

© Г.А. Шагоян

«Беседы у дерева» Левона Абрамяна: «магический реализм» в советской этнографии

Ключевые слова: Левон Абрамян, советская этнография, культурная антропология, этнография в Армении, постмодернистская антропология, магический реализм

В статье рассматривается работа Левона Абрамяна «Беседы у дерева» как подход, альтернативный советскому академическому мейнстриму в этнографии 1970–1980-х годов. Работа интересна необычной формой изложения (сочетание текста, рисунка, пустых параграфов) и затронутыми вопросами позиционирования исследователя, опережая некоторые задачи, ставшие предметом обсуждения в постмодернистской культурной антропологии. Для их решения автор выдумывает особый жанр, где научное и художественное повествование переплетены настолько, что такой подход сравнивается с «магическим реализмом», где переплетаются действительность и легенды, невероятное становится правдоподобным и наоборот. Автор «Бесед» тоже пытается соединить распавшийся и обособившийся миры, но современного и древнего человека, исследователя и исследуемого, перемешивая их так, что граница между ними становится неуловимой. Такая перспектива, казалось, должна была вызвать противодействие со стороны позитивистской советской науки. Однако Левон Абрамян не только не был отвергнут академическими институтами, но эта работа была опубликована в научных изданиях и обсуждалась на конференциях. Задача данной статьи — показать, как в позднесоветской Армении могли создаваться подобные работы, результатом каких образовательных, культурных, досуговых практик они могли быть, и как выстраивались неформальные научные связи, позволяющие таким работам пробиться в академические издания.

Вслед за семиотикой, постструктурализмом, герменевтикой и деконструкцией много говорят о возвращении к прямолинейности и реализму. Но чтобы вернуться к реализму, надо сначала его покинуть! Более того, для признания поэтического измерения этнографии не нужно отказываться от фактов и точного объяснения предполагаемой свободной игры поэзии. «Поэзия» не ограни-

Шагоян Гаяне Арутюновна – ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Армении, gayashag@yahoo.com

Для цитирования: Шагоян Г. А., «Беседы у дерева» Левона Абрамяна: «магический реализм» в советской этнографии // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 44-59, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/44-59>



чивается романтическим или модернистским субъективизмом: она может быть исторической, точной, объективной. И, конечно, она столь же условна и институционально детерминирована, как и «проза». Этнография представляет собой гибридную текстовую деятельность: она пересекает жанры и дисциплины.

Джеймс Клиффорд (Clifford 1986: 25)

Фасад советской науки — это прежде всего учебники, журналы научных государственных учреждений и серии публикаций, в основном издательства «Наука», со строгим позитивистским языком, с узнаваемыми идеологическими тропами, в целом, с общим пониманием того, как должен выглядеть научный текст. Рефлексия исследователя относительно своего влияния на полевой материал, сомнения по поводу его эссенциализации и претензий на «объективное описание», проблема позиционирования — вопросы, которые не обсуждались не только в советской этнографии, но и в мировой культурной антропологии — стали актуальны ближе к 1990-м годам, особенно после сборника «Writing Culture» (1986), ставшего манифестом постмодернистской антропологии. В этом эссе на примере «Бесед у дерева» этнографа Левона Абрамяна я попробую показать, что помимо фасадной науки советская этнография имела кулуарные ниши научной жизни, где исследователи, даже если и были оторваны от мировых трендов, тем не менее каким-то образом попадали в них, а иногда заходили в области, ставшие модными значительно позже. Как это происходило, за счет чего удавалось прорвать институциональные рамки и скрепы научной традиции? Вопрос наполняется дополнительным объемом, когда речь идет о периферии советской науки. Армянская академическая этнография, если и ориентировалась на какой-то центр, то это, конечно, была Москва, поэтому вполне правомочно рассматривать ее как провинциальную не только в отношении мировой гуманитарной мысли, но и относительно советской центральной, в основном сосредоточенной в московском институте им. Н.Н. Миклухо-Маклая (ср.: *Соколов, Тутаев 2013: 239–275*. См. также дискуссию там же: 11–236). Понятно, что в советской науке имеющиеся диаспоральные связи не могли играть особой роли. При этом, хотя и опосредованно, но больше повлияли репатрианты¹, которые вместе с собой привнесли некие отличные от советских знания и практики, особенно в неформальное/домашнее образование детей в Армении, что в определенных ситуациях оказалось существенным преимуществом.

Учитывая отличающиеся от советского мейнстрима тексты Л. Абрамяна, который при этом не был изолирован, не был отторгнут официальной наукой, невольно возникает вопрос: возможно, позиция «провинциального ученого» давала какие-то преимущества и возможности для советского научного плюрализма? Или все же это была ситуация двойного контроля — республиканского и московского, и, наоборот, надо было ловко лавировать между ними?

¹ После геноцида армян в Османской империи, разехавшиеся по разным странам армяне переезжали в Армению несколькими репатриационными волнами в 1920–1930-е, 1946–1949 и 1970-е годы.



Обсуждаемая работа Левона Абрамяна «Беседы у дерева» — это собрание небольших эссе, интерпретирующих повседневное поведение и самоощущение человека, как они выражены в армянских (но не только) пословицах, поговорках, мифах, обрядах и праздниках. Эти эссе/беседы, как следует из аннотации книги, которая в полной версии была издана в 2005 г. (*Абрамян 2005*), вряд ли вписываются в какой-нибудь определенный жанр. Первые рукописи «Бесед» еще в 1970-е годы стали расходиться по друзьям, коллегам и знакомым. Их не только передавали друг другу, но читали вслух, переписывали от руки, прибегая к хорошо усвоенным в этих кругах практикам самиздата, хотя текст не был ни диссидентским, ни антисоветским — он был, скорее, не совсем советским. Несоветским его можно назвать как по непопулярным темам (секс, испражнения, суеверия), так и по форме. Например, текст поделен не на главы, а на нумерованные параграфы. Некоторые абзацы представляют собой не письменные тексты, а ссылки на художественные произведения (рисунки, фильмы), причем не только представленные (§ 12) в работе, но и отсутствующие (§ 17, 113), это мог быть параграф — период времени, без каких-либо дополнительных пояснений (§ 197: февраль — ноябрь 1988 г.).

Когда один из вариантов «Бесед» в перестроечные 1980-е опубликовали в «Советской этнографии» в рубрике «На стыке жанров» (*Абрамян 1988*: 121–131), эту работу окрестили «антропологической поэзией». Кто-то предлагал относиться к «Беседам» как к философской антропологии (*Абрамян 2005*: 4), одна из московских коллег обозначила ее как «любимую эротическую литературу». Редакция «Советской этнографии» увидела в этом изложении параллели с магическим реализмом. Но когда в 1970-х стали переводиться работы латиноамериканских авторов, развивших этот жанр², Л. Абрамян еще не был с ними знаком, а значительная часть «Бесед» тогда была уже написана и были отработаны основные принципы изложения. Но думаю, публикация книг в жанре магического реализма помогла восприятию этнографических комментариев Абрамяна в форме медитации и внутреннего диалога и сделала возможной их издание в 1988 г. в ведущем научном журнале, пусть в статусе «экспериментального текста».

Если кто-то и повлиял на Абрамяна, то это был не классик магического реализма Г. Маркес, а другой латиноамериканский автор, Х.Л. Борхес. Однако и с его работами Абрамян познакомился после первой публикации «Бесед» в 1979 г. (*Абрамян 1979*: 55–84), и влияние этого автора сказалось, скорее, на его постсоветской книге «Armenian Identity in a Changing World» (*Abrahamian, 2006*), где отдельные нарративы армянского национального дискурса изложены как расходящиеся тропы, в подражание идеальному лабиринту Борхеса (1981). Более того, некоторые очерки из «Бесед» (например, § 206) были переработаны в научный текст и в таком виде включены в монографию про армянскую идентичность (*Ibid.*: 131–132, 233–234).

Вообще «Беседы» на долгие годы стали параллельным строгому академическому изложению миром, откуда автор черпал темы для своих последующих научных публикаций (например, § 15–19, 29–31, 128–137), или наоборот, уже

² Первый перевод работ Г. Маркеса на русский язык появился в 1971 г. (роман «Сто лет одиночества»), другие основные работы также были переведены в 1970-е годы.



опубликованные научные статьи переписывал в эссе для «Бесед» (например, § 150–155 или 201–202). Они стали пристанищем, куда автор уходил, чтобы избавиться от сковывающих скреп позитивистской рамки, но из него лучше открывались гуманитарные проблемы изучения человека.

В этом смысле «Беседы» были скорее антропологией, чем этнографией. Это были рассуждения о человеке в контексте относительности своей культуры, с герменевтическими заходами и структуралистскими интерпретациями, но описывающие ситуацию, когда «поэзия, магия, наука и искусство еще не были расчленены, но с учетом сегодняшнего состояния знания и нашей необратимой расщепленности» (Абрамян 2005: 4).

«Беседы у дерева» не были задуманы для публикации, они писались как дневник, где отменялся привычный «хронотоп» антропологического исследования: время и место. Сначала автор планировал, что в книге будет 365 эссе, но позже решил избавить читателя от такого «календарного» чтения, сделал книгу принципиально открытой и «бесконечной». Она была не только всеохватной — мало ли «всеобщих историй» — но находилась как бы вне времени³, где «первобытный человек» синкретизировался с современным. Это был незаметный переход в структуралистскую парадигму, близкую к позиции К. Леви-Строса. Предметом исследования становилась не столько конкретная культура, сколько структура человеческого мышления, реконструкция «мирового человека» — одного из популярных образов семиотической антропологии. Но, в отличие от структуралистов-семиотиков, в «Беседах» это делалось в лучших традициях постмодернистов, там нет субъектно-объектных отношений с описываемым полем.

Хотя работа названа «Беседами», но непонятно, кто с кем беседует: учитель с учеником, современный человек с первобытным, этнограф с туземцем или это беседа с самим собой? Можно бесконечно продолжать этот ряд потенциальных собеседников, но важно то, что в итоге была задана рамка для появления ощущения интертекста. По ходу диалога образы собеседников уходили в тень, становились неуловимыми, иногда сливались, менялись местами, но никогда не приобретали какой-либо субъектности. Автор осознанно уничтожал «авторство» и образ «этнографа-наблюдателя». С этой целью он убрал свой второй параграф, где в первой версии работы был указан более или менее осязаемый собеседник, сложно сказать, который из двух. Абрамян разработал свои принципы редакции текста, главным из которых было не редактировать эссе после написания, а только редуцировать — сокращать или вовсе убирать какие-то параграфы, но при этом оставляя их след — нумерацию. Тем самым текст приобретал большую неопределенность или, если хотите, «магическую реальность». Например, к отсутствующему второму параграфу автор в последующих эссе делал несколько отсылок, где упоминал собеседника оттуда так, как если бы читатель имел возможность прочитать этот параграф. Такое грубое нарушение «научного аппарата» (отсылка к несуществующему тексту) вводило не только дополнительную интригу, но и выдавало «несерьезность» автора, присущую постмодернистской художественной литературе.

³ В издании «Бесед» 2005 г. последний абзац помечен как 207-й, однако ряд абзацев отсутствует — автор удалил их по своим соображениям, хотя они могли призрачно появляться как ссылки.



Подобное отношение к своему предмету сложно найти в научной антропологии. Неслучайно веселую этнографическую зарисовку о Шекспире в буше (*Bowen 1966*) Лоре Бахоннан пришлось определить как роман, а себя подать под псевдонимом Баувен (*Clifford 1986: 13, 270*). С учетом похожей несовместимости принципов постмодерна с предшествующими научными парадигмами антрополог С.А. Тайлор доказывал неизбежность гибели научной мысли и необходимость поиска новых форм «диалога» вместо этнографического монолога, отсылающего к «первичному тексту» туземца. Тайлор считал, что такой текст еще не написан. Поэтому, единственный из всех авторов-постмодернистов, участвующих в сборнике «*Writing Culture*», он не разбирает конкретной работы, поскольку пока не нашел объекта своего анализа. Более того, он сомневался, что такая работа в принципе возможна. Но его описание «будущей этнографии» мне кажется наиболее точным описанием «Бесед»: «[Постмодернистская этнография] выдвигает на первый план диалог, а не монолог, и подчеркивает характер сотрудничества этнографической ситуации в отличие от идеологии трансцендентального наблюдателя. Фактически она отвергает идеологию «наблюдатель-наблюдаемый», когда ничего не наблюдается и нет никого, кто был бы наблюдателем. Вместо этого происходит взаимное, диалогическое производство дискурса, своего рода рассказа. Мы лучше понимаем этнографический контекст как кооперативное повествование, которое в одной из своих идеальных форм привело бы к полифоническому тексту, ни один из участников которого не имел бы решающего слова во фреймировании рассказа или всеобъемлющем синтезе — дискурс о дискурсе. Это может быть просто сам диалог или, возможно, ряд сопоставляемых паратактических рассказов об общих обстоятельствах, как в синоптических Евангелиях, или, возможно, только последовательность отдельных рассказов в поисках общей темы, или даже контрапунктическое переплетение рассказов, или темы и вариаций. В отличие от традиционного рассказчика сказок или своего коллеги-фольклориста, этнограф не стал бы сосредотачиваться на монофоническом исполнении и повествовании, хотя он и не обязательно исключал бы их, если бы они были уместны в контексте» (*Tyler 1986: 126*).

Понятно, что Абрамян, писавший свои «Беседы» в начале 1970-х, занимавшийся культурой австралийских аборигенов, с которыми ему так никогда и не довелось поработать вживую, был далек от проблем позиционирования автора, которые в постмодернистской антропологии ставились в первую очередь именно в отношении к своему полю. В «магическом реализме» Абрамяна трансцендентные границы «своего» и «чужого» легко пересекались его двумя собеседниками. Меняясь местами, они охотно объясняли друг другу логику своего видения «первобытно-современного» мира, не особо задумываясь над проблемами жанрового фреймирования их диалога.

Поскольку повествование ведется от первого лица, причем в случае обоих собеседников, с обильным использованием армянского фольклорного материала, создается ощущение, что это автоэтнографический текст⁴, что также делает больше отсылок к постмодерну, чем к семиотике или структурализму, с которыми соотносил себя Абрамян-этнограф. Он никогда не претендовал на постмодерн. Да и про интерпретативную антропологию Абрамян

⁴ Ср. с оценкой Нормана К. Дензина, который предлагает рассматривать автобиографию как постмодернистскую этнографию для перехода с позиции описания народов к позиции этнографии на основе эксперимента и собственного опыта (*Denzin 1989*).



узнал лишь в 1990-х годах, когда появилась возможность лично встретиться с Клиффордом Гирцем. Видимо, поэтому в абрамянском сочинении нет постмодернистского высокомерия к предшественникам-позитивистам или структуралистам. Они не только не «отменяются», но структурализм как минимум просвечивает через весь его текст, если не через все работы. При этом постмодернистская форма «Бесед» не дань моде, которая должна была наступить, как мы знаем, лет через 20–30, а свой изобретательный путь к вопросам, ставшими существенными в антропологической рефлексии конца XX в. В 1970-е же годы Абрамян просто обходит проблему «объекта исследования», как и признанные параметры научного описания. Ему неинтересны эти формальные рамки, которые сделали бы такую работу практически невозможной. Его текст притягателен тем, что он, не замечая этих нерешенных вопросов, пытается передать свое понимание Человека — объекта исследования антрополога — как некой общей философской проблемы. Эта рефлексия антрополога и первобытного мыслителя в одном лице (или в диалоге), в отличие от самобичевания постмодернистских антропологов, не деконструирует науку со слабой перспективой пересборки, а, наоборот, заманивает в увлекательную художественную среду, где этнография живет по своим правилам, придуманным или обнаруженным автором. В «Беседах» художественный и научный жанры настолько переплетены (достаточно взглянуть на ссылочный аппарат, где перемежаются научная и художественная литература), что читатель не может их идентифицировать. Но этот текст его увлекает, а в советской действительности еще и отвлекает — от реальности, в том числе от политической повестки советской этнографии (Ср. *Хири* 2022). Подозреваю, что «Беседы» были востребованы и расходились по рукам в 1970–1980-х годах в первую очередь из-за неординарности формы и художественного изложения. Тогда как вышедший в форме отдельной книги наиболее полный вариант в издательстве «Языки славянской культуры» в 2005 г. остался почти незамеченным. К тому времени читатель уже был избалован постмодернистскими текстами и в художественной литературе, и в научной. Отдельными монографиями стали выходить различные автоэтнографии и исследования, оформленные как диалог с информантом, которого стали вежливо называть «собеседником», оставляя за ним право на собственный голос. Открывая площадку для этого голоса, аналитика исследователя часто заменялась большими цитатами из интервью, закрепляя новую научную «нормаль». В этом смысле текст Абрамяна совершенно не постмодернистский, вопрошающий и отвечающий там абстрактны и взаимозаменяемы. Здесь важнее «вопросо-ответная» форма, которая скорее заимствована из индийских «Брахман», чем из этнографического опыта или какой-либо научной традиции.

Как же стало возможным написание такого текста в 1970-е годы? Чтобы ответить на этот вопрос, поближе познакомимся с биографией автора и средой его становления⁵.

Левон Абрамян (1947 г.р.) начал писать «Беседы» еще до того, как стал профессиональным этнографом, и это один из, видимо, самых существенных факторов, объясняющий формат этой работы. Прежде чем поступить в аспирантуру в московский Институт этнографии, Абрамян успешно окончил фа-

⁵ Основные факты биографии взяты из интервью с Левонем Абрамяном, опубликованным на армянском языке (Ушрицянц 2022: 234–240; Շաղոյան 2017: 310–317).



культет физики Ереванского государственного университета, где еще два года преподавал курс «молекулярной физики». То есть это не случай ухода в гуманитарии, потому что «не получилось» в точных науках. На вопрос, как произошел раскол с физикой и уход в «лирики», он отвечает, что раскола не было, поскольку вопросы происхождения человека его интересовали всегда: до поступления в ВУЗ, во время учебы и после. На факультете физики, куда почти полностью перешел его школьный класс с математическим уклоном, ему было интересно учиться, и в университетские годы он не задумывался над тем, что надо менять факультет или профессию. При этом первое выступление на студенческой конференции физиков Абрамян делал относительно переинтерпретации проблем, поднятых в работе Фрейда «Тотем и табу». С точки зрения сегодняшних стереотипов о советской системе образования, да и времени в целом, меня, конечно, смущает сама возможность такого выступления в Ереванском государственном университете. Впрочем, Левон был увлечен Фрейдом еще в школе (в 1964–1965 гг.), где работы психоаналитика, которые хотя и не были запрещены, но расходились в основном в распечатанных на машинке версиях, в том числе и среди учеников. Они сыграли роковую роль в биографии школьника Левона, который решил рассмотреть роман М. Горького «Мать» именно с психоаналитической перспективы, вклеив в свое школьное сочинение заранее приготовленные иллюстрации. То есть принцип сочетания текста с рисунками (что использовалось не раз в «Беседах»), где рисунок — не просто иллюстрация, а самодостаточный текст, у него сформировался уже в школьные годы, когда они вместе с другом Гагиком Карамяном издавали школьную юмористическую газету «Карабл» (аббревиатура от КАРамян и АБрамян Левон) с карикатурами Левона. За содержание сочинения Абрамян получил кол, с пояснением «за пренебрежительное отношение к советской литературе», из-за чего окончил школу не с золотой, а с серебряной медалью. Но на факультете физики, где концепция Фрейда рассматривалась не в контексте советской литературы, а проблем близнечества и дуальной организации, она оказалась вполне ко двору.

Другой вопрос, как и почему будущего физика могла заинтересовать такая этнографическая проблема. После реабилитации погибшего в советском лагере в 1943 г. А.М. Золотарева в 1964 г. вышла его книга «Родовой строй и первобытная мифология», которую Левону подарил его друг, будущий фольклорист-герменевт Вардан Айрапетян. Работа Золотарева определила не только дальнейший интерес Абрамяна к проблемам первобытных социальных организаций, но и подсказала поле, где искать ответы на заинтересовавшие его вопросы — в культуре австралийских аборигенов. Именно тогда Левон начинает писать свои первые размышления в форме бесед по настоянию того же Вардана Айрапетяна, ставшего основным собеседником и адресатом многих текстов Абрамяна. Но интерес к проблемам дуальных организаций, мифологеме близнечества и другие подобные вопросы продолжали оставаться в пределах внеинституционального интереса Левона, скорее, как хобби. А увлекался он многим.

Советская система образования позволила Левону еще школьником ходить в кружок кинолюбителей при Дворце пионеров, что определило его глубокий интерес к кино. Впоследствии он с удовольствием принял предложение сняться в фильме Сергея Параджанова «Цвет граната». Интерес к культуре Индии стал поводом для того, чтобы они с другом стали по самоучителю



учить санскрит (друг, химик Ашот Амбарцумян, впоследствии опубликовал на армянском переводы некоторых стихов из Панчатантры). Тогда же, во второй половине 1960-х годов до «советских хиппи» доходит увлечение йогой и медитацией, что не обошло и Левона. В «Беседах» мы можем услышать отголоски всех этих «практик девиантного досуга» позднесоветского человека, которые с трудом сочетались со стереотипным образом *homo soveticus*. Несоответствие этому образу тем больше с учетом того, что именно поколение, родившееся в поздние сороковые и пятидесятые, можно считать собственно советским, поскольку в школе их не только учили по советской программе, но и преподавали люди, которые сами были обучены в советской школе.

Конечно, было еще и семейное воспитание родителей, дедушек и бабушек, рожденных не в советской стране, а в случае Левона успевших пожить в двух империях — Персидской и Российской. Но его родители, инженеры-строители водного хозяйства, более или менее успешно вписались в советскую производственную систему (впрочем, пару раз они чудом избежали ареста и ссылки). Вопреки советской атомизации общества, бабушка Левона своим примером научила его глубоко переживать боль других — важное профессиональное качество эмпатии этнографа.

Но не менее важным оказалось влияние другого учителя детства — домашнего преподавателя английского языка Газароса Чкерына, приехавшего из Греции, где он после того, как потерял всех своих родных во время геноцида армян в Турции, попал в детдом. На волне армянской репатриации (*Panosian* 1998: 72–102; *Մտմամբ* 2010) Чкерын переехал в СССР, стал преподавать английский в медицинском институте, но за невинный анекдот, рассказанный на уроке, был сослан в Сибирь, где заболел туберкулезом, отчего впоследствии умер. Но ни туберкулез, ни ссыльное прошлое не были помехой тому, чтобы отдавать ему на домашнее обучение детей в Ереване после его возвращения из ссылки. Как вспоминает Левон, многие его ровесники учились у Чкерына. Вообще домашним преподаванием иностранных языков тогда занимались в основном репатрианты, которых в волну 1946–1949 гг. прибыло в Армению около 100 тысяч человек. Это, кстати, отразилось и на том, что в Армении сформировалась неплохая переводческая школа, да и выпускники некоторых специализированных языковых школ, где преподавали те же репатрианты, отличались хорошим знанием разных иностранных языков, а не только русского.

Для Абрамяна знание английского стало важным преимуществом, когда он решил переквалифицироваться из «технарей» в «гуманитарии» (многие работы он читал в оригинале задолго до того, как они были переведены на русский), а в позднесоветские годы, с учетом знания английского, его назначили курировать иностранных специалистов, командированных в Академию наук Армении. Это знание позволило ему также стать одним из первых выездных армянских этнографов.

Другим важным учителем Левона, который повлиял на его мировоззрение, был художник-реставратор Акопджан Гарибджанян. Сложно сказать, почему Левон его называет своим учителем, поскольку он у него не обучался рисованию, но познакомился с ним в качестве молодого художника. Поводом послужил отказ в 1972 г. принять на молодежную выставку авангардного искус-



ства в Ереване его сюрреалистическую картину «Незабываемое утро 1911 г.» (вошедшую в «Беседы у дерева», § 113), прошедшую три художественных совета. Но блюстители из ЦК комсомола ее не пропустили. Тогда член жюри, известный армянский художник Минас Аветисян, который отстаивал работу на худсоветах, решил показать ее старому мастеру — Гарибджаняну, человеку с непростой судьбой. Во время геноцида его семья бежала из турецкого Сурмалу в Тифлис. Там он женился на местной немке, которую вместе с дочерью во время войны сослали в Казахстан, а оттуда они переехали в Германию. Связь с семьей была навсегда потеряна, и Гарибджанян жил свои последние годы отшельником в Ереване. Благодаря «Незабываемому утру» началась долгая дружба Левона с художником, у которого он перенял несколько отстраненный, неспешный взгляд «наблюдателя», который смотрит на мир поверх суеты. Лучше всего этот «взгляд» передает рассказ Левона о своем учителе, который как-то во время работы над реконструкцией старой двери обронил: «Работу надо делать так, как будто впереди целая вечность». Это, конечно, не лучший совет ученому, которому сегодня надо укладываться в дедлайны, порхать из одного проекта в другой. Но для советского ученого, который мог себе позволить писать в стол или жить параллельно институциональной науке в мире своих интересов, этот совет оказался зерном, попавшим в хорошо удобренную почву. Левон писал и пишет свои «Беседы» так, как будто перед ним вечность, правда, постсоветский быт меньше к этому располагает.

Эти образы необходимы, чтобы лучше представить себе возможные миры позднесоветского человека в Армении, пусть не среднестатистического, но тем не менее одного из вариантов локальных сред, которые, как мы узнали из работы А. Юрчак (*Юрчак 2005*), весьма успешно сосуществовали и уживались с перформативным официозом. К сожалению, нет подобных работ относительно других советских республик, где повседневные практики отличались не только от официальной картины мира, но и от российской неформальной. Неслучайно, например, в советское время ходила шутка, что у СССР есть свои США и ФРГ, это Соединенные штаты Армении и Федеративная республика Грузии. В данном случае локальные отличия повседневности важны, поскольку «Беседы» были написаны до становления Абрамяна профессиональным этнографом, и фактически отражали мир молодого интеллектуала-одиночки в Ереване, своего рода «фриульского мельника» XX в. Другой вопрос, как же ему удалось не только писать, да и жить в отличной манере (например, он был известен как один из модников, последователей ереванских стиляг), но и вписаться при этом в официальную советскую науку, поступить в аспирантуру (без гуманитарного образования), вовремя защитить диссертацию, вернуться в армянскую академическую жизнь, продолжать писать «Беседы», издать их в советском научном журнале?

Предложение поступить в аспирантуру по этнографии поступило от отца однокурсника и близкого друга Левона, Гранта Аракеляна, в доме которого они часто обсуждали интересующие обоих «технарей» проблемы далеко не только физики. Грант впоследствии издал несколько монографий по философии математики и физики, а по возвращении Левона из Москвы стал одним из соавторов «Разговора о круглых и абсолютных числах»⁶, которые писали

⁶ Части этой работы будут опубликованы в 2023 г. в специальном выпуске «Армянского гуманитарного вестника» (журнал Института археологии и этнографии НАН РА, выходящий на русском и английском языках), посвященном памяти Вардана Айрапетяна.



четыре друга (помимо Гранта и Левона, это были герменевт Вардан Айрапетян и этнограф Ара Гулян). Но это было гораздо позже, в начале 1980-х годов. А тогда, в 1970-е, отец Гранта, директор Института археологии и этнографии в Ереване археолог Бабкен Аракелян организовал встречу Левона с заведующими отделом этнографии Дереником Вардумяном и отделом этносоциологии Эммой Карапетян. Они должны были протестировать его и определить, стоит ли посылать его в целевую аспирантуру по этнографии в Москву. Левон дал им почитать свои «Беседы», которые к тому времени уже были в некотором объеме написаны. Под впечатлением от прочитанного Вардумян посоветовал почитать брошюру армянского философа Г. Брутяна о гипотезе Сепира-Уорфа (Брутян 1968). На что Левон признался, что не читал Брутяна, но вкратце пересказал гипотезу Сепира-Уорфа, которую хорошо знал по работе самого Уорфа. Это впечатлило экзаменаторов, как и знание в целом имеющейся на тот момент этнографической литературы. В итоге они довольно серьезно отнеслись к «Беседам». Более того, некоторые эссе стали поводом для обсуждения вопроса, что считать предметом изучения этнографии — локальную культуру или общечеловеческие структуры мышления.

Эта дискуссия продолжилась в Москве, куда вместе с будущими участниками очередного Конгресса антропологов и этнографов СССР собрались и некоторые этнографы из ереванского института, в том числе и Д. Вардумян. Левон Абрамян присоединился к ним (за свой счет), чтобы в Москве обсудить возможность аспирантуры, найти руководителя. Спор о предметном поле этнографии продолжился дома у Сергея Александровича Арутюнова, где традиционно принимали ученых из Армении. Поводом послужил один из эпизодов «Бесед». Левон утверждал, что, изучая реакцию человека на перебегающую ему дорогу черную кошку, этнограф должен поставить вопрос, почему человек делает обороты в левую сторону, и что означает начало и конец пути. Вардумян же настаивал, что в этом случае этнограф должен ставить вопросы, «почему кот и почему в Армении». Отметив, что это не альтернативные вопросы, Арутюнов тем не менее признался, что ему постановка Левона нравится больше. Он поддержал Левона не только в этом споре, но и в дальнейшем всячески опекал. Можно сказать, что это был первый зеленый свет «Беседам» в профессиональной среде, что удивительно, поскольку в эссе игнорировались этнические рамки культур, на установление, понимание и канонизацию которых во многом работала советская этнография, внося свой посильный вклад в идеологический тезис «национальное по форме, социалистическое по содержанию» (См. Хирш 2022).

На окончательное решение Левона в 1974 г. поступать в аспирантуру повлияло совершенно не связанное с наукой событие. Дело в том, что после того, как он снялся в фильме Сергея Параджанова «Цвет граната», он подумывал о карьере в мире кино и уже примерял на себе роль ассистента Параджанова в фильме по мотивам сказок Андерсена, над которым тот начал работать. Но в этом году кинорежиссера арестовали, и Левон решил, что альтернативой кино может стать только этнография. Сама проблема выбора между этими двумя перспективами говорит о «романтизированном» восприятии этнографии (ср. образ «чудака-антрополога», сложившийся еще в колониальной антропологии XIX в.) (Клакхон 1998: 25–36), видимо, самого «магического» из советских «реализмов». Расширение культурных рамок вне пределов этнического (Левона не волновали экзотизирующие описания



традиционного народного быта) было возможно разве что в контексте исследования первобытных культур. В аспирантуру Института этнографии АН СССР он поступил с темой диссертации «*Особенности отражения дуальной организации в праздничной жизни и мифологии (по материалам Австралии и Океании)*». Руководителем работы согласился стать Абрам Исаакович Першиц, возглавлявший сектор истории первобытного общества.

В годы аспирантуры Абрамян подружился с Игорем Крупником, который в те же годы тоже учился в аспирантуре, но одновременно работал секретарем Московского филиала Географического общества СССР (МФГО). Он организовал в этом Обществе семинар, где Левон представил некоторые эссе из «Бесед», а в 1979 г. опубликовал их в небольшой брошюре Географического общества тиражом в 500 экземпляров (Абрамян 1979: 55–84). Даже такой небольшой для советских времен тираж должен был пройти цензуру. Но на работу Левона не обратили внимания, видимо, потому что там была другая громкая история со статьей М.А. Членова, которую редактор отказывался принимать. Редколлегия вопрос разрешила необычным образом — автора со скандальной статьей оставили (Членов 1979: 36–43), но поменяли редактора выпуска. Подобные развороты, конечно, не самый привычный порядок в советских издательствах, но поздние советские годы имели множество лагун идеологического контроля, куда с одинаковым успехом пробивались и новаторские работы, и около- или квазинаучные теории, которым позволялось существовать, но на них обычно не обращали внимания.

Второй раз «Беседы» публично были представлены в 1980 г. на конференции «Культурные взаимовлияния во всемирном историческом процессе» в п. Мозжинка, организованной советом молодых ученых Института стран Азии и Африки при Московском государственном университете. Ее инициатор, африканист Карен Мелик-Симонян, в те годы работал в редакции журнала «Наука и религия». В отличие от семинара в Географическом обществе, прошедшего на ура, здесь была и резкая критика, и похвала (в частности, со стороны С.А. Арутюнова). Прослеживая траекторию легитимации «Бесед», можно сказать, что, возможно, не последнюю роль в этом сыграли этнические сети, где «своих поддерживали», и личные дружеские связи (с Игорем Крупником и Михаилом Членовым, с которыми Левон ездил в экспедицию на Чукотку, а вместе с Игорем организовывал молодежные семинары в Москве). Конечно, личные связи играют важную роль в организации научной жизни в любом сообществе, но особенность позднесоветского контекста заключалась в умении игнорировать или умело обходить институциональные и идеологические правила, создавать «свои» пространства для производства интеллектуального продукта с пониманием и принятием того, что он не будет востребован государством, но при этом предназначен для узкого круга «посвященных» профессионалов.

В московской жизни «Беседы» обросли многими новыми параграфами, которые иногда писались буквально на ходу. Например, параграф 121 Левон писал в метро. Хотя основное время уходило на диссертацию, которая была вовремя закончена и успешно защищена (оппонентом был Вяч.Вс. Иванов). Тогда же, благодаря Вардану Айрапетяну, Левон познакомился с В.Н. Топоровым, который читал рукопись «Бесед» задолго до их публикации и беседовал о некоторых из них с Левоном.



Жанр «Бесед» был использован и в другой, коллективной работе с участием Левона, которую я упоминала — в «Разговоре о круглых и абсолютных числах», где участники беседы были уже конкретные люди, а разговор — не виртуальный, а вполне реальный — проходил регулярно по средам на протяжении нескольких лет (1981–1984 гг.) на квартире одного из соавторов. Мнение Топорова для участников бесед было настолько важно, что они пересылали ему новые главы. Эти «беседы» остались незаконченными из-за неразрешимого интеллектуального спора между философом-неопифагорейцем и филологом-герменевтом, но рукопись «Чисел» тоже передавалась из рук в руки. Сложности возникали, когда кто-то из коллег хотел сослаться на какие-то положения этой работы. В советское время сослаться на рукопись было не принято, это вызвало бы излишний интерес «бдящих» органов. Поэтому некоторые коллеги сослались на «Разговор о числах», которые якобы хранились в архиве Института этнографии и археологии. Внутри института никто особо не проверял архивы, и никто бы не стал оспаривать факт наличия там этой рукописи. В архиве института действительно до сих пор можно найти самые невероятные описания местных «летописцев», «этнографов-корреспондентов», которым институт зачислял описание локальной материальной и нематериальной культуры.

Во время всего написания «Разговора о числах» вопрос об их публикации также не рассматривался. Это были устные беседы и письменные тексты для себя и, опять же, узкого круга единомышленников. Подобные внекарьерные научные практики позднесоветского периода фактически компенсировали отсутствие публичных научных дискуссий, где не надо было оглядываться на цензуру. Параллельно кабинетной науке вполне процветала «кухонная», чему способствовала «экономика» советской науки. То, что не очень поощрялось официальными институтами, тем не менее становилось предметом исследования, исходя из личного любопытства ученого, ведь зарплата штатного научного сотрудника мало зависела от количества и качества производимой им формальной продукции. В каком-то смысле наука периода «стагнации», видимо, была наименее ангажированной. Спущенная на тормозах научная бюрократия могла даже получить финансирование на «внеидеологические» конференции и проекты. Причем «по краям империи» ангажированность была даже ниже, чем в Москве (ср. развитие семиотики в Тартусском центре или семиотические конференции в Армении). Московские друзья Абрамяна сильно удивились, когда узнали, какую исследовательскую тему («О концах тела»)⁷ для текущего года тот закрепил за собой в Институте археологии и этнографии в Армении. Представить такую тему в Москве практически было невозможно.

Конечно, степень свободы сильно зависела не только и не столько от формальных институций, сколько от конкретных людей, отвечающих за них. И в Ереване можно было столкнуться с цензорами более строгими, чем в той же Москве. Например, Левону пришлось пересмотреть свою диссертацию, когда он готовил ее для публикации в Ереване. Местному цензору глава про табу показалась настолько подозрительной, что пришлось ею пожертвовать, чтобы книгу согласились издать (Абрамян 1983), хотя в Москве эта глава была напечатана без каких-либо проблем (Абрамян 1979: 106–117). Кстати,

⁷ В работе рассматривались фольклорные тексты и обряды о волосах, ногтях, конечностях человека.



она была основана на упомянутом первом докладе, который Левон когда-то прочитал на студенческой конференции.

Тем не менее, ереванский Институт археологии и этнографии был гораздо более «свободным» пространством. Здесь заявленная Левоном тема о «концах тела» вызвала недовольство только лишь тем, что к концу года он действительно представил внушительный объем текста. Опасения вызвало не содержание, а сам факт написания, поскольку это было чревато эффектом прецедента и изменения правил для остальных, ведь институтская рутинная работа 1980-х годов вовсе не вменяла в обязательство ереванским этнографам производство текстов, тем более в срок. На деле ереванский институт стал еще одним местом для «бесед» коллег, которые приходили туда пообщаться, а не работать, что практически невозможно, когда у ученого не отдельное помещение, а одна комната на несколько человек. Но это были свои институтские «кухонные разговоры», которые ничем не уступали хорошим семинарам. Можно сказать, что наряду с формальной наукой, в тех же институтских стенах теми же актерами создавалась и неформальная наука, часть которой потом получала признание, представлялась в формате докладов на конференциях, а часть уходила в стол или становилась достоянием «устного» интеллектуального багажа.

Несмотря на то, что «Беседы» и обсуждаемые в них темы казались слишком абстрактными и не имеющими отношения к проблемам «на земле», неожиданным образом именно они стали одним из первых «прикладных» проектов армянской этнографии. Под самый занавес советской науки один из друзей Левона, психолог и психиатр Гагик Назлоян под впечатлением параграфов из «Бесед» о зеркальных двойниках разработал свой метод маскотерапии, основанный на создании портрета — «зеркального двойника больного». В поздние советские годы его московская клиника пользовалась большой популярностью, а в постсоветское время он открыл филиал и в Ереване. В книгу (Назлоян 1994), где Назлоян подробно описывает свой метод, были включены также соответствующие главы из «Бесед у дерева» (Абрамян 1994: 93–104). А интервью Левона с Гагиком Назлояном, где доктор рассуждает о перспективах своего метода, вошло в сборник под названием «Беседы у костра» (Назлоян, Абрамян 1994: 105–113). Если разговоры у костра нас отсылают к образу неформальных откровенных бесед (например, очень популярных в пионерских лагерях), то беседы у дерева не имеют такой прямой ассоциации, и невольно возникает вопрос, почему именно у дерева и какого именно. Объяснение названия этой работы лучше всего дает Т. Цивьян в предисловии к книге Г. Назлояна: «Это философские раздумья, название которых обращает нас к Древней Греции: философы, встречающиеся у портика, называли себя стойками, а те, кто беседовал друг с другом, прогуливаясь, — перипатетиками («гуляющими»). Здесь Учитель ведет беседу под деревом, но мы должны представлять себе не только раскидистый дуб, платан, липу и т. д., в тени которой расположились ученики, но и особую символику выбора места: это космическое дерево, дерево жизни, дерево познания» (Цивьян 1994: 10).

Это дерево у сегодняшнего читателя, наверно, вызвало бы ассоциации, скорее, с деревом из фильма «Аватар» режиссера Дж. Кэмерона, под которым не беседуют, а благодаря которому исцеляются. Образно говоря, «магический реализм» «Бесед у дерева» в «Беседах у костра» обернулся в «реалистическую магию» исцеления.



Литература

- Абрамян Л. Беседы у дерева // Советская этнография. 1988. № 5. С. 121–131.
- Абрамян Л. Беседы у дерева. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Абрамян Л. А. «Мифы о Начале» и проблема первого табу // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 106–117.
- Абрамян Л. А. Беседы у дерева (этнографические заметки) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / ред. Г.И. Пучков, М.А. Членов. М.: Московский филиал географического общества, 1979. С. 55–84.
- Абрамян Л. А. Беседы у дерева // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Друза, 1994. С. 93–104.
- Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология, Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1983.
- Брутян Г. А. Гипотеза Сепира-Уорфа: лекция, прочитанная в Лондонском ун-те в 1967 г. Ереван: Луйс, 1968.
- Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: «Евразия», 1998.
- Назлоян Г. Зеркальный двойник: утрата и обретение. М.: Друза, 1994.
- Назлоян Г. М., Абрамян Л. А. Беседы у костра // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Друза, 1994. С. 105–113.
- Соколов М., Тутаев К. Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 239–275.
- Хириш Ф. Империя наций. Этнографическое знание и формирование Советского союза, М.: НЛЮ, 2022.
- Цивьян Т. В. Предисловие // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Издательство «ДРУЗА», 1994.
- Членов М. А. Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / ред. Г.И. Пучков, М.А. Членов, М., 1979. С. 36–43.
- Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение, М.: НЛЮ, 2005.
- Abrahamian L. Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, Ca: Mazda, 2006.
- Bowen E. S. [Pseud. of Laura Bohannon], Shakespeare in the Bush // Natural History. 1966. August-September. [Электронный ресурс] <https://www.naturalhistorymag.com/picks-from-the-past/12476/shakespeare-in-the-bush>.
- Clifford J. Introduction // Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.



Denzin N. K. Interpretive Biography // *Qualitative Research Methods*. Newbury Park: Sage, 1989. Vol. 17.

Panossian R. The Armenians: Conflicting Identities and the Politics of Division // Charles King & Neil J. Melvin, *Nations Abroad: Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*, New York: Routledge, 1998. P. 72–102.

Tyler S. A. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document // *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.

Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.

Ա. Ստեփանյան. XX դարի հայրենադարձությունը հայոց ինքնության համակարգում, Երևան, «Գիտություն», 2010.

Հ. Մարության, Հ. Մարությանի հարցազրույցը ՀՀ ԳԱԱ Թղթակից անդամ Լևոն Աբրահամյանի հետ (Ծննդյան 70-ամյակի առիթով) // Պատմաբանասիրական հանդես, 2022, էջ 234–240.

Գ. Շագոյան, Հարցազրույց ՀՀ ԳԱԱ Թղթակից անդամ Լևոն Աբրահամյանի հետ (Ծննդյան 75-ամյակի առիթով) // Պատմաբանասիրական հանդես, 2017. էջ 310–317.

(перевод арм. на англ)

A. Stepanyan. Repatriation of the XX century in the system of Armenian identity. Yerevan, «Science», 2010.

V. Marutyanyan. Marutyanyan’s interview with Corresponding Member of the National Academy of Sciences Levon Abrahamyan (on the occasion of the 70th anniversary of his birth) / *Historical and Philological Journal*, 2022, pp. 234–240.

S. Shagoyan, interview with corresponding member of the National Academy of Sciences Levon Abrahamyan (on the occasion of the 75th anniversary of his birth) // *Historical and Philological Journal*, 2017. P. 310–317.

Research Article

Shagoyan G. Levon’s Anrahhamian’s “Conversations be the Tree”: “Magic Realism” in the Soviet Ethnography [“Besedy u dereva” Levona Abramiana: “magicheskii realism vsovetскоi etnografii]. *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 44-59, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/44-59>

Gayane Shagoyan | leading researcher, Institute of Archeology and Ethnography, National Academy of Sciences of Armenia | gayashag@yahoo.com |

© **Institute of Ethnology and Anthropology RAS**



Abstract

The essay considers Levon Abrahamian's work «Conversations by the Tree» as an alternative approach to the Soviet academic mainstream in 1970–80s ethnography. The work is interesting due to its unusual form of presentation (combination of text, drawing, empty paragraphs) and the issues raised by the positioning of the researcher, ahead of some of the tasks that have become the subject of discussion in postmodern cultural anthropology. Responding to them, the author invents a special genre, where scientific and artistic narratives are so intertwined that such an approach is compared with «magic realism», where reality and legend are intertwined, the incredible becomes plausible and vice versa. The author of the Conversations is also trying to connect the disintegrated and isolated worlds, but modern and ancient man, ethnographer and native, mixing them up so that the border between them becomes elusive. Such a prospect, it seemed, was bound to evoke opposition from positivist Soviet science. However, Levon Abrahamian not only was not rejected by academic institutions, but this work was published in academic publications and discussed at conferences. The purpose of this article is to show how such works could be created in late Soviet Armenia, what educational, cultural, leisure practices they could have resulted from, and how informal scolar ties were built, allowing such works to break into academic publications.

Keywords: Levon Abrahamian, Soviet ethnography, cultural anthropology, ethnography in Armenia, postmodern anthropology, magical realism

