 1990-х гг. (с. 134–137). Взятничество в России всегда было предметом активного политического и литературного дискурса, но отличие постсоветской эпохи заключается в том, что сами участники незаконных сделок стали открыто использовать термин «взятка» для обозначения своей деятельности, чему свидетелем была К. Хамфри (с. 132–133). Вслед за Райzmanом Хамфри делает вывод, что взяточничество, особенно его второй тип – вариативные взятки, – может стать социальным институтом в том случае, если взятки, во-первых, пользуются явной или молчаливой поддержкой вышестоящими органами власти, во-вторых, при ведении бизнеса достаточно спорных моментов, которые невозможно урегулировать с помощью существующего законодательства, и, в-третьих, бюрократия способствует увеличению числа таких моментов.

По замечанию Хамфри, в России в той или иной пропорции присутствуют все названные условия, благоприятствующие институционализации взяточничества. Однако общественная дискуссия вокруг феномена взяточничества в российском обществе, с одной стороны, создает основу адекватной этической оценки данного явления, а с другой – позволяет переосмыслить такие понятия, как «государство», «общественный долг» или «коммерческая честность». Возможно, соображения американского антрополога, касающиеся взяточничества как части постсоветской экономики, будут интересны социологам, изучающим неформальную экономику, тем более, что Хамфри не исследовала одну из наиболее распространенных в отечественном бизнесе форм подкупа – «откат» (otkat)...

В завершающей **третьей части «Переосмысливая субъектность»** Хамфри описывает избранные проявления моделей поведения, которые получили распространение благодаря особым социально-экономическим условиям распада и трансформации социалистических обществ. К этим моделям поведения Хамфри относит, во-первых, возникновение нового тотемического объекта – магического Материнского камня (Авгай-Хад), находящегося в Монголии, во-вторых, домашний способ производства в селах и городах постсоветской Сибири и, в-третьих, виллы «новых русских» как предмет престижного потребления.

Феномен поклонения камню Авгай-Хад возник в Монголии в степных районах, расположенных неподалеку от Улан-Батора. Внимание к камню постепенно возрастало с середины 1970-х гг., и к началу 1990-х гг. сакральное значение камня для местных жителей достигло своего максимума. Люди обращались к камню со своими проблемами, прося у него здоровья, благополучия, разрешения семейных распрей и т.п. Фактически камень стал алтарем, куда приносились дары в обмен на исполнение желаний. Хамфри наибольший интерес проявила к содержанию даров, оставленных паломниками у Авгай-Хада. Среди них брикеты зеленого чая, из которых вокруг камня выросла стена высотой более метра, отрезки шелковой ткани, бутылки водки, сыр, детские игрушки, одежда и т.д. Авгай-Хад, по

заклучению Хамфри, выполняет сложную функцию обобществления собственности, выступая в качестве социалистического института (с. 163) в Монголии, вставшей на капиталистический путь развития. Иными словами, Авгай-Хад – это субститут предшествующих институтов государства и общины, только в этом случае природа несет в себе общественное начало, открывая возможность для реципрокации – дара и обмена, не предполагающего непосредственного обратного вознаграждения дарителя. Авгай-Хад может рассматриваться как институт обмена еще и потому, что дары, оставленные у камня, служат источником потребления для бродяг. В целом следует отметить, что хотя случай Авгай-Хада и имеет некоторую этнографическую ценность, его интерпретация (как материализация тоски по советской коммунальности в условиях рынка) представляется мало убедительной, скорее – это продукт «народной магии» с возвратом к архаичным формам верований, которые с ослаблением идеологического антирелигиозного давления вышли на поверхность. Экономическая составляющая здесь не играет существенной роли.

Продолжая исследовать новые культурные практики, появившиеся на постсоветском пространстве и имеющие отношение к экономике, Хамфри в заключительной части рассматривает получившее распространение в Бурятии 1990-х гг. занятие шамана. Эссе «Шаманы в городе» посвящено новому для постсоветской реальности социальному явлению – парарелигиозным и парамедицинским практикам в современном городе, которые антрополог называет «городским шаманизмом». В противоположность традиционным шаманам, действовавшим в Бурятии до репрессий 1930-х гг. (в основном это были выходцы из села), современные шаманы преимущественно горожане, имеющие относительно высокий уровень светского образования и относящиеся к интеллигенции со средним достатком. Другими словами, постсоветский шаманизм имеет радикально иные социальные корни и форму по сравнению с традиционными буддистскими и языческими шаманскими практиками. Одновременно современные бурятские шаманы стремятся дистанцироваться от других претендентов на потустороннее или эзотерическое духовное знание. К этим конкурентам в начале-середине 1990-х гг. прежде всего относились экстрасенсы. Хамфри отмечает, что содержание ритуалов и характер знания современных шаманов выстраивались в соответствии с ожиданиями их клиентов, многие из которых имели высшее образование и, что более важно, были воспитаны в атеистическом духе. Помимо традиционного набора чудесных способностей (хождение по воде и пр.) городские шаманы вынуждены прибегать к целому комплексу идеологических инструментов, легитимирующих их сакральную власть. В частности, широко используется апелляция к историческим корням своей власти: американский антрополог описывает случаи, в которых шаманы ссылаются на свое родство с Далай-Ламой, Гесером и тремя ветвями зороастрийского огнепоклонничества – сирийской, германской и центрально-азиатской. Помимо этого упоминаются Аттила и гунны, и все эти мифологические персонажи существуют в особом космическом пространстве – ноосфере. Таковую причудливую смесь эзотерики, религии, науки и медицины можно назвать «постмодернистским шаманизмом», который, по замечанию Хамфри, не так распространен в Бурятии, где шаман не уходит в «другой мир», но обладает традиционно сильной духовной властью в этом мире.

Рассказ американского антрополога о городском шаманизме опирается на нарративы двух женщин-шаманов, ставших шаманами в довольно зрелом возрасте и создавших себе высокий авторитет через формирование «персональных мифов» – биографических историй об обретении своих новых возможностей. Обе женщины-шамана сюжеты для своих мифов черпали из окружающей городской жизни: одна, войдя в городской автобус, заметила, что может читать мысли и угадывать настроение пассажиров, а вторая, пройдя советскую школу и больницу, открыла в себе призвание шамана. По мнению Хамфри, школа и больница – это важные советские институты, преодоление которых на символическом уровне усиливало духовную власть шамана. Американский антрополог довольно подробно описывает составляющие профессии городского шамана: обычно каждый шаман имеет специальное

место для проведения встреч с клиентами, и такими местами часто выступают либо частные квартиры, либо комнаты в общежитиях. Рабочие квартиры шаманов практически ничем не отличаются от обычного жилья, и их довольно трудно найти. В своих магических манипуляциях шаманы активно используют водку, спирт, молоко, а также разного рода благовония. В начале 1990-х гг. одна из женщин-шаманов основала Ассоциацию шаманов в Улан-Удэ, которая в 1992 г. объединяла около сорока членов. Ассоциация имела свой офис в студенческом общежитии, где располагалась комната для консультаций, были определены часы приема клиентов и имелся весь необходимый набор инструментов для гадания. Однако, несмотря на довольно успешное начало деятельности, ассоциация в 1996 г. распалась, причиной тому стали конфликты внутри шаманского сообщества.

Представляется, что Хамфри обратила внимание на феномен возрождения примитивной магии в постсоветском пространстве по нескольким причинам: во-первых, шаманы заполнили идеологический и духовный вакуум, возникший в результате распада советских институтов; во-вторых, парадоксальным образом практика городского шаманизма была возвращена на материалистической и атеистической базе советского образования, что позволяет характеризовать ее как «постмодернистскую»; в-третьих, шаманы воплощают в себе потребность в новой публичности, которая должна прийти на смену советской коммунальности. Однако описанный Хамфри случай городского шаманизма является частным проявлением более широкого и массового явления постсоветской России, которое можно обозначить как «новая религиозность». Новая религиозность родилась в ситуации идеологического вакуума и даже аномии, наступившей после дезавуирования ключевых ценностей социализма в глазах населения России. Поиск духовной и идеологической опоры привел многих к принятию самых необычных видов верований, и даже традиционные конфессии были затронуты разъедающим воздействием «народной магии». Хамфри наглядно показывает, как возрождение буддизма в Бурятии было тесно связано с причудливым феноменом городского шаманизма.

* * *

Какие же источники информации использует Хамфри для такого обширного анализа различных аспектов повседневной жизни постсоветского общества? Издание снабжено довольно обширной библиографией, которая свидетельствует о глубоком знакомстве автора с предметом своего исследования. Теоретическая оболочка книги сформирована идеями признанных социологов и антропологов, на чьи работы Каролин Хамфри ссылается в тексте книги. Прежде всего здесь следует отметить труды Маршалла Салинза, Георга Зиммеля, Ролана Барта, которые сыграли определенную роль в подходе автора к анализу постсоветской жизни. Наиболее последовательно Хамфри использовала идеи Салинза, связанные с домашним способом производства как оптимальном способе жизнеобеспечения в условиях экономики охотников и собирателей [Салинз 1999: 92]. Этому посвящено одно из эссе в заключительной, третьей части монографии.

Второй круг источников информации – это работы известных российских и зарубежных социологов, в разные годы исследовавших различные составляющие постсоветской реальности. У Хамфри встречаются ссылки на Е. Омельченко, О. Хархордина, В. Волкова, О. Крыштановскую, С. Кларка и других. Справедливости ради нужно отметить, что результаты исследований названных социологов не сыграли в содержании монографии Хамфри сколько-нибудь весомой роли. Пожалуй, более существенным источником информации для Хамфри стали публикации в массовых изданиях и художественные произведения. Например, при рассмотрении структуры преступных сообществ Хамфри приводит цитаты из популярного криминального романа Даниила Корецкого «Антикиллер». Кроме того, можно найти обширные цитаты из В. Войновича и В. Буковского [Войнович 1985; Буковский 1981]. Обращение к литературе вполне может быть уместным как

иллюстративный элемент, но вряд ли является релевантным, когда речь идет о первичной этнографической информации. Наконец, разговоры со своими российскими знакомыми также служат источником сведений об окружающей постсоветской реальности. Так, в первой части книги детально рассматривается «случай» российской беженки Людмилы Троянкиной (с. 37–40), чьи устные нарративы и письма к российскому руководству служат главным источником информации об отношениях между жителями метрополии и ее отколовшихся окраин в начале 1990-х гг.

Из этой фрагментарности и рождается хроника распада советской жизни, увиденная глазами американского антрополога. Впрочем, сама Каролин Хамфри часто путает роль ученого-антрополога с ролью свободного путешественника, туриста, фланера, чьи личные впечатления сами по себе обретают достаточный вес и ценность. С ролью туриста, в первую очередь обращающего свое внимание на экзотические диковинки, Хамфри объединяет то, что в некоторых случаях за бросающимися в глаза этнографическим сувенирами (рядовые российской оргпреступности – «быки», магический камень Авгай-Хад, необычная архитектура коттеджей новых русских и т.п.) антрополог перестает замечать что-то более значимое. В то же время взгляд «постороннего» часто открывает то неизвестное, что для самих участников интеракции оставалось частью непроблематизированного потока повседневности: возможно, в этом эффекте «свежего взгляда» и заключается основная ценность работы Хамфри для российских читателей. Тем более нельзя строго судить Хамфри за излишнюю экспрессивность, поскольку время начала 1990-х гг. в России было столь необычным, что даже инсайдер не всегда мог с достаточной уверенностью дать релевантную характеристику окружающего мира.

Очевидно, Каролин Хамфри выступает в роли антрополога, столкнувшегося с неизвестной культурой, для описания которой сложно найти соответствующие понятия в имеющемся научном тезаурусе. Как и многие другие антропологи, Хамфри активно формирует новый тезаурус описания постсоветского общества, транслитерируя такие слова, как продуктовые карточки (*kartochki*), талоны на питание (*talony*), правовое государство (*pravovoe gosudarstvo*), власти (*vlasti*) и т.д. Для российского читателя особенно нелепым выглядит попытка описать систему преступных сообществ в этих транслитерированных понятиях. Здесь же следует отметить, что Леви-Стросс, Малиновский и др. с известной осторожностью оперировали языком аборигенов, даже когда имели дело с сообществами, ранее не соприкасавшимися с западной цивилизацией. Рискну предположить, что повседневную жизнь постсоветской провинции все-таки в основном можно объяснить языком современной социологии и антропологии, а обращение к локальному диалекту оправдано лишь в тех случаях, когда исследователь сталкивается с ранее совершенно неизвестным типом социального взаимодействия. К сожалению, Каролин Хамфри во многих случаях злоупотребляет транслитерацией, вероятно, желая добавить этнографического колорита в свою книгу. Впрочем, возможно, этнографические детали языка постсоветской России представляют определенный интерес для западных исследователей.

* * *

В заключение несколько слов о том, кто является «целевой аудиторией» исследования Каролин Хамфри. В первую очередь это, конечно, английские и американские социологи и антропологи, нуждающиеся в погружении в сложную социальную атмосферу постсоветского общества: эссе, включенные в монографию, довольно точно воспроизводят общественные настроения начала 1990-х гг. Также данная работа будет, безусловно, интересна и полезна российским исследователям, занимающимся широким кругом тем, начиная от проблем новой религиозности, неформальной экономики и заканчивая изучением потребления и организованной преступности: Хамфри предлагает свежий взгляд внешнего наблюдателя. Наконец, эта книга может рассматриваться как занимательное антропологическое чтение,

погружающее читателя в мир распада советской системы со всеми ее идеологическими, общественными и государственными институтами, стилями жизни и социальными отношениями. Вслед за американским антропологом мы можем видеть, как из кажущегося хаоса первых лет постсоветской действительности появляются новые порядки в экономике, политике и повседневной жизни.

Литература

Буковский В. Записки русского путешественника. Нью-Йорк, 1981.

Войнович В. Антисоветский Советский Союз. М. Ардис, 1985; М.: Материк, 2002.

Волков В.В. Силовое предпринимательство. СПб.; М.: Летний сад, 2003.

Гофман А.Б. Похвала очереди, или О социальных функциях упорядоченного ожидания потребительских благ // Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 748–757.

Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999.

Douglas M. Primitive Rationing // Themes in Economic Anthropology / Ed. by R. Firth. L.: Tavistock, 1967. P. 119–148.

Reisman M. Folded Lies: Bribery, Crusades and Reforms. N.Y.: Free Press, 1979.