

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	
АПОЛОГИЯ АВТОРА И ЕГО КРИТИКОВ .....	7
Глава I	
ЭТНОГРАФИЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ .....	19
Писание книги как этнографический сюжет .....	19
Почему эта книга? .....	26
Российская этнология: статус дисциплины и состояние теории .....	27
Этнография как метод и как жанр .....	34
Поле и политика .....	43
Глава II	
ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУР .....	52
Как возникло человечество? .....	55
Определение культуры .....	58
Этническая общность и этничность .....	59
Типология культур .....	63
Понятие <i>расы</i> в современной антропологии .....	66
Этногенез, этническая история и динамика групп .....	68
Характер расселения и поселений .....	71
Социальная организация .....	72
Политическая организация .....	77
Системы жизнеобеспечения и историческая типология обществ .....	79
Материальная и духовная культура .....	85
Религия, магия и культовые практики .....	87
Глава III	
ФЕНОМЕН ЭТНИЧНОСТИ .....	95
Этничность как термин и как субстанция .....	96
Эволюция исследовательских подходов .....	100
Этничность как форма социальной организации .....	105
Конструирование этнической идентичности .....	112

Дрейф идентичности и этническая процессуальность .....	120
Этничность и государство .....	124
Этничность и “дружба народов”: ошибки структурализма .....	126
Глава IV	
ПОСТНАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЦИОНАЛИЗМА .....	134
О слабости традиционного взгляда .....	135
Поздний национализм как политический проект .....	146
Что есть национализм? .....	153
Нулевой вариант для государств и этнических общностей .....	158
Глава V	
КОНСТРУИРОВАНИЕ КАТЕГОРИЙ И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ .....	175
Перепись и государство .....	179
Переписи в конструировании категорий .....	186
Как создаются население и группы в переписях .....	188
Изобретение культурных категорий .....	196
Методологический тупик американской переписи .....	197
Постсоветские переписи .....	201
Программа переписи: взгляд назад или взгляд вперед? .....	206
Язык и перепись .....	208
О “списке народов” .....	222
Глава VI	
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА МНОГОКУЛЬТУРНОСТИ .....	230
Мультикультурализм как концепт .....	234
Начало и опыт мультикультурализма .....	237
Российская перспектива .....	246
После многонациональности .....	253
Глава VII	
ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ .....	260
Культурное и политическое время .....	260
Исходные позиции науки о времени .....	267
Проблемы “нашего” времени .....	270
Время нашей повседневности .....	272
Антропология часового времени .....	274
Глава VIII	
КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ ПРОСТРАНСТВА .....	277
Пространственная организация и современные проекции .....	278
Теории культурного пространства .....	282
Категории пространства .....	289
Факторы и смысл движения людей в пространстве .....	293

Обозначение и центрирование пространства .....	296
Историческая динамика пространственных сетей .....	298
Пространственные границы и образы .....	301
Глава IX	
ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ЭКСТРЕМИЗМ .....	306
Толерантность как основа культуры мира .....	311
О природе толерантности и нетерпимости .....	313
Постсоветский контекст .....	316
Стратегия и механизмы культуры мира .....	323
Международные аспекты внутреннего согласия .....	327
Стратегии противодействия экстремизму .....	329
Глава X	
ПРИРОДА СЕПАРАТИЗМА И ТЕРРОРИЗМА .....	339
Мораль сепаратизма .....	343
Причины сепаратизма .....	346
Инициаторы сепаратизма .....	350
Ресурсы сепаратизма .....	352
Крах идеологии меньшинств .....	355
Сепаратизм и СМИ .....	357
Сепаратизм как новая геополитика .....	359
Социально-культурная природа терроризма .....	361
Глава XI	
КУЛЬТУРА НАСИЛИЯ .....	370
Насилие: хрестоматийные подходы .....	373
Определение насилия .....	376
Легитимации и динамика насилия .....	379
Внешний дискурс насилия .....	384
Внутренний дискурс насилия .....	386
Версия грязной войны или заговора против народа .....	389
Война как болото и как преисподняя .....	391
Война как всеобщее безумие .....	392
Глава XII	
АНТРОПОЛОГИЯ РОССИЙСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ .....	401
Советское и постсоветское .....	402
Демография как политика .....	406
Этнический процесс и этническая процессуальность .....	411
Пища, одежда, жилище .....	416
О государстве и проблеме лояльности .....	421
Антропология власти, или феномен “племени на холме” .....	426
Поведенческие нормы и духовная жизнь .....	429

## Глава XIII

ТЕОРИЯ И ПОЛИТИКА ДИАСПОРЫ .....	435
Слабости традиционного подхода .....	435
Дiasпора и понятие “родина” .....	441
Дiasпора как коллективная память и как предписание .....	444
Механизм и динамика diasпоры .....	448
Где и когда российская diasпора? .....	452
Новые diasпоры или транснациональные общности? .....	459
Увлечение diasпорой .....	467
Дiasпоры как источник нестабильности и насилия .....	472
Дiasпоральные роли .....	476
“Родина” как идентичность .....	480

## Глава XIV

ДИАЛОГ ИСТОРИИ И АНТРОПОЛОГИИ .....	491
Проблема идентичности в истории и антропологии .....	497
Конструируя реальность через теорию .....	501
История как политика признания и отрицания .....	508
Советское наследие и постсоветские траектории .....	517
Генезис нового мира .....	524

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ ( <i>В.С. Малахов</i> . Валерий Тишков и методологическое обновление российского обществоведения) .....	531
---	-----

## Введение

### АПОЛОГИЯ АВТОРА И ЕГО КРИТИКОВ

Эта книга о социально-культурной антропологии, включая этнологию, и об этнографическом методе как фундаменте одной из самых всеохватывающих и влиятельных гуманитарных дисциплин, а также о самих этнографах/этнологах/антропологах, – так по-разному называют себя те, кто занимается данной наукой. Задача книги формулируется просто: если я вместе со многими другими этнологами и историками разделяю мнение, что в основе современного мирового процесса лежит не просто эволюция мировых систем и организмов, а плотное и постоянное взаимодействие факторов глобальной интеграции и локальной автономии (феномен, иногда называемый *глокализацией*), тогда почему бы не считать главным в этнографическом методе включенного наблюдения установку видеть “все и во всем” (*everything everywhere*, используя слова Джорджа Маркуса<sup>1)</sup>)?

Тем самым возможно радикально расширить горизонты дисциплины, преодолев нишу этничности и групповую категоризацию предмета научного изучения (“только этнос и ничего кроме этноса”<sup>2)</sup>). Это гораздо более обещающий путь познания *культурного разнообразия и культурных смыслов деятельности человека и создаваемых им различных социальных коалиций* по сравнению с исследованием дискретных единиц антропологического (этнологического) анализа и их отношений между собой. Однако эта установка современной интерпретивной антропологии трудно воспринимается в российском научном сообществе и поэтому вынуждает меня вступать в полемику с моими критиками, хотя я всячески старался избегать этого все последние годы в расчете на постепенно приходящее понимание.

Как мне представляется, в основе антропологического (этнологического) подхода лежит простая вещь: *я вижу то, что я знаю, и я знаю то, что я вижу*. Другими словами, включенное наблюдение антрополога и поставленная им исследовательская задача определяются в решающей мере его предшествующим знанием и умением, собственными культурными установками и господствующими предписаниями. “Привези мне с Таймыра матриархат у нганасан”, – наставлял В.О. Долгих своего молодого аспиранта Ю.Б. Симченко во времена всеобщего увлечения со-

ветских этнографов матриархатом как ранней стадией первобытно-общинного общества<sup>3</sup>.

В свою очередь антропологическое знание берет свое начало из целенаправленного наблюдаемого и анализируемого первичного материала, который может быть не только живой действительностью, но и остатками прошлой жизни. Но в любом случае *этно* в корневой основе нашей дисциплины означает не коллективную субстанцию, а специфический метод и взгляд. «Почему ваш магазин называется “Этнос”», – спросил я владелицу маленькой лавки в Венеции. “А это то, что я собираю по деревням, и то, что выглядит не так, как многое, что нас окружает”, – ответила итальянка и вручила мне свою визитную карточку, на которой красовалось название магазина. В этом ответе было больше истины, чем в ставшем хрестоматийным утверждении, что с древнегреческих времен “этнос” означает “народ”.

Если ученый имеет установку изучать “традиционную культуру” как некогда существовавшую или трудно сохраняющуюся культурную норму, то он не видит культурного смысла в придорожном оптовом рынке, комплексе заправочной станции или в местоположении и названии автобусной остановки, а “Макдональдс” в городе и громогласная поп-музыка на деревенской улице его ужасают и раздражают как разрушители искомой или лелеемой культурной чистоты. Если ученый занимается древними обществами и культурами, то его “уход в первобытность”, столь убедительно описанный Ю.И. Семеновым<sup>4</sup>, конечно, гораздо более успешен, чем обратная дорога в современность. Такому исследователю представляется безусловным приоритетом анализ законов и стадий общественной эволюции, которые, в свою очередь, должны определяться реально существующими социально-историческими организмами (*социоры*, как их называет Ю.И. Семенов).

Для “первобытника” да и для этнографа-традиционалиста в современности интересны рецидивы архаики и их скрываемая первичная значимость. Реформируемая российская экономика и меняющийся уклад жизни, включая новые отношения собственности, представляются ими как возвращение или заимствование одного из “способов производств”, существующих в качестве стадии исторической эволюции, а человеческие стратегии освоения новых возможностей в условиях рыночных реформ рассматриваются как извлечение из культурного арсенала архаических механизмов кризисного выживания.

Разглядывание первобытности в современных коллизиях считается торговой маркой этнографов и антропологов (историки злоупотребляют этим явно меньше). Такой взгляд почти всегда вызывает волнительный интерес неопитов и тех, кто не спо-

собен найти объяснение нынешних проблем современными факторами, а их решение современными средствами. Как считают апологеты глубоких этнографических реконструкций, если бы российское общество знало, что чеченцы – это доживший до наших дней этнокультурный реликт (“примордиальная этническая нация”, по словам американского антрополога и журналиста Анатоля Ливена), что они продолжают жить по законам обществ эпохи военной демократии и что они по своему менталитету и духу есть настоящие античные воины (“Антеи с гранатометами”, как их определил тот же Ливен), тогда бы российские политики и военные не начали войну в Чечне и не совершили бы тем самым “ошибку колониальной этнографии”<sup>5</sup>.

Ученые, пребывающие в рамках больших эволюционных схем и позитивистского видения, воспринимают как враждебное “западное влияние” призывы других коллег посмотреть диалогичным взглядом на окружающую сложность и неопределенность мира и одновременно на себя в этом мире, сделать предметом анализа не только отражаемую реальность, но и *реальность отражения и интерпретации*. В этом “западном влиянии” самый большой грех в российском общественном знании называется страшным словом *постмодернизм*. Как когда-то Н.С. Хрущев обозначал зачинателей модернистских интерпретаций в советском искусстве грубым словом, так и сегодня сомневающих в историко-эволюционных схемах моргановских и марксовых времен обзывают “философствующими постмодернистами”, “невеждами и интеллектуальными мошенниками”<sup>6</sup>. При этом авторы этих ругательств не утруждают себя анализом работ инициаторов и последователей интерпретивной антропологии или же оценок профессиональных историков антропологического знания, а всего лишь отсылают читателя к поспешно переведенной на русский язык книге об “интеллектуальных уловках” постмодернизма, написанной двумя зарубежными профессорами физики. Это все равно, что сослаться на работы математика А.Т. Фоменко по псевдоразоблачению современной профессиональной историографии как некоего мошенничества, включая якобы фальсификацию древненовгородских культурно-археологических пластов и ранних письменных источников.

Ирония заключается в том, что под “западным влиянием” Г.Л. Моргана, К. Маркса, Ч. Дарвина, Ч. Спенсера, Э. Тэйлора, М. Вебера устойчиво пребывает отечественный эволюционизм, основанный на позитивистской схематике, а современная интерпретивная герменевтика, в том числе так называемый постмодернизм, как навязанный лейбл для одного из критических направлений, на самом деле восходит к русским (российским) корням, связанным с именем М.М. Бахтина и с творчеством русско-

го литературного и изобразительного авангарда. Однако тщетно искать в российских компендиумах философии истории и в учебниках по этнологии<sup>7</sup> упоминания в текстах наиболее цитируемых в мировой социально-культурной антропологии отечественных ученых, таких, как В.Я. Пропп или М.М. Бахтин. Вот “незападные” Морган, Маркс, Тэйлор – это пожалуйста.

Напомним, что из творчества Проппа вырос мировой структурализм<sup>8</sup>, также в свое время характеризующийся в нашей стране разными бранными словами, особенно в более ранних работах тех же самых отечественных хулителей постмодернистских “патологий”, а из наследия Бахтина – современная интерпретивная антропология, часто обзываемая постмодернизмом. Однако этим подходам не находится места среди стойких “отражателей” объективной реальности и бескомпромиссных “установителей” объективности истины.

Будучи сторонником методологического индивидуализма и противником исключительного статуса теоретических метасхем, я не устаю поражаться нетерпимости академической ортодоксии в отношении каких-либо отклонений от некогда доминирующей теоретико-методологической парадигмы. Этот культурный феномен в рамках академического этноса, особенно среди субэтноса российских этнологов, мне интересен по двум причинам: он касается меня, как объекта научной политики и научного менеджмента в качестве руководителя ведущего в стране научно-исследовательского института и как субъекта ставшей для некоторых “философов этноса” почти ритуалом и карьерным вознаграждением “критики Тишкова” – главного в стране постмодерниста и конструктивиста. “А Вы правда не признаете существование этносов?” – с боязливым придыханием спросил меня однажды один из студентов кафедры этнологии МГУ и как-то импульсивно отстранился. “Ну как же, я Вас знаю, и что – этносов нет?” – сказал при нашей первой встрече тогдашний руководитель “грефовского” Центра стратегических разработок Дмитрий Мезенцев, нынешний член Совета Федерации.

Но все это мелкие штрихи. Более фундаментально нетерпимость выражается в самом научном сообществе, включая коллектив Института этнологии и антропологии РАН. Последний пир по поводу величия теории этноса и прошлой советской этнографии, а заодно похороны ревизионистов и современной этнологической науки в целом устроили некоторые авторы публикации, посвященной памяти Ю.В. Бромлея<sup>9</sup>. Этому же сюжету “охраны этноса” посвящается на протяжении последнего десятилетия раздел в журнале “Этнографическое обозрение” с расстрельным для несогласных названием “Теория этноса”.



В принципе мы имеем два среза объяснения нетерпимости со стороны ортодоксии. Есть общая закономерность отторжения ревизий и неприятия критики общепризнанного со стороны представителей более старшего поколения и академического (включая университетское) истеблишмента. Так, например, в западной, прежде всего в американской антропологии также подвергался критике постмодернизм и именно с целью его дискредитации использовался этот термин, которым сами сторонники ревизии и критики модернистского проекта никогда себя не самоопределяли<sup>10</sup>. Кстати, для антрополога это более чем понимаемая позиция, ибо ему хорошо известно, что статус и власть в любых людских сообществах держатся не только на прямом принуждении, но и на авторитете. В академическом сообществе – фактически только на авторитете, который намеренно формируется, всячески оберегается и активно используется<sup>11</sup>.

Из известных мне крупных европейских ученых-антропологов явную нетерпимость к критическому направлению проявил Эрнест Геллнер, который в свое время поразил меня едкими высказываниями в адрес выдающихся французских антропологов и социологов, положивших начало большим переменам в гуманитарном знании второй половины XX в. Этому могут быть найдены свои объяснения: как человек с восточноевропейскими интеллектуальными корнями и как сторонник модернизационного проекта, он все же оставался социологическим реалистом и все его работы строились на базе философского позитивизма.

Антропологов старшего поколения раздражал также, как им казалось, пересмотр фундамента антропологии – полевой работы в ее устоявшемся понимании как длительное детальное изучение малых сообществ путем включенного наблюдения, а также привнесение в репертуар дисциплины большого числа до сих пор незамечаемых проблемных сфер, тем и сюжетов, “Старшим” часто казалось, что это может разрушить дисциплину вообще, а отрицание реальности культурно-гомогенных коллективов и отказ искать на Тробрианских островах или в Меланезии и Африке первобытные сообщества или хотя бы первобытные системы социальных отношений и символических значений представлялись им как уничтожение самого предмета науки.

Сходная ситуация наблюдается в последние годы и в российской этнологии, хотя далеко не все “старшие” отвергают новые подходы и далеко не все “младшие” являются носителями нового. Негативную реакцию вызвали высказанные мною в конце 1980 – начале 1990-х годов некоторые положения, интерпретировавшиеся как отрицание объективного знания и пред-

мета этнологической науки. В данном случае мне важны не аргументы, а сам феномен неприятия и растекающейся по периферии критики моих отдельных высказываний относительно социального конструирования этносов и наций, а также названия статьи “Забыть о нации”. Все последующие мои работы, в том числе и две книги по проблемам этничности и по этнографии общества в вооруженном конфликте, выполненных в достаточно традиционном ключе этнографического изыскания, уже не имели никакого значения. Был вывешен своего рода красный флажок или предупреждающий знак, что существует постмодернизм–конструктивизм в отечественной этнологии, а его главный глашатай пытается упразднить науку вместе с ее предметом, а через это вызвать в стране дестабилизацию и конфликты.

Десятки кандидатских и докторских диссертаций по этнической тематике, если судить по имеющимся в моем распоряжении их авторефератам, в суррогатных историографических введениях, в которых дается мало что значащее перечисление “предшественников”, содержат случайный ряд имен по теоретико-методологическим или тематическим принципам, где обязательным является упоминание моего имени среди конструктивистов или постмодернистов. Что касается монографий и учебных пособий, то здесь ритуал критики исполняется с некоторым цитированием, почти всегда неточным и всегда чрезвычайно выборочным. От кого пошла эта критика, в какой момент и почему – вопрос не менее важный, чем суть самой критики.

Раньше всех и в ясной форме выразил свою реакцию тогдашний главный редактор журнала “Советская этнография” М.В. Крюков: “Как можно отрицать этносы и заниматься этнографией, а тем более – национальной политикой?!” За ним последовали В.И. Козлов, Ю.И. Семенов, В.В. Пименов – все те, кто много писал на тему об этносах и причислял себя к числу соавторов советской теории этноса. Жесткий пафос их оценок трудно понять, но его можно списать на доставшийся нам от прошлого разоблачительный стиль, включавший дегуманизацию объекта самой критики. Но их мотивацию и убежденность понять можно: человек, не имеющий базового этнографического образования и не прошедший этнографические экспедиции, не может быть “настоящим этнографом”, а тем более подвергать сомнению то, что на самом деле всего два десятилетия назад составляло такую же ревизию от имени столь же этнографии необученного и в экспедициях не бывавшего Ю.В. Бромлея. Но защитникам этноса написанное ими и Бромлеем казалось фундаментальным основанием. Ими забывалось, что и самим словом “этнос” отечественная

наука не пользовалась до конца 1960-х годов. Тем не менее и в этом аспекте реакция старших коллег объяснима. Она напоминает удивление Винни-Пуха, показавшего кролику букву и получившему правильный ответ, по поводу чего поросенок воскликнул: «Какой-то кролик знает букву “А”!».

Вскоре за этим появился критический азарт целого отряда “теоретиков”, выступивших с псевдофилософской схоластикой и с разоблачениями конструктивистов. В журнале “Этнографическое обозрение” были опубликованы статьи сотрудников и не сотрудников института, где метод словесных придирок и понятийного жонглирования без ссылок на историко-этнографические материалы, был использован для отстаивания теории этноса и для критики моих фраз (не могу сказать – моих работ, ибо они критиками не анализируются) и в адрес других авторов (прежде всего С.В. Соколовского).

Одна из защищенных докторских диссертаций на философском факультете МГУ по теме “Философия этноса” содержала более сотни критических реплик и отсылок в мой адрес, и соискатель, если судить по поступившей в ВАК стенограмме заседания ученого совета, устроил “пир победителей” над отечественными постмодернистами–конструктивистами. При рассмотрении этой работы в ВАКе члены совета по историческим наукам, представляющие этнологию, высказывались против присуждения докторской степени за такую работу. Но меня поразили два обстоятельства: отсутствие в обширном тексте хотя бы одного конкретного примера, подтверждающего философские рассуждения об этносе, и присутствие в библиографии более сотни книг на английском языке при том, что в кадровой анкете соискателя было указано только знание немецкого со словарем. Еще одна характерная черта подобных философских работ – это вторичное цитирование: в вышеупомянутой докторской диссертации все цитаты иноязычных авторов были просто выдраны из других исследовательских текстов, в том числе мною легко узнавались мои собственные переводы К. Гирца, П. Ван дер Берга и других.

Этот второй срез нетерпимости я бы скорее квалифицировал как форму перестроечной развязанности и заячей храбрости со стороны тех, кто еще 13–15 лет тому назад начинал все свои публикации с первой ритуальной ссылки на Ю.В. Бромлея. Пережитый ими гнет обязательной прописки по единой теории и навязываемого чинопочтения в научном сообществе вдруг оказалось возможным сменить на опьяняющую свободу критики, невзирая на чины и звания. Утверждающаяся терпимость в отношении разномыслия, которая представляется мне условием здорового науч-

ного климата и которая всячески мною поощрялась в научной политике, породила у некоторых авторов критический задор в адрес “директорских” писаний. Если посмотреть внимательно, то защитники теории этноса или критики конструктивизма и постмодернизма критикуют не сами научные школы и направления. Никто из записных теоретиков журнала “Этнографическое обозрение” не читал книги их главных представителей, большого числа последователей и критические работы зарубежных коллег: И.Ю. Заринов цитирует единственного польского автора, Э.Г. Александренков – патриарха кубинской этнографии, С.Е. Рыбаков – вообще никого не цитирует. Даже ни один из наиболее известных постмодернистов и конструктивистов не цитируется! Зато все устраивают полемику вокруг фраз В.А. Тишкова и получают от этого кураж.

За таким поведением скрывается культурно-идеологический феномен, в котором смешались охранительность прошлой традиции и отторжение возможности иметь сегодняшние авторитеты. Это есть своего рода академический вариант более общего синдрома антилиберализма: либерализм означает разрыв с традицией и создание новых авторитетов, антилиберализм взывает к прошлому в разных его вариантах и презирует современность в виде поиска и инноваций. Это мое наблюдение подтверждает высказывание С.Е. Рыбакова о том, что «раздутое и отмеченное сегодня небывалым полемическим пафосом противостояние между “конструктивистами” и “примордиалистами” в российском научном сообществе явно обусловлено преимущественно идеологическими мотивами. Конечно, здесь есть предмет и для собственно научной дискуссии, однако характер “вселенского спора” ей придает именно идеологический “привкус”, и это ни для кого не секрет. Ведь совершенно естественно, что примордиализм – это, как правило, кредо национально мыслящего консерватора, а конструктивизм – космополитически ориентированного либерала»<sup>12</sup>. В подтверждение этого тезиса упоминаются такие авторы, как Джон Комарофф и Кроуфорд Янг – известные ученые и мои давние друзья, которые участвовали в конференции по проблеме этничности и власти в 1993 г. в Москве и русские переводы докладов которых теперь доступны не читающим на иностранных языках<sup>13</sup>.

Зная хорошо книги и взгляды этих двух авторов, убежден, что под таким заявлением они бы никогда не подписались. Не думаю, что и мой коллега по академии и институту С.А. Арутюнов, который называет себя последовательным примордиалистом, а докторскую работу С.Е. Рыбакова посчитал крупным научным вкладом, согласится оказаться в политическом лагере “нацио-

нально мыслящих консерваторов”, оставив меня в нише “космополитически ориентированного либерала”.

Однако о каком противостоянии и большом споре идет речь, если в российской этнологии мне не известны серьезные работы, написанные с позиций конструктивизма и интерпретивной антропологии? В социологии и политической науке, а также в культурно-философских эссе можно найти что-то похожее, но среди этнологов никто пока не смог выполнить стоящие исследования. Всего-то появились несколько работ С.В. Соколовского и несколько моих общих высказываний и две статьи о феномене этничности и национализма. Вот и все. Но тогда почему такая паника и действительно “вселенский спор” в стане называющих себя примордиалистами или эссенциалистами и зачем им понадобились политические ярлыки? Все это совсем не так наивно, если учесть, что автор вышецитированного “совершенно естественного” и не представляющего “ни для кого секрета” политического размежевания этнологов имеет единственное образование – Высшая школа КГБ и работает ныне в департаменте кадровой политики администрации президента РФ? В высших школах спецслужб любят заниматься паранаучными заморочками: обучением дельфинов-убийц, изобретением “этнического оружия”, этнопсихоанализом, тейповыми структурами этноса, расово-генетическими типами. Причем занятия этими заморочками неплохо оплачиваются. Отсюда и вера в этнос связывается с “национально-мыслящим консерватизмом”.

Именно как настороженную панику можно истолковать вышепротитированные высказывания, к которым примкнули и другие теоретизирующие этнологи. Одна из российских этнопсихологов сокрушается, что “конструктивизм агрессивно навязывается российскому научному сообществу”<sup>14</sup>, и при этом ссылается на мою книгу “Политическая антропология”, изданную в США очень ограниченным тиражом и доступную только университетским библиотекам этой страны. Сетование высказывается автором, работы которого выходят в самых престижных российских издательствах массовыми тиражами и рекомендованы в качестве учебных пособий. Чего самим бояться и зачем пугать других в такой явно выигрышной ситуации? Может быть, страшит то, что критическое отношение к самому феномену этноса как организму со своей этнопсихологией может поставить вопрос хотя бы о более тонком инструментарии этнопсихоанализа (например, необходимость введения при опросе, кроме групп русских и удмуртов, референтной группы лиц смешанной национальности)? И тогда вся этнопсихология и “этнические характеры” осыпятся сверху донизу.

40 лет тому назад в общежитии МГУ на Ленинских горах мой американский друг Майкл Коул, который был стажером профессора А.Р. Лурье, попросил меня участвовать в его лабораторном эксперименте и отвечать “да” или “нет” с целью угадать неизвестный мне порядок чередующихся плюсов и минусов. Это было начало исследований М. Коула по кросс-культурной психологии, которые он затем продолжил в других регионах мира и издал фундаментальную работу, переведенную на русский язык<sup>15</sup>. Насколько я понимаю, это важное направление в исследовании элементов психики и человеческого поведения, обусловленных историко-культурными факторами, меньше всего связано с этноколлективами. И Майкл Коул выбирал меня и Нину Корж для этого эксперимента не как, скажем, русского или еврейку, а как представителей “советского этноса”. В проблеме неосторожной психологизации этнического мы попробуем разобраться позднее.

Однако существует еще один аспект в характере ортодоксального восприятия. Нетерпимость рождается из неспособности или нежелания осваивать более широкий и неизмеримо более богатый арсенал современной этнологической науки, расположенный за пределами русскоязычных текстов. Подавляющее большинство практикующих занятия этнологией в нашей стране не знают иностранных языков, не читают зарубежную научную литературу, не следят за текущими дискуссиями на страницах международных антропологических журналов, не говоря уже об участии в крупных международных собраниях. Те немногие цитаты, которые переводятся знающими язык специалистами, перекочевывают затем от одного автора к другому и используются в угоду собственным пониманиям, зачастую с противоположным значением.

Сегодняшние обвинения в “западничестве” высказываются тем, кто использует иностранную литературу и пытается расширить мировоззренческие горизонты отечественной антропологии (этнологии). Однако многие из современных наиболее интересных и новаторских разработок выполнены далеко не представителями “Запада”, хотя последнее понятие есть тоже не более чем эвфемизм. Англоязычные книги таких антропологов, как Эдвард Саид, Акил Гупта, Арджун Аппадурай, Хоми Баба, Анна Тцинг, Абу Люкход, Нэнси Шепперд-Хьюджесс, и других имеют культурные и интеллектуальные корни в странах Азии, Ближнего Востока, Латинской Америки. Сегодняшняя антропологическая наука фактически преодолела западнцентристский характер и стала поистине глобальной.

В последние годы в нее достаточно успешно интегрируется восточноевропейская этнология, особенно через динамичную Европейскую ассоциацию социальных антропологов, конгрессы

которой становятся важнейшими научными собраниями. “Блистательное отсутствие” в этом новом мировом научном сообществе российской этнологии вызывает беспокойство. Тем более, что восточноевропейцы совсем не против самоизоляции россиян, чтобы не переживать дополнительную конкуренцию в сложном процессе научной интеграции. Некоторые высказываются, что российская этнология вообще не является частью европейской науки. Эта периферийность на ложной послышке самодостаточности российской науки и наслаждение внутренними “вселенскими спорами” не могут быть приняты ни при каких условиях. Наука есть только одна при всем разнообразии национальных школ и практикующих условий.

Кроме проблемы более активной интеграции в мировую науку для российского сообщества этнологов есть и другие проблемы модернизации отечественного знания и обеспечения необходимой творческой среды. В конце концов, смена доминирующей парадигмы не так важна, ибо она происходит чаще всего со сменой научных поколений. Важнее осознать, что теоретическое многообразие и терпимость к разномыслию не есть проявление слабости, позволяющее унижать или оглуплять оппонентов. Инициированная “старшими” нетерпимость к диссидентам теоретико-методологический догмы уже позволила молодым “критикам этнологии” в развязной форме обратить эту критику против их же самих, причем в форме отрицания их несомненных научных заслуг. Карикатурные высказывания, которые позволил себе А.И. Элез в адрес Ю.В. Бромлея, В.В. Пименова, В.И. Козлова, построивших в жизни вполне достойные научные карьеры, не идут в сравнение с замечанием в адрес В.А. Тишкова, “несчастье которого, возможно состоит в умении бегло и много читать по-английски” и которого “сегодня не спасает весьма банальное для англо-американской литературы фактическое отрицание объективного существования нации”<sup>16</sup>. Для меня лично это стало лишь стимулом наконец-то прочитать некоторые из многочисленных книг той самой “банальной литературы”, включая и “постмодернистов”, которые имеются в моей личной библиотеке и до которых никак не доходили руки.

Мое введение получилось несколько эмоциональным и критическим, но я надеюсь, что основной текст книги успокоит читателя и принесет ему удовлетворение. Выражаю признательность за консультации и другую помощь при подготовке этой книги своим коллегам О.Ю. Артемовой, А.А. Бородатовой, М.Л. Бутовской, М.Н. Губогло, Л.М. Дробижевой, Н.Л. Жуковской, А.И. Иванчику, Н.А. Макарову, М.Ю. Мартыновой, С.В. Соколовскому, В.В. Степанову, а также издательскому редактору В.М. Черемных.

- <sup>1</sup> *Marcus G.E. Ethnography Through Thick and Thin. Princeton, 1998. P. 57.*
- <sup>2</sup> В.В. Пименов, например, так объясняет положительную оценку трудов Ю.В. Бромлей: “Именно он впервые официально заявил, что этнос выступает в качестве главного и, более того, единственного объекта изучения нашей науки” (*Пименов В.В. Понятие “этнос” в теоретической концепции Ю.В. Бромлей // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы / Отв. ред. С.Я. Козлов. М., 2003. С. 17*).
- <sup>3</sup> Одним из “реликтов” такого подхода можно назвать статью “Матриархат” В.И. Козлова и А.И. Першица в: *Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 587.*
- <sup>4</sup> *Семенов Ю.И. О моем “пути в первобытность” // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы / Отв. ред. С.Я. Козлов. М., 2003. С. 164–211.*
- <sup>5</sup> *Lieven A. Chechnya. Tombstone of Russian Power. New Haven; London, 1998. P. 324–354.*
- <sup>6</sup> *Семенов Ю.И. Указ. соч. С. 209.*
- <sup>7</sup> См., например: *Семенов Ю.И. Философия истории: От истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М., 1999; Этнология: Учебник для высших учебных заведений / Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994.*
- <sup>8</sup> Во время моей беседы с К. Леви-Строссом в 1990 г. последний признал, что жена Р. Якобсона перевела для него с русского языка на английский работу Проппа по структуре волшебной сказки и это оказало на него огромное влияние, хотя в своих работах основоположник французского структурализма не отдает должное российскому предшественнику.
- <sup>9</sup> Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы. М., 2003 (см. особенно статьи В.В. Пименова, И.Ю. Заринова, Ю.И. Семёнова, Т.Д. Соловей).
- <sup>10</sup> Подробнее о смыслах критики постмодернизма см.: *Brown R.H. Postmodern Representations. Truth, Power, and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture. Urbana; Chicago, 1995; Marcus G.E. Ethnography Through Thick and Thin. Princeton, 1998; Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мира. М., 1998.*
- <sup>11</sup> См., например, как намеренно создавался Б. Малиновским авторитет родоначальника “полевой антропологии” и как этот статус им жестко поддерживался на протяжении жизни: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science / Ed. A. Gupta & B. Ferguson. Berkeley, 1997. P. 1–46.*
- <sup>12</sup> *Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 5.*
- <sup>13</sup> См.: Этничность и власть в полиэтнических государствах. Материалы международной конференции 1993 г. / Отв. ред. В.А. Тишков. М., 1994.
- <sup>14</sup> *Хотинец В.Ю. О возможности отражения в этнических стереотипах типичных черт этнического характера // Идентичность и толерантность / Отв. ред. Н.М. Лебедева. М., 2002. С. 274.*
- <sup>15</sup> *Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего. М., 1999.*
- <sup>16</sup> *Элез А.И. Критика этнологии. М., 2001. С. 231.*



## Глава I

# ЭТНОГРАФИЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

## ПИСАНИЕ КНИГИ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ

Когда после 35-летних занятий наукой приступаешь к написанию десятой по счету книги, то встает вопрос не только о замысле и о содержании труда, но и о самом феномене научного сочинительства и создания авторских монографий. Для представителей гуманитарного знания печатное слово в форме научной публикации является основным результатом их труда. Поэтому все, что связано с этой стороной жизни и профессиональной реализации ученого, имеет для него и для науки в целом первостепенное значение. С научной публикацией не могут сравниться ни учебные лекции и беседы с учениками, ни публичные выступления на научных форумах, ни то, что знаменитый физик-интеллектуал Н.В. Тимофеев-Ресовский называл “трепом”, т.е. неформальными беседами специалистов на тему.

Конкурентная форма трансляции научного знания появилась в самые последние годы в мощной реальности Интернета. Но тексты в Интернете — есть скорее модифицированная публикация и принципиально новая форма ее распространения, включающая возможность диалога по поводу публикации как с автором, так и с другими читателями. Интернет несколько ослабил книжный фетиш, ибо дал возможность читающему человеку потреблять примерно то же самое без изнурительного “доставания книг”. Преимущества здесь получили те, кто раньше и активнее стал размещать свои тексты в виртуальном пространстве. Как сказал мне один из местных интеллектуалов в Саранске, “почему Вас нельзя почитать в Интернете, а у Дугина все его писания про Евразию и геополитику там выложены?” Однако в монографическом сочинительстве гуманитариев остаются фундаментальные основы, которые не были уничтожены глубокими переменами в характере современной науки и средствах коммуникации. Отметим оба эти аспекта: *фундаментально старое и фундаментально новое.*

Не все ученые-обществоведы пишут собственные книги и тем более создают себе имя через книги. Некоторые, но это явное меньшинство, прекрасно чувствуют себя в “малых формах”

научной статьи, которые становятся не менее известными, чем книги, а по части влияния – даже могут превосходить книжные тексты. Так, например, статья С. Хантингтона “Столкновение цивилизаций” в журнале “Форин афферс” имела гораздо большую аудиторию (в том числе и через многочисленные переводы на другие языки) и оказала больше влияния, чем вышедшая спустя три года книга того же автора и на ту же самую тему. Есть известные ученые, которые имели успешную научную карьеру, не создавая монографических исследований, а вышедшие под их именем книги есть собрание опубликованных и неопубликованных статей и очерков. Достаточно привести пример выдающегося отечественного медиевиста академика С.Д. Сказкина, у которого я слушал лекции на историческом факультете МГУ.

Научные книги гуманитариев имеют много жанров, которые сложились издавна и сохраняются до сих пор. Это прежде всего монографическое исследование, т.е. раскрытие большой темы или проблемы на основе вновь добытого знания. Монографическое исследование подчинено единому авторскому плану, имеет логически жесткую структуру и единое повествование с частными и общими выводами. Писать монографию сложнее, чем писать статью, но в чем-то и легче, ибо монография дает больше пространства для неторопливого и детального описания и раскрытия темы. Статья таких возможностей не дает и требует лаконической законченности и отцеженности выводов. Мне известны достойные ученые, которые, наоборот, всю жизнь старались писать книгу за книгой и не очень жаловали статейный жанр. Помню, как мой старший коллега по американистике Л.Ю. Слезкин сказал: “Лучше я напишу еще одну книгу, чем буду возиться со статьей, а потом с ее многочисленными рецензентами и редакторами”. И все же для написания монографии, по крайней мере в области истории и этнологии, требуется несколько лет и большие интеллектуальные усилия, особенно по части сбора материала, изучения литературы и написания самого текста. Не случайно, монографии рождаются чаще всего из кандидатских и докторских диссертаций, а у многих ученых их книжный список ограничивается диссертационными сочинениями.

В моем научном багаже к монографиям я отношу три книги: это защищенная в качестве докторской диссертации работа по истории Канады<sup>1</sup>, книга по итогам научной командировки в США в 1980 г. в качестве стипендиата Фонда Эйзенхауэра<sup>2</sup>, и, наконец, результат изучения антропологии насилия – книга о чеченской войне<sup>3</sup>. С некоторой условностью к разряду монографии можно отнести и написанную на английском языке книгу по проблемам этничности, национализма и конфликтов в СССР и

после его распада<sup>4</sup>. Условность заключается в том, что она не представляет собой единое повествование, а построена по сюжетному принципу и потому более похожа на другой жанр – собрание статей и(или) очерков. Если бы у меня в ближайшие годы сохранился энтузиазм сочинительства, а также запас сил и времени, то я бы решился только еще на одно монографическое исследование, которое вытекает из анализа культурной динамики общества в состоянии вооруженного конфликта, сделанное на примере Чечни, – я бы обратился к изучению этнически сложного общества в состоянии мира и попытался бы ответить на важный вопрос, почему и как в таких странах и регионах удается предотвращать открытые конфликты и сохранять мир. Секрета из объекта этого возможного исследования не делаю – им может быть, например, Республика Татарстан, ситуация в котором за последнее десятилетие мне представляется знакомой хотя бы в общих чертах.

Авторские сборники статей, часто объединенные единым замыслом и тематическими рамками, – одна из наиболее часто встречающихся форм научного сочинительства, особенно среди уже сложившихся и часто публикующихся специалистов. В отечественной этнологии таковыми являются, например, почти все книги академика Ю.В. Бромлея (за исключением его первой монографии по ранней истории Югославии), книга С.А. Арутюнова о развитии и взаимодействии культур<sup>5</sup>. В собственном списке к данному жанру я отношу книгу по теории и практике этничности в России<sup>6</sup>. Кстати, публикация сборника авторских статей в виде книги – также далеко не простой жанр, требующий выполнения, как минимум, двух условий: сохранения научной значимости некогда опубликованных статей и доведение статейных текстов до уровня книжной публикации с обязательными внутренними совместимостями теоретико-методологических основ и частных выводов. Если такое не соблюдается, то из собрания ранее опубликованных текстов может получиться некий “документ эпохи”, т.е. своего рода авторская архивная публикация, научная значимость и восприятие которой снижаются, особенно по мере роста размеров самой книги. Пример тому – книга М.Н. Губогло<sup>7</sup>, в которой на 800 страницах нашлось место как свежим исследовательским текстам, так и работам 30-летней давности, от основных положений которых и даже от языка тех лет автор отказался, что очевидно из более поздних работ под одной и той же обложкой.

Существует также книжный жанр популярных сочинений и учебных текстов, к которому примыкает жанр словарей и справочников. Гуманитарное знание имеет гораздо более широкого

потребителя, чем сведения из области естественных наук, и популяризаторство со стороны гуманитариев более чем объяснимо. В этнографии без него просто не обойтись, ибо люди хотят знать об “экзотике” внешнего мира, а также о собственных культурных традициях и обычаях. Научно и популярно писать не так просто и далеко не всем это удастся, не говоря уже о желательности иметь еще и литературный дар образного изложения. Многим хорошо известно, как трудно доходчиво рассказать о своих занятиях в журналистских интервью или в телевизионных передачах. Чего уж здесь говорить о написании книги для широкого читателя. Первая из моих книг была издана в 1977 г. в некогда широко известной в СССР “научно-популярной серии” издательства “Наука”<sup>8</sup>. Она была посвящена ранней истории Канады, и сам по себе текст представлял собой облегченный вариант обзорного исторического очерка: популярным скорее был не сам текст, а тема истории “страны кленового листа” во времена исторических хоккейных баталий двух стран и своего рода открытия Канады для советских людей.

Гораздо строже выглядят критерии для учебных и справочных текстов. Они как бы делятся на две категории: для подготовки специалистов-этнографов и для общего просвещения. Отечественная этнология в этом плане не повезло. Родившийся в 1930 г. первый учебник “Этнология” был репрессирован вместе с его автором П.Ф. Преображенским – деканом просуществовавшего всего несколько лет этнологического факультета 1-го МГУ<sup>9</sup>, хотя нужно сказать, что само по себе содержание этого учебника представляло собой попытку изложения глобальной историко-эволюционной схемы с минимальными этнографическими сюжетами – своего рода этнологический вариант исторического материализма.

После идеологического разгрома и расправы учебная этнология ударились в противоположную сторону: она снова вернулась в этнографический кафтан XIX в. как вспомогательная дисциплина истории и в этой роли просуществовала почти полвека, потеряв многое в статусе и содержании, но сохранив себя от идеологических манипуляций и политической заангажированности. Длительно служивший в качестве основного учебного пособия для этнографов фундаментальный и одновременно простой в изложении текст С.А. Токарева<sup>10</sup> был построен на основе материалов и подходов 1930–1940-х годов, и он был посвящен прежде всего раскрытию “исторических основ быта и культуры”, а этнография трактовалась автором “частью исторической науки” и метод историзма как основа методологии. Зато это был подлинный кладезь эмпирических материалов и народной мудрости,

глубоких аналогий и обобщений по части этнокультурного наследия населения СССР.

Сменивший его вузовский учебник под редакцией Ю.В. Бромлея и Г.Е. Маркова<sup>11</sup> представлял собой систематическое описание этнических общностей по так называемым историко-этнографическим областям, языковым семьям и хозяйственно-культурным типам вместе с расовыми типологиями – этих высших теоретических достижений советской этнографии, связанных с именами С.П. Толстова, М.Г. Левина, Н.Н. Чебоксарова и многих других. В этом учебном тексте была изложена и теория этноса с ее привлекательным глобальным схематизмом и родовыми слабостями. Несколько улучшенной формы учебник под редакцией В.В. Пименова и Г.Е. Маркова и под новым дисциплинарным названием “Этнология” вышел в свет в начале 1990-х годов в известной соросовской серии “Обновление гуманитарного образования в России”<sup>12</sup> и остается по сегодняшний день основным вузовским пособием. Созданный коллективом кафедры школьный учебник имеет все ту же методологическую основу – научить юных россиян тому, что они принадлежат не единому российскому народу, а они – “дети разных народов” с фундаментальными отличиями в культуре и даже в “этническом характере”<sup>13</sup>.

За последние годы появились разные варианты учебников по этнологии других авторов, но они представляют собой или скромное творчество эпигонов советской этнографической школы (только “народы” и ничего, кроме “народов”), или неудачные и поспешные компиляции неофитов-ремесленников, готовых писать учебники по любому предмету, как только он оказывается в учебных планах вузов или школ. Пример первого варианта – учебник Т.В. Мастюгиной и Л.С. Перепелкиной<sup>14</sup>, пример второго варианта – учебник А.П. Садохина и Т.Г. Грушевицкой, который сопровождается отдельно изданным “учебным словарем”<sup>15</sup>.

К учебным пособиям примыкает еще один освоенный российскими специалистами вариант обзорных текстов, заложенный С.А. Токаревым<sup>16</sup>, – это история этнографической науки. Причем, при освещении отечественного опыта речь идет об этнографии и этнологии<sup>17</sup>, а при освещении зарубежного – о социальной и культурной антропологии<sup>18</sup>. Имплицитно имеются в виду всего лишь два варианта и две традиции обозначения одной сферы гуманитарного научного знания, что в принципе является верным, несмотря на огромное различие в понимании дисциплинарных границ и предмета науки. Однако эти различия в самокатегоризации и в научной идентификации специалистов не столь безобидны и могут иметь фундаментальные последствия.

Невезение российской этнологии заключается именно в том, что образ дисциплины и идентичность этнографов оставались и остаются фактически неизменными со времен возникновения этнографии как раздела географии и естествознания в XIX – начале XX в., когда господствовали исторический эволюционизм, социальный дарвинизм и смесь позитивизма с романтизмом. Многие первые отечественные этнографы вышли из среды натуралистов, и естественно, что натуралистические воззрения определяли отношение к изучению так называемого племенного состава населения страны и интерес к другим народам мира в ходе выдающихся географических экспедиций и других научных предприятий<sup>19</sup>.

Начало профессиональной российской этнографии было столь мощным, что даже сам исторический период, на который пришлось наиболее масштабные сбор материалов и изучение этнических культур, а именно – конец XIX – начало XX в., стали представляться как время существования “нормы” традиционной культуры. На протяжении всего XX в. и даже вплоть до сегодняшнего дня формулировки многих диссертационных тем и публикаций содержат данную хронологическую отсылку. В равной мере утвердилась и другая фундаментальная посылка – это представление о предмете этнографии и о базовой единице этнографического анализа. Таковыми стал *народ*, или *этнос*, равно как в американской антропологии такой единицей долгое время была категория *культура*.

С тех пор многое изменилось в мировой социально-культурной антропологии, которая стала своего рода метадисциплиной с очень широкой исследовательской повесткой и с крайне расплывчатым предметом. Хорошо это или плохо – вопрос для особого разговора, но одно ясно, что это лучше, чем отсутствие перемен. Что изменилось в российской этнографии? Если не брать в расчет достаточно отвлеченные дискуссии по поводу понятий и терминов (увлечение дефинициями есть проявление слабой методологии), то реальная исследовательская практика, метод и стиль этнографического нарратива мало изменились. Даже когда в 1990-е годы появилось множество переводов зарубежных классиков антропологии и расширились научные контакты, то презентация самой дисциплины как “науки о народах” не изменилась. Но при этом произошло частичное ухудшение качества текстов, ибо среди их авторов оказались случайные люди, публикующие свои тексты без экспертизы и редактирования, но зато с рекомендациями в качестве учебных пособий.

Все так называемые “стандартные” варианты учебных текстов постсоветского времени продолжают строиться на тех же самых основаниях, когда студенту (а теперь и школьному учени-

ку) нужно прежде всего заучить “три карты”: этнического, расового и языкового состава народов мира. С этим багажом можно сдавать любой экзамен, вплоть до специального кандидатского минимума по этнологии. Собственно говоря, за все годы существования отечественной науки так и не был создан учебный (или просто обзорный) текст, который представлял бы прежде всего проблематику дисциплины и отражал бы эту проблематику своей структурой, с использованием материала по этническим культурам в качестве аргумента-иллюстрации. Парадоксально, но факт, что отечественными учеными до сих пор не создано обзорного текста, который хотя бы близко напоминал существующие в мировой науке более полувека и в большом разнообразии учебники и энциклопедическо-справочные издания по социально-культурной антропологии. Без ликвидации этого пробела трудно вести речь о модернизации понятия и содержания этнологии и об утверждении ее обновленного статуса в системе российского общественнознания, а вместе с этим – в российском обществе в целом.

В какой-то мере моя книга есть попытка хотя бы на уровне ее названия и обозначения ряда как классических, так и новаторских тем заложить традицию создания обзорных работ по социально-культурной антропологии как необходимого шага к созданию систематических учебных текстов, а вместе с этим и к утверждению самостоятельного статуса самой дисциплины. Сочиненный социологами государственный стандарт по “социальной антропологии” к общепринятому в мире пониманию этой дисциплины отношения не имеет. Это было сделано в целях узурпации части рынка интеллектуального знания и высшего образования со стороны предприимчивой группы социологов и “социальных философов”, которым нравилось ставшее модным слово *антропология* и которых интриговало мощное присутствие данной дисциплины в системе зарубежного вузовского образования.

Посадить рождающуюся в России социально-культурную антропологию на плечи социологии и социальной философии было ошибкой, но ошибка эта до сих пор не исправлена. Наша книга не в силах ее исправить, но она сможет показать, что скромная этнография, надолго запрятанная среди исторических поддисциплин, на самом деле ближе всего или даже и есть та самая социально-культурная антропология, при всех узостях и комплексах величия или неполноценности, свойственных российской этнографии.

## ПОЧЕМУ ЭТА КНИГА?

Автор виноват перед читателем тем, что не написал эту книгу десять лет тому назад, когда родилась сама эта идея в виде метафорического образа “реквием по этносу”. Именно под таким названием я принес в 1991 г. в редакцию журнала “Советская этнография” статью, которая вызвала негодование тогдашних заведующей редакцией и главного редактора журнала, для которых отрицание этноса означало отрицание самой науки этнологии: “Если нет этносов, тогда что же изучает этнология?” Припомнилось, что примерно такая же реакция на аналогичное суждение была и у меня лично за несколько лет до этого, когда в 1987 г. на советско-американском симпозиуме этнографов и антропологов, на котором обсуждалась тема “Этнические процессы в СССР и США”, я услышал выступление одного из специалистов по проблеме канадского Квебека, профессора Вирджинского университета Ричарда Хэндлера<sup>20</sup>. Именно он поставил тогда новаторский вопрос, что антропология и националистическая идеология имеют сходную эпистемиологию и тем самым питают друг друга, утверждая веру в то, что существуют четко очерченные, гомогенные социальные единицы (коллективы) в виде “наций”, “культуры” или “этносов”. Именно Хэндлер возразил мне тогда в связи с употреблением понятия “этнос”, сказав, что культура не существует в форме естественно очерченных единиц (units) и что нужно по-новому подходить к изучению политики культуры (не культурной политики!). После прочтения работы Хэндлера о квебекском национализме, которым я сам занимался длительное время, у меня появился интерес к имевшим тогда силу и влияние теоретико-методологическим подходам постструктурализма и социального конструктивизма. По крайней мере, именно под этим воздействием мною была разработана тема политики этничности (не этнической политики!) в России, когда даже сама эта формулировка воспринималась многими как типографская опечатка на обложке книги.

Тогда же, в 1991 г., мне показалось, что эпатаж коллег по дисциплине по поводу выглядевших столь фундаментальными термина *этнос* и постулата реальности этноса не очень к лицу вновь избранному директору института, к тому же пришедшему в этнографию из рядов традиционных историков, да еще историков-американистов. Прежде всего, мне не хотелось выглядеть некорректным по отношению к памяти только что скончавшегося академика Ю.В. Бромлея, осуществившего тотальное утверждение теории этноса и самого термина в советской этнографии. К тому же мне представлялось, что начавшаяся либерали-



зация и более плотные контакты с мировой наукой довольно быстро поставят на место теоретико-методологические конструкции по поводу этноса, утвердившиеся в отечественной этнографии в 1970–1980-е годы. Наша наука существовала более или менее прилично, не пользуясь данным термином всего лишь пару десятилетий тому назад: для этого было достаточно заглянуть в толстовскую многотомную серию “Народы мира” или в токаревский учебник “Этнография народов России”.

Тогда я убрал рукопись в стол, причем настолько далеко, что так и не обнаружил ее до сих пор. И это была ошибка. Почему следовало опубликовать критику теории этноса и представить возможные границы и подходы нуждающейся в обновлении дисциплины как можно раньше? Потому что метаморфозы той или иной сферы обществензнания в аспекте конкретной национальной ситуации поистине могут быть причудливыми. Помимо логики саморазвития дисциплинарного знания, зависящей прежде всего от мирового научного контекста, существует масса других факторов воздействия. Каждая национальная школа, если она есть в той или иной стране (а школа отечественной этнографии безусловно существует еще со времен императорского Русского географического общества, созданного в 1845 г.), имеет собственные внутреннюю и внешнюю общественные среды и свою внутридисциплинарную культурную традицию. В силу мощной и длительной автаркии по политико-идеологическим, языковым и даже географическим причинам в советской/российской этнографии внутренние факторы влияли и продолжают влиять намного сильнее, чем факторы внешней научной и общественно-политической среды. Как это было и в предыдущие эпохи, именно российский контекст со всеми его труднопонимаемыми прелестями и издержками определил развитие российской этнологии в последние 10–15 лет. Каковы наши оценки состояния дисциплины и ее главных проблем?

## РОССИЙСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ: СТАТУС ДИСЦИПЛИНЫ И СОСТОЯНИЕ ТЕОРИИ

В начале 1990-х годов состояние отечественной этнологии мною было обозначено как кризис<sup>21</sup>. Имелись в виду несколько причин для такой категоризации. Во-первых, это дисциплинарное теоретико-методологическое наследие как часть идеологизированного советского обществензнания при всеобщей прописке по единой методологии и по одной частной теории. Во-вторых,

это растерянность и неспособность объяснить происходящее в сфере межэтнических отношений и “национальной политики” в ходе общественных трансформаций, когда объяснительные модели не шли дальше “возрождения национального самосознания”, “национальных движений” и “распада империи”. В-третьих, это институциональный и ресурсный кризис науки, когда было поколеблено монопольное положение “центральной” (московской и ленинградской) этнографии в связи с ростом местных инициатив и с открытием “поля” для западной науки, но вместо взаимообогащающей кооперации обозначилось политизированное соперничество и неопитство вторгнувшихся в этническую тематику. Более того, мною было высказано мнение, что имел место не просто кризис, а нечто большее – отсутствие дисциплины, понимаемой в мире как социально-культурная антропология. Многие участники дискуссии не разделили эту оценку, полагая, что достижения отечественной этнографии величавы и непоколебимы.

Как можно оценить процессы последнего десятилетия в данном контексте? Для более детального обзора периода с 1975 г. до настоящего времени я могу отослать к статье С.В. Соколовского, основные положения которой мне кажутся убедительными и важными<sup>22</sup>.

Прежде всего, если понимать под кризисом также и состояние глубоких перемен и переоценок, то такой кризис действительно был, и он безусловно сохраняется в части теоретико-методологических разработок и тематического спектра исследований. Для этого достаточно посмотреть на уровень большинства публикуемых в “Этнографическом обозрении” работ, которые представляются как работы по теории и методологии. На двух ведущих авторов этого раздела, опубликовавших серию статей про этнос и этничность, хватило по одному этнографическому примеру – это поляки в Бразилии (у И.Ю. Заринова) и “хрестоматийные”(?) этнические группы в виде “цветных” в ЮАР и афроамериканцев в США (у С.Е. Рыбакова). Мне бы не хотелось в данном случае разбираться с новой–старой “теорией”, которая превратилась в гораздо большую схоластику, чем сочинения предшествующих теоретиков времен Ю.В. Бромлея, и в некое отчаянное зубоскальство по поводу “патологических постмодернистов”. Однако сам факт публикации такого рода “теории” в профессиональном журнале, где имеются редакционная коллегия и внешнее рецензирование, говорит о многом. Так же о многом говорит и факт присуждения докторской степени одним из ученых советов МГУ соискателю, чья работа была построена на чудовищной внедисциплинарной публицистике<sup>23</sup>.

Во всей этой истории с новыми “философами этноса” и “критиками этнологии” скорее красноречив не сам факт торжествующего вторжения неофитов в область этнологического знания, а то, что и сами профессионалы оказываются среди поощрителей этих неофитов, зачастую по причине чисто внутрицеховых амбиций и методологических диспозиций. Восторженная поддержка некоторыми ведущими сотрудниками Института этнологии и антропологии вышеупомянутой докторской диссертации была не более чем формой скрытой полемики с теми, кто обозначил свой отход от отечественного примордиализма в трактовке этнических проблем.

Отныне нет преград для паранаучного и даже для непотребного критиканства и по части публикаторских возможностей: авторы легко публикуют без всякой апробации свои книги даже в таких издательствах, как МАИК “Наука/Интерпериодика”. Так, в итоге появляются работы типа “Критика этнологии”, в которой А.И. Элез (опять же из философов, до этого не опубликовавший ни одной статьи по этнологии) на 300 страницах устраивает в грубой форме “выволочку” ученым, которые всю жизнь занимались этнографическим трудом и опубликовали сотни научных исследований<sup>24</sup>.

Есть и другие серьезные издержки прошедшего десятилетия, но все же, на мой взгляд, во многом кризис в российской этнологии преодолен, что совсем не означает отсутствие серьезных проблем в области содержания и организации нашей науки, а также не означает завершенности многих процессов. Более того, как сказал Скалозуб про посленаполеоновскую Москву, точно так же можно сказать и про отечественную этнологию: “пожар способствовал ей много к украшенью”. Последнее десятилетие XX в. и нынешнее время войдут в историю как период благотворного развития этнологической науки под воздействием внешних и внутренних факторов.

Внешние – это общественно-политическая актуализация этнического фактора и новые роли этничности в жизни индивидов и общества в целом. Достаточно сказать, что вместо “неантагонистических противоречий в решении национального вопроса” научное сообщество столкнулось с вызовом открытых этнических конфликтов и даже с распадом государств под воздействием этнонационализма в различных его формах, включая вооруженную сецессию. Вместо “национальных пережитков” появились “национальные движения” и “национальное возрождение” как форма этнической мобилизации, требовавшие совсем другого объяснительного языка и исследовательских приемов. Появились новый интерес и новые ресурсы в обществе к сохра-

нению и утверждению этнокультурной мозаики, будь это интеллектуальные дебаты по поводу националистической мифологии или массовое увлечение культурным партикуляризмом, включая этнографическое краеведение. Наконец, появился социальный заказ в форме политического и управленческого интереса со стороны государства, хотя и в смутных и плохо финансируемых формах.

Внутренние факторы – это вызывающая уважение мобилизация самого академического сообщества, когда снятие запретов и ослабление внутренней иерархии оказались для научных работников важнее материальных вознаграждений, когда вместо смиренного ожидания в очереди “редподготовки и плана выпуска” стало возможным выбирать тему, выполнять исследования и публиковать их результаты в гораздо более свободном режиме. Профессиональное сообщество этнологов не пережило массового исхода, а его основная часть оказалась способной реализовать как накопленный научный багаж, так и новые замыслы при достаточно скромной кадровой подпитке со стороны молодого поколения, у которого появилось много новых и престижных карьерных специализаций (менеджмент, право, журналистика, политология и т.п.).

Самый значительный прорыв произошел в двух направлениях: в расширении тематики и в увеличении количества научной продукции. За последние десять лет появились новые научные направления (религиоведение, миграционные, диаспорные, гендерные исследования, юридическая антропология, этология человека, политическая антропология, конфликтология и другие)<sup>25</sup>. В жанровой ориентации приоритет остается за историко-этнографическим исследованием. Хотя и с большим трудом (помогло вступление в XXI век), но все же преодолевается представление, что в конце XIX – начале XX в. существовала некая этнографическая норма (“традиционная культура”), которая и есть самая ценная тайна для научного раскрытия. Отечественные этнологи начинают понимать, что они имеют такое же право изучать “традиционную современность”, как имели это право Н.Н. Миклухо-Маклай и первые поколения профессиональных этнографов. Прогресс есть хотя бы в рождающемся интересе к этнографии советскости, которая длительное время представлялась как время “исчезновения традиционной культуры”, вызывавшее к срочной фиксации уходящего. Однако пока еще совсем слаб интерес к застрашенной традиции, под которой я имею в виду сегодняшние социально-культурные инновации, что также должны быть сферой научных интересов нашей дисциплины, которую

можно назвать этнографией настоящего или даже этнографией будущего.

Третирование современности российскими этнологами – это серьезная методологическая и даже общественная проблема. Приведу лишь один пример с советско-кубинскими экспедициями по составлению этнографического атласа, которые проходили достаточно мощными силами на протяжении нескольких лет<sup>26</sup>. Тогдашнее состояние кубинского общества с точки зрения социально-культурной антропологии оказалось упущенным: советские этнографы искали “субстраты”, “горячее и холодное” и историко-этнографические зоны.

Что касается научной продукции, то в 1990 гг. опубликовано книг, особенно индивидуальных монографий, больше, чем за несколько предыдущих десятилетий. Реализуется ряд крупных издательских проектов с участием представителей многих научных центров и национальных школ. Здесь также есть свои проблемы, особенно по части обеспечения качества этнографического нарратива, теоретической оснащенности и имеющегося в науке контекста (наработок и дискуссий) той или иной темы. Авторы тематических этнографических текстов боятся делать теорию на страницах полевых дневников, а теоретики боятся или не умеют сослаться на полевые наблюдения. Появляются “теоретические” сочинения вообще без ссылок на конкретные примеры и исследовательские результаты. При этом собираемый этнографический материал часто заывает в теоретические размышления психологически или профессионально не готового к этому автора. В российской этнологии по-прежнему теория отводится “теоретикам”, которые в лучшем случае строят свои конструкции на материалах других авторов, в худшем случае – на никаких этнографических материалах, только на грамматической схоластике и на компиляции из чужих переведенных цитат.

По опыту написания собственной недавно изданной книги об этнографии чеченской войны и по рецензиям на нее<sup>27</sup> могу сказать, что полевая этнография не только не мешает теоретизированию, но делает его абсолютно необходимым и более убедительным. Вторжение философов в этническую тематику (за редким исключением) с их выводами насчет “кризисных этносов”, “конфликтных этносов” и т.п. следует признать малопродуктивным.

Среди позитивных перемен отметим еще ряд обстоятельств. Расширились научные контакты с мировым сообществом. Осуществлены масштабные переводы классической зарубежной литературы по антропологии. В институциональном плане образовались новые неформальные сообщества, включая Ассоциацию

этнографов и антропологов с ее общенациональными конгрессами, Сеть этнологического мониторинга, Арктический форум и фестивали этнографического кино визуальных антропологов и т.д. Сложились новые факультеты и кафедры социальной антропологии и этнологии. Сохранились старые ведущие институты и научные школы. Появились новые журналы и даже интернет-издания.

Этот сложный процесс не обошелся и без издержек. Этнология и антропология (социально-культурная) оказалась привлекательной нишей для многих служителей “марксистско-ленинской теории наций и национального вопроса”, которые пересамоопределились, в том числе и как этнологи, культурологи или антропологи. Слой неопитов оказался гораздо большим, чем его смогла переварить профессиональная наука, и он в чем-то даже узурпировал дисциплинарное поле. На этническую тематику стали также писать философы, политологи, психологи, экономисты, демографы и другие. Социологи сочинили государственный стандарт по социальной антропологии, украв это право у неповоротливых этнологов. По сегодняшний день не произошло должное становление социально-культурной антропологии как вузовской учебной дисциплины, и здесь необходимы срочные коррективы. Главная дилемма состоит в следующем: останется этнология как поддисциплина исторической науки, или же возможно оформление самостоятельного статуса при сохранении отечественной традиции историзма этнологических штудий. Возможно, эту проблему будет решать завтрашнее поколение. В настоящий момент важнее сохранить торговую марку нашей науки – этнографический метод, который нуждается как в совершенствовании, так и в возврате к некоторым прошлым традициям.

Более сложен для анализа процесс в сфере теории. Здесь произошли достаточно примечательные явления. Одно из них – это завидная устойчивость теоретического багажа советской этнографии 1960–1980-х годов и даже более ранних периодов, а также похвальная настойчивость представителей старшего поколения в отстаивании примордиализма в интерпретации этнического и в одергивании диссидентских отклонений. Историко-эволюционистская схема и этнос как фундаментальный архетип и как предметообразующее понятие сохраняют свои доминирующие позиции со множеством оставшихся без ответа в рамках этой парадигмы вопросов. Есть ли место в нашей науке “между этносами” или “за пределами этноса”? Ни Л.Н. Гумилев, ни Ю.В. Бромлей такого места не оставляют, ибо им и их последователям интересен человек в этносе (“этнофор”), а не этничность в человеке. Даже (само)сознание (идентичность) рассматриваются как

один из признаков коллективного тела, а не первичная субстанция, которую следует изучать, опираясь не на макросоциологический анализ, а на микроанализ и ситуативный подход. И вообще, возможна ли этнология (шире – социально-культурная антропология) без этноса и даже за пределами этничности? На мой взгляд, да, возможна.

Только обратившись к феномену культурной сложности (гибридности) и к более широким понятиям культурного, а также отказавшись от одержимости групповыми категоризациями и от натуралистических представлений об этничности, научный поиск выйдет на новые рубежи и даст некоторые новые ответы, в том числе и самого практического характера. Этот переход от этноса к этничности и далее к распредмечиванию и к деполитизации этнического (политическая роль и сущность отечественной этнографии – это особый предмет) мог бы сыграть такую же определяющую роль в деконструкции институтов, связывающих этничность и территорию, этничность и власть, этничность и государство, как когда-то отечественная этнография сконструировала этнические категории, превратившиеся в жесткую групповую реальность, особенно на уровне бытовой ментальности<sup>28</sup>. Необходимо перейти от этнических процессов, где этнология мыслится как отражатель объективно существующего, к этнической процессуальности на коллективном уровне и к этническому дрейфу на индивидуальном уровне. Только такой подход снимет бремя бессмысленных споров по поводу групповых вертикальных тахсономий и удержит от новых изобретений культурно-разделительных линий.

Последние “фишки” неофитов в сфере этнологии – это психологизация этноса и национализма, выросшие из уязвимой романтики С.М. Широкогорова, Г.Г. Шпета, А.Р. Лурия по поводу этнокультуры. Этнопсихология, не порвавшая пуповину с этносом, – одно из свежих наваждений, от которого придется избавляться десятилетиями. Сюда же я бы отнес и “диаспоризацию всей страны”, когда вдруг в одном историческом государстве (пусть политически распавшемся, но сохраняющем во многом общее социально-культурное пространство) и даже в одной стране, как Россия, появились сначала через речевые акты, а затем и через реалистские действия диаспоры, к которым стали относиться фактически все граждане и не граждане страны, не определяющие себя как русские в этническом смысле.

Старая методология уже проросла новыми метастазами в российскую современность. Продолжаются дебаты по поводу номенклатуры народов и “подгруппы–группы–метагруппы”, что затвердилось в переписи 2002 г. на очередное десятилетие, вместо

давно назревшей фиксации категорий этнической идентичности или этнических категорий учета населения. Сохраняется увлеченность, вплоть до сочинения государственных целевых программ, выделением из российского народа (или многоэтнической гражданской нации) субъектов не только историко-лингвистических реконструкций, но и политики и права, в виде части граждан, в языке которых есть схожесть базовых лексик. Причем большинство из них на этом языке и не разговаривают и имеют на порядок больше схожести с живущими веками соседями, чем с интеллектуально реконструированными “угро-финнами” или “тюрками”. Вместе с этим сохраняются колониалистские и расалистские подходы как в исследовательских методиках, так и в этнографическом нарративе, который мы просто не замечаем и тем более не рефлекслируем как предмет самоанализа<sup>29</sup>. Если грязный язык СМИ и ксенофобия на политико-бытовом уровне только отчасти рождаются из научных текстов, то одержимость этнонационализма – это чисто интеллектуальный продукт. В итоге, потеснить паранаучное засилье Гумилева на книжных полках Санкт-Петербурга и Москвы смогут только опровергающие и убедительные тексты, объясняющие мир этнического и историко-культурного современным языком.

## ЭТНОГРАФИЯ КАК МЕТОД И КАК ЖАНР

Если мы откроем фундаментальную книгу С.А. Токарева “Этнография народов СССР”, то встретим следующее авторское определение с комментариями: “Этнография, т.е. изучение быта народов, – наука с очень широкими и неопределенными границами. О точном определении этих границ до сих пор спорят между собой сами этнографы... Споры об объеме и предмете этнографической науки были и среди советских ученых, и эти споры принесли больше вреда, чем пользы, потому что они долгое время отвлекали внимание этнографов от задач положительной исследовательской работы в сторону абстрактных рассуждений и игры в дефиниции. В настоящее время среди советских ученых укрепилось широкое понимание задач этнографической науки. Этнография по точному смыслу этого термина – это наука, описывающая, или изучающая, народы”<sup>30</sup>. Примерно такое же понимание слова-термина дается спустя почти сорок лет авторами учебника “Этнология”, для которых этнография или наука о народах (этносах) стала в 1990-е годы называться этнологией, чтобы “устранить различия с терминологией, принятой в мировой науке”<sup>31</sup>. Другими словами, этнография – это название дисципли-



ны, а не метод, лежащий в основе дисциплины. Причем, в отечественном классификационном представлении длительное время преобладал взгляд, что этнография в СССР – это то же самое, что этнология в Восточной Европе, социальная антропология в Западной Европе и культурная антропология в США<sup>32</sup>.

В то же самое время в советской/российской науке присутствовало понятие “полевая этнография” именно как метод, как полевые исследования (fieldwork). Соответствующая статья была помещена в “Своде этнографических понятий и терминов”. Полевая этнография определялась как “исследования, ведущиеся среди *живых народов* (курсив мой. – В.Т.) с целью сбора первоначальных этнографических данных об отдельных структурных компонентах традиционно-бытовой культуры и их функционировании как определенной системы. Содержание понятия традиционно-бытовой, или народной, культуры различается на разных этапах общественного развития, а следовательно, меняется основная предметная область полевой этнографии. На ранних стадиях развития общества вся материальная культура, духовная и соционормативная культура составляет предмет полевой этнографии. На более поздних этапах развития содержание традиционно-бытовой культуры, изучаемое полевой этнографией, сужается. Полевая этнография включает также изучение всех форм современных этнических и этносоциальных процессов”<sup>33</sup>.

Этот подход к полевой этнографии (полевым исследованиям) сохранился в своей основе. Российские этнографы изучают в поле главным образом “народную” или “традиционно-бытовую” культуру: деревенским дачникам или живущим в особняках за высокими заборами места здесь нет, как и нет места воинской казарме или бизнес-сообществу. Столь зауженный подход к полевой работе начинает медленно меняться. На V конгрессе этнографов и антропологов России в Омске в июне 2003 г. была даже заявлена секция о новых подходах к пониманию этнографического поля, но она не состоялась из-за недостаточной реакции на сформулированную ее организатором идею. В целом российские этнологи отстали от важнейших дискуссий и инноваций в области этнографического метода, организации и понимания полевой работы, которые имели место в мировой науке в последнее десятилетие. С.В. Соколовский и О.А. Поворознюк перевели на русский язык вводную главу из книги “Антропологические местоположения: границы и основания полевой науки”<sup>34</sup>, которая имеет принципиальное значение для данного обсуждения и, я надеюсь, будет скоро опубликована. Будучи уверенным, что через два года, к следующему конгрессу, российская этнология созреет для обсуждения и пересмотра представлений о полевой работе, я, тем

не менее, изложу здесь некоторые наиболее существенные моменты происходящей дискуссии об этнографическом методе и антропологическом поле.

Существует давнее и наиболее распространенное в мировой науке определение, что есть *этнография*: *это отличительный метод производства знания об обществе, который основан на прямом контакте и даже соучастии (включенное наблюдение или участвующее наблюдение) с целью наиболее детального изучения малых сообществ и других социальных групп и коалиций*. Этнография составляет цеховую основу дисциплины под названием этнология и социально-культурная антропология. Этнография делается в “поле”, т.е. существует практика полевой работы. Одновременно этнографией называют процесс и результат изложения полевого материала в научных текстах, т.е. документально-эмпирическую основу академического нарратива, или же особый жанр в антропологической литературе.

Среди антропологов распространены оценки типа: “эта книга основана на хорошей этнографии”, “он(а) – хороший этнограф-полевик” и т.п. Свою последнюю книгу о Чечне я намеренно назвал “Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны”, имея в виду, что главное в данном исследовательском сочинении – прежде всего полевой материал, т.е. свидетельства чеченских информантов и моих чеченских партнеров по исследованию. В силу сложности темы и неординарности изучаемой ситуации (иной и не может быть состояние жестокого вооруженного конфликта) меня интересовала экспериментальная этнография, что и было сделано, судя по многим отзывам, с удовлетворившим автора, информантов и читателей результатом. Центральным моментом этого исследования был не только нетрадиционный подход к сбору полевого материала, но и сам текст книги, который наполовину состоял из свидетельств информантов (я это называю “этнографией прямых голосов”). Именно поэтому для меня было принципиально важно обозначить столь ключевое и достойное слово в заголовке книги и в какой-то мере стимулировать в отечественной науке переосмысление этого понятия, а вместе с этим и понятия *полевая работа*.

Итак, если мы согласны убрать этнографию как название дисциплины и определять дисциплину двумя близкими названиями – *этнология* и *социально-культурная антропология*, тогда что же есть этнография? Свою инициативу по замене названия дисциплины через изменение названия института я меньше всего представлял себе как “устранение различий с терминологией, принятой в мировой науке”. Моей задачей в первую очередь было ввести понятие социально-культурной антропологии в арсе-

нал нашей дисциплины и сохранить этнографию в ее другом понимании. Помню, как академик В.П. Алексеев сказал мне: «Зачем тебе “антропология” в названии института? Переименуй с “этнографии” на “этнологию”». Я ему ответил, что такое переименование для меня не имеет смысла, поскольку главное заключается в слове “антропология”. Тем более, что физическая антропология всегда присутствовала как важное исследовательское направление в Институте этнографии и остается таковым до сих пор.

О том, что в мои планы совсем не входило прощание с этнографией, говорит тот факт, что при создании российской профессиональной ассоциации мною было предложено назвать ее ассоциацией этнографов и антропологов с учетом двух обстоятельств: во-первых, переквалификация московских ученых не должна означать, что все этнографы в стране сразу станут называть себя этнологами, во-вторых, в нашем профессиональном сообществе остается важная сфера занятий, которая лучше квалифицируется как этнография, чем как этнология. В частности, это бурно растущий домен этнографического музееведения, где работают главным образом этнографы.

Тогда что же такое этнография в ее современном понимании? Этнография – это не просто собирание материала и эмпирическое описание как первичная стадия научного анализа. Этнографическое свидетельство или объяснение есть “само по себе ценный и самодостаточный интеллектуальный продукт”<sup>35</sup>. Это новое понимание этнографии пришло с утверждением “постмодернистского”, интерпретивного периода в антропологии, который был основан на таких парадигматических понятиях, как “густое”, “насыщенное” описание (thick description), введенное Клиффордом Гирцем, или как “писание культуры” (writing culture), введенное Джеймсом Клиффордом и Джорджем Маркусом. Не случайно, именно новой, экспериментальной этнографии, которая сама по себе носит полный и тотальный характер, были посвящены основные разработки авторов новых подходов, и не случайно само слово “этнография” появилось в названиях наиболее известных и влиятельных публикаций<sup>36</sup>.

В равной мере не случайно новый поворот к этнографии привел к существенному изменению в отношении важнейших антропологических подходов и канонических имен. Оказалось, что господствовавшие в середине XX в. такие теоретико-методологические подходы, как сравнительно-исторический, и метод типологических обобщений ушли на периферию научных интересов большинства специалистов. Вместе с ними почти исчезло обращение к таким именам, как А. Рэдклифф-Браун, Л. Уайт,

Дж. Мёрдок. В то же время заново родился интерес и переосмысление творчества “великих полевиков” Б. Малиновского, Ф. Боаса, Э. Эванса-Причарда и других. Идея “поля” осталась в центре профессиональной идентичности этнологов и антропологов и базовым элементом профессиональной подготовки. Именно по этой причине в ситуации радикальных переосмыслений начала 1990-х годов мною было обращено внимание на необходимость возрождения внимания к полевой работе среди молодого поколения ученых и возвращения практики долговременного проживания (пребывания) в изучаемой среде, будь это этническая и другая культурно-отличительная община или сообщество, будь это “челноки” или диаспорные сети<sup>37</sup>. Конечно, спустя десять лет я вижу некоторую уязвимость такой установки в силу появления многих разных других форм полевой работы, в том числе и в моем собственном арсенале, но суть позиции от этого не меняется.

Как показал опыт последнего десятилетия, при всех переоценках, инновациях, тонких рефлексиях по поводу этнографического поля, о которых речь пойдет ниже, все же длительная и основанная на включенном (соучаствующем) наблюдении первичная работа остается глобальной дисциплинарной нормой. Просмотренные мною материалы трех крупных научных собраний, а именно конгресса Европейской ассоциации социальных антропологов (Краков, 2000), ежегодного конгресса Американской антропологической ассоциации (Сан-Франциско, 2002) и Международного конгресса антропологических и этнологических наук (Флоренция, 2003), показывают, что отсылка к полю и добывание первичного материала из наблюдения “живых народов” (редко – из эксперимента, формализованного опроса или архивных изысканий) остаются *sine qua non* научной дисциплины для практикующих ученых всех регионов мира. Как раз не в столь обязательном порядке присутствует отсылка к полю и полевой материал в материалах V Конгресса этнографов и антропологов России (Омск, 2003), и это говорит о том, что мой давний призыв сохраняет свою силу. Мне представляется, что *нужен более активный возврат к этнографическому полю даже в его самом традиционном варианте, а уже потом (или одновременно) нужны более тонкие размышления по поводу полевой работы и интерпретации этнографических данных.*

И все же следует говорить и о наличии национальных школ полевой работы, которые могут далеко не во всем походить на утвердившиеся в качестве нормативных англо-американские традиции, восходящие к Малиновскому и Боасу. В таких странах, как Россия, Индия, Мексика, Бразилия, Куба, существуют собственные опыты проведения этнографических исследований, кото-

рые имеют существенные отличия и никак не могут толковаться как нестандартные и тем более как отсталые. Просто сама культурная среда и задачи исследований носят отличительный характер. В этой связи любопытный пример приводится в одной из последних книг К. Гирца, где он рассказывает, как попал с командой молодых гарвардских аспирантов на Яву вести свои первые полевые исследования и как американцы дружно отторгли варианты более комфортных условий работы, предлагавшиеся им местными индонезийскими антропологами: перед гарвардцами стоял образ палатки Малиновского в центре туземного поселка на Тробрианских островах как образец “чистоты поля”<sup>38</sup>. Но означает ли это, что индонезийский опыт не имеет своих резонансов, а есть всего лишь проявление подхода “метрополии” к “туземной периферии”? Что-то подобное я ощущал, когда в Россию десять лет тому назад стали приезжать западные аспиранты и, минуя Москву (к неудовольствию наших ведущих ученых), селились, и надолго, среди коряков, эвенков, тувинцев, чукчей. Здесь явно столкнулись две школы, и у каждой из них есть своя правда-резон (точнее, выученные наставления и, иногда, политика), хотя истина лежит где-то во взаимодействии и равноправности двух подходов.

Российские этнографы вели и продолжают вести работу преимущественно среди населения собственного государства, даже если речь идет о самых малых, аборигенных общинах Севера, Сибири или Кавказа. Здесь есть два обстоятельства, которые определяют российскую специфику в отличие от евроамериканской. Во-первых, само деление “поля” и “дома” не носят столь дистанцированного характера. Российский этнограф, в отличие от американского или английского, не уезжает в поле за океан и не возвращается из поля в “центр науки” – метрополию, причем довольно часто – навсегда. Связь с изучаемыми группами и общинами остается у работающих в собственной стране и среди соотечественников на многие годы. Ученые устанавливают близкие отношения не только с информантами, но и с местными чиновниками, интеллигенцией, а их помощники из числа местных студентов часто становятся их собственными аспирантами и проходят этнографическую подготовку в Москве. В каком-то смысле образуется единый научный микроколлектив – “центральный” лидер и его местные ученики. Приведу только несколько примеров ближайших коллег по Институту этнологии и антропологии РАН – это профессора З.П. Соколова (Западная Сибирь), Н.Л. Жуковская (Бурятия, Калмыкия, Якутия), С.А. Арутюнов (Кавказ и Арктика). Кстати, среди моих хороших знакомых американских антропологов, занимающихся проблемами резерваци-

онных индейцев, тоже существуют схожие практики: “Мой муж купил мне этот мощный автомобиль, потому что я часто езжу из Лос-Анжелеса по индейским резервациям для полевых исследований”, – сказала мне профессор Джоан Вибел-Орландо.

Во-вторых – это наличие уже состоявшихся “аборигенных” этнографических коллективов, которые успешно практикуют так называемую этнографию изнутри (*insider ethnography*). На Северном Кавказе (в Дагестане, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Чечено-Ингушетии, Карачаево-Черкесии) имеются уже давние традиции местной полевой этнографии, а также выполнены выдающиеся исследования. Как могут здесь работать установки Малиновского жить по году среди народа, если они всю свою жизнь живут в этой самой изучаемой среде? Часть этих ученых иногда переезжают работать в “центры” и составляют единый коллектив, в котором невозможно делить специалистов на антропологов и на “аборигенных антропологов” (*native anthropologists*). Для многих из них поездка в “поле” есть поездка “домой”, что было невозможно представить с западными антропологами до самого последнего времени, пока американские и английские университеты не закончили и не получили антропологическое образование выходцы из стран Азии и Африки.

Из этого обстоятельства рождаются и некоторые отличающиеся установки в отношении, например, знания местных языков, изучением которых не столь одержимы “центральные” российские этнографы. “Почему Ваши антропологи не учат языки народов Средней Азии, проявляя тем самым свой шовинизм?”, – спросил меня запальчиво молодой итальянский антрополог, который уже прожил год в Узбекистане и выучил узбекский язык, не зная ни одного слова по-русски. “А потому что в нашем институте работают два выдающихся специалиста-узбека и еще несколько десятков ученых, чьи родные языки – это языки тех самых культур, которые они изучают, – был мой ответ. – К тому же знание русского языка, который является основным языком общения не только для всех среднеазиатских президентов, но и для большинства населения данного региона, вполне позволяет решать необходимые задачи в ходе полевых исследований”. Конечно, несколько интервью на чеченском языке, выполненные для моего исследования, обогатили собранную в Чечне информацию, но прекрасное знание русского языка фактически всеми взрослыми чеченцами не делало это требование классической полевой работы обязательным, по крайней мере по той теме, которую я исследовал.

И все же необходимость видеть национальную специфику полевой работы этнографов в определенных странах не снимает

вопрос о более общих эпистемиологических и политических моментах современной ревизии смысла и содержания полевой работы. А. Гупта и Д. Фергюсон называют два обстоятельства, которые сделали необходимым поставить на обсуждения вопрос о содержании понятия “поле” и его месте в антропологическом знании. Первое обстоятельство связано с тем, каким образом в академической среде работа антрополога (этнолога) отличается от работы историка, социолога, политолога, литературоведа, культуролога или религиоведа. “Различия между антропологией и всеми этими дисциплинами лежат не столько в темах исследований, которые в конце концов значительно пересекаются, сколько в особом методе антропологии, а именно в полевой работе, основанной на включенном наблюдении. Иными словами, наше отличие от других специалистов академических учреждений строится не на послышке, что мы – специалисты по различиям, но на особой методологии раскрытия и понимания этих различий. Полевая работа помогает определить антропологию как дисциплину, ибо она создает пространство возможностей и, одновременно, задает границы этого пространства”<sup>39</sup>. Таким образом, полевая работа это уже не просто техника исследования, это – главная составляющая как опыта антрополога, так и антропологического знания в целом. Отсюда вытекает заключение, что всякие размышления и пересмотр антропологической традиции невозможен без переосмысления понятия “поле”.

Второе обстоятельство вытекает из серьезных сомнений по поводу соответствия традиционного этнографического метода политическим и культурным реалиям современного мира. Этот метод изначально был разработан для исследования небольших сообществ и основывался на сугубо позитивистском (отражательном) принципе, когда антрополог погружался в иную группу (культуру) и, “вернувшись из поля”, осмысливал дома увиденное и зафиксированное. Главная проблема с традиционным идеалом полевой работы возникла в связи с тем, что описываемый этнографами мир радикально изменился: он стал более подвижным, взаимосвязанным и глобализирующимся. Арджун Аппадурай так сформулировал эту проблему: “Так как группы мигрируют, перегруппировываются в новых местах, реконструируют свои этнические “проекты”, *этно* (ethno) в этнографии приобретает неуловимое, нелокализуемое качество, на которое должны реагировать описательные практики-антропологи. Ландшафты групповой идентичности – этношафты (ethnoscapes) – по всему миру перестали быть знакомыми антропологическими объектами, в той же степени, в которой группы больше не являются компактно территориализованными, пространственно ограниченными

ми, обладающими историческим самосознанием или культурной однородностью... Задачей этнографии сейчас становится решение головоломки – какова природа локальности как проживаемого опыта в глобализированном и детерриториализированном мире?”<sup>40</sup>

Помимо двух отмеченных обстоятельств, я хотел бы отметить еще одно наблюдение из собственного опыта, когда сама тема заставляет решать проблему поля неортодоксальным путем. Условия войны и послевоенная ситуация не позволили мне выполнить главное правило антропологического исследования – провести полевую работу в самой Чечне. Я осознаю эту слабость моей книги: в ней нет автора на поле сражения и даже в опасной ситуации – волнующий момент в книгах западных журналистов и антропологов, “прошедших войну”<sup>41</sup>. Но ситуация недоступности стимулировала переосмысление самого понятия “этнографическое поле”.

В работе под редакцией Гупты и Фергюсона ставится фундаментальная проблема цеховой основы социально-культурной антропологии и этнологии: что есть понятие “поля” в современной исследовательской стратегии, когда погружение аутсайдера в локальную общину “другой культуры”, долгое время считавшееся торговой маркой антропологического исследования, во многих случаях превращается в авторитарную эпитемию, не позволяющую реализовать исследовательскую задачу. Не локальность, а создаваемое самим антропологом поле с его особыми границами (ментальными и пространственными), то, что Гупта и Фергюсон называют местоположением (location), является более свободным и обещающим подходом к профессиональному методу. Мы полностью разделяем следующие суждения этих авторов:

«Включенное наблюдение продолжает оставаться основной частью стационарной антропологической методологии, но оно все меньше фетишизируется. Разговоры и жизнь среди членов общины продолжают сохранять свою значимость наряду с чтением газет, анализом правительственных документов, наблюдением за действиями правящих элит и выявлением внутренней логики транснациональных институтов развития и международных корпораций. Вместо вымощенной дороги к цельному знанию “другого общества” этнография все больше признается в качестве гибкой и оппортунистичной стратегии для более разнообразного и более сложного понимания различных мест, людей и существующих преград познания через внимание к разным формам знания, которое имеется в разных социальных и политических местоположениях»<sup>42</sup>.

Многу разделяется также и тезис о более свободном понимании этнографического метода, который в современных условиях не может не включать анализ общественно-политического дис-



курса, журналистики, литературных текстов, статистики, интервью и массовых опросов. Некритическая лояльность идеальному представлению об этнографическом поле и полевой работе на самом деле представляет собой продолжение научной традиции, которая сложилась во времена жесткого пространственного деления мира на “дом”, где живет антрополог (естественно, “белый европеец”), и “поле”, где находятся “аборигены в их естественном состоянии” и откуда этот антрополог сообщает о “другой” культуре.

Ментальная (хотя и непространственная) дистанцированность и одновременно экзотизация традиционного этнографического поля все меньше подходят для анализа нетерриториальных культурных систем и более широких взаимодействий, тем более для анализа обществ, где локальная целостность и культурная отличительность взорваны внешними воздействиями или, наоборот, являются результатом и продолжением этих внешних воздействий. Изучаемый нами объект под названием “чеченское общество”, – безусловно, в большей степени феномен, созданный самим конфликтом, ибо в таком социально-культурном и тем более в пространственном (более половины чеченцев находятся за пределами территории Чечни) облике чеченское общество никогда до этого не существовало.

## ПОЛЕ И ПОЛИТИКА

В моей работе встал также важный вопрос о связи политики и этнологического исследования, что немаловажно для анализа феномена конфликта и насилия, где невозможны научная стерильность и идеологическая отстраненность. Последних никогда не было и в прошлой антропологии, начиная от Н.Н. Миклухо-Маклая и Б. Малиновского. Принцип идеального поля и полевой работы только внешне призывался в главные критерии достижения научной истины и политической нейтральности, но сам этот призыв почти всегда скрывал определенную политику и идеологию ученого или его спонсора. В этой связи Гупта и Фергюсон справедливо пишут:

«Традиционная приверженность “полю” привела к своего рода особой форме политической заангажированности в смысле как производимого знания, так и характера создаваемого дисциплинарного субъекта. Наша установка больше на меняющиеся местоположения, чем на четко обозначенные поля, связана с другим политическим видением, – тем, которое рассматривает антропологическое знание как форму ситуативной интервенции. Вместо того, чтобы рассматривать этнографическую интервенцию как беспристрастный поиск истины на службе универсального гуманитарного знания, мы рассматриваем ее как средство отправления особых поли-

тических целей одновременно с поиском линий общего политического целеполагания среди единомышленников-союзников, которые могут быть повсюду... Прикладная антропология, и особенно антропология действия, уже давно связывали этнографическую практику с особыми и откровенно политическими проектами. Отчасти по этой причине такого рода проекты подвергались сомнению в сфере академической антропологии. И все же мы бы отметили, что связь того или иного исследования с политической позицией сама по себе не ставит под сомнение местоположение антрополога как общественного активиста. Поскольку даже самые политически заангажированные “эксперты” могут рассматривать самих себя как занимающих внешнюю и эпистимологически безупречную позицию.

Вместо того, чтобы смотреть на антропологов как на носителей уникального знания и научных проникновений, которыми они могут поделиться или которые могут задействовать к пользе для “простых людей”, наш подход придерживается того, что антропологическое знание сосуществует с другими формами знания. Мы видим политическую задачу не столько в дележе определенного знания с теми, кто им не обладает, сколько в создании связей между *разными* знаниями, которые возможны из разных местоположений, и в установлении между ними линий возможного альянса и общего целеполагания. В этом смысле мы рассматриваем исследовательскую область в меньшей степени как “поле” для собирания данных, а скорее, как место для стратегических интервенций»<sup>43</sup>.

Ясно, что современные культуры и “антропологические события” уже не так жестко привязаны к географическому месту: они путешествуют столь же интенсивно, как и профессиональный этнограф, а часто – опережают его. Во время пребывания в Женеве на конференции неправительственных организаций в июне 1999 г., за два вечера в гостиничном номере чеченец Умар Джавтаев рассказал мне больше о дагестанских чеченцах-аккинцах и об их отношении к войне в Чечне, чем если бы я поехал к нему на родину в пограничный с Чечней Хасавюртовский район Дагестана. Хотя для себя я сохраняю его предложение:

“Я же приглашаю Вас к себе! Это значит, что я лично несу за Вас полную ответственность, никто и ничего не сможет Вам сделать. Здесь уже действует наш закон и моя личная честь, которую я не могу потерять, если моему гостю будет нанесен вред, а я его не смог защитить. Это у нас чеченцев и дагестанцев самый святой закон”.

Кстати, именно тогда, в июне, Умар убежденно говорил мне: “Вы что, не понимаете, что скоро, максимум в сентябре, в Дагестане начнется большая война. Это абсолютно точно”. Умар ошибся всего на пару месяцев: военные действия в Дагестане начались в конце июля.

В ситуации с Чечней обнаружился феномен, который вообще заставил меня усомниться в незыблемости постулата “полевой работы на месте”. Разорванное войной и насилием общество и

пребывающий в нем исследователь мистически теряют способность к осмыслению и даже к адекватному описанию. Информация “фонит” разного рода манифестными проявлениями и эмоциональными отношениями, которые в спокойной ситуации обычно отсутствуют. Этот фон становится основным смыслом, за которым больше ничего нет и в принципе быть не может, ибо сам рассказ становится посланием или лозунгом.

Один из ведущих специалистов по этнографии чеченцев, Ян Чеснов, совершал отважные поездки и полевые исследования в Чечне до и в период разрушительных военных действий. В опубликованных им текстах есть много историко-этнографических наблюдений и культурно-цивилизационных конструкций, но только нет самих чеченцев и самого конфликта. В данном случае чеченцы нужны исследователю скорее как современная отсылка к некому древнему субстрату, к некому идеальному (нормативному) образу жизни, утраченному в современной жизни<sup>44</sup>.

Скорее всего, в этом виновата советская этнографическая школа с ее третиризмом современности и с неумением антропологически исследовать человека, кроме как этнофора, “носителя этноса”, или как материал для выявления “родового обособленного тела этноса”, или, наконец, уникальной чеченской цивилизации. “Ну, вот, скажи, Исмаил, ведь есть же где-то и существовала чеченская цивилизация, и я все равно ее отыщу!”, – говорил Ян Чеснов, когда мы сидели за столом в столовой Дома правительства в разбитом Грозном в октябре 1995 г. Исмаил Мунаев и другие чеченцы согласно кивали головами: “Наверное, должна быть. Это хорошо, что ты нас так любишь, но ты, Ян, навивный и романтик”.

Изучая общество в состоянии конфликта, я допускаю, что само поле (прежде всего информанты) может пребывать в столь возмущенном и ментально узурпированном состоянии, что фиксировать возможно только сам этот фон и навязанную реальность, которая иногда неосновательно называется *ирреальностью*. Интересно, что аудиозаписи, которые Ян Чеснов привез мне из Чечни из своей очередной поездки в 1996 г., нельзя было использовать: почти все вопросы были мимо; ответы на них чеченцев были стандартны и поверхностны или в них явно сквозили кураж и ирония. Это был такой же заданный и пустой разговор, как в российских и зарубежных телерепортажах из Чечни или на видео, снятых журналистами или любителями в ходе войны.

“За что воюете?”, “Зачем пришли в Чечню?”, “Как с Вами обращаются?”, “Кто во всем виноват и что происходит в Чечне?” – эти много раз публично заданные вопросы создали вы-

ученный набор ответов, превратив массовое мышление в вариант мифомедийного образа.

“Воюем неизвестно за что”, – говорят военнослужащие федеральной армии в зоне вооруженного мятежа. “Чечня – это не наша земля”, – говорят в микрофон российские граждане про свою страну.

“Кормили и обращались нормально, сильно не били”, – сообщают униженные и истощенные пленники чеченцев.

“Мы воюем, чтобы защищать своих матерей и свои дома”, “У нас право на самоопределение”, “За что нас бомбит Россия?”, – говорят воюющие чеченцы.

Спустя три года те же федеральные военнослужащие, от генерала до солдата, произносят: “Мы здесь навсегда. Это наша земля и это часть России. Мы покончим здесь с бандитами”.

Что касается заявлений чеченцев перед микрофонами и камерами в условиях изменившихся настроений и более жесткой полевой цензуры, то они примерно следующие: “Устали жить при бандитах и под бомбежками. Уж если советская(!) власть вернулась, тогда хотя бы не уходила. Мы против России не воевали и не воюем, но если в дом свои боевики попросят, выдать не станем. Этих бандитов сами уничтожим: такое горе от них”.

Этнографическое поле во время разрушительного конфликта оказывается не более чем газетной страницей, упрощенной до полуживой и пропагандисткой тривиальности. Информант видит и показывает только на руины и жертвы, его слова – это не рассказ, а обращение с жалобой или с гневным посланием, это просьба-мольба или слова мести. Он демонстрирует оружие борьбы и насилия как знак самоутверждения, он говорит лозунгом, написанным на стене дома или сказанным по телевизору. Он мало что понимает в происходящем. Слухи и верхушечные версии – вот что формирует и содержит сознание информанта в обществе, ввергнутом в конфликт.

Ситуация становится еще хуже, если спрашивает внешний обозреватель, который почти всегда получает ожидаемую версию, чтобы встроить ее в собственное сочинение о войне. Две обстоятельные книги, написанные западными авторами (журналисты Том де Ваал и Шарлотта Галл, а также журналист-антрополог Анатолий Ливен) и пользующиеся успехом<sup>45</sup>, имеют одну слабость: все “прямые голоса” в этих текстах политически декларативны и часто лживы, этим свидетельствам невозможно верить, а тем более принимать их как позицию “народа”, “чеченцев”, “Чечни” и т.п. Это книги не о конфликте, а в большей степени – о словах по поводу конфликта. Это, конечно, не отменяет про-

фессионализм авторов и то обстоятельство, что в книгах содержится богатый и разнообразный материал.

Если основной источник информации и предмет описания – военный штаб или дом Шамиля Басаева, то это одна версия конфликта. Если источник – госслужащий грозненской администрации в период правительств Саламбека Хаджиева и Доку Завгаева, то это совсем другая версия. Московский чеченец из числа интеллектуалов или предпринимателей – третья версия. Одни по-журналистски хлестко пишут в академическом сочинении о “кровавой бане”, устроенной российскими военными в чеченском селе Самашки, и воспринимают как рутинную корректность истребление такого же числа людей при нападении на военную колонну федеральных войск боевиков под руководством международного террориста Хаттаба (подспудная логика такова: так им и надо, не надо вторгаться на “чужую” территорию). Другие описывают мифические зверства чеченцев как прирощенных бандитов и представителей более “низкой цивилизации”. Это обстоятельство абсурдности происходящего, включая сферу восприятия и объяснения, было отмечено мною в октябре 1995 г. Свои впечатления о Грозном я тогда записал в своем дневнике:

«До этого я знал Грозный как привлекательный и мирный город. Сейчас, после года войны, город лежал в руинах. Чеченские мужчины в черных кожаных куртках снуют вокруг, держа в руках автомат или папку с бумагами. Чеченские и русские женщины кладут кирпичи и красят постройки, пытаются восстановить места для жилья. Федеральные военные и местные милиционеры – все с напряженными лицами, спустя всего пару дней после взрыва автомобиля, в котором ехал командующий войсками генерал Анатолий Романов... Саламбек Хаджиев, тогдашний глава временного правительства в Грозном, зажатый множеством проблем и групповых противоборств, обращается к участникам круглого стола “Россия и Чечня: испытание государственности” с просьбой о “конструктивных идеях и конкретных рекомендациях по преодолению кризиса”. Табличка на его кабинете гласит “Академик Хаджиев”, чтобы напоминать каждому о подлинной мудрости этого человека. В коридоре правительственного здания я встретил Беслана Гантамирова, мэра города Грозный, который в декабре 1994 г. во время нашей первой встречи на переговорах во Владикавказе представился как “боевик”. Сейчас он был окружен охранниками, которые сопровождали его даже до двери туалета. Здесь же, во дворе здания федеральной администрации, я встретил еще одного хорошо охраняемого человека, заместителя секретаря Совета безопасности РФ Владимира Рубанова, который высказал мрачную, но крайне пронзительную реплику: “Научный анализ – это хорошая вещь, но некоторые решения могут приниматься по причине или накануне лишку выпил, или утром рассола не хватило”. Вахит Акаев, директор Чеченского института общественных наук, показывает мне разбитое здание института и сгоревшие архив и библиотеку. Он же передает через меня заявку в Российский гуманитарный

научный фонд на исследовательский проект “Национально-освободительные движения в Чечне в XIX в.”.

Что-то происходит явно не то с политикой и с наукой в обществах, ввергнутых в конфликт. Та и другая начинают выглядеть основательно глупыми и аморальными во многих аспектах. Ни политики, ни ученые еще не готовы сделать признание “Мы были не правы”, как это сделал Роберт Макнамара в отношении Вьетнамской войны спустя только 20 лет. Возможен ли объективный и самокритичный анализ, когда столько много вещей поставлено на карту, в том числе и десятки тысяч погибших? Или мы также обречены ждать 20 лет, чтобы извлечь все политические уроки и выполнить исследовательскую миссию? Неужели этот пожар в умах мешает нам делать выводы и заключения до тех пор, пока общество само не остынет от конфликта? И все же я полагаю, что некоторые заключения возможны и даже крайне необходимы. Даже если они будут не более проницательны, чем ремарка одного грузинского интеллигента-политика, который сопровождал меня на встречу с Эдуардом Шеварднадзе в 1992 г. через разрушенный проспект Шота Руставели в Тбилиси: “Посмотри, как вдруг все грузины разом сошли с ума!”».

Тогда в 1995 г. из всех зафиксированных разговоров я не смог выстроить даже фрагментов анализа: все рассыпалось от политизированности сообщений, их полумифического содержания и чрезмерной драматизации публичного дискурса, в который было вовлечено как обычное, так и элитное сознание. Необходим был момент хотя бы частичного успокоения политических эмоций. Это время пришло спустя три года, хотя данное заключение оспорил мой чеченский кросс-рецензент Рустам Калиев:

«Мне было всего 17 лет в 1995 г., когда я начал вести свой дневник, проживая в пригороде Грозного, Ермоловке, и вел записи в последующие годы. Я уже тогда решил стать журналистом. Потом, при попытках что-либо “собрать” на основе этих записей, я столкнулся с той же проблемой: полумифические истории, чрезмерная драматизация, эмоции по поводу всего, и не только личных моментов жизни. Фактов почти нет. Зато ни одного момента и даже намека на озлобленность или упрека в адрес русских, хотя в моих записях слова “российские власти” пестрели в весьма отрицательных смыслах. Но снова без фактов, а на основе эмоционального состояния, общих заключений и слухов.

Я уверен, что “момент частичного успокоения”, который “пришел спустя три года”, едва ли изменил основное правило, о котором Вы пишете выше: одни политические эмоции улеглись, но на смену пришли другие, и они не менее сложные и острые. По-прежнему, вольно или невольно, наблюдатель чеченской реальности рискует увязнуть в тех же проблемах политизированности и эмоциональности, но только в отношении других обсуждаемых сюжетов».

Рустам, пожалуй, более точен в своем анализе. Успокоение политических эмоций после окончания войны едва ли наступило. Доказательство тому – сама послевоенная ситуация, когда поездка в Чечню для обозревателей уже стала невозможной по

причине личной безопасности. Бесспорно, это касалось и автора, который смог побывать в зоне конфликта только однажды в октябре 1995 г. Необходима была какая-то методологическая новация для сбора материала и для доступа к “другой истории”.

Именно по этой причине, приступая в начале 1998 г. к работе над книгой, я применил *метод делегированного разговора*, поставив на место московского антрополога-визитера выбранных мною партнеров из числа чеченцев, обладающих достаточными образованием и наблюдательностью, чтобы вести разговор на чеченском или на русском языках вокруг вопросов, которые меня интересовали. Это были простые вопросы, а вернее, темы для бесед: где находился тот или человек во время войны, что делал и как обеспечивал свою жизнь, как оценивает то, что произошло с ним и с его семьей, что думает о правителях и их целях, что изменилось в Чечне и чего ожидает от будущего? Вопросы также были о довоенной жизни, об истории семьи и обо всем другом, что хотел рассказать собеседник в ходе разговора. Я особо просил побеседовать с теми, кто воевал, и спросить, что означала для них эта война. Меня интересовали не только воевавшие мужчины, но и старые люди, женщины, подростки, чтобы полнее представить то, что называют “чеченским народом”.

Мои партнеры выполнили эту работу самым лучшим образом и, безусловно, удачнее, чем если бы я сделал ее сам. Привезенные из Чечни тексты интервью поразили меня своей искренностью и пронизательностью, образным и точным мышлением, великолепным простым языком, на котором уже разучились говорить сами ученые. Собранные материалы дополнили записи бесед, которые я сделал в Москве и в других местах, особенно с политическими деятелями и интеллектуальными лидерами. Все эти тексты, вместе взятые, казались мне сами по себе гораздо более значимыми, чем то, о чем я собирался писать по их поводу. И все-таки мне, как автору, пришлось подчиниться закону жанра и создавать собственную версию. Кстати, позднее я передал все тексты интервью своей докторантке из Чечни Зинаиде Заурбековой, которая пишет диссертацию по проблеме чеченского сепаратизма. Так, полевой материал, который она помогала мне собирать в Чечне в качестве ассистента, стал нашей общей собственностью. И это тоже отличается от того, как, например, описывал свои первые полевые исследования Клиффорд Гирц, когда никакого совместного действия с местными индонезийскими учеными не было, ибо это расходилось с каноном обеспечения чистоты контактов с информантами.

- <sup>1</sup> Тишков В.А. Освободительное движение в колониальной Канаде. М., 1978.
- <sup>2</sup> Тишков В.А. История и историки в США. М., 1985.
- <sup>3</sup> Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте: Этнография чеченской войны. М., 2001.
- <sup>4</sup> Tishkov V.A. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997.
- <sup>5</sup> Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.
- <sup>6</sup> Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- <sup>7</sup> Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М., 1998.
- <sup>8</sup> Тишков В.А. Страна кленового листа. Начало истории. М., 1977.
- <sup>9</sup> Об этнологическом образовании в ранний советский период см.: Соловей Т.Д. От “буржуазной” этнологии к “советской” этнографии: История отечественной этнологии первой трети XX века. М., 1998. С. 112–136.
- <sup>10</sup> Токарев С.А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958.
- <sup>11</sup> Этнография / Под ред. Ю.В. Бромлея и Г.Е. Маркова. М., 1982.
- <sup>12</sup> Этнология / Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994.
- <sup>13</sup> Народоведение. Учебное пособие для 9–11 классов средней школы / Под ред. В.В. Пименова: В 2 кн. М., 2002.
- <sup>14</sup> Мاستюгина Т.В., Перепелкин Л.С. Этнология. М., 1997.
- <sup>15</sup> Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. М., 2000; Садохин А.П. Этнология: Учебный словарь. Калуга, 2001.
- <sup>16</sup> Им были написаны три небольшие книги по истории этнографической науки, которые для своего времени были достаточно информативными по части освещения зарубежной литературы, которая в СССР поступала плохо или пребывала в спецхранах библиотек: Токарев С.А. Истоки этнографической науки (до середины XIX века). М., 1978; Он же. История зарубежной этнографии. М., 1978; Он же. История русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966.
- <sup>17</sup> См., например: Соловей Т.Д. Указ. соч.
- <sup>18</sup> См., например: Никушиенков А.А. Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М., 1986.
- <sup>19</sup> На эту тему см.: Slezkine Y. Naturalists versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // Representations. 1994. Vol. 47.
- <sup>20</sup> Handler R. Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison, 1988.
- <sup>21</sup> См.: Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. № 1 (Далее: ЭО), а также вариант статьи на ту же тему в англоязычном журнале: Tishkov V.A. The Crisis in Soviet Ethnography // Current Anthropology. 1992. Vol. 33. N 4. August–October 1992. P. 371–394.
- <sup>22</sup> Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в.: (Библиометрическое исследование) // ЭО. 2003. № 1. С. 3–54.
- <sup>23</sup> Рыбаков С.Е. Философия этноса. М., 2001.
- <sup>24</sup> Элез А.Й. Критика этнологии. М., 2001.
- <sup>25</sup> Обстоятельное исследование тематики публикаций в журнале “Советская этнография” / “Этнографическое обозрение” см.: Соколовский С.В. Указ. соч.



- <sup>26</sup> Традиционная материальная культура сельского населения Кубы / Отв. ред. Э.Т. Александренко и А.Х. Гарсия Далли. М., 2003.
- <sup>27</sup> Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте... см., например, рецензии В.М. Бочарова (ЭО. 2003. № 1) и В.С. Малахова (Отечественные записки. 2002. № 6).
- <sup>28</sup> Об этом см.: Соколовский С.В. Указ. соч.
- <sup>29</sup> На эту тему вышла интересная, хотя и не без перехлестов работа: Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб., 2002; О политической функции высказывания в этническом дискурсе и о символическом производстве этничности см. также: Язык и этнический конфликт / Под ред. М. Олкотт и И. Семенова. М., 2001.
- <sup>30</sup> Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1957. С. 4, 8.
- <sup>31</sup> Этнология / Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. С. 3.
- <sup>32</sup> Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Отв. ред. М.В. Крюков, И. Зельнов. М., 1988. С. 21–22.
- <sup>33</sup> Там же. С. 205.
- <sup>34</sup> Gupta A., Ferguson J. Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method and Location in Anthropology // Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science / Ed. A. Gupta, J. Ferguson. Berkeley, 1997. P. 1–46.
- <sup>35</sup> Ibid. P. 30.
- <sup>36</sup> Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. J. Clifford, G. Marcus. Berkley, 1986; Marcus G. Ethnography Through Thick and Thin. Princeton, 1998.
- <sup>37</sup> Тишков В.А. Советская этнография: Преодоление кризиса.
- <sup>38</sup> Geertz C. After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Cambridge, 1995.
- <sup>39</sup> Gupta A., Ferguson J. Op. cit. P. 19.
- <sup>40</sup> Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Querries for a Transnational Anthropology // Recapturing Anthropology: Working in the Present / Ed. R.G. Fox. Santa Fe, 1991. P. 191, 194.
- <sup>41</sup> По этому вопросу см.: Lieven A. Chechnya. Tombstone of Russian Power. New Haven; London, 1998.
- <sup>42</sup> Gupta A., Ferguson J. Op. cit. P. 37.
- <sup>43</sup> Ibid. P. 38–39.
- <sup>44</sup> Чеснов Я.В. Быть чеченцем: Личность и этнические идентификации народов // Чечня и Россия: Общества и государства / Под. ред. Д.Е. Фурмана. М., 1999. С. 63–101 и другие.
- <sup>45</sup> Gall C., de Waal Th. Chechnya: Calamity in the Caucasus. N.Y., 1998; Lieven A. Chechnya... Есть скороспелые издания западных авторов, построенные только на печатных источниках, поступающих в американские университеты. См.: Dunlop J.B. Russia Confronts Chechnya. Roots of a Separatist Conflict. Cambridge. 1998.

## Глава II

# ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУР

Эта глава дает обзор проблемно-тематического поля, которое охватывает социально-культурная антропология в ее классическом варианте. Моя задача дать современное представление о ключевых сюжетах, которыми занимались антропологи с момента становления дисциплины в ее профессиональном облике. Это всего лишь своего рода введение в содержание дисциплины, хотя целый ряд ее направлений здесь даже и не упомянуты, но о них речь пойдет в последующих главах. В равной мере и мои исследования, включенные в данную книгу, охватывают лишь небольшой круг проблем, которыми занимаются современные этнологи и антропологи.

Почему необходим данный обзор, которым в свое время мы предпослали издание энциклопедии “Народы и религии мира” (1998)? И вообще, почему полезен общий взгляд на целостность и многообразие культурного облика человечества, который, собственно говоря, и изучает социально-культурная антропология? Для этого есть несколько причин. Во-первых, тем самым мы сразу же закрываем возможность трактовать перечень предлагаемых в книге сюжетов как некий дисциплинарный срез. Это всего лишь срез моих последних изысканий и тематических предпочтений и не более. Цельное раскрытие проблематики социально-культурной антропологии еще предстоит сделать, хотя бы через перевод на русский язык одного – двух лучших зарубежных учебников или через написание собственных отечественных текстов. То, что пока написано и опубликовано в нашей стране под названием “социальная антропология” или под схожими названиями, содержащими слово “антропология” (если только это не работа по физической антропологии), никоим образом не раскрывает подлинное содержание этой крупнейшей и давно уже существующей дисциплины. Скорее это поспешные усилия сочинителей пособий и учебников, решивших дать “первое в отечественной учебной литературе систематическое изложение основ новой учебной дисциплины, введенной несколько лет назад в реестр вузовских программ”<sup>1</sup>.

Если следовать одному из таких рекомендованных Министерством образования России учебников, современный российский студент, решивший изучить социальную антропологию, должен пройти следующие темы: а) основные этапы развития антропологического знания (в программе перечислены имена – Т. Мор, Т. Кампанелла, И. Кант, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и т.д., а среди российских это – В. Соловьев, Л. Карсавин, Н. Бердяев, С. Франк, Е. Трубецкой и т.д., и ни одного имени антрополога!); б) антропологизм современной философской культуры; в) онтологические основания свободы и смысла жизни; г) свобода и основные формы бытия и т.п. В рекомендуемом длинном списке литературы две–три случайные работы антропологов, и на этом вся социальная антропология! Такие примеры можно привести еще по нескольким учебным текстам, изданным большими тиражами. Пожалуй, это самая горькая расплата российских этнографов за растерянность и изоляционистский снобизм конца 1980 – начала 1990-х годов, когда нежелание из этнографов стать этнологами и социально-культурными антропологами привело к сдаче дисциплины в руки некомпетентных людей.

Имеется и другая причина для предлагаемого обзора, которая носит скорее просветительский характер: такой обзор может быть полезен как профессиональным исследователям, там и начинающим этнологам и антропологам. Данной проблематикой интересуется и более широкий круг обществоведов, и не только обществоведов. Это связано с тем, что существующая в мире этнокультурная мозаика оказала и продолжает оказывать огромное воздействие на то, как себя воспринимает каждое конкретное общество, в данном случае российское, как люди и общества разных культурных традиций взаимодействуют и строят свои отношения, наконец, как эти общества (прежде всего государственные образования) осуществляют управление и обеспечивают (или не обеспечивают) социальный порядок и желаемое развитие.

Россия, представляя собой многокультурное образование, как и подавляющее большинство современных государств, и российское общество нуждаются в интегрированном знании разнообразных концепций мировосприятия, а также путей организации социальной жизни, которые существуют в разных культурных средах как в нашей собственной стране, так и во внешнем мире. Понимание культурного многообразия способствует лучшей коммуникации между людьми, занимающими единое социальное пространство. Еще одна причина полезности общего взгляда на культурную сложность мира в историко-эволюционном и современном срезе обусловлена возрастающей значимостью этнических проявлений и форм солидарности людей на

этой основе. Солидарность и выстраивание человеческих коалиций по этнической принадлежности (культурной схожести) всегда объединяли людей в целях борьбы за обладание ресурсами, политическую власть, социальный контроль и культурную целостность. Далеко не всегда в истории этнические формы человеческих коалиций были определяющими, ибо кровно-родственные, территориальные, религиозные, хозяйственно-экономические, династическо-сеньориальные и чисто силовые факторы завоевания/правления гораздо чаще служили основой образования и существования человеческих коллективов. Многие из этих факторов, как, например, территориальный и политический, и сегодня играют первостепенную по отношению к культуре и религии роль, например, в существовании важнейшей и всеохватывающей формы человеческих коллективов – так называемых гражданских наций, от имени которых созданы и действуют современные государства. Однако этнокультурные общности (в отечественной традиции их часто называют *народы* или *этносy*) играют важную роль в формировании и функционировании гражданско-политических общностей (государств), хотя эти две формы социальной группировки людей не совпадают по своим границам и по предназначению.

Этнология, или социально-культурная антропология, была с момента своего возникновения в XIX в. ориентированной главным образом на изучение малых обществ и экзотических народов, среди которых, казалось, сохранялись некие первоосновы человеческой культуры, а социальные институты и их взаимодействия были более различимы и объясняемы при должных усилиях профессионалов. Самая ранняя этнология, родившаяся в европейской научной традиции и мировоззрении, искала “первобытного человека” и “гордого дикаря” как ответ на вопрос о происхождении человека и его культуры, или же она это делала чисто в утилитарных целях сбора сведений о населяющих подвластные периферии “племенах” для их лучшего управления или подчинения. Н.Н. Миклухо-Маклай изучал аборигенов Новой Гвинеи прежде всего в интересах познания культурно-неизвестного, но в то же самое время писал восторженные проекты по поводу того, какая могла бы получиться хорошая российская колония из еще не захваченной другими европейскими странами дальней земли<sup>2</sup>.

С тех пор человечество достигло такой стадии своей эволюции, что почти невозможно найти этнические общности, которые не испытали бы воздействия со стороны культур других народов или более широкой общественной среды, существующей в отдельных странах, регионах и в мире в целом. Однако именно

тенденция глобализации и повсеместных культурных взаимодействий делает особенно значимым интерес к культурной отличительности, которая далека от того, чтобы уступить свое место унифицированной массовой культуре. Культурное многообразие современных гражданских наций даже увеличивается, и составляющие их этнические общности находят все больше средств, в том числе политических и правовых, чтобы сохранять и развивать свою целостность и культурный облик. Эта тенденция осознания и отстаивания своей собственной отличительности и сохранения культурной традиции подтверждает общую закономерность, что *человечество, становясь все более взаимосвязанным и единым, не утрачивает своего этнокультурного многообразия*. Мы продолжаем жить в крайне разнообразном культурном пространстве, и это разнообразие проявляется как в меняющейся картине городских агломераций, так и в неповторимом облике сельских общин по всему миру. Но самое важное – это то, что этническое многообразие сохраняется не только и даже не столько в существовании жестко очерченных “признаками” или “облика” этнических общностей, а в том, что это многообразие приобретает все более подвижный и сложный характер как на уровне отдельных коллективов, так и отдельного человека.

Задача науки и специалистов-этнологов состоит не только в том, чтобы выяснять и представлять подробный реестр этнических культур мира. Социально-культурные изменения всегда составляли важнейшую часть человеческой эволюции, и было бы ошибкой рассматривать этнические группы (народы) как некие раз и навсегда сформировавшиеся общности, а тем более, как биологические или социально-исторические организмы, которые проходят нечто подобное стадиям развития живых организмов или природных систем. Эти общности есть прежде всего результат развития и взаимодействия человеческих коллективов, а также частных и коллективных форм идентичности, и новые формы культурных различий, как и новые традиции, постоянно возникают из самых разных источников в процессе человеческой деятельности.

## КАК ВОЗНИКЛО ЧЕЛОВЕЧЕСТВО?

Жизнь существует на планете Земля около 4 млрд лет. На этом фоне эволюция человека, насчитывающая несколько миллионов лет, представляется достаточно кратким эпизодом в несколько миллионов лет. Последнее десятилетие знаменует собой своего рода революции в наших представлениях о происхожде-

нии человека<sup>3</sup>. Прежде всего пересмотрен вопрос о времени расхождения ветвей, ведущих к шимпанзе и человеку от общего предка в сторону значительного удревнения этого события. Новые датировки по молекулярным данным составляют примерно 13,0–10,5 млн лет и находят реальное подкрепление по данным недавних палеоантропологических раскопок. В 2000 г. в Кении были обнаружены останки гоминина, получившего имя *Orrorin tugenensis*, датированного возрастом около 6 млн лет, а в 2001 г. в Чаде – останки *Sahelanthropus tchadensis*, датируемого возрастом между 6–7 млн лет. До середины 90-х годов XX в. этот вопрос казался абсолютно ясным: древнейшие находки гоминин были сосредоточены в Восточной и Южной Африке. Находки в Чаде заставили антропологов иначе взглянуть на проблему прародины человечества и вошли в историю антропологии под именем “революции 2001 г.”. Есть основания думать, что формирование гомининной линии происходило на обширной территории, включающей не только Восточную и Южную Африку, но и центральную, а возможно и северную части континента.

Одна из наиболее удивительных сторон эволюции человечества состоит в том, что, в отличие от многих существовавших биологических видов, мы представляем собой единственную ветвь некогда широко разветвленного генеалогического древа, связывающую нас с нашими первобытными предками – приматами. Все другие человекоподобные существа – австралопитеки, *Homo habilis*, *Homo erectus* и прочие, населявшие разные части Земли, оказались неспособными адаптироваться к изменениям в окружающей среде. Современные люди являются, таким образом, уникальным видом, несмотря на огромное разнообразие существующих физических (расовых) различий в их облике и строении тела<sup>4</sup>. Однако некогда гомининная линия представляла собой достаточно разветвленное древо. Причем в одну и ту же историческую эпоху на Земле сосуществовало несколько видов австралопитековых, *Homo*, или тех и других. Ранние *Homo* были не только современниками массивных австралопитеков, но и обитали на одной территории.

Важным моментом в истории человечества является выход за пределы Африки. Палеоантропологические материалы последних лет также внесли существенные поправки в наши представления о времени этого события. Вероятно, самые ранние попытки расселения в Евразию происходили уже около 2 млн лет тому назад. Останки человека, датированные примерно 1,8 млн лет, обнаружены на территории современной Грузии (Дманиси), в Пакистане (Риват) и в Индонезии (Ява). Остается неясной таксономическая принадлежность первых выходцев из Африки. Были ли

это *Homo erectus* или *Homo habilis*. Дманисская находка характеризуется набором промежуточных характеристик и свидетельствует о том, что *Homo erectus* не были первыми эмигрантами. В настоящее время можно с уверенностью сказать только одно: австралопитеки не покидали пределы Африки, это сделали *Homo*. Миграции населения с самого начала происходили в обоих направлениях: из Африки в Европу и Азию и из Азии в Европу и Африку. Обратные потоки четко прослеживаются у *Homo erectus*.

Длительное время антропологи считали, что поворотным моментом в эволюции приматов, обозначившим начало человека, следует рассматривать использование изготовленных орудий. Первые орудия датированы возрастом около 2 млн лет<sup>5</sup>. Еще десять лет назад считалось само собой разумеющимся, что творцами первых орудий были *Homo habilis*. Однако, согласно новейшим представлениям, орудия изготавливали и использовали не только ранние *Homo*, но и поздние массивные австралопитеки. Многочисленные наблюдения за человекообразными обезьянами в природных условиях свидетельствуют о том, что они постоянно пользуются орудиями, причем техника изготовления орудий и способы их использования варьируют от популяции к популяции<sup>6</sup>. По-видимому, способность к орудийной деятельности присутствовала у общих предков человека и шимпанзе.

Ученые считают людей уникальными в своей способности развивать и передавать культуру, хотя многие биологи и психологи полагают, что и другие виды животных, прежде всего человекообразные обезьяны, способны к этому<sup>7</sup>. Человеческую культуру отличает наличие языка, категориального мышления, способность действовать по аналогии. Только люди могут создавать символы и мыслить в понятиях прошлого и будущего. В пользу этого вывода свидетельствует раннее первобытное искусство, в котором обнаруживаются умственная деятельность и целенаправленная передача значимой информации<sup>8</sup>.

Однако не следует забывать о том, что мыслительные способности человека возникли не на пустом месте. Они имеют солидную базу в виде развитой рассудочной деятельности и сложной системы коммуникации у человекообразных обезьян. Эксперименты по обучению обезьян языку свидетельствуют о том, что их умственной сообразительности достаточно для того, чтобы пользоваться символами не только при общении с воспитателями и незнакомыми людьми, но и друг с другом. Шимпанзе, гориллы и орангутанги в лабораторных условиях демонстрируют склонность к художественному творчеству. Их рисунки во многом аналогичны по технике ранним стадиям детского рисунка. Человеческая культура сложна и многообразна в своих проявле-

ниях, она уникальна в своем развитии по сравнению с какими-либо другими видами животных. Однако понять сложные процессы эволюции человеческого общества и культуры едва ли возможно без исследований в области эволюционной антропологии, прежде всего приматологии, этологии человека и поведенческой экологии. Эти подходы, выросшие из модернизированных дарвинизма и социобиологии, в последнее время вновь привлекли к себе внимание попытками дать общие теории исторической эволюции<sup>9</sup>.

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Несмотря на длительные теоретические дебаты и огромное накопленное знание, до сих пор отсутствует какое-либо единое определение культуры. Это и неудивительно, поскольку, в отличие от естественных наук, обществознание не пользуется единой системой методологических координат. Сам по себе термин *культура* включает множество феноменов, соотносящихся с различными уровнями и формами реальности. Попытка свести многообразие реальных проявлений к единой формуле представляется тщетным занятием. Определение культуры давалось многими учеными на протяжении долгого времени, и в самой универсальной и широкой дефиниции под культурой понимается все то, что создано в результате человеческой деятельности<sup>10</sup>. Обычно понятие *культура* относят к образу жизни людей, охватывающему интегративную целостность человеческого поведения, материальных аспектов жизни, а также духовных параметров. Именно через эти важнейшие сферы люди адаптируются к окружающей их среде.

Этнология и социально-культурная антропология описывает и объясняет культурно-обусловленный образ мышления и поведения прошлых и современных обществ. Поскольку этим занимались и занимаются ученые разных стран с различным историко-культурным опытом, а их описания обычно касаются других, “чужих” народов и культур, эта наука по своей природе плюралистична. Если европейская научная традиция, включая российскую, больше складывалась вокруг различных теорий общества и понятия *народ*, то другая научная традиция, главным образом американская, избрала своим основным предметом понятие *культура*, и ее крупнейшие представители<sup>11</sup> старались преодолеть этноцентристский подход.

Российская этнографическая школа сложилась преимущественно по европейским канонам и опиралась на отечественные описания “иностранческих” племен, проживавших как в Российской им-



перии, так и в других частях Земли. Тогдашняя этнография пребывала скорее в сфере естествознания и натурфилософской методологии, а дисциплинарно принадлежала науке географии, как ее самостоятельная поддисциплина, позднее называемая *народоведением*<sup>12</sup>. В 1920–1930-е годы была сделана попытка создать отдельную науку этнологию, которая включала бы теоретическую составляющую в объяснении закономерностей человеческой эволюции и создаваемых человеком культурных систем и институтов. Со временем эта школа оформилась вокруг теории этноса и этногенеза, обогатив науку историческими реконструкциями происхождения народов, их классификациями наряду с подробными этнографическими и антропологическими описаниями<sup>13</sup>.

Новейшие подходы к изучению этнических культур основываются во многом на методах этнографического и исторического анализа, археологии, физической антропологии, исторической лингвистики, социологии и теоретических постулатах о роли различных факторов человеческого поведения и социального пространства. Важнейшим направлением стало изучение культуры как системы символов и значений, и задача ученых представляется как интерпретация социальных систем и их взаимодействий, отражаемых в изучаемой культуре<sup>14</sup>. А поскольку эти интерпретации не могут быть едиными и однозначными, то и сами по себе этнографические характеристики есть интеллектуальные организующие конструкции. Старые эволюционистские и структуралистские теории культуры оказались потесненными постструктуралистскими, конструктивистскими подходами, которые подвергают сомнению позитивистскую веру в объективность гуманитарного знания. Хотя постструктурализм и интерпретивный подход оказали большое влияние на современную этнологию, традиционный взгляд на человечество, как состоящее из реально существующих этнокультурных общностей (народов-этносов), остается по ряду причин доминирующим, по крайней мере в отечественном обществознании. Мои собственные позиции серьезно расходятся с таким пониманием этнического.

## ЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ И ЭТНИЧНОСТЬ

Вместе с концепцией культуры существует концепция этноса. Его общепринятого определения не существует. В современной науке чаще используется понятие *этничность* как категория, обозначающая существование отличительных идентичностей и складывающихся на их основе этнических групп. В российской этнологии термин *этнос* употребляется почти во всех случаях,

когда речь идет о народе и даже нации. Это понятие предполагает существование гомогенных, функциональных и общеразделяемых характеристик, которые отличают группу от других, обладающих иным набором подобных характеристик<sup>15</sup>. Многочисленные исключения из конкретной реальности, по мнению сторонников концепции, только подтверждают реальность этноса.

Концепция этничности подвергает сомнению подобный взгляд на культурную отличительность и обращает внимание прежде всего на многокультурный характер большинства современных обществ и на практическое отсутствие гомогенных групп (с “кодом”, “характером”, “волей” и “интересом”), а тем более культурных изолятов. Среди ученых также нет единства в определении, что есть этничность, но они дают некоторые базовые характеристики, свойственные для всех общностей на основе культуры, которые позволяют считать их этническими или говорить о присутствии этничности как таковой. По проблемам этничности существует обширная мировая и отечественная литература<sup>16</sup>. В третьей главе также изложены обзор основных подходов и мое понимание данного феномена

Сохраняет свою значимость данное Максом Вебером определение этнической группы: эта такая группа, члены которой “обладают субъективной верой в их общее происхождение по причине схожести физического облика или обычаев, или того и другого вместе, или же по причине общей памяти о колонизации и миграции”<sup>17</sup>. Важную роль в создании теоретической основы для изучения этничности сыграли работы норвежского ученого Ф. Барта по проблеме соотношения этнических и социальных границ<sup>18</sup>. Он обратил внимание на то, что характеристики, используемые для определения этнических групп, не могут сводиться к сумме содержащегося в пределах этнических границ культурного материала. Этнические группы определяются прежде всего по тем характеристикам, которые сами члены группы считают для себя значимыми и которые лежат в основе самосознания. Таким образом, *этничность – это форма социальной организации культурных различий*. Исходя из вышесказанного, под категорией народ в смысле этнической общности мною понимается *группа людей, члены которой имеют общие название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности*.

Как правило, этническая идентичность формируется и существует в контексте того социального опыта и процесса, с которыми идентифицируют себя люди, или идентифицируются другими как члены определенной этнической группы. С внутригрупповой

точки зрения, идентичность основывается на комплексе культурных черт, которыми члены группы отличают себя от всех других групп, даже если они в культурном отношении очень близки. Различия, которые они могут проводить по отношению к другим, обычно довольно определенны и многоуровневые, тогда как внешние представления о группе имеют тенденцию к генерализации и стереотипичным критериям при определении характеристик группы. Так, например, большинство специалистов и просто граждан Боливии считают проживающих в стране индейцев-аймара как одну этническую группу, в то время как сами представители подгрупп аймара в разных регионах Боливии не причисляют себя к родственным другим аборигенным группам, говорящим на одном и том же языке. Цыгане в разных странах мира отличают себя не только от не-цыган, но и от других групп цыган. Проживающие в России и Китае эвенки считаются как бы единым народом, но сами эвенки осознают прежде всего свою принадлежность к различным локальным группам.

Таким образом, во внутренних и внешних определениях того, что составляет этническую группу (народ), присутствуют как объективные, так и субъективные критерии. И часто бывает, что территориально-хозяйственная, культурно-языковая, а уж тем более кровная родственность или другие объективные критерии не играют определяющей роли. Этническая реальность предполагает существование социальных маркёров как признанных средств дифференциации групп, сосуществующих не в бинарной оппозиции “мы – они”, а в более широком поле социального взаимодействия. Эти различительные маркеры образуются на различной основе, включая физический облик, географическое происхождение, хозяйственную специализацию, религию, язык и даже такие внешние черты, как одежда или пища. Во время Ошского конфликта летом 1990 г. многие киргизы определяли узбеков в качестве потенциальных жертв насилия по головному убору – тюбетейке<sup>19</sup>. Как хутту отличали тутси во время геноцида в Уганде и Бурунди, вообще остается загадкой для специалистов: говорят, что тутси выше ростом, чем хутту, и последние занимались тем, что “укорачивали” своих жертв с помощью ножей-мачете<sup>20</sup>.

Этнокультурные общности прежде всего идентифицируются своим названием. Считается, что *эндоэтнонимы* – самоназвания, которые группа присваивает себе как формальный маркер своей идентичности. Иногда самоназвания отличаются от того, как этническая группа определяется в научной литературе или в окружающем обществе. *Экзоэтнонимы* – это названия, данные извне в ходе культурных контактов, административного управления

или предложений, сделанных учеными. Эти названия часто служат основой и для самоназваний. Однако мои исследования показывают, что такое деление более чем условно. Ирокезы – название, первоначально данное индейцами-алгонкинами своим соседям и сообщенное европейским колонистам (“ирокуа” значит гадюки). Название “эскимосы” происходит из языка северных индейцев–кри и означает: “те, кто ест гнилое мясо”. Термин “бушмен” длительное время использовался колониальной администрацией, а затем и учеными для обозначения аборигенов, проживающих в лесистой саванне Южной Африки.

На территории бывшего Советского Союза названия большинства народов в их современном виде сложились также сравнительно недавно: в XIX–XX вв., особенно в первое десятилетие советской власти, когда шел интенсивный процесс национально-государственного строительства и конструирования этнических наций. Именно поэтому список российских национальностей в переписи населения 1926 г. отличался от дореволюционных названий, как он разнится и от списка после переписи 2002 г.

Названия ряда народов утвердились на основе географических и политико-административных терминов и прочно вошли в самосознание: наименования чеченцы и ингуши происходят от названий населенных пунктов Чечен-аул и Ангшт; украинцы – от названия исторической территории бывшей Российской империи; азербайджанцы – от искаженного названия Атропатены, провинции древнего Ирана; узбеки, ногайцы – от личных имен ханов кочевых племенных группировок; латыши, литовцы, эстонцы – от древних территориальных племенных названий; грузины – от искаженного имени св. Георгия (Гурджи). Очень часто народы, зная и принимая свое название на языках соседей, на родном языке свое название (самоназвание) произносят совершенно иначе: грузины называют себя картвели, армяне – хай и т.д. Однако и здесь много особенностей.

Откуда и когда появился этноним *чеченцы*? Как отмечает исследователь русско-чеченских отношений Е.Н. Кушева, русские документы XVI–XVII вв. такого названия не знают. Для обозначения данной общности употреблялись названия *зумсой*, *мерезинские люди*, *минкизы* (*мичкизы*), *ококи*, *тианские люди*, *шибуцкие люди*. В некоторых документах встречалось словосочетание *чеченские люди*, что означало только жителей общества Чечень в нижнем течении р. Аргун. В литературе первым документом, в котором упоминается этноним *чеченцы*, обычно считаются договорные статьи 1707 г. калмыцкого хана Аюки<sup>21</sup>. В советских переписях населения, когда впервые появилась категория *национальность* в ее этническом смысле, чеченцы присутствуют

постоянно, и процесс их группировки с включением иных самоназваний был достаточно скромным, если сравнивать его с некоторыми другими (особенно среднеазиатскими группами). В 1926 г. в графе “Другие названия” переписью зафиксированы *нахчиш*, *нахчуо*, *нехчи*. В переписи 1937 г. официальная (сгруппированная) категория была *чечено-ингуши*, но в первичных материалах имелось 18 самоназваний разных групп: *ауховцы*, *ичкиринцы*, *мизджеги*, *назрановцы*, *нахчиш*, *нехчи*, *нохчи*, *цецен*, *чечены*, *ингуши*, *галга*, *гликви*, *кисты*, *кульга*, *маккал*, *маиствеи*, *маистинцы*, *махистуи*. В последней переписи 1989 г. чеченцы снова были отделены от ингушей, а в графе “Другие названия” значились *нохчо*, *ауховцы*, *аккинцы*.

Представление, что у каждого народа имеется некое исконное, “подлинное”, а не навязанное самоназвание, далеко от истины. Чаще всего ранние племенные самоназвания означают на соответствующих языках просто “люди”, или “настоящие люди”, т.е. обозначения человеческих сообществ. Таковы самоназвания *ненец*, *нивх*, *айну*, *инуит* (у эскимосов Канады и Северной Аляски) и многие другие. Интеллигенция и активисты этнополитических движений иногда выступают за смену названий народов в пользу “исконных” или же политически более притягательных и обещающих. Особенно если этнонимы имеют какое-либо негативное значение, как, например, эскимосы или самоеды.

Поэтому после того как в нашей стране были проведены серьезные этнографические исследования, *самоеды* стали *ненцами*, *нганасанами*, *селькупам*, а в период подъема общественных движений арктических народов *эскимосы* стали *инуитами* (на эскимосском языке – “люди”). Иногда переименования иницируются исключительно в целях дистанцирования от доминирующих культурных систем или политических режимов, как это имеет место с попыткой сменить ставшее фактически уже этнонимом “*якуты*” (название народа, перенятое якутами через русских у эвенков) на новое самоназвание “*саха*”. Многие народы имеют по несколько названий или их региональные варианты.

## ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР

Одной из задач этнологической науки длительное время был поиск методологического подхода к изучению культурных комплексов и выделению их вариативных типов. Ученые разработали, казалось бы, довольно стройную таксономию (классификацию) мировых культур, положив в основу такие критерии, как пространственный фактор (география расселения), челове-

ский тип (раса, или фенотип), образ жизни, системы жизнеобеспечения или язык (языковые семьи). В конце XIX в. немецкие ученые (Л. Фробениус и Ф. Гребнер), затем американские антропологи (К. Уисслер и А. Кребер) были среди основных авторов подобных классификаций, которые делили разнообразие культур на Земле на так называемые “культурные круги” или районы. В отечественной этнографии эта научная традиция нашла свое отражение в разработке категории “хозяйственно-культурных типов”, или “историко-культурных областей” (В.Г. Богораз, С.П. Толстов, М.Г. Левин, Н.Н. Чебоксаров). Несмотря на критику этих классификаций за жесткую значимость географических границ и этнополитическую детерминированность, некоторые из этих классификаций сохраняются и в настоящее время.

Другим средством классификации этнических общностей является язык. Языковая панорама мира крайне богатая и сложная. Учеными установлено около 6000 языков, на которых разговаривают человеческие сообщества. Только в немногих странах люди общаются на одном языке, зато есть страны, где существует до нескольких сотен разных языков. Это говорит о том, что язык не может быть эксклюзивным признаком этнической группы, а тем более политического сообщества – нации, прежде всего по той причине, что этнокультурные и политико-административные границы не совпадают с ареалами распространения языков. В современном мире некоторые языки далеко распространились за пределы территорий их происхождения или основного распространения. Среди многих этнических общностей только часть их членов разговаривает на языке, который считается “родным”, т.е. совпадающим с названием группы. В свою очередь устанавливаемые в государственных образованиях (в целях более централизованного управления и укрепления доминирующей культуры) официальные языки – это всего лишь второй язык для части или даже большинства их населения.

Некоторые специалисты считают, что малые языки, или языки меньшинств, уступают свои позиции мировым языкам, таким, как английский, французский или русский, или же языкам, носители которых обладают более высоким социально-политическим статусом. Однако эта точка зрения не подтверждается почти повсеместной ревитализацией, казалось бы, исчезающих языков во многих странах мира. Так, по мнению многих ученых еще с XIX в., среди коренных малочисленных народов Севера их языки постоянно и неизбежно исчезают, но, тем не менее, как показывают новейшие исследования и данные переписи 2002 г., все эти языки сохраняются, а численность групп постоянно растет или сохраняется на прежнем уровне<sup>22</sup>.

Ученые создали типологические классификации языков по так называемым языковым семьям, имеющим общее историческое происхождение (например, индоевропейская или афразийская языковые семьи). Примерно 12 языковых семей охватывают около 96% языков мира. В свою очередь каждая из семей подразделяется на подсемьи, или ветви (романская, германская, славянская и т.д.), состоящие из языков более близких друг другу, чем языкам других подразделений. Языковые классификации находятся в состоянии уточнений и пересмотров. Общая группировка по языковым семьям, будучи прежде всего академической схемой, гораздо менее значима, чем выявление культурной близости контактирующих народов. Однако она часто используется в современных политических целях (заявления эстонцев в защиту финно-угорских народов России, проекты тюркской солидарности и т.д.).

Письменные языки следует отличать от разговорных языков. В мире существует немного хорошо развитых письменных языков, чуть более 100. В XIX–XX вв. письменность была создана в значительной мере благодаря усилиям христианских миссионеров, а в СССР – в рамках государственной политики – для десятков ранее бесписьменных языков, но объем литературы, издаваемой на этих языках, очень невелик (в основном религиозные тексты, буквари и учебники для начальной школы, иногда отдельные произведения художественной литературы и фольклора).

Почти каждый язык имеет варианты, обусловленные социальными и географическими факторами. Так, например, существует много вариантов разговорного арабского языка. Следует ли рассматривать их как отдельные языки или как диалекты одного языка? Определение диалекта как географического варианта языка содержит в себе некоторое приниженное значение. Разделение между языком и диалектом представляет серьезную методологическую проблему. Чаще всего это связано с политическими и историческими факторами, а также с выбором в пользу того или иного варианта, который делают интеллектуальные элиты. Понимание условности данного деления очень важно, ибо определение того или иного разговорного языка как диалекта в конечном итоге зависит от властных диспозиций, которые хорошо отражаются в афоризме: *диалект – это тот же язык, но только без армии*. Строго с лингвистической точки зрения, диалект – это такой же язык, ибо представляет собой определенную коммуникативную систему. Тогда как границы между хорошо развитыми письменными (литературными) языками обычно вполне дискретны, между диалектами всегда существуют обширные пере-

ходные зоны. Внешние обозреватели склонны воспринимать те или иные языковые ситуации в более упрощенном виде, обыденно полагая, что, например, китайцы разговаривают на китайском языке. Только вдруг неожиданно обнаруживается, что дочь китайского лидера Дэн Сяопина переводила для него и его собственные речи с одного языка (сычуанского диалекта) на другой язык (пекинский диалект), которые между собой разнятся больше, чем русский и украинский языки. Кстати, Г.Х. Попов рассказывал мне, как в бытность студентом МГУ слушал выступление Мао Цзедунa перед студентами и обратил внимание, что китайские студенты расположились в зале по региональным группам и слушали речь с переводчиками.

## ПОНЯТИЕ РАСЫ В СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В науке было много споров по поводу использования концепции расы и того, что составляет человеческую расу<sup>23</sup>. Термин *раса* всегда носил достаточно условный и многозначный характер, что, однако, не мешало использовать его в целях социальной дискриминации. Современная наука отвергает старые представления о превосходстве одних рас над другими, в основе которых лежали типологическая концепция расы. Но это не устранило расовых предубеждений и дискриминационных практик в целом ряде государств. По мнению некоторых ученых, этноцентризм, включающий и возможные расовые предубеждения, – это одна из форм естественной реакции человека на неизвестное и “чужое”<sup>24</sup>. Страх перед чужим и неизвестным часто служит основой для различного рода мифов и предубеждений в отношении других рас и нередко является основным мотивом для дискриминации.

Было создано огромное число мифов для обоснования естественной иерархии культур на основе физических или культурных особенностей. Эти мифы продолжают воздействовать на общественное сознание. Именно по морально-политическим причинам современные ученые, как правило, крайне осторожно пользуются концепцией расы, особенно в качестве одной из классификационных характеристик этнических общностей (народов). В современной науке расовые характеристики народов даются, за очень редким исключением, когда речь идет об исторических (этногенетических) реконструкциях.

Возможно ли выделить дискретные расы? Расы существуют преимущественно в социальном смысле и представляют собой



одну из форм социальной классификации, которая используется в том или ином обществе. Однако в биологическом смысле четкого подразделения на расы не существует<sup>25</sup>. Антропология не отрицает существования отчетливого морфологического и генетического разнообразия человечества. В 1988 г. Л. Кавалли-Сфорца с соавторами представил генетическое древо человечества по генетическим частотам ряда признаков и указал на существование двух различающихся подразделений: африканского и евразийского. Этот второй кластер распадается на две подгруппы: северо-евразийскую и юговосточно-азиатскую. В пределах первой подгруппы были выделены европеоиды (сюда вошло население Европы, Северной Африки, Юго-Западной Азии и Индии). Вторая подгруппа включала в себя два кластера: жителей Северо-Восточной Азии и аборигенное население Северной и Южной Америки. Юговосточно-азиатский кластер объединил жителей Таиланда, Филиппин, Индонезии, Малайзии, население Микронезии, Полинезии и Меланезии, а также австралийских аборигенов. Генетическое древо Кавалли-Сфорцы указывает на генетические связи между популяциями, но не является расовой классификацией в традиционном смысле слова. Совместные работы генетиков и лингвистов свидетельствуют о том, что лингвистическое деление на две крупнейшие языковые семьи обнаруживает отчетливое сходство с делением человечества на два основных ствола по генетическим маркерам.

Таким образом, существуют определенные генетические различия между популяциями. Однако проблема состоит в том, что современное человечество невозможно разделить на конечное число групп, каждая из которых обладала бы фиксированным геномным пулом. Средние генетические различия между географически отдаленными человеческими группами зачастую оказываются меньшими по сравнению с внутрипопуляционными. Различия между человеческими популяциями на генетическом уровне много ниже, чем на подвидовом уровне у любого вида животных. Популяционный подход, используемый современными антропологами для исследования морфологического и генетического разнообразия человечества, дает информацию о географическом распределении отдельных признаков (например, неодинаковая частота встречаемости групп крови, серповидно-клеточной анемии или фермента лактозы у разных групп населения Земли) и позволяет понять адаптивную значимость конкретного признака.

Разнообразие человечества – итог длительной эволюции человека, его адаптации к условиям среды<sup>26</sup>. Характеристики, используемые для различения расовых типов, обычно визуальные (цвет кожи, лицевые черты, строение скелета, форма носа, тип

волос и т.д.). Однако вряд ли в настоящее время уместно говорить о типичном представителе конкретной расы в силу значительного внутрипопуляционного разнообразия. Связь конкретных антропологических черт с этнической принадлежностью еще более условная.

Антропологическое разнообразие в пределах популяции – величина динамическая. Современная история знаменуется исключительным размахом миграций, которые в кратчайшие сроки меняют облик населения стран и целых континентов (типичные примеры: Австралия, Великобритания, Соединенные Штаты Америки, Канада, Бразилия). Все меньше остается на Земле обществ, являющихся гомогенными в расовом и этническом отношении.

## ЭТНОГЕНЕЗ, ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ДИНАМИКА ГРУПП

Использование исторических данных в социально-культурном анализе является основополагающим. Еще со времен Ф. Боаса и других основоположников исторического метода в этнологии стало общепризнанным, что понимание и анализ той или иной культуры невозможны вне контекста ее собственной истории. Исторический подход был и остается одним из основных и наиболее продуктивных в отечественной гуманитарной науке. Более того, этнология (этнография) в России до сих пор относится к одной из поддисциплин исторической науки, а изучение этногенеза (происхождение народов, включая начальные этапы возникновения и дальнейшее формирование его этнографических, лингвистических и антропологических особенностей) считается основной дисциплины.

Одним из наиболее продвинутых направлений в исследовании этногенеза является история славянских культур и языков, а также формирования различных общностей и раннегосударственных образований на территории Восточно-Европейской равнины. В.В. Седов на основе обобщения историко-археологических материалов делает вывод, что в X–XIII вв. славянское население региона составляло единую этноязыковую общность – древнерусскую народность (этнос)<sup>27</sup>. Возникновение “нового народа” – русского – как результат этнокультурного взаимодействия и синтеза связывают также с принятием христианства на Руси в XI в.<sup>28</sup>

В отечественной литературе в последние десятилетия, возможно, не без влияния работ Ю.В. Бромлея и Л.Н. Гумилева и под воздействием особой политической значимости этногенетических конструкций и дебатов, выполнена целая программа исследований

по этногенезу и формированию этнического самосознания (для меня это синонимичные понятия) среди населения Центральной и Юго-Восточной Европы, особенно славянского населения<sup>29</sup>.

Этническая история является обширной сферой изысканий с использованием археологических и архивных данных, а также материалов устной истории, чтобы проследить и реконструировать прошлое этнических сообществ, особенно малых групп, не оставивших письменных памятников. Многие современные этнические группы организуются и воспроизводят свою идентичность на основе знания локальных политических и социальных контекстов последних десятилетий и даже столетий.

Одной из центральных тем этнической истории являются взаимодействия агентов колонизации и колониальных государств с зависимыми в прошлом народами или же между центрами политической власти и доминирующей культурой и аборигенными народами и периферийными культурами. Огромное число народов в мире осознали свою отличительность и потребность в ее сохранении и развитии преимущественно в ходе общественных трансформаций второй половины XX в., связанных с деколонизацией, утверждением демократических форм правления, политического самоопределения и культурной автономии.

Демографический аспект социальной жизни оказывает важное влияние на феномен этничности<sup>30</sup>. Одним из явных проявлений этнического разнообразия является численность народов. Существует динамическая связь между численностью группы или общества и их социально-культурными характеристиками. Так, например, накопленное знание о демографических движениях населения и эволюции позволяют ученым установить, каким образом происхождение и распространение аграрной экономики соотносятся с ростом населения. До сих пор дебатировался вопрос, является ли этот рост причинным фактором или последствием внедрения агрокультуры. До распространения агрокультуры во многих природных средах охотники и собиратели постепенно переходили под давлением своей возрастающей численности к использованию более широкого набора видов диких животных и растительных пищевых продуктов. Однако присваивающее хозяйство широкого спектра все же оказалось менее эффективным, чем аграрная экономика. Именно в регионах распространения подобных хозяйственных систем люди оказались более готовыми заменить их на агрокультуру. Палеопатологические исследования древних популяций показали, что показатели здоровья имели тенденцию к ухудшению в связи с демографическим ростом, особенно в периоды перехода к оседло-земледельческому, а позднее – городскому типу поселения.

Хотя рост населения не есть непосредственная причина социальных проблем, но он делает эти проблемы более масштабными. Как традиционные, так и современные общества осуществляют контроль за демографической ситуацией. Это делается через практику откладывания деторождения для женщин, инфантицид и геронтицид (убийство младенцев и стариков), противозачаточные методы и т.п. Население мира увеличивается крайне быстрыми темпами в индустриальную эпоху, но этот рост приходится главным образом на страны Африки, Юго-Западной, Южной и Юго-Восточной Азии, Центральной и Южной Америки. Соответственно растет и размер численности этнических общностей в этих регионах, за исключением тех небольших народов, которые частично ассимилируются другими более мощными культурными системами.

В Северной Америке и в Европе численность народов растет гораздо медленнее по причине низкой рождаемости, а некоторые народы имеют нулевой или даже отрицательный прирост, т.е. когда воспроизводство населения не покрывает его естественной убыли. На территории бывшего СССР низкие (или нулевые) темпы демографического роста наблюдаются среди восточнославянских, прибалтийских, части тюркских народов и малочисленных народов Севера и Сибири. Более высокие темпы демографического роста наблюдаются среди народов Средней Азии, что вызывает серьезные проблемы аграрной перенаселенности и недостатка ресурсов.

Основным источником при определении численности народов являются всеобщие переписи населения, которые проводятся регулярно (обычно один раз в десять лет) во многих странах мира. В последнее время выполнены исследования, которые показывают, как конструируются этнорасовые категории в переписях населения<sup>31</sup>. Для нашей страны это имеет особое значение в силу высокой степени огосударствления этнического. Однако далеко не все страны, особенно слаборазвитые или с внутренней нестабильностью, проводят такие переписи. В некоторых странах переписи не отражают этнический состав населения. В итоге ученые и практики устанавливают численность народов по разным источникам, в том числе и по результатам полевых исследований.

Численность некоторых групп остается вообще неизвестной. В целом наблюдается тенденция роста числа и численности крупных народов. Свыше 100 млн человек имеют китайцы, хиндустанцы, арабы, американцы, бенгальцы, бразильцы, русские, японцы, бихарцы. В совокупности они составляют около половины всего населения мира. Некоторые же народы имеют числен-

ность в несколько сотен или даже в несколько десятков человек, но сохраняют свой язык и самосознание. Судьба этих культур вызывает озабоченность международного сообщества и ученых-этнологов. В государствах с демократическим правлением действуют системы мер поддержки и защиты культур малых этнических групп. В Российской Федерации был принят закон о национально-культурной автономии, а также законы о поддержке и о правах коренных малочисленных народов.

## ХАРАКТЕР РАССЕЛЕНИЯ И ПОСЕЛЕНИЙ

В каждом обществе люди используют пространство в соответствии с их культурной традицией или же традицией доминирующей культуры. Организация и использование пространства в целях расселения и проживания являются важным фактором культурной идентичности. Исходную базу для историко-сравнительного изучения типов расселения во многом обеспечивают археологические исследования. Согласно предложенной канадским ученым Б. Триггером типологии<sup>32</sup>, различаются три уровня расселения: индивидуальное жилище, общинное поселение (характер расположения жилищ в пределах одной общины), зональные расселения (в природном ландшафте). Этнографические исследования раскрывают огромное разнообразие материальных компонентов, типов и организации жилищ. Индивидуумы и группы используют для жилья самые различные конструкции: от простейших сооружений и естественных укрытий (например, пещеры, ветровые заслоны, палатки, шалаша и т.п.) до более сложных (дома из твердого материала, здания общего проживания, замки и башни и т.п.).

Для строительства домов используются самые разнообразные природные и изготовленные материалы в зависимости от доступных ресурсов и от культурно-обусловленных предпочтений. Камень характерен для жилищ многих горских народов, проживающих в высокогорном климате. Арктические народы длительное время использовали для своих жилищ четыре основных материала из окружающей среды: лед, камень, кости и кожу; многие кочевые народы в Средней Азии – дерево, тростник, войлок, шкуры и шерсть животных. Конструкции из сырцового кирпича применяются во многих районах Африки, Азии и Америки.

Самые различные факторы влияют на тип поселений. Распределение ресурсов и производственные возможности, системы родства, символические системы, мода, местная и государственная строительная и поселенческая политика могут определять

организацию группой своего жилого пространства. От демографической ситуации также зависит плотность расселения в пределах общины и в более крупных поселениях.

Наиболее важные различия существуют между сельскими и городскими поселениями, жилищем кочевых и оседлых обществ, пастушескими и земледельческими народами. Охотники-собиратели, проживающие малыми группами, занимают и используют пространство совсем иным образом в сравнении с оседлыми общинами и жителями городов. Точно так же люди, содержащие большие стада животных, не могут проживать в плотно заселенных местах: пространство должно быть отведено для каждого семейного хозяйства в общине, чтобы разместить животных и избежать перемешивания стад. Хотя не существует универсальной модели, объясняющей, как различные народы контролируют и используют пространство, все же можно установить определенные рациональные стратегии, и сведения о них составляют важную информацию о культуре каждой группы.

## СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Одним из основных объектов этнологического знания является изучение того, как люди связаны друг с другом согласно установленному набору правил, которые выходят за пределы обычной биологии. На протяжении большей части человеческой эволюции сообщества людей организовывали свои группы на основе родственных отношений. И по сегодняшний день многие этнические общности внутренне структурированы в соответствии со специфическими системами родства<sup>33</sup>. Отношение к предкам всегда играло ключевую роль в социальной структуре традиционных обществ. Под влиянием индустриализации родственные связи перестали иметь определяющее значение в жизни человека, многие черты известных систем родства просто исчезли. Однако родственные отношения остаются важным элементом общественной жизни и часто играют важную роль в сохранении целостности и идентичности этнических групп.

В традиционных обществах особые правила родственных отношений являются социально-признанными и своего рода обязательной ценностью. Их цель – объединять и разделять людей согласно их особым обязанностям, правам и привилегиям по отношению к другим людям и общественным функциям. Родственные отношения строятся на двух основных принципах: через кровное родство, когда индивиды имеют общего биологического предка, и через союз, или брак, создающий отношения свойства между родственными группами супругов. Третий тип родственных свя-

зей называется фиктивным родством, когда индивид становится родственником через приемного родителя (родителей), крестничество побратимство (посестримство), или товарищество. Последний тип родственных отношений распространен во многих районах Южной Европы, в Латинской Америке, среди испаноязычного населения США, у народов Северного Кавказа и у арктических народов.

Практически во всех обществах брак не является частным делом заключающих его индивидов. Формальный союз между женщиной и мужчиной имеет последствия, которые выходят за пределы создаваемой нуклеарной супружеской семьи и обуславливают обширные родственные связи. Новые отношения, создаваемые между двумя категориями до этого родственно не связанных групп, могут иметь ритуальное, экономическое и политическое значения. Поэтому среди всех народов признается значимость брака через особые процедуры, в том числе свадебные обряды, демонстрации его социальной ценности и роли. Брак означает изменения в статусе мужчины и женщины: мужчины часто могут занимать политические должности только после женитьбы, а женщины во многих случаях обретают право иметь детей, а также обладать собственностью благодаря брачному положению. Свадебный обряд означает также общественное признание вновь образуемой семьи.

Поскольку системы родства тесно связаны с другими аспектами общественной жизни (политическими, экономическими, духовными), выбор брачных партнеров является важным элементом социальной организации. Наиболее явным проявлением того, как общность определяет границы своего членства и свою преемственную целостность, являются правила экзогамии и эндогамии. Экзогамия означает заключение браков вне определенной, чаще всего кровнородственной, группы. Экзогамия – типичное для кровнородственных структур, но не универсальное даже в традиционных обществах явление. Универсальны лишь запреты инцеста – браков и половых связей между близкими кровными родственниками. Они существуют по всему миру<sup>34</sup>.

К. Леви-Строс видел в запрещении инцестуальных связей проявление всеобщего закона избежания кровосмешения, а экзогамию определял как позитивное правило обмена между человеческими группами. Однако далеко не все ученые разделяют эту точку зрения о смысле и происхождении экзогамии<sup>35</sup>. Тем не менее трудно отрицать, что экзогамия кровнородственных объединений в традиционных обществах имеет базовую ценность, так как позволяет устанавливать широкие социальные связи, которые несут выгоды экономического и политического характера.

Наоборот, обычай эндогамии определяет социальные границы, в пределах которых может заключаться брак. Чаще всего эндогамия не бывает абсолютной, а существует лишь как тенденция. Она характерна для сравнительно широких социальных образований – этнические, конфессиональные, профессиональные (скажем, средневековые европейские ремесленные гильдии). Гораздо реже эндогамия предписывается членам кровнородственных объединений. Например, у некоторых азиатских кочевых народов поощряется брак мужчины с дочерью одного из братьев отца, чтобы сохранить права на пастбища и скот в пределах патрилинейной кровнородственной группы.

Однако смысл эндогамии как предпочтительной нормы или тенденции может широко варьироваться. Нередко он связан с экономическими интересами и системой распределения собственности в рамках определенного сообщества. Но эндогамия может быть обусловлена и субъективными социально-психологическими установками и предубеждениями, интересами профессиональной или конфессиональной замкнутости. В подобных случаях она может принимать форму абсолютного, не допускающего исключений, правила, что было, например, в индийских кастах или таких христианских сектах, как мормоны.

Заключение брака и образование новой социальной ячейки означают начало семейного цикла развития. У всех народов имеются обязательные или предпочтительные стереотипы послебрачного проживания. Когда супружеская пара поселяется отдельно, на новом месте создает свой “очаг”, как, например, принято в современных городских культурах Северной Америки и Европы, это называется неолокальным поселением. У большинства народов мира брак носит вирилокальный или патрилокальный характер. Последнее означает проживание новой пары совместно с семьей отца жениха. В этом случае супруга покидает свою прежнюю семью и входит в семью родственников мужа. Обратная практика называется матрилокальным браком (или проживанием). Случаи, когда мужчина переходит жить в дом родителей невесты, менее распространены.

Однако в некоторых обществах мужья должны проживать некоторое время с родителями жены после свадьбы и оказывать им определенные услуги, после чего пара образует вирилокальное поселение. Когда пара не может создать отдельное поселение, но имеет возможность решать, с какими родителями проживать, брачное поселение называется амбилокальным. Очень немногие народы (например, ашанти в Гане) имеют традицию дислокального проживания, при котором муж и жена живут раз-



дельно, каждый со своими родственниками, да и то дислокальность характеризует лишь часть ашантийских браков. Наконец, в некоторых обществах существует правило послебрачного проживания, называемое авункулокальность, когда супруг вместе со своей супругой селится с дядей со стороны матери<sup>36</sup>.

Стабильность супружеских союзов также носит культурно-обусловленный характер. Развод распространен почти повсеместно, но его частота и правила бывают очень различными и связаны с относительной значимостью прав и с собственностью, передаваемых при женитьбе. У некоторых народов развод крайне редок по причине его экономических, юридических, а иногда политических последствий для супругов и их родственных групп. У других народов разводы наблюдаются очень часто, поскольку распад семьи не требует возвращения предметов и собственности, уплаченных родственниками жениха или невесты, или не наносит ущерба родственникам или детям супругов. В современных обществах практика разводов сильно зависит от господствующих политических установок и уровня благосостояния. Очень важен и религиозный фактор, в ряде случаев церковь упорно противодействует разводам.

Семья представляет первичную, минимальную, социальную ячейку, существование которой связывается в социальной антропологии с понятием “домашнего уровня социальной организации”. Семья – это почти универсальное социальное объединение с первичными репродуктивными и хозяйственными функциями. Учеными выделяются различные формы семьи. Центральным отправным понятием для классификации форм семьи является понятие “элементарной, или нуклеарной семьи”. Это муж, жена и дети, родные или приемные. Если в данном обществе практикуются моногамный брак и неолокальное брачное поселение, то нуклеарная семья существует как реальная социальная группа. Если же допускаются те или иные виды полигамии и практикуется послебрачное поселение с родителями или другими родственниками одного из супругов, то реальные семьи состоят, как правило, из нескольких нуклеарных. Так, при полигинии реальная семья состоит как бы из нескольких нуклеарных, образуемых одним мужчиной с его несколькими женами и детьми, рожденными от каждой из жен. Полигинные семьи были широко распространены во многих традиционных культурах и до сих пор типичны для мусульманских обществ. Обратная форма – семьи, основанные на полиандрическом браке (многомужестве) – сравнительно редкое явление, но, тем не менее, известны семьи, в которых одна женщина образует как бы несколько нуклеарных семей с разными мужчинами, от которых у нее имеются дети (например,

среди тибетских народов, где практиковалась до недавнего времени братская полиандрия, т.е. брак одной женщины с несколькими братьями).

Когда несколько моногамных (или полигинных) семей, главы которых связаны родством, живут совместно, они образуют расширенную семью. Этот тип семьи часто объединяет людей трех и более поколений. Если лишь один из нескольких сыновей может проживать с родителями, то семья называется стержневой. Это имеет место во многих аграрных обществах, где родительские ферма, земля, материальные и ритуальные предметы должны передаваться неразделенными.

Однородительская семья состоит из индивида, который живет без супруга(и) со своими детьми. Матрифокальная семья более широко распространена, чем патрифокальная. Первая широко распространена в Вест-Индии, Латинской Америке, в современных крупных городах, особенно среди социально-приниженных групп (у афроамериканцев в США). Обычно такую форму семьи связывают с социальным неблагополучием. Однако нет свидетельств, что такой тип семьи является некой патологией и менее “нормален”, чем семьи, включающие обоих родителей.

Во многих традиционных обществах, особенно в обществах с бесписьменными культурами, люди объединялись в особые социальные группы, строившиеся на основе отношений кровного родства. Ученые часто называют такие группы десцентными. Десцент – это прослеживание происхождения индивидов от их общих предков по линиям родства – мужским и женским (через отца и через мать). Принадлежность к десцентной кровнородственной группе определяется чаще всего унилинейно, т.е. либо по мужской, либо по женской линии. Если в кровнородственную десцентную группу включаются только потомки женщин, ведущих происхождение от одной общей прародительницы (реальной или мифологической, легендарной), то это матрилинейная десцентная группа. Если в группу входят только потомки мужчин, ведущих происхождение от общего предка (настоящего или легендарного), то это патрилинейная десцентная группа.

Группы, в которых люди могут проследить все свои родственные связи к реальному предку, в современной антропологической литературе принято называть линиджами, а группы, в которых люди не всегда осознают свои реальные кровнородственные связи, ведущие к общему предку, – кланами. Патрилинейные кровнородственные группы имели и до сих пор имеют гораздо более широкое распространение, чем матрилинейные. А в некоторых обществах практикуется или практиковался амбилинейный

десцент: человек включался в коровнородственную группу либо отца, либо матери, т.е. в кровнородственных группах объединялись люди, ведущие происхождение от общего предка по одной из линий родства, неважно женской или мужской. Возможен был выбор. Такие группы называют рэмиджами и септами<sup>37</sup>.

Иногда в одних и тех же обществах имелись как патрилинейные, так и матрилинейные кровнородственные группы. Это называют двойным десцентом. Десцентные группы широко варьировались по своим функциям. Однако первостепенное значение, как правило, имела передача тех или иных социально-значимых прав (на землю, иные ресурсы, религиозные знания и реликвии и т.п.) в пределах десцентной группы. Клань, линиджи, рэмиджи, септы могли также иметь политические функции, как в случае с большинством кочевых, пастушеских обществ или в островном полинезийском земледельческом мире. В современной ситуации роль кровнородственных объединений носит подчас полумифический характер и скрывает за собой земляческородственные коалиции, как, например, в случае с чеченскими тейпами.

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Помимо семейно-родственного уровня социальной организации имеются политические формы социальной жизни. Политические системы обычно разделяют на четыре крупные категории по степени их сложности и характеру отправляемых функций. Первичная (или первобытная) локальная группа (община, бэнд) объединяла (до сегодняшнего дня эта форма почти не сохранилась) людей, занимавшихся охотой и собирательством. Это – малые группы, часто не имевшие формальных лидеров. Второй уровень долгое время было принято связывать с понятием “племя”. Племена приписывались как обществам с присваивающей экономикой, так и раннеземледельческим и раннескотоводческим обществам. Считалось, что членов племени связывали родственные отношения и что у них была общая мифология и идентичность, восходящая к общему предку (реальному или воображаемому). Однако со времени выхода работы М. Фрида<sup>38</sup> представление о племенной организации приобрело дискуссионный характер. Существование племен отрицается для многих охотничье-собирательских обществ, а также и многих обществ с относительно простыми формами производящего хозяйства. Некоторые ученые считают, что племен как “естественной” формы социально-политической жизни вообще не было, что это вторичные структуры, возникшие у неевропейских

народов в условиях европейской колонизации. Вряд ли эта крайняя точка зрения справедлива, хотя во многих традиционных культурах и не обнаружено ничего похожего на племена. Н.М. Гиренко считает, что сам термин *племя* сохраняет свое эвристическое значение для обозначения общностей, которые в своей основе эгалитарны и не имеют централизованной организации политической власти<sup>39</sup>.

В то же время известны культуры, где племенная организация проявляла себя отчетливо и где нет оснований подозревать ее экзогенное происхождение (у новозеландских маори, например, во многих кочевых обществах Евразии и т.п.). В таких обществах племена имели формализованное лидерство, институт вождей, которые составляли некую иерархию: вожди отдельных линиджей или кланов объединялись под властью верховного общеплеменного вождя.

На более сложном уровне находятся вождества, которые возникают у обществ с экстенсивной аграрной экономикой или интенсивными формами рыболовства, морского зверобойного промысла или собирательства. Главная черта этих политических систем – многоступенчатый иерархический характер; они объединяют политические структуры (племена, или какие-то иные) нескольких уровней. Каждая из таких структур имеет своего вождя, все вожди составляют некую иерархию и подчинены верховному правителю. Известные науке вождества весьма многообразны, и ученые работают над их классификацией и аналитическими определениями их специфик<sup>40</sup>. При этом подчеркивается, что верховные вожди и вожди более низких уровней не обладали абсолютной властью, так как вынуждены были осуществлять процедуры раздачи собираемых в форме различных поборов с населения продуктов и товаров, чтобы сохранять свою политическую клиентуру. Классическим примером такой редистрибутивной системы является потлач у индейцев Британской Колумбии – ритуальный институт раздаривания материальных ценностей. Однако многие ученые сомневаются в том, что вообще на северо-западе Северной Америки имелись вождества. Вождества различаются по степени своей организации, и некоторые становятся подобием протогосударств или неких альтернативных политических систем, как в случаях, описанных М. Салинзом, П. Скальником, Х.Дж. Классеном и российскими учеными Л.Е. Куббелем, Ю.И. Семеновым, А.И. Першицем, Д.М. Бондаренко, А.В. Коротавым, Н.Н. Крадиным, Ю.Е. Березкиным<sup>41</sup>.

Наиболее сложной формой политических систем являются государства. В доиндустриальных обществах формирование государств связано с оседлыми народами, занятыми интенсивной

аграрной экономикой. Это уже сильно стратифицированные в экономическом, социальном и политическом отношениях образования. На вершине социальной пирамиды находится суверенный лидер, облаченный властью облагать налогами все население и поддерживаемый аристократической бюрократией. В государственных образованиях редистрибутивные механизмы носят неравный характер, позволяющий формирование привилегированных групп и накопление богатства за счет членов низших социальных слоев. Государства имеют кодифицированные законы и легитимное право на использование насильственного принуждения. Во многих современных государствах действуют системы выборной представительной власти, политического равноправия и социальной защиты граждан при разных конституционных устройствах (унитарные и федеративные республики, конфедерация, монархия).

Социально-культурную антропологию всегда интересовало изучение правовых систем в разных обществах, а некоторые из родоначальников науки, как, например, Г.Л. Морган, будучи специалистами по праву, обращались к этой тематике в поиске совершенствования действующих правовых систем и государственного устройства<sup>42</sup>. Проблемы обычного права и правовые системы российских народов изучали отечественные этнографы, чтобы улучшить систему управления в рамках обширной Российской империи. В последние годы появился интерес к проблеме учета различных культурно-обусловленных правовых норм в рамках одной государственной правовой системы. Это направление по изучению правового плюрализма и так называемого народного (обычного) права получило название юридической антропологии<sup>43</sup>.

## СИСТЕМЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ ОБЩЕСТВ

Человеческие общества занимают определенные территории, и для своего существования они должны обладать опытом и трудовыми технологиями, позволяющими взаимодействовать и использовать климатические и ресурсные характеристики окружающей среды. Специфические приемы и технология, которые общество использует для извлечения ресурсов окружающей среды, чтобы удовлетворить свои базовые биологические и социальные нужды, составляют так называемые системы жизнеобеспечения. Человек отличается от других животных видов тем, что

использует самые разные типы окружающей среды. Человеческие сообщества выработали системы адаптации к таким трудным для жизни экологическим средам, как арктическая, полупустыни, тропические леса, и научились использовать огромное разнообразие пищевых ресурсов.

Естественное распределение природных ресурсов наложило ограничения на социальную и культурную жизнь людей и предопределило добывающие и производящие технологии, а также демографию и социальную структуру человеческих сообществ. Это, в свою очередь, позволяет построить типологию обществ, которая базируется на классификации жизнеобеспечивающих экономик. Она делит типы обществ в рамках континуума от простых к более сложным социальным, культурным и демографическим характеристикам<sup>44</sup>.

## ОБЩЕСТВА ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ

Древнейший способ жизнеобеспечения – присваивающее хозяйство, неспециализированные (неинтенсифицированные) охота и собирательство. Простое присваивающее хозяйство, как правило, требовало освоения огромных географических пространств и высокой мобильности, что предопределяло низкие демографические показатели (малочисленные локальные группы на обширных территориях), изменчивость и гибкость моделей общежития и расселения, относительную бедность материальной культуры и многофункциональность орудий, оружия и утвари. Однако при относительной простоте материального быта многие изучавшиеся этнологами культуры охотников и собирателей демонстрируют весьма сложные социальные отношения и развитые формы духовной жизни, особенно религиозно-обрядовой<sup>45</sup>.

Некоторые из таких обществ развили достаточно сложные системы дифференциации социальных статусов и были далеки от эгалитарности. Другие, напротив, выработали особые механизмы социального выравнивания и представляли собой системы реального, обеспечиваемого тонкими и изощренными нормативными механизмами, социального равенства. Культуры, опирающиеся на присваивающую экономику, могли быть весьма разнообразными и по целому ряду других характеристик: способам проявления и степени институализации агрессии, нормативным условиям для индивидуального волеизъявления, степени обеспечения автономии личности, типам кровнородственных групп (матрилинейность, патрилинейность, амбилинейность) и

номенклатур (терминологий родства)<sup>46</sup>. Однако в соперничестве за ресурсы неспециализированные охотники-собиратели вынуждены были уступить производящим обществам, и поэтому они сохранились в современном мире только в тех регионах, которые не представляют приоритетного интереса для других. Это полупустыни (бушмены, или сан, Юго-Западной Африки), арктические пространства (инуиты Арктики), тропические леса (пигмеи Африки).

Помимо этого, в социально-культурной антропологии выделяются также общества со специализированным присваивающим хозяйством, которое возникло в особо благоприятных экологических условиях, где была возможна выраженная интенсификация рыболовческого, охотничьего или собирательского промыслов. Классический пример специализированных охотников и рыболовов – индейские общества северо-западного побережья Северной Америки. Там сложились условия, благоприятствующие высокой степени оседлости населения, значительному (по сравнению с неспециализированными охотниками и собирателями) демографическому росту, усложнению, количественному увеличению и диверсификации предметов материальной культуры (вплоть до относительно высокоразвитого домостроительства), а также и образованию сравнительно сложных, иерархически выстроенных политических систем. Однако в настоящее время и такие общества приходят в упадок под давлением доминирующих во всем мире индустриальных культур.

## РУЧНОЕ ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Доместикация растений и животных началась около 13 тыс. лет тому назад. Наиболее ранней формой, основанной на доместикационной технологии, было ручное и подсечно-огневое земледелие, которое отличается от агрокультуры, как правило, отсутствием плуга, тягловых животных, удобрения почвы, смены посевов и ирригации, хотя у мотыжных земледельцев имелись сложные ирригационные системы (например, на Новой Гвинее и на Гавайских островах). Главные орудия – это палка-копалка и мотыга. Крайне небольшое число одомашненных животных использовалось для пополнения диеты. Подсечно-огневая технология больше всего использовалась в зоне тропических лесов (индейцы-яномама и хибаро в Амазонии). Суходольное земледелие распространено в аридных зонах, где существует недостаток воды. Индейцы аймара и кечуа, живущие в засушливых частях Андских предгорий, используют эту систему для выращивания картофеля.

Простейшие формы земледелия обеспечивают все же более устойчивую экономическую основу и дают больше пищи, чем охота и собирательство. Это приводит к увеличению концентрации населения и размеров человеческих сообществ, что способствует развитию социальных и политических институтов, а также расселению человеческих популяций по обширным территориям. Появляется необходимость более жестко, чем у охотников, контролировать землю как источник жизнеобеспечения и дохода. Территориальный контроль и системы распределения собственности вызывают, в свою очередь, необходимость в усложненных по структуре родственных группах. До европейской колонизации земледельческие общества существовали в большей части Южной (Амазония и Анды) и Северной Америки, во многих районах Африки, в Азии и Океании, где теплый или умеренный климат благоприятствовал domestikации растений.

### СКОТОВОДЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА

Домestikация животных явилась основой скотоводства, которое составляет важнейший источник пищи. Долгое время было принято думать, что пастушеское кочевое скотоводство как одна из форм жизнеобеспечения, возникло даже раньше примитивного земледелия. Но, по современным данным, животноводство появилось в тех же местах и параллельно с земледелием весьма рано, а пастушеское кочевое скотоводство сформировалось в качестве особого уклада гораздо позднее.

Обычно пасторальные общества связывают с подвижным образом жизни, поскольку стада животных должны регулярно перемещаться в поиске корма и воды. Часто историки представляют общества кочевников (номадов) как социально более свободные и политически независимые по сравнению с земледельцами. Кочевой образ жизни послужил основой для возникновения мощных империй, таких, как монгольская, разорвавшая в средние века обширные районы Азии и Восточной Европы. Современные кочевые народы переживают кризис и в большинстве случаев переходят к оседлости.

Многие пастушеские народы не являются кочевыми и практикуют полукочевой, отгонный тип животноводческого хозяйствования. Стада перегоняются на сезонные пастбища в пределах занимаемых группой территорий. Часто такие народы используют разные с земледельческими народами природные ниши. Такие ситуации исторически существовали и частично сохраняются в совместных регионах проживания узбеков и киргизов, азербайджанцев и армян, русских и казахов.



Полукочевые общества применяют смешанную экономику, занимаясь побочно также огородничеством, охотой на мелких животных или собирательством. Содержание стад требует больших участков земли, и у пастушеских народов ресурсосберегающая практика позволяет восстанавливать потребляемую животными растительность. Однако проблемы эрозии почвы и перевыпаса скота были и остаются главной заботой пастушеских обществ, особенно когда используются завозные породы животных. Так, например, значительная часть территории Калмыкии подверглась в последние десятилетия опустыниванию по причине плохо контролируемого использования пастбищ и смены ширококопытной калмыцкой овцы другими породами.

Существует несколько типов пастушеских экономик в зависимости от окружающей среды и типа животных. Скотоводство широко распространено у народов к югу от Сахары в Экваториальной, Восточной и Южной Африке, на Мадагаскаре. Верблюды являются основой пастушеской экономики у народов Северной Африки и на Аравийском полуострове. Оленеводство распространено среди северных народов, особенно в Сибири и северной Скандинавии; коневодство – в Центральной Азии; выращивание лам и альпака – в южноамериканских Андах. У большинства пастушеских народов широко развита торговля, чтобы пополнить свою диету продуктами, которые они сами не производят. Это ведет к формированию сложных и устойчивых систем взаимодействия и рыночных отношений с соседними народами, что создает взаимодополняющие экономики.

## АГРАРНЫЕ ОБЩЕСТВА

Агрокультура существует около 8000 лет и проявила себя как одна из наиболее эффективных систем жизнеобеспечения. Она позволяет создавать устойчивый излишек производимого продукта и тем самым влечет развитие рыночного хозяйства, усложнение экономических и политических систем. С интенсивным ирригационным земледелием обычно связывают высокую плотность населения и наиболее сложную технологию производства пищи в доиндустриальную эпоху. Именно на его основе возникают развитые цивилизации наподобие месопотамской, египетской и китайской, где совершенная ирригационная агрокультура практиковалась на протяжении тысячелетий.

Интенсивное земледелие больше основывается на животной силе и технологических системах, что дает возможность производить достаточно продукции для содержания гораздо большего числа людей. Поселки и города земледельческих народов могут

насчитывать тысячи и десятки тысяч человек, что требует высокой степени специализации занятий и центральной управляющей структуры. Появляются социальная иерархия и социальные различия, а также пирамидальные государственно-политические структуры.

## ИНДУСТРИАЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВА

Во всех обществах взаимоотношения между средой и производящими системами имеют одно свойство – существование верхнего предела количества производимого продукта, а значит, и предела плотности населения во избежание нанесения невосполнимого ущерба этой среде. Энергетические системы имеют тенденцию к прекращению своего роста, прежде чем достигают точки так называемого снижающегося возвратного развития. На это падение эффективности при интенсификации производящей деятельности человеческие общества обычно отвечают сменой технологий извлечения ресурсов из природной среды. По мере эволюции человеческих культур имеет место постоянное увеличение производимой энергии в расчете на человека.

В условиях индустриальных обществ вырабатывается другая ответная стратегия – это не смена, а развитие, совершенствование технологий. Подобно аграрным обществам индустриальные имеют гетерогенный и стратифицированный характер. В них важную роль играет демография, в том числе слабозависимый от местных ресурсов рост населения и огромные по масштабам передвижения людей. Только в XX в. общая численность населения на Земле выросла более чем в 3 раза и приблизилась к 6 млрд человек. Около половины людей живут в городах, а сельское хозяйство стало формой производства пищевых ресурсов, основанной главным образом на технологических источниках энергии. В промышленно развитых обществах достигнут уровень производящей деятельности, требующий относительно малых затрат человеческого труда. Используются сложные ирригационные системы, технологии предотвращения негативных воздействий климата, огромный набор минеральных и химических удобрений почвы. В индустриальных обществах производство пищи стало технологически дорогим, но настолько продуктивным, что, например, в США менее 3% населения занято в этой сфере деятельности.

Индустриальные общества имеют высокий уровень коммуникативных связей, социально-культурных и политических взаимодействий, могут создавать обширные коалиции для ведения войн

или их предотвращения. Культурное разнообразие во многих случаях переходит из сельской в городскую среду, где сосредоточено население разного расового и этнического происхождения, а также сконцентрированы музейные коллекции традиционной культуры.

## МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Культурный процесс включает в себе структурирование как социальных и духовных форм, так и материальных аспектов человеческой жизни. Последние составляют все конкретные элементы, участвующие в жизни людей: священные предметы, используемые в повседневной жизни, функциональные предметы, особые технологии, средства передвижения, пища, жилище, художественные и ремесленные изделия. Культура и народ обретают свои отличительность и идентичность отчасти через специфическое предназначение предметов, используемых в религиозном и профанном аспектах. То, как тот или иной народ трансформирует доступный из окружающей среды или полученный из отдаленных мест первичный материал, определяет многое в его космологии, системе ценностей, символических категориях.

Поскольку материальные предметы имеют свойство физически долго сохраняться, по ним ученые, особенно археологи, реконструируют прошлые культурные достижения, историю и взаимодействие народов. Материальная культура народов мира достаточно хорошо изучена, и сведения о ней содержатся фактически в каждой статье, представленной в энциклопедии “Народы и религии мира” (1998).

Не менее важно то особое значение, которое материальные объекты заключают в себе помимо их утилитарных функций. Символическая сторона материальных предметов, как, например, тип ткачества и вышивки, форма и цвет священных предметов, помогают понять природу человеческого поведения и мышления. Артефакты, создаваемые обществом, могут рассматриваться так же, как слова в языке народа или же составные элементы системы коммуникаций. Поэтому грань между материальной и духовной культурой носит довольно условный характер.

Все общества развили свои собственные технические навыки и методы, обеспечивающие удовлетворение первичных нужд. Строительная техника, используемая для возведения жилища,

храмов и поселений, – это такой же отличительный культурный фактор, как особые характеристики одежды и декоративного искусства. Одежда представляет собой замечательный пример того, как люди наряду с функциональным значением создают свой собственный образ через неповторимые комбинации материалов, покроя, украшения. Эти элементы культуры могут сообщить многое о происхождении народа и его идентичности. В равной мере пищевые традиции – это не только простое отражение доступных в каждой конкретной среде ресурсов. В них заключены культурные установки, в том числе ритуальные и символические. Пищевая культура используется также для различения социальных категорий людей по рангу.

Для понимания культуры народов и человеческого опыта в целом духовные аспекты культуры столь же важны, как материальная культура и социальная организация. Под духовной культурой понимается весь идеальный материал, производимый обществом. Он имеет свою собственную историю и придает культуре ее отличительность, даже если материальные аспекты жизни, особенно в современных обществах, могут быть очень схожими. Многие народы, проживающие в одинаковых природных условиях, могут иметь очень разные миропредставления, религиозные верования, ритуалы и мифологию. Хотя имеются определенные универсальные характеристики религиозных систем и верований, именно их разнообразие и неповторимость представляют первостепенный интерес для науки и общественной практики.

Частью духовной культуры является система ценностей, т.е. то, какое моральное значение люди придают определенным элементам культурной среды. У различных народов ценностные категории и представления могут столь разниться, что крайне желаемое и позитивное среди членов одного общества презирается и отвергается среди других. То, что у одного народа считается священным или морально обязательным, у другого может считаться кощунственным и аморальным. Эта огромная вариативность ценностных систем ведет к проявлениям этноцентризма в ходе межкультурных контактов. Чтобы понять культурную идентичность другого народа, необходимо учитывать лежащую в основе его мировидения систему ценностей.

Культурное многообразие проявляет себя в том, как люди выражают ценности через метафоры или особые символы. Анализ символов связан со значением предметов, слов, действий и явлений. Через символы всегда выражаются и религиозные представления, и поэтому важно понимание значения символов и их связи с религиозными верованиями. Религиозные символы могут

быть вербальными (например, названия богов и духов), и определенные слова, фразы и песнопения имеют сверхъестественное значение и силу.

Мощным символическим институтом религиозных представлений являются мифы, или священные предания, которые повествуют о создании мира и деяниях, совершаемых полубожественными героями. Мифы – это не просто объяснительные истории духовного космоса: они имеют сами по себе сакральную власть, которая выражается в манере их изложения и сопровождаемых ритуальных действиях. Символическую и властную роль мифологии, а также универсальные правила придания значений символам были раскрыты во многих научных трудах<sup>47</sup>, а также в двухтомной энциклопедии “Мифы народов мира” (1980–1982).

## РЕЛИГИЯ, МАГИЯ И КУЛЬТОВЫЕ ПРАКТИКИ

Трудно дать определение, что есть религия, но одно можно сказать определенно: вера в сверхъестественное есть универсальная характеристика всех ранних форм общественной жизни, и она сохраняется до сегодняшних дней. Религия является одним из центральных компонентов духовной культуры. В науке существуют два основных подхода к ее изучению: один обращен к психологическим факторам, объясняющим происхождение и развитие религий<sup>48</sup>, другой представляет собой социологический подход к религиозному феномену<sup>49</sup>. На основе работ Э. Дюркгейма сложилось отдельное направление религиозных исследований. Наконец, особые подходы были разработаны в трудах К. Леви-Строса и К. Гирца, а также их последователей. В российской этнологии созданы значительные труды по истории и географии религий<sup>50</sup>. Ученые проводят основную разграничительную линию между традиционными культами дописменных (бесписьменных) обществ и так называемыми мировыми религиями. Однако это деление носит условный характер, ибо анимизм, мифология, магия, ритуал и символизм есть составляющие любого религиозного феномена.

Дж. Фрэзер одним из первых постулировал, что магия предшествует религии в человеческом миропонимании, и это происходит по причине особого восприятия человеком важных в его жизни явлений, но над которыми он имеет слабый контроль<sup>51</sup>. Хотя этот подход был подвергнут серьезной переоценке<sup>52</sup>, он дал толчок изучению таких феноменов, как магия и символизм,

табуирование, тотемизм, и другие. Материалистическая традиция стремилась установить основу морали и религии в социальных институтах. Религиозные системы рассматривались как продукт исторического производства и как часть социальных правил и обязательств индивида. Религия состоит из верований и ритуальных действий, причем ритуал предшествует оформлению религиозных доктрин, т.е. религиозные институты старше, чем религиозные доктрины. Вместе с тем в социологии религии важна рациональная сторона: постоянно происходит систематизация религиозных идей и концепций, растет этический рационализм и уменьшается роль ритуальных и магических элементов религии.

Религия – это прежде всего факт социальной жизни и, согласно одному из определений, основывается на системе символов, действующих с целью установления глубоких, убедительных и длительных настроений и мотиваций людей через формулирование представлений об общем порядке существования и облекающих эти представления аурой подлинности, чтобы эти настроения и мотивации выглядели как единственно реальные. В целом же религия продолжает рассматриваться как система взглядов и практик, при которых институт религии сам по себе состоит из культурно-обусловленных форм взаимосвязей со сверхъестественным. Функция религии в обществе рассматривается как соединяющая сила для членов группы, будь это домохозяйство, клан, племенной союз или современное государство. Религия продолжает играть роль в объяснении сложных и трудноконтролируемых явлений или в разрешении проблем, которые недоступны для местного знания и обычных технологий<sup>53</sup>.

С исторической точки зрения примитивные религиозные системы основываются главным образом на магии и предрассудках, а более развитые общества имеют формальную религиозную доктрину с институтом священнослужителей, ответственных за исполнение религиозных практик. Однако более современный подход к религии выявил существование магических практик в большинстве обществ, в том числе и индустриальных. Эти практики представляют собой не столько эволюционную стадию религии, сколько имеющийся набор верований и действий с целью контроля явлений окружающей среды с особыми целями. Волшебство и колдовство представляют собой две практики, тесно связанные с магическими аспектами религиозных систем, и оказывают важное воздействие на отношения между индивидами и группами. Колдовство может использоваться как в целях достижения блага для общины или индивида или же с намерением при-

чинить вред другим. Эффективность колдовства зависит от осознания объектом, что по отношению к нему совершается магический ритуал.

Религиозные системы находят свое отражение в особых институтах, которые позволяют избранным индивидам выполнять ритуальные действия в сакральных контекстах. Существует четыре типа религиозной организации: индивидуалистские культы, шаманские, общинные и церковные. Первые предполагает ситуацию, когда индивид выступает как религиозный специалист, ищущий прямой контакт с духами в зависимости от личного опыта и психических потребностей. Такое личностное восприятие духа распространено среди многих североамериканских индейцев.

Шаманизм представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены общества общаются с потусторонним миром через личность шамана, который наделен особой силой и который с помощью психотропных средств или других процедур способен переживать состояние экстаза. Собираательный термин “шаман” заимствован из эвенкийского языка, но само явление обнаруживается у многих народов мира. В отличие от священников, шаманы чаще всего самолично ощущают и определяют свою “богоизбранность” и оказывают свое влияние через личные способности и создание своей клиентуры<sup>54</sup>. Шаманизм существует не только в малых, эгалитарных сообществах, но и в стратифицированных государственных образованиях. Он может иметь тенденцию к возрождению как реакция на политические и религиозные репрессии или в ситуациях социальных кризисов, что имеет место в период глубоких общественных трансформаций на территории бывшего СССР<sup>55</sup>.

Священнослужительство обычно связывается со стратифицированными обществами, где политическая власть транслируется в иерархию должностных позиций. Если шаман действует в качестве медиума (посредника) и контролирует события, находясь в общении с духами, священнослужители не вступают в прямой контакт с духами и действуют не по зову, а согласно календарным правилам. Священник – это привилегированный держатель сакрального знания, но он только посредник между людьми и духовными силами. Его поведение носит регулируемый и предсказуемый характер. Занимая свою должность, он не нуждается в постоянном утверждении собственного статуса, как это приходится делать шаману.

В коммунальных (общинных) культах группы обычных людей отправляют ритуалы и церемонии для всей общины или ее части (например, возрастной, половой или родственной). В этих

церемониях могут использоваться специалисты, но главная ответственность остается за простыми людьми, которые по этому случаю берут на себя сакральные роли и исполняют сакральные действия. Обряды инициации, ритуальное мечение животных, ежегодное празднование святого представляют собой наиболее типичные примеры общинных культов.

В основе церковных культов лежит деятельность профессиональных священнослужителей, которые формально избираются или назначаются и посвящают все или большую часть своего времени исполнению специальных религиозных обязанностей. Церковные культы существуют в обществах, где проходит четкая грань между светской публикой и священниками. Прихожане участвуют в ритуалах главным образом как публика, а не организаторы и исполнители религиозных действий. Примерами религиозных систем с церковными культами могут быть названы древние египтяне, греки и римляне или иудео-христианская традиция и ислам.

Во многих государствах некоторые религии обладают официальным статусом и выполняют не только регулирующую поведение граждан функцию, но и являются средством поддержания экономического и политического устройства. По этой же причине в государственных образованиях может наблюдаться высокая степень религиозной гетерогенности: низшие социальные слои имеют верования и практики, отличающиеся от тех, которые характерны для высших слоев, более приверженных государственным религиозным догматам. В контексте имперских политических систем, когда государственная религия навязывается завоеванным народам, последние стремятся сохранить собственные системы верований и в то же время вынуждены интегрировать в них новые верования и практики. Этот процесс культурного изменения, называемый синкретизмом, ведет к созданию нового религиозного синтеза, при котором различные космологии вступают во взаимодействия и в конечном итоге обретают собственный рациональный характер.

<sup>1</sup> Шаронов В.В. Основы социальной антропологии. СПб., 1997 (аннотация на обороте титула).

<sup>2</sup> Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Письма, документы и материалы. М., 1998. С. 167, 185–186, 335–337 и другие.

<sup>3</sup> Бутовская М.Л. Мы и они: Эволюция социальности в отряде приматов и проблема происхождения человеческого общества // Биоархеология. Вып. 1. М., 2003; Lewin R. Principles Human Evolution. Cambridge, 1998; Tobias P. Twenty Questions about Human Evolution // Human Evolution. Firenze, 2003. Среди исследований российских ученых по отечественным



материалам см.: *Деревянко А.П.* Первобытный человек в окрестностях Денисовой пещеры: Природная среда и условия обитателей. Новосибирск, 2003; *Homo Sungirensis*. Верхнепалеолитический человек: экологические и эволюционные аспекты исследования / Под ред. Т.И. Алексеевой и Н.О. Бадера. М., 2000.

<sup>4</sup> *Алексеев В.П.* Этногенез. М., 1986.

<sup>5</sup> *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966; *Он же.* Экономическая этнология. М., 1993. Ч. 1–3.

<sup>6</sup> *McGrew W., Marchant L., Nishida T.* Great Ape Societies. Cambridge., 1996.

<sup>7</sup> *Butovskaya M.L.* The Evolution of Human Behaviour: The Relationship between the Biological and the Social // *Anthropologie*. 2000. Vol. XXXVIII. № 2. P. 169–180; *Waal F. de.* The Ape and the Sushi Master. N.Y., 2001; *Quiatt D., Reynolds V.* Primate Behaviour: Information, Social Knowledge, and the Evolution of Culture. Cambridge, 1995.

<sup>8</sup> См.: *Фролов Б.А.* Палеолитическая графика Европы. М., 1992.

<sup>9</sup> См.: *Sanderson S.K.* Social Transformation. A General Theory of Historical Development. Oxford; Cambridge, 1995; *Idem.* The Evolution of Human Sociality. A Darwinian Conflict Perspective. Boulder; New York; Oxford, 2001.

<sup>10</sup> *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939; *Harris M.* Cultural Materialism. N.Y., 1979; *Kroeber A.* The Nature of Culture. Chicago, 1952; *Levinson D., Malone M.J.* Toward Explaining Human Culture: A Critical Review of the Findings of Worldwide, 1980; *Rosman A., Rubel P.* The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1995; *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., 1991.

<sup>11</sup> *Boas F.* The Mind of Primitive Man. N.Y., 1911; *Idem.* Race, Language and Culture. N.Y., 1940; *Murdock G.P.* Ethnographic Atlas. Pittsburgh, 1967; *Мид М.* Культура и мир детства: Избранные произведения / Пер. с англ. М., 1988. Общий обзор см.: *Аверкиева Ю.П.* Американская этнография в современном мире. М., 1978.

<sup>12</sup> Ее наиболее известные представители: Д.Н. Анучин, В.Г. Богораз, Д.К. Зеленин, В.И. Йохельсон, С.М. Широкогоров, Л.Я. Штернберг.

<sup>13</sup> Ее наиболее известные представители: С.А. Арутюнов, В.П. Алексеев, Т.И. Алексеева, Ю.В. Бромлей, С.И. Брук, Л.Н. Гумилев, Б.О. Долгих, А.А. Зубов, Ю.В. Кнорозов, В.И. Козлов, Р.Г. Кузеев, М.Г. Левин, Г.Е. Марков, Л.П. Потапов, В.В. Пименов, П.И. Пучков, Ю.И. Семенов, С.А. Токарев, С.П. Толстов, К.В. Чистов и другие.

<sup>14</sup> Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции / Отв. ред. В.А. Попов. СПб., 1996; *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983; *Clifford J.* The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, 1988; *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* / Ed. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986; *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973; *Idem.* Myth, Symbol and Culture. N.Y., 1974.

<sup>15</sup> *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Брук С.И.* Население мира: Этнодемографический справочник. М., 1986; *Козлов В.И.* Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М., 1999; *Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М., 1984.

<sup>16</sup> *Ethnic Groups and Boundaries* / Ed. F. Barth. Boston, 1969; *Eriksen Th.H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London: Boulder, 1993;

- Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997. Обзор подходов и интерпретаций в сходном ключе сделан: Banks M. Ethnicity: Anthropological Constructions. London; New York, 1996; Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1997.*
- <sup>17</sup> *Weber M. Economy and Society. N.Y., 1968; Idem. The Sociology of Religion. L., 1965.*
  - <sup>18</sup> *Ethnic Groups and Boundaries / Ed. F. Barth. Boston, 1969.*
  - <sup>19</sup> *Tishkov V. "Don't Kill Me, I'm a Kyrgyz!": An Anthropological Analysis of Violence in the Osh Ethnic Conflict // Journal of Peace Research. Vol. 32. № 2. May. P. 133–149.*
  - <sup>20</sup> *Lemarchand R. The Apocalypse in Rwanda // Cultural Survival Quarterly. 1994. Vol. 18. № 2, 3; Idem. Burundi: Ethnicity and the Genocide State // State Violence and Ethnicity / Ed. P.L. van den Berghe. Niwot; Colorado, 1990.*
  - <sup>21</sup> *Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI–XVII в.: Сб. документов / Сост. Е.Н. Кушева. М., 1997. С. 328, 340.*
  - <sup>22</sup> *Бахтин Н.Н. Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. СПб., 2001.*
  - <sup>23</sup> *Обзор предыдущих дебатов см.: Проблема расы в российской физической антропологии / Под ред. Т.И. Алексеевой и Л.Т. Яблонского. М., 2002.*
  - <sup>24</sup> *Levi-Strauss C. Race et histoire. P., 1961.*
  - <sup>25</sup> *Stein P.L., Rowe B.M. Physical Anthropology. N.Y. 2000.*
  - <sup>26</sup> *Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Указ. соч.; Теория антропологии и ее методы: Истоки и развитие / Под ред. М.М. Герасимовой, Н.А. Дубовой. М., 2001. Ч. 1–2; На путях биологической истории человечества / Отв. ред. А.А. Зубов, Г.А. Аксянова. М., 2002. Т. 1–2.*
  - <sup>27</sup> *Седов В.В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М., 1999.*
  - <sup>28</sup> *Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995.*
  - <sup>29</sup> *См.: Этническое самосознание славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989; Этническое самосознание славян в XV столетии / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1995; Мыльников А.С. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, прототипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996; Он же. Народы Центральной Европы: Формирование национального самосознания XVIII–XIX вв. СПб., 1997; Он же. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб., 1999; Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров: Проблемы этнического самосознания. М., 1997.*
  - <sup>30</sup> *Казьмина О.Е., Пучков П.И. Основы этнодемографии. М., 1994.*
  - <sup>31</sup> *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses / Ed. D. Kertzer and D. Arel. Cambridge, 2002; На пути к переписи / Под ред. В. Тишкова. М., 2003; Этнография переписи – 2002 / Под ред. Е.И. Филипповой и др. М., 2003.*
  - <sup>32</sup> *Trigger B. The Determinants of Settlement Patterns // Settlement Archaeology / Ed. C. Chang. Palo Alto, 1968.*

- <sup>33</sup> *Крюков М.В.* Системы родства китайцев. М., 1972; Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Отв. ред. В.А. Попов. Вып. 1–8. СПб., 1995–2001; *Fox R.* Kinship and Marriage. Middlesex, 1967; *Strathern M.* Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester, 1992.
- <sup>34</sup> *Артемова О.Ю.* Лукавство или самообман? (О материальности счета родства и о некоторых историко-социологических реконструкциях) // Алгебра родства... Вып. 3. СПб., 1999. С. 37–41.
- <sup>35</sup> *Гиренко Н.М.* Социология племени. Л., 1991. С. 142–150.
- <sup>36</sup> *Попов В.А.* Этносоциальная история аканов в XVI–XIX вв. М., 1990. С. 92.
- <sup>37</sup> *Кожановская И.Ж.* Что мы знаем о формах социальной организации в Полинезии: (Обзор зарубежной и отечественной литературы) // Этнографическое обозрение. 1993. № 2 (Далее: ЭО).
- <sup>38</sup> *Fried M.H.* The Notion of Tribe. Melno Park, 1975.
- <sup>39</sup> *Гиренко Н.М.* Указ. соч.
- <sup>40</sup> См., например: *Карнейро Р.* Процесс или стадии: Ложная дихотомия в истории исследования возникновения государства // Альтернативные пути цивилизации / Под ред. Н.Н. Крадина и др. М., 2000. С. 84–95.
- <sup>41</sup> См.: *Салинз М.* Экономика каменного века. М., 1999; *Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988; Ранние формы политической организации: От первобытности к государственности / Под ред. В.А. Попова. М., 1995; Цивилизационные модели политогенеза / Под ред. Д.М. Бондаренко и А.В. Коротаева. М., 2002.
- <sup>42</sup> *Морган Г.* Лига ходеносауни, или ирокезов. М., 1983.
- <sup>43</sup> *Бабич И.Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. М., 1999; Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 1999; Юридическая антропология: Закон и жизнь / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 2000; Обычай и закон: Исследования по юридической антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 2002; Степной закон: Обычное право казахов, киргизов и туркмен / Отв. ред. Ю.И. Семенов. М., 2000; Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока / Сост., отв. ред. Ю.И. Семенов. М., 2000.
- <sup>44</sup> *Андрианов Б.В.* Неоседлое население мира. М., 1985; *Шнирельман В.А.* Происхождение скотоводства. М., 1980; *Он же.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989.
- <sup>45</sup> *Артемова О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине: (По австралийским этнографическим материалам). М., 1987; *Она же.* Первобытный эгалитаризм и ранние формы социальной дифференциации // Ранние формы социальной стратификации: Генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции. М., 1993. С. 40–70.
- <sup>46</sup> *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* / Ed. R. Lee and R. Daly. Cambridge, 1999; *Казанков А.А.* Агрессия в архаических обществах. М., 2002.
- <sup>47</sup> См. труды Ф. Боаса, Дж. Клиффорда, К. Леви-Стросса, С.А. Токарева, Е.М. Мелетинского, В. Проппа, А.К. Байбурина и других.
- <sup>48</sup> См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей / Пер с фр. М., 2000–2001. Т. 1–2.
- <sup>49</sup> *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / Пер. с англ. М., 2001.

- <sup>50</sup> См. труды С.А. Токарева, П.И. Пучкова, Л.П. Потапова, В.Н. Баилова.
- <sup>51</sup> *Фрейзер Дж.* Золотая ветвь: (Исследования магии и религии) / Пер. с англ. М., 1984.
- <sup>52</sup> *Мосс М.* Общество, обмен, личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. М., 1996.
- <sup>53</sup> *Померанц Г.С., Миркина З.А.* Великие религии мира. М., 2001.
- <sup>54</sup> О шаманизме на территории нашей страны см.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (Опыт ареально-сравнительного исследования). Новосибирск, 1984; *Баилов В.Н.* Что такое шаманизм? // ЭО. 1997. № 5. С. 3–16; *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. М., 1991; *Смоляк А.В.* Шаман: Личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991; Этнологические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам / Под. ред. В.И. Харитоновой. М., 1997–2001. Т. 1–7; *Hamayon R.* La Chasse a L'Ame: Esquisse d'un Theorie du Shamanisme Sibirienne. Nanterre, 1990.
- <sup>55</sup> *Люис Д.* После эпохи атеизма / Пер. с англ. СПб., 2001.

## Глава III

### ФЕНОМЕН ЭТНИЧНОСТИ

Текст этой главы уже имеет свою историю, ибо его первый вариант был опубликован в 1997 г. в журнале “Этнографическое обозрение” (№ 3) и в моей книге “Очерки теории и политики этничности в России” (М., 1997). Сохраняя высказанные мною ранее основные положения, я бы хотел расширить анализ данной проблемы и включить более широкий обзор имеющейся обширной литературы, а также мои новые этнографические материалы. Неизвестно, по какой причине, но редакторы наиболее авторитетной энциклопедии по социальной и культурной антропологии предложили мне написать для этого издания одну из ключевых статей – “Этничность”, что и было сделано мною в соавторстве с С.В. Соколовским<sup>1</sup>. Полагаю, что причиной могли быть не только мои работы по этой тематике, но и репутация российской этнологии как одной из национальных школ, где этничность является главной и даже единственной сферой занятий и где существует давняя традиция изучения этнической проблематики.

Отмечу также, что в предыдущем варианте текста не были использованы материалы наиболее авторитетного журнала в этой области – “Этник энд рэйшиэл стадиэз” (Ethnic and Racial Studies), членом редколлегии которого я состою с 1997 г. В этом периодическом издании были опубликованы материалы двух важных дискуссий по данной проблеме: одна – по итогам международной конференции в Лондонской школе экономики в мае 1997 г.<sup>2</sup>, другая – по итогам симпозиумов о преподавании этнических и расовых исследований в 1996 и 2003 гг.<sup>3</sup> За последние пять–семь лет большое число статей по теоретическим проблемам этничности напечатал журнал “Этнографическое обозрение” (статьи Э.Г. Александренкова, С.А. Арутюнова, Б.Е. Винера, И. Ю. Заринова, С.Е. Рыбакова, Ю.И. Семенова, С.В. Соколовского, С.В. Чешко и других<sup>4</sup>). Что касается мировой антропологической науки, то этническая проблематика обсуждалась достаточно интенсивно в 1980-е – первой половине 1990-х годов на международных конгрессах и специальных симпозиумах<sup>5</sup>. С конца 1990-х годов можно отметить спад общего интереса, причем

настолько, что на XV Международном конгрессе антропологических и этнологических наук (Флоренция, июль 2003 г.) эта тематика почти отсутствовала.

Однако столь фундаментальная проблема и целая дисциплинарная сфера, тем более в российской науке, сохраняются и требуют своего постоянного обсуждения и развития. Причем меня не столько беспокоит достижение некоего консенсуса в якобы острых теоретико-методологических дебатах по данной проблеме, сколько содержательная и даже чисто эмпирическая сторона, т.е. не только поиск удовлетворяющей всех формулы, что есть этничность, но и кто и как изучает этнические проблемы, как здесь взаимодействуют разные обществоведческие дисциплины и какой они вносят вклад в развитие знания, что остается вне пределов внимания ученых и где есть, на мой взгляд, излишние увлечения и явные заблуждения.

## ЭТНИЧНОСТЬ КАК ТЕРМИН И КАК СУБСТАНЦИЯ

Понятие этничности имеет краткую историю: до конца 1960 – начала 1970-х годов этот термин редко употреблялся в работах по социально-культурной антропологии, а учебники и справочные издания не содержали его определение. С середины 70-х годов концепция этничности стала обретать все большую значимость в антропологической теории, отчасти как ответ на меняющуюся геополитическую ситуацию постколониального мира и политическую активизацию этнических меньшинств в промышленно развитых странах. Появились различные подходы к изучению этничности, призванные объяснить сложную природу социальных и политических изменений, формирование и роль групповых коалиций, социальный конфликт, расовые и культурные взаимодействия, процессы нацистроительства и т.п. Конец холодной войны и распад СССР и Югославии, а также этнические конфликты и войны последних двух десятилетий сделали интерес к данной сфере общественного бытия и к ее исследованию особенно важным и даже популярным.

При всей недавности самого понятия/термина существует известный с самых ранних исторических времен феномен родственной и групповой солидарности, а также общей культуры или культурной схожести и различия. Поэтому мы можем говорить, что сложившиеся на основе культурной схожести группы и общности существовали во все периоды истории и во всех регионах мира, и сам по себе этот фактор имел и сохраняет огромное зна-

чение в человеческой эволюции. Если к тому же члены этих человеческих коллективов осознавали и выражали свою принадлежность к данным коллективам, то мы имеем основания считать эти коллективы этническими, т.е. *этническими группами* или *этническими общностями*. Конечно, степень и форма этого осознания, т.е. этнической идентичности (этнического самосознания), были различными в истории, и они сильно различаются по сегодняшний день, тем не менее чувство общей этнической принадлежности было и остается одним из важных моментов личностной идентификации.

Сам термин *этничность* имеет сложные корни. Ясно, что это есть производное от греческого *этнос*. Первоначально это слово могло обозначать любую совокупность или группу людей или животных, которые имеют общие характеристики и которые живут или действуют сообща: у Гомера мы встречаем *ethnos hetairôn* – “группа друзей/сотоварищей”, *Lykiôn mega ethnos* – “большая толпа ликийцев”, *ethnos nekrôn* – “мертвецы”, *ethnos melissôn* или *ornithôn* – “рой пчел, стая птиц”. Это значение сохранялось у слова и позже, например, у Софокла мы встречаем *ethnê thêrôn* – “звери”, а у Пиндара *ethnê anêrôn* и *gynaikôn* – “этнос мужчин и женщин”, или *ethnos broteon, thnaton* – “смертная раса” как обозначение человечества в целом.

“Этническое” в современном смысле значения слова появляется в послегомеровской литературе, например, у Геродота, который упоминает, среди прочего, *Mêdikon ethnos* (“мидийцев”) или *ethnea ta hellênika* (“эллинские этнии”). Одновременно слово употребляется и в чисто социальном значении, обозначая, скажем, класс глашатаев или ремесленников у Платона, индийских брахманов у Диодора Сицилийского, жрецов или профессиональные объединения в греческих надписях.

Примерно со времени Аристотеля *ethnos* во множественном числе, *ta ethnê*, начинает употребляться как обозначение не-греков (т.е. как синоним “варвары”), в противоположность слову *Hellênes*. С этим значением слова “*ethnos*”, которое, впрочем, в греческом не было ни единственным, ни основным, связано и его употребление при переводе некоторых иноязычных понятий на греческий язык. Так, оно употреблялось при переводе латинского *provincia* (соответственно в противоположность *Roma*). Аналогичным образом в греческом переводе Ветхого завета *ta ethnê* передает еврейское *gôim* – обозначение не-евреев (“языки” в старославянском переводе, *gentes* в латинском, откуда английское *Gentiles*, в русском переводе передается то как “народы”, то, неточно, как “язычники”). То же значение слова сохраняется и в Новом завете, причем оно может обозначать как язычников

(т.е. не-евреев и нехристиан), так и христиан, обращенных из числа не-евреев, в противоположность обрезанным, т.е. иудео-христианам (так в посланиях апостола Павла)<sup>6</sup>.

Из греческого языка слово было заимствовано в новоевропейские языки первоначально в качестве научного термина, практически не употребляемого в обыденном языке. Во французском языке используется существительное *ethnie* – “этническая группа”, прилагательное *ethnique* – “этнический” и т.п. В английском языке существительное *этнос* или подобное не употребляется, но используется прилагательное *ethnic* для обозначения понятий *этническая община* (*ethnic community*), *этническая группа* (*ethnic group*) и т.п. В русском языке термин *этнос*, как и в других новоевропейских языках, употребляется в суженном по сравнению с греческим языком значении, восходящем лишь к одному из его употреблений, упомянутых выше. В этом употреблении множественное число этого слова *ta ethnê* – “народы” – указывает на *других* людей, которые, подобно животным, принадлежат определенной группе, отличной от нас самих. Эта дихотомия между неэтническими “мы” и этническими “другие” существовала очень долго и, отчасти, дожила до сегодняшнего дня. Мы обнаруживаем ее воспроизведенной в латинском понятии *natio*, когда этим словом древние римляне называли иные народы, а себя называли *populus*. Мы обнаруживаем эту дихотомию в англо-американской тенденции (точнее, со стороны белых, протестантов англо-саксонского происхождения) называть себя, наоборот, *нацией*, а “этническим” определять иммигрантское население, в частности, через понятие *этнические меньшинства*. Однако в современном понимании термины *этнии* и *этнические* распространяются в равной степени на группы большинства и меньшинства, на иммигрантские и не иммигрантские общины и группы населения.

Уже из этого более современного понимания сложились такие понятия, как *этническая идентичность*, *этническое происхождение*, *этноцентризм* и т.п. Этническая идентичность означает индивидуальное соотнесение личности с культурно-отличительной общностью, а этническое происхождение – это индивидуальное чувство происхождения от родителей и более отдаленных предков. Но оба понятия часто используются и в коллективистском смысле, т.е. на уровне групп и общин.

Ключевыми категориями в изучении этничности являются *этническая группа* или *этническая общность*, хотя едва ли в научной литературе можно найти более спорные понятия, ибо современная эпистемиология подвергла радикальной деконструкции саму категорию *группа*. Однако при всех условностях и изменчивости природы данных понятий они существуют, как существуют



и сами группы, как бы они ни возникали, в том числе и через акты речи и социальное (политическое) конструирование. Возможно, в самое ближайшее время обществоведы сделают определенные шаги в сторону видения социальных явлений за пределами группы, все лучше осознавая, что там, где мы говорим о группах, на самом деле мы имеем дело с определенными отношениями и через них осуществляем *реификацию* (вызывание к жизни) и сами группы. Для этнологического анализа это имеет очень важное значение, хотя для социологов и политологов – еще большее. В каком-то смысле понятие *этничность* представляет собой шаг именно в данном направлении, и уже поэтому его нельзя свести к понятию этнического (само)сознания как признака этноса, что пытаются сделать некоторые российские специалисты.

Одна из первых научных публикаций со словом *этничность* в названии появилась в 1975 г.<sup>7</sup>, но само содержание термина в ней не было раскрыто. Позднее появились простые, почти фольклорные объяснения этого термина: как-то – “суть этнической группы”, “качество принадлежности к этнической общине или группе”, “то, что ты имеешь, если принадлежишь к этнической группе”<sup>8</sup> и т.п.

В зависимости от научной традиции и доктрины этничность по-разному интерпретируется обществоведами. Это понимание настолько может быть разным, что даже сам термин *этничность* полностью отсутствует в одних текстах, и, наоборот, является основополагающим – в других. Если мы возьмем работы российских ученых по этнической тематике, то основной их категорией будет понятие *этноса*, многочисленные и схожие дефиниции которого хорошо известны отечественным специалистам. Что касается этничности, то эта категория в последние годы появилась в некоторых работах, но ее содержание не сформулировано до сих пор. В одном из этнологических словарей имеется, казалось бы, похожий термин – *этническая парадигма*, но его суть изложена набором случайных слов: “Вид ориентации людей в сложной социальной жизни путем создания идеальной, по их мнению, модели иерархии социальных явлений – в данном случае – представления о первостепенной важности этнических форм общности в жизни людей, о необходимости подчинения личных интересов, смысла жизни – интересам своего этноса”<sup>9</sup>.

В свою очередь в зарубежной литературе понятие *этнос* фактически отсутствует, если не считать часть восточноевропейских и немецких коллег (среди последних используются термины *ethnicum* и *ethnikos*), а также ученых из других стран бывшего СССР, интеллектуальные корни которых сформировались в рамках единой науки под влиянием советской теории этноса. Во

франкоязычной литературе употребляется понятие *ethnie*, но оно обозначает языковую, культурную и территориальную общность, отличающую себя от других. Но и это содержание понятия стало в последнее время крайне условным. Этнии в современной французской антропологии – это не более чем “только определенный уровень социальной организации, который не дает никаких эпистемиологических привилегий, а тем более оснований для трактовки их как целостности”<sup>10</sup>. В зарубежной этнологии и социально-культурной антропологии этничность стала одной из доминирующих категорий с 1970-х годов, когда обозначилась смена дисциплинарного интереса, по выражению Э. Вулфа, “от расы к культуре, затем к этничности”<sup>11</sup>, а базовой единицей антропологического анализа стало не “племя”, а “этническая группа”<sup>12</sup>.

В последнее время предметом исследовательского интереса социально-культурных антропологов стали более сложные общности – *нации* и их этнические *фрагменты*<sup>13</sup>, *идеологические общества* типа социалистических<sup>14</sup>, *транснациональные культуры*<sup>15</sup>, а также более сложные связи, как, например, этничность и национализм, которые в ряде аспектов представляют собой единый феномен<sup>16</sup>. Вокруг проблем этнической идентичности велись интенсивные дебаты<sup>17</sup>. Главные темы этих дискуссий – само происхождение, реальное или мифологическое, а также характер компонентов, составляющих специфику именно этнической идентичности в отличие от других форм идентичности.

## ЭВОЛЮЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПОДХОДОВ

Следует отметить, что в мировой литературе, особенно в политологической и социологической, существует направление, которое методологически близко отечественной науке. Его представители рассматривают этничность как объективную данность, своего рода изначальную (примордиальную) характеристику человечества: “До того как индивид становится членом общества или нации, он или она уже обладают чувством общего происхождения, культурной или физической схожести, или просто близости к *своим*”<sup>18</sup>. Осознание групповой принадлежности как бы заложено в генетическом коде и является продуктом ранней человеческой эволюции, когда способность распознавать членов родственной группы была необходима для выживания<sup>19</sup>. В своей крайней форме этот подход рассматривает этничность в социобиологических категориях как “расширенную форму родственного отбора и связи”, как изначальный инстинктивный импульс<sup>20</sup>.

Несмотря на жестокую критику<sup>21</sup>, социобиология продолжает вторгаться в дискуссии по проблемам этничности. Одним из примеров является попытка создать теорию *расширенного фенотипа* (extended phenotype), авторы которой<sup>22</sup> полагают, что принцип селекции в процессе человеческой эволюции проявляется на трех уровнях. Биологическая эволюция действует на уровне генов, культурная эволюция осуществляется через *мемы* (теме – это единицы информации, воздействующие на фенотип, и которые передаются через имитацию или обучение), и социальная эволюция действует на уровне *практик* (единицы взаимного действия, которые определяют социальные роли). По их мнению, существует групповая селекция в человеческом поведении и преобладающая над другими этническая идентичность и националистическое поведение являются “выражением особых социальных репликаторов, а именно – националистических дискурсов и практик”<sup>23</sup>, которые и есть те самые мемы (или еще их называют *культургенами* или *идеологемами*), передаваемые через их носителя – человека. Так осуществляется эволюция в культуре и через этот механизм объясняется и националистическая жертвенность индивидов, и даже психология массового убийства в виде геноцида<sup>24</sup>.

Схожие построения можно встретить и в российской литературе, где социальный биологизм освящен довольно звучными именами и теоретическими конструкциями об этносах как “биосоциальных организмах”, этнической пассионарности, эндогамии как механизме существования этноса, системах воспроизводства этноса и т.п. Гораздо больше авторов продолжают придерживаться своего рода культурно-психологического варианта *примордиализма*, когда этничность – это прежде всего разделяемая членами группы культурная общность с объективными характеристиками принадлежности: территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение и даже психический склад. Уже в “новом поколении” вузовских учебников в рамках родившейся в методологической смуте дисциплины под названием “историческая этнология” можно прочесть о том, что “этнические процессы стихийны, бессознательны, они не зависят от желания и воли членов этноса”, а самому этносу-демиургу дается следующее определение: “Этнос – это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержание уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течение длительного времени, включая периоды крупных социокультурных изменений”<sup>25</sup>.

Некоторые авторы полагают, что этническая общность имеет для социологии и политики первичное значение и ее длительное игнорирование западной либеральной идеологией и наукой было глубоким заблуждением<sup>26</sup>. Английский ученый Энтони Смит, своего рода западный вариант академика Ю.В. Бромлея, создал даже целую генеалогию современных наций на основе их “этнических корней”<sup>27</sup>. Американский ученый Уилки Коннор, помимо обширного сочинения о марксистско-ленинской теории национального вопроса<sup>28</sup>, вызвал в свое время дискуссию метафорой о “нациеразрушительстве” в период создания так называемых национальных государств, имея в виду, что этнонации существовали задолго до образования современных государств<sup>29</sup>.

Среди антропологов культурная теория этничности была главенствующей на протяжении последних десятилетий. Из крупных имен с примордиализмом чаще всего связывают Клиффорда Гирца, который определял этничность как “коллективно одобренный и публично выраженный мир личностной идентичности” или как “социально ратифицированную личностную идентичность”<sup>30</sup>. Книга “Этническая идентичность”, изданная под редакцией Жоржа Девосса и Лолы Романуччи-Росс в 1975 г., несколько раз переиздавалась (1982, 1995) и продолжает служить одним из учебных пособий в американских университетах. Как пишут ее редакторы, “хотя противопоставительные атрибуции этнических характеристик, исходящие извне группы, помогают сформировать внутренний опыт этнической принадлежности на протяжении чьей-либо жизни, все же внутренне мотивированные инструменталистские и экспрессивные использования этничности являются конечными детерминантами при определении своей собственной принадлежности. В конечном счете этничность есть социальная форма лояльности и экзистенциальное значение, проистекающее из человеческой потребности иметь преemственную принадлежность. Последнее есть дополнение к использованию этничности в ситуациях, когда определяется отличительность от других”<sup>31</sup>. В этом случае этничность связывается с основополагающим психологическим процессом категоризации индивидом окружающего мира и сепарации индивида и группы от “других”<sup>32</sup>.

Сегодня Ж. Девосс уже соглашается, что этничность, как и любая форма социальной идентичности, прежде всего имеет субъективную природу и является “коллективным чувством социальной принадлежности и высшей формой лояльности, связанной с родством и верой в общее происхождение”<sup>33</sup>. Этничность – это как бы преданность/верность/лояльность (*allegiance*) в прошлом времени или обращенная в прошлое в отличие от других

форм идентичности, основанных на современных и ориентированных на будущее установках. Это прошедшее оформляется в современное бытование главным образом через культурно-языковые характеристики, которые ученые прослеживают через географию и историю той или иной отдельной группы. Культурный багаж и его преемственность позволяют находить личное и социальное значение человеческого существования и дать ответ на вопрос: почему индивид ведет себя и действует в соответствии с определенной традицией. “Не иметь чувства преемственности – это означает личностную смерть”<sup>34</sup>, – заключает Жорж Девосс, повторяя уязвимую, но ставшую влиятельной на обыденном уровне литературную метафору Чингиза Айтматова о манкуртах – людях, утративших “собственную” культуру.

Сторонники культурно-языковой или психокультурной интерпретации этничности иногда ссылаются на знаменитого американского лингвиста Эдварда Сэпира, который полагал, что “подлинная” культура на уровне индивида может выражаться только на одном, “родном” языке. Второй приобретенный язык никогда не сможет обрести внутреннее эмоциональное богатство, которое передается через язык рождения и детства. Поэтому изменения этнической идентичности могут рассматриваться как неестественные и навязанные, если эти изменения происходят уже с взрослым человеком. Идентичность – это неотъемлемая психологическая часть “я” и осознанное убеждение, что это “я” представляет собой по отношению к группе. В период расцвета радикально-националистической политики конца 80-х – начала 90-х годов подобные взгляды о вреде двуязычия, пагубности ассимиляции, этнических миграций и браков неоднократно высказывались в советской и постсоветской публицистике.

Примордиалистский взгляд на этничность в условиях ее бурных политических манифестаций последних десятилетий, казалось бы, представляется наиболее корректным и легче всего понимаемым обыденным сознанием. Не зря некоторые авторы предлагают проводить различие между “этничностью в сердце” и “этничностью в голове”<sup>35</sup>, имея в виду эмоционально-бытовую нагруженность этнических реалий и текстов. Особенно это касается обществ, где этнокультурным различиям придавалась и придается особая значимость вплоть до ее официальной регистрации и даже построения государственности на этнической основе. В рамках этого подхода были выполнены основные труды в отечественной этнографии последних десятилетий. Остаются авторитетные его сторонники и в зарубежной науке<sup>36</sup>.

В то же время социальное значение этнической идентичности включает в себя помимо эмоциональных и экспрессивных мо-

ментов также и рационально-инструменталистские ориентации. Этничность, как бы пребывая в спящем состоянии, “вызывается” к жизни и используется в целях социальной мобильности, преодоления доминирования и подчинения, социального контроля, осуществления взаимных услуг и солидарного поведения, стремления к гармонии и для достижения гедонистических устремлений. Этот так называемый *инструменталистский подход* к этнической идентичности, как к символическому и реальному капиталу, позволил сделать целый ряд крайне важных выводов и наблюдений, особенно в сфере экономических и социальных отношений, а также в сфере политики, языковых и межэтнических контактов<sup>37</sup>.

Однако инструментализм как и примордиализм, совершая довольно уязвимую первичную операцию с определением этничности как культурного архетипа, порождает в ряде случаев неубедительные заключения. “Этническая идентичность в конечном итоге связана с вопросами удовлетворения социальных потребностей и с проблемой обретения зрелой способности переносить страдание и смерть, предназначенные судьбой... Этническая идентичность придает ощущение собственного прошлого. Безвкусице разовых изделий, называемых молодым поколением “пластик”, противостоит чувство достижений прошлого, которое заботливо передается новому поколению. Лишенные последнего, индивиды сталкиваются с безразличием, скукой и чувством бездомности, или аномии”<sup>38</sup>.

Подобные сентенции вышеупомянутых американских авторов, несколько скорректировавших в новом издании свои прежние позиции, очень созвучны богатой риторике отечественного этнонационализма и отечественным исследованиям этнических проблем. Что же касается двух вышеописанных подходов, то различия между ними не столь велики, и откровенный примордиализм как теоретическая модель мало кем сегодня разделяется. Даже делаются предложения исключить это понятие из языка общественных наук после того, как “нищета примордиализма и демистификация этнических привязанностей”<sup>39</sup> стали общепризнанными в науке. “Тем не менее, – как пишет Ричард Дженкинс, – важность этих дебатов сохраняется. Грубый примордиализм – это в основном обыденный взгляд, но обладающий огромной силой в современном мире”<sup>40</sup>. Добавим только, что эти оценки никак не касаются российского общественнознания, где именно “грубый примордиализм” вырвался за пределы породившей его дисциплины (этнографии) и усиленно насаждается как старыми “разработчиками” теории этноса, для которых шаг в сторону есть “патология мышления”<sup>41</sup>, так и более изоциренными автора-

ми, которые хотели бы создать симбиотические дисциплины с включением литературно-романтической этнографии или вписать последнюю в некую “культурологию”, социальную психологию и даже педагогику<sup>42</sup>.

## ЭТНИЧНОСТЬ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Большинство современных специалистов придерживается мнения, что “этничность – это форма социальной организации культурных различий”, если следовать одному из наиболее влиятельных теоретиков, норвежскому ученому Фредерику Барту. Им же было еще в конце 60-х годов обращено внимание на то, что центральным моментом в научном анализе данного феномена является этническая граница (ethnic boundary), которая определяет группу, а не сам по себе содержащийся в пределах этих границ культурный материал<sup>43</sup>. Важнейшим аспектом при определении этнической группы, по мнению Барта, является самокатегоризация или категоризация другими. Эти основные положения, знаменовавшие переход к интерактивному подходу в изучении этничности, сохраняют свою значимость, хотя с тех пор их автор внес ряд новых положений, а усилиями многих специалистов изучение этничности за последние два–три десятилетия продвинулось далеко вперед. Сам Барт, спустя 25 лет после выхода книги, суммировал основные положения данного подхода в следующих тезисах, которые мы в целом разделяем.

Этническую идентичность следует рассматривать больше как форму социальной организации, чем выражение определенного культурного комплекса. Процесс рекрутирования в состав группы, определения и сохранения ее границ свидетельствует, что *этнические группы и их характеристики являются результатом исторических, экономических и политических обстоятельств и ситуативных воздействий*. Причем огромное число современных этнических групп, особенно относящихся к так называемым *национальным меньшинствам*, возникли не в результате историко-эволюционного процесса, или этногенеза, а благодаря другого рода факторам. Так, например, в США никто из иммигрантов не представлял собой этническую группу к моменту переселения. Как бы это ни звучало парадоксально по отношению к принятой версии формирования американской нации и государства, но этнические группы (или меньшинства) появились в США в результате того, что я называю *локальной этнизацией*. Немцы к моменту переселения в Северную Америку говорили на

8 языках, плохо ассимилировались, жили разбросанно и плохо учили английский. То же самое можно было сказать о первой волне итальянских мигрантов и других европейских мигрантах до момента, когда в странах исхода произошла так называемая *национальная консолидация*.

Если присмотреться внимательнее к американской истории, то ее содержание не укладывается в простенькую схему доктрины плавильного котла и следовавшей за ней политикой культурной мозаики. Этнические традиции частной жизни среди разных групп населения формировались вместе с интеграционистской тенденцией. Фактически для всех культурно-отличительных групп невозможно четко определить этапы аккультурации и ассимиляции, тем более по принципу поколений, как об этом писали многие наши американисты<sup>44</sup>. Крупные политические и другие события (войны, экономические кризисы и прочие исторические потрясения) создавали новые групповые границы или стирали старые. В целом появление этнических групп из иммигрантской массы происходило именно во втором–третьем поколениях при одновременном формировании общих ценностей, т.е. вместе с процессом конструирования американской идентичности (многие российские этнологи, начиная от С.М. Широкогорова, квалифицировали этот процесс как формирование американского этноса).

Здесь важно видеть и понимать, что *политическая ассимиляция (или интеграция) почти всегда идет впереди этнокультурной ассимиляции и далеко не всегда неотвратно вызывает последнюю*. Этничность обладает собственной динамикой и собственным расчетом. Чем быстрее идет экономическое развитие общества и чем ощутимее личностно-групповой материальный успех, тем быстрее ассимиляция, но только до определенного момента, когда состоятельность и утвердившийся статус в основном обществе снова могут потянуть к поиску корней. Однако эта закономерность не распространяется на расовые категории, которые носят гораздо более жесткий характер, причем настолько трудно преодолимый, что фенотипические различия были и остаются основой культурной дифференциации в гораздо большей степени, чем, например, различия языковые.

Будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания. Только после того как индивиды разделяют общие представления о том, что есть этническая группа, или же они заключены в рамки этих представлений внешними обстоятельствами, они действуют на основе этих представлений, а этничность обретает организационные и институциональные различия.



Только те культурные характеристики имеют первичную значимость, которые используются для маркировки различий и групповых границ, а не представления специалистов о том, что более характерно или “традиционно” для той или иной культурной общности. Конструируемые в этом контексте культурные стандарты используются для оценки и суждений на предмет этнической принадлежности.

Наконец, ключевую роль в конструировании этничности играет *политика этнического предпринимательства*, т.е. мобилизация членов этнической группы на коллективные действия со стороны лидеров, которые преследуют политические цели, а не выражают культурную идеологию группы или “волю народа”<sup>45</sup>.

Данные положения сильно отличаются от длительно господствовавших представлений о природе феномена этничности и от влиятельной этнической риторики в сфере политики. Это было одно из первых применений в социально-культурной антропологии так называемого *конструктивистского подхода*. Последний достаточно радикально меняет взгляд также на место исторического материала и на роль исторических интерпретаций, которые обычно рассматривались как объективный источник и детерминанта этничности (напомним начальную часть дефиниции этноса как “исторически устойчивой общности людей”). В данном случае история скорее выступает как синхронизированный в современности дискурс, или как “борьба за обладание прошлым”. Последнее особенно наглядно проявляется в той части историографических сочинений, которые называются этнической историей или историей этноса, особенно в их радикально-националистической форме, процветающей на территории бывшего СССР еще со времен социалистического “национального строительства”. История некоторых из таких дебатов уже стала предметом специального анализа<sup>46</sup>.

Трудности с восприятием конструктивистского подхода заключаются в том, что он не только противоречит онтологическому подходу, представленному различными позитивистскими, в том числе и марксистскими интерпретациями, но и наталкивается на глубоко укоренившуюся в науке структуралистскую формулу анализа этничности “мы и другие”, которая предполагает существование глубоких культурных оппозиций для осуществления акта этнического самосознания и групповой консолидации<sup>47</sup>. Структуралистский подход в отечественном гуманитарном знании представлен довольно известными именами, и в какой-то исторический момент он играл своего рода роль диссидентской теории (“Структурная антропология” Клода Леви-Стросса была издана на русском языке только в 1983 г.).

По мнению поклонников глубоких архетипов сознания и так называемых бинарных оппозиций в системе культурных кодов, существует некий “изначальный пласт традиционной культуры; на нем, а порой отталкиваясь от него и противопоставляя себя ему, возникает официальная, элитарная культура. И в силу своей изначальности первая охватывает все структурные подразделения культуры”<sup>48</sup>. Метод изучения “категорий в культуре этноса”, благодаря которым “индивиды и группы имеют возможность осознать и определять свое поведение, природное и культурное, т.е. ими же создаваемое, окружение по определенным вехам, эталонам, общепринятым в данном этносе нормам, словесным и поведенческим клише”, представляется как «способ решения стоящей перед человечеством с незапамятных времен проблемы “они и мы”, получившей в последние годы в литературе звучное название диалога культур»<sup>49</sup>.

Структурные оппозиции как основа этнического самосознания, особенно его социально-психологического аспекта, присутствуют в обширной этносоциологической литературе отечественных авторов. На них даже выстраиваются индексы культурных дистанций, разобщенности или близости этнических групп. Примером обстоятельного исследования может быть назван научный проект “Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в Российской Федерации”, выполненный в Институте этнологии и антропологии РАН под руководством проф. Л.М. Дробижевой, особенно итоговая монография<sup>50</sup>.

В контексте нашей статьи особый интерес представляет раздел этой монографии, подготовленный социопсихологом Г.Н. Солдатовой, в котором рассматривается этническая идентичность и этнополитическая мобилизация на примере четырех российских республик (Северная Осетия, Татарстан, Тува и Якутия). Автор рассматривает этническую идентичность “как разделяемые в той или иной мере членами данной этнической группы общие представления, которые формируются в процессе взаимодействия с другими народами. Значительная часть этих представлений является результатом осознания общей истории, культуры, традиции, места происхождения (территории) и государственности. Общее знание связывает членов группы и служит основой ее отличия от других этнических групп”<sup>51</sup>. Структурные характеристики в этом исследовании дополняются когнитивно-мотивационной сферой личности, и этничность рассматривается как на уровне собирательного Я-образа группы, так и содержания Мы-образов или автостереотипов. Интересные выводы о тенденциях формирования этнической идентичности и их состоявшихся и возможных политических проекциях построены

на массовых социологических опросах, но у меня в данном случае возникает ряд вопросов к подобной широко распространенной методологии, которая строится на собирательных культурных образах и компоненты которой еще к тому же задаются и самим исследователем.

Проблема с этим подходом при изучении этничности состоит в том, что понятие “мы” крайне ситуативно и иерархично. По аналогии с понятием “сегментарного линиджа” Эванса-Причарда самоидентификация – это целая линия выборов по восходящей или нисходящей, в зависимости от очерчиваемого круга доступных индивиду коллективных принадлежностей или коалиций. Американский антрополог Дрю Глэдни описал это явление “относительной инаковости” (relational alterity) на примере конструирования многоуровневой идентичности среди дунган(хуи), уйгур и казахов, проживающих на территории Китая, Центральной Азии и Турции<sup>52</sup>. Огромное число примеров описано антропологами по всем регионам мира, где этническая принадлежность – это крайне размытый и трудно воспринимаемый образ, а тем более это далеко не простой исследовательский вопрос. Наиболее доступный и яркий пример – это Испания, где составляющие испанскую нацию так называемые национальности, или народы (кастильцы, каталонцы, баски, галисийцы и другие) оформляют свою групповую идентичность прежде всего на региональной, а уже затем на культурной языковой основе. “Народов-этносов” в привычном для нас понимании в Испании нет.

Не является исключением и территория России. Несмотря на длительно насаждавшуюся фиксированную и единичную этническую идентичность, в ней проживает масса людей, у которых запись в паспорте “татарин” или “осетин” еще ничего не значит, хотя по ней строится большинство исходного социологического материала. Наиболее массовый пример – это население русско-украинско-белорусского культурного пограничья, где культурный симбиоз и меняющаяся под влиянием внешних обстоятельств локальная идентичность ставила в тупик и тех, кого спрашивали, и тех, кто задавал вопрос “кто Вы?”<sup>53</sup>. Даже силовые внешние предписания “кто есть чеченцы” в виде депортации или вооруженного сепаратизма не отменяли возможности для жителей Серноводска и некоторых других населенных пунктов бывшей Чечено-Ингушетии считать себя “орстхоевцами”, а уж затем делать выбор в пользу следующей коалиции по иерархии идентичностей: чеченцы или ингуши (так было по крайней мере до военной победы чеченских сепаратистов в 1996 г.).

Многие из тех, в том числе и попадающих в социологические выборки, кто категоризируется как представители титульных на-

циональностей, на самом деле живут и участвуют как минимум в двух культурах, если даже они не ближе к русской культуре. К этой же категории, на наш взгляд, относится и сама исследователь, Г.У. Солдатова, которую одна из американских публикаций переводных работ российских ученых<sup>54</sup> пытается представить как “аборигенного антрополога” (native anthropologist), имея в виду ее полуосетинское происхождение.

Вопрос с подобной категоризацией заключается в том, что культурные дистанции внутри групп меньшинств в обществах с высоким уровнем ассимиляции в пользу доминирующей этнической (в данном случае – русской) или общегражданской культуры (в данном случае – российской русскоязычной) гораздо более значимы, чем межгрупповые, но этот аспект этнической ситуации остается как бы вне внимания исследователей в силу методологической установки на определение различий. Понятие “мы”, как в прошлом, так и тем более в современных условиях, гораздо чаще ассоциируется с внеэтническими и даже глобальными категориями (граждане, люди, человечество). В России то, что обыденно называется русской культурой или идентичностью, на самом деле не носит исключительно этнического значения. Меценат Борис Березовский, объявлявший 7 января 1997 г. о вручении премии “Триумф” выдающимся представителям “русской интеллигенции”, в более строгом смысле, конечно, имел в виду российскую культуру. Тем более, что среди пяти лауреатов этой премии были грузин Габриадзе, русский/серб Войнович, еврей Кисин, русский Филатов, узбек/татарин Хамдамов. Но в равной мере они могут считаться и русскими, если следовать известному определению Петра Струве: “все, кто участвует в культуре”. Здесь мы имеем дело с очень тонким и многозначным вариантом “границы”, когда гражданское прорастает этническим и наоборот.

Что же касается категории “они”, как якобы ключевой при оппозиционной основе самокатегоризации, то в большинстве плюралистичных обществ этнические границы и межэтнические отношения сводятся не к определению чужаков, а к взаимодействию с соседними и хорошо знакомыми “другими”. Эти отношения в большинстве случаев – это отношения сожительствующих и тесно взаимодействующих в рамках более широких и мощных социальных систем индивидов и групп, для которых гораздо более значим вопрос, почему и как “мы” отличаемся от “них”, а не эгоцентристский, а тем более гегемонистский взгляд на “других”. Я вполне допускаю мысль, что среди всех объяснений наличия культурных дистанций и их различия у осетин, татар, тувинцев и якутов по отношению к русским, которые приводятся в вышеупомянутой работе российских этнологов, отсутствует одно, которое

может оказаться гораздо более значимым, чем все остальные. Это – фенотипические, визуальные различия тувинцев и якутов от подавляющей части населения страны, в том числе и русских, которые делают межгрупповую дистанцию более значимой, чем весь остальной набор культурных и политических факторов.

В этом случае единичное откровение Амангельды Тулеева, родившегося в смешанной русско-казахской семье, может сказать больше, чем самая представительная социологическая выборка: “Давай поставим вопрос так: кто я есть с такой физиономией, как моя, тем более учитывая, к сожалению, сегодняшнюю чувствительность многих к национальности?.. Я не могу кричать на каждом углу, что от детского сада до учебы в Академии общественных наук я жил как русский. И еще не известно, кто более русский: Тулеев или те, кто громко объявляют об этом”<sup>55</sup>. Однако для отечественных специалистов вопроса с подобным случаем не возникает: если государство записало в паспорте и если в обществе продолжает господствовать прежняя жесткая норма единственной, обязательной и кровной национальной принадлежности, значит ты есть казах и никто более. И далее все социологические замеры у этого “казаха” (осетина, татарина, якута и других), в том числе и “дистанция с русскими”, уже идут у индивида, который, по моим представлениям, имеет не меньше, а больше оснований считаться русским чем тем, кем он может проходить по выборке. Если, конечно, ученый использует в качестве критериев не насажденный бытовой взгляд и государственную процедуру, которые представляют фактически вынужденную идентичность, порождающую в свою очередь грандиозную мифификацию и в наuke.

Примеров ситуации вынужденной (*предписанной*) этнической идентичности любой исследователь найдет на территории бывшего СССР не тысячи, а миллионы. И даже не нужны газетные примеры: достаточно посмотреть вокруг несколько иным взглядом. Мой бывший сват, Борис Бабаян, моя бывшая невестка Осана Бабаян, приятель моего сына Феликс Хачатурян, прожившие всю жизнь в Москве, не знающие ни одного слова по-армянски и не бывавшие в Армении, числятся по паспорту армянами, хотя не только по культуре, но по самосознанию являются русскими. Но вот как объяснил ситуацию один из них: “Если я пойду к зеркалу и скажу самому себе: Ну, здравствуй, Феликс Фердинандович Хачатурян – *русский*, то я просто упаду со смеху”. Для успешного молодого человека это представляется смешным вопросом, но для скольких людей это – вопрос недоумения, растерянности и серьезной коллизии, а для некоторых – и жизненной трагедии? Звучание фамилии и фенотипический стерео-

тип не могут быть маркерами, а тем более детерминантами этнической идентичности, как это зачастую бывает в постсоветских обществах, хотя связь фамилии и фенотипа с этничностью наука не отрицает и часто использует для исторических реконструкций. Пришла пора специалистов объяснить эту одну из наследованных деформаций бытовой и элитарной ментальности.

*Множественная и ситуативная (релятивистская) природа этнической идентичности гораздо сложнее, чем это предлагает структуралистская формула оппозиций через отрицание. Гораздо чаще позитивное и негативное неразделимы и сосуществуют для совершения акта идентификации.* В любом случае, достаточно расхожий тезис – “идентичность конструирует свое позитивное через отрицание”<sup>56</sup> – представляется грубым упрощением.

## КОНСТРУИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

С.А. Арутюнов<sup>57</sup> называл в качестве исторически широко распространенной формы этнических взаимодействий симбионтные связи или культурный полиморфизм, что применительно к ранним стадиям человеческой эволюции В.П. Алексеев<sup>58</sup> определял как ценотические (антропогеоценотические) отношения. Речь идет в данном случае о складывании в условиях длительного сосуществования человеческих сообществ в рамках сформировавшихся историко-культурных областей преимущественно взаимодополняющих отношений между ними. На мой взгляд, *феномен культурного полиморфизма или этнического симбиоза в формировании этнического целого следует рассматривать как более глобальное правило, позволяющее сформироваться представлению о группе только в более широком поле культурных и политических взаимодействий.* Особенно это очевидно для современных сообществ и особенно на уровне частных стратегий носителей той или иной этничности, когда последняя легко размещается или уступается, включая и пиететные символы. В период жестокой войны вокруг Карабаха азербайджанские торговцы на московских рынках с легкостью выставляли рядом с ценниками табличку “Карабах – Ваш!”, чтобы избавиться от неприятных и мешающих бизнесу дискуссий. Хотя в самом Азербайджане такой эпатаж был и остается неприемлемым.

Дополнительная сложность с пониманием конструктивистского подхода заключается и в том, что отдельные индивиды, этнические общности и этнополитические движения имеют как бы свои собственные (обыденные или пропагандистские) представ-

ления о том, что составляет ту или иную этническую группу. Этот обыденный взгляд содержит элементы воображения, приписывания определенных черт, обязательной гомогенности и первичной значимости этнической принадлежности, хотя более внимательный анализ выявляет совсем иную природу частных стратегий. Человек рождается и живет прежде всего не для служения группе/нации, а для собственного социального преуспевания. И свободу индивид обретает не в ассоциации, а в диассоциации от группы. Внешнее требование “играть в одну игру по одним правилам” накладывает на члена группы огромные ограничения, а не только создает комфортность и защиту от внешних вызовов. Именно поэтому, по выражению Яна Чеснова, “чеченцем быть трудно”<sup>59</sup>. Или, как сказал мне ингуш Иса Бузуртанов, возвратившийся в Назрань со своей семьей из Хакасии несколько лет тому назад, “там было легче, здесь надо много всего другим делать, как положено”. Еще один пример был мною подмечен на секторальном застолье в Институте этнологии по случаю юбилея Б.А. Калоева, когда его родной брат в порядке шутки упомянул, что успешная московская карьера ученого – это, отчасти, и его заслуга: “мне на протяжении многих лет приходилось за двоих нести некоторые обязанности перед осетинскими родственниками, посещая свадьбы, похороны и другие мероприятия”.

*Обыденный уровень сознания и деятельности оказывает огромное воздействие и на научный анализ, ибо мобилизует на свою сторону политику, бюрократию и даже конституционно-правовые нормы, порождает так называемую симпатизирующую этнографию, основанную часто как на политической наивности, так и на политически корректной идеологической позиции.* Опять же Барт отметил, что антропологи “часто действуют слишком узко как (самозванные) адвокаты и апологеты этнических групп и исходящих от них жалоб. Они игнорируют более глубокий анализ процессов коллективного принятия решений, который происходит на среднем уровне (для Барта – это уровень групповой мобилизации и сфера действия этнических лидеров и их риторики) и который может порождать политику и действия, не имеющие ничего общего с волей народа и общеразделяемыми интересами тех людей, которых это касается”<sup>60</sup>.

Ясно, что при тоталитаризме обыденности никакой политик не может публично повторить тысячекратно употребляемую в современной научной литературе фразу, что “нации – это воображаемые общности”, и предпочтет сказать, как это сделал М.С. Горбачев, что “каждый народ – это божье создание”. Публикация моего интервью в газете “Московские новости” в 1992 г. под названием “Нация – это то же племя, но только с армией”

(расхожая фраза среди антропологов) стоила мне как российскому министру по делам национальностей неприятностей со стороны лидеров республик, пожаловавшихся президенту Б.Н. Ельцину на такие высказывания федерального должностного лица.

Однако то, что часто выдается за исключительную чувствительность этнического самосознания к внешним оценкам, не есть порождение глубинных структур сознания или выражение этнической психологии, а выученная из публичных деклараций и даже из академических текстов позиция. Достаточно в подтверждение подобного текста-подсказки привести цитату из современного вузовского учебника “Этнология” по поводу роли этнического фактора в мировой истории: “Человеческая история – это история не только государств, выдающихся личностей или идей, но также история народов-этносов, которые образуют государства, выдвигают из своей среды выдающихся деятелей, создают культуры и языки, трудятся и воюют, делают великие и малые изобретения, совершают героические подвиги и трагические ошибки”<sup>61</sup>. Последнее утверждение – мощный стимул для современных “колонизаторов прошлого” осуществлять ревнивые подсчеты тысячелетий “своей” государственности, пантеона культурных героев, героев Советского Союза, а теперь и новых миллионов, которых “выдвигают из своей среды этносы”. Как сказала мне недавно одна из грузинских коллег, “мы тоже дали российского миллионера: Каха Бендукидзе – это сын сотрудницы нашего научно-исследовательского института”.

И все же, несмотря на медленную методологическую эволюцию большинства отечественных специалистов по этническим проблемам, представляется интересным обобщить некоторые, как мне представляется, уже “послебартовские” размышления об этнической идентичности, соотнося их с чрезвычайно богатой палитрой отечественных реалий.

Во-первых, существующие на основе историко-культурных различий общности представляют собой социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно со стороны государства. Суть этих общностей, или социально конструируемых коалиций, составляют разделяемое индивидуумами представление о принадлежности к общности, или идентичность, а также возникающая на основе этой общей идентичности солидарность.

Во-вторых, границы общностей, образуемых на основе избранных культурных характеристик, и содержание идентичности являются подвижными и изменяющимися понятиями не только в историко-временном, но и в ситуативном планах, что делает су-



ществование этнической общности реальностью отношений, а не реальностью набора объективных признаков.

В-третьих, конструируемая и основанная на индивидуальном выборе и групповой солидарности природа социально-культурных коалиций определяется их целями и стратегиями, среди которых важнейшую роль играют организация ответов на внешние вызовы через солидарность одинаковости, общий контроль над ресурсами и политическими институтами и обеспечение социального комфорта в рамках культурно-гомогенных сообществ.

В контексте этих представлений считаю возможным дать *общее определение этнической группы как общности на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях.* Этими “другими” могут быть не обязательно контактирующие этнические общности, но и более широкие социальные и культурные коалиции, как, например, государственное образование. Самоидентификация может осуществляться как через взаимоисключающую оппозицию (“мы – эстонцы и даже не бывшие советские”, или “мы были, есть и будем русскими”), так и через осознаваемую отличительность как один из элементов множественной идентичности. “Я – прежде всего чеченец, но я – и россиянин”, – сказал мне один из лидеров чеченских боевиков, Багауди Мовсаев, во время интервью в феврале 1995 г. в Назрани<sup>62</sup>.

В данном случае понятие этнической группы является синонимом более широко употребляемых в отечественной литературе понятий *народ* (в этнокультурном смысле), *этническая общность*, или *национальность*. Но в смысловом плане это определение радикально расходится с господствующим представлением об этносах ( народах) как “исторически сложившихся устойчивых общностях людей”<sup>63</sup>, да еще на основе этногенеза как начальной стадии формирования этнических общностей, хотя, как пишет Ю.В. Бромлей, “не исключено, что новые этнические общности могут возникать в будущем”. Однако в этом “не исключено” сохраняется уязвимость теории этноса. Для ведущих авторитетов отечественной этнологической школы, писавших по данному вопросу, уже в верхнем палеолите или в более поздние исторические периоды сложилась этническая матрица, и этносы начали свой “жизненный путь”, проходя через различные “этнические процессы” – интеграция, дивергенция, парцелляция и т.п. Органистическое видение этноса предполагает его жизнь (а значит, и смерть), порождая обширную публицистику о “сохранении” или “вымирании” этих организмов и даже о “красной книге народов”. Примерно также понимается и “рождение” новых этносов.

Отличие, как нам представляется, более современной интерпретации состоит в дополнении в дефиницию этнической общности не каких-то новых признаков, а элемента “представления об этих признаках” в любом их перечне. Другими словами, *признаком этнической общности является не “общее происхождение”, а представление или миф об общей исторической судьбе членов этой общности*<sup>64</sup>.

Другими словами, осетин объединяет не общее происхождение от “предков алан”, а внедренная через исторические сочинения и пропаганду вера, что аланская культурная традиция – это те же осетины и никто другой, но только в далеком прошлом, когда эта культура имела широкое распространение на Кавказе. Хорватов объединяет не свой отличительный язык, а убеждение, что хорватский язык отличен от сербского, и настойчивое его именование хорватским. И так фактически со всеми известными признаками этноса, в том числе и с признаком общей культуры, которая чаще всего на поверку оказывается столь же гетерогенной и внутренне различительной, как и то, что кажется “другой” культурой, не говоря об огромной доле заимствований, которые интеллектуалы и этнические предприниматели зачисляют в собственный арсенал. Вера в то, что это – “наша культура”, и есть тот признак, а не сам по себе очерченный культурный облик, который без этой веры ни о чем не говорит, т.е. культура сама по себе молчалива.

Но даже в этом определении некоторые ключевые моменты социального конструирования общности и ее релятивистская природа не нашли должного отражения, и эта дефиниция наталкивалась на серьезные случаи исключений. Сформулированное выше определение этнической общности (группы) представляется более приемлемым, ибо в нем присутствуют оба важнейших компонента, которые делают возможным появление и существование культурно-отличительной группы в ее социальном действии, а не только в этнографических классификациях.

По сути основным в феномене этничности является понятие *идентичности*, близкое по смыслу понятию *этническое (само)сознание* в русскоязычной литературе, но опять же с некоторыми значительными коррективами. Мы рассматриваем групповую этническую идентичность как операцию социального конструирования “воображаемых общностей”, основанных на вере, что они связаны естественными, и даже природными связями. Именно перенесение внимания на *процессуальность*, а не на *процесс* позволяет выявить связзательную и множественную природу идентичности, выстраиваемую в итоге диалога и властных отношений между группами, между группой и государством, или между государствами.

Имеются как бы две конкурирующие формы групповой идентичности: одна – по культуре, другая – по политической лояльности, которые отражают существование наиболее мощных форм социальных группировок людей – этнических общностей и государственных образований. Между двумя этими идентичностями происходит сложный диалог, и каждая из них есть также многомерное явление, а не мешок, наполненный в первом случае “этнофорами” (носителями или членами этноса), во втором – гражданами с одинаковыми паспортами. Этническую идентичность от других форм социальной идентичности отличает прежде всего вера или представление об общеразделяемой культуре, хотя в ряде случаев это может быть идея или миф об общности происхождения и общей истории, характерные для этнической общности<sup>65</sup>.

Таким образом, мною признается, что центральным моментом порождения этничности, а значит, и появления группы (а не просто описанного культурного комплекса) является категория границы. Однако Барт не объясняет один важный момент: граница формирует идентичность, но это не обязательно этническая идентичность. Иначе группу маклеров на Лондонской бирже тоже можно назвать этнической группой, что, кстати, и сделали некоторые ученые. Этничность – это прежде всего то, что относится к осознанию культуры, ее использованию как ресурса, и в тоже время она является частью культуры. Однако сами культурные комплексы не являются гомогенными и четко отличительными. В первую очередь в силу избытка заимствований часто имеет место дефицит культурной самобытности, чтобы очертить границы. Элиты в стремлении мобилизовать этническую группу против своих противников или против центральной государственной власти стремятся увеличивать сумму групповых черт и символов, чтобы доказать, что члены группы отличаются не только какой-то одной чертой (например, диалектом), а многими чертами. Предпринимаются особые усилия в поддержку процесса культурной дивергенции. Этот процесс обретает особо масштабный характер, если ему на службу поставлена государственная машина. Различия между украинцами и русскими, между казахами и киргизами, между узбеками и таджиками стали гораздо более многообразными и жесткими за последние годы, чем это было в советский, а тем более в досоветский период, когда и сама культурная конфигурация была несколько иной, базируясь на династических, религиозных, региональных/местных лоялностях.

Но даже если в основу групповой границы положен крайне ограниченный или, наоборот, очень богатый набор черт, то и в этом случае необходимо достичь согласия в представлениях индивидов о своей принадлежности к этой общеразделяемой иден-

тичности. В науке и в политике считается достаточно аксиоматичным, что если первичная единица этнографического анализа установлена и для политиков ясен субъект их деятельности под названием “мой народ” (выражение бывшего президента Северной Осетии А. Галазова), то все члены группы практикуют или должны практиковать одну и ту же религию, говорить на одном языке, носить одинаковые одежды и есть одну и ту же пищу, петь одни и те же песни. Оппоненты из числа тех же элитных элементов, которые стремятся поставить под сомнение претензии от имени той или иной группы на подлинную индивидуальность, целостность, а тем более политические или иные требования, стремятся утверждать обратное. Обычно доказывается, что члены группы распадаются по определенным критериям и что они разделяют ряд культурных черт с другими группами, или имеют общие “субстраты”, т.е. исторические корни. Глава парламента Республики Ингушетия Руслан Плиев, увлеченный историей и языкознанием, опубликовал книгу<sup>66</sup>, в которой отвергает версию нахского языка как изолята и приводит аргументы в пользу языкового родства этрусков, хурритов, урартийцев и нахов, тем самым подчеркивая древнее и широкое цивилизационное происхождение вайнахских народов – ингушей и чеченцев. Одновременно им утверждается вайнахское, а не алано-сарматское происхождение многих элементов (прежде всего имен) осетинской культуры, что призвано ограничить исторические амбиции оппозиционной группы и показать их общность, а не радикальную отличительность.

Но все это имеет отношение прежде всего к элитным усилиям по конструированию этнической идентичности. Что до сих пор не находило должного анализа и требует больше внимания, несмотря на трудность исследовательской задачи, так это микроуровень, и в том числе личностный уровень этнической идентичности. Здесь исследователя могут ожидать полезные открытия. Обычно люди имеют самые разные представления о своей этнической общности. В какой-то мере этническая общность – это всего лишь сумма индивидов, каждый из которых воспроизводит этничность для самого себя. Безусловно, среди русских существует масса вариантов, что для отдельных лиц означает быть русским: для одних – это язык и высокая культура, для других – православная религия и традиция соборности, для третьих – любовь к ландшафту и русской зиме, для четвертых – загадочная коллективная душа и особая миссия, для пятых – держава и историческое величие, наконец, это может быть просто “русская физиономия” и фамилия, оканчивающаяся на “ов”. И так – среди всех народов, если в какой-то исторический момент группа не обрета-

ет некий общий символ-демиург, который становится почти всеобщей характеристикой личностных представлений. Например, для многих армян – это геноцид начала XX в., для многих евреев – холокост Второй мировой войны, для чеченцев – сталинская депортация. Однако подобная идентификационная уния, как правило, на основе комплекса виктимизации порождается и бытует в условиях кризисов и непосредственных внешних угроз. Обычно же этническая идентичность личностного уровня инвариантна, а это означает, что бартовская концепция границы тоже есть некая условность и даже не средняя сумма избранных маркеров, ибо подобную сумму вычислить крайне сложно, если вообще возможно.

Личностно-ориентированный подход к изучению этнической идентичности выводит на одну из ключевых проблем, которая пока не нашла должного объяснения и может быть плодотворно рассмотрена в рамках социально-психологических подходов. Существуют достаточно признанные положения эволюционной теории, что индивид должен рассчитывать свое поведение и при возможности максимизировать свой собственный интерес во имя социального преуспевания и даже выживания. Поэтому пренебрежение собственным интересом есть отклонение от стандартной нормы, которое происходит в результате определенных когнитивных провалов личности, ошибки в расчетах. В этой связи американский ученый Поль Стерн задал названием одной из своих статей следующий вопрос: почему люди жертвуют во имя своих наций, часто ради группового блага, но в ущерб собственного? По его мнению, эмоциональные связи с первичной группой, а также социально передаваемые нормы и правила могут оказываться сильнее соображений личного интереса, поскольку “легче следовать правилам, чем делать утилитарные расчеты”<sup>67</sup>.

Однако вопрос должен ставиться не в плане противопоставления эгоизма и групповой лояльности как нормы и отклонения, а в том плане, что оба феномена присутствуют в человеческом поведении. Вопрос только в том, как национализму удастся выигрывать состязание не только с личностным эгоизмом, но и с другими формами групповых идентификаций, такими, как семья или община, у которых гораздо больше оснований претендовать на личность. Чем объясняется альтруизм к нации или этнической общности в ущерб интересам группы, с которыми личность связана непосредственно? Ответ на этот вопрос, видимо, лежит не в деформации естественного эгоизма, а в том, что существует определенный выбор множественных ценностей и предпочтений, и люди руководствуются различными принципами выбора, из которых рациональный выбор в пользу эгоизма – только один из

многих. На этот выбор влияют различные факторы, в том числе культурная и личная история индивида, социальные условия, внешние психологические воздействия, а самое главное – как люди способны оценить всю эту информацию и принять наиболее рациональное решение.

Когда индивид сталкивается с риторикой национализма и призывается на службу нации, эти призывы могут не влиять на идеально рациональный субъект. Однако рефлексия на внешние призывы зависит от того, как они оформлены и в какой ситуации транслируются, а также есть ли способность и возможность у личности оценить последствия предлагаемого выбора и соотнести с другими возможными стратегиями. Если в обществе господствуют единственные представления, что у каждого обязательно должна быть этническая национальность и только одна (иначе ты – манкурт!), и люди соответствующим образом ценностно ориентированы, то и выбор в пользу этнической лояльности до уровня жертвенности более предопределен, чем при других условиях и ценностях. И дело здесь не в “гиперэтничности” как свойстве строения определенной личности<sup>68</sup>, а в недостатке информации, а значит, и доступности выборов для рационального поведения. Если людей учили только варианту “национально-освободительной борьбы” и “национального самоопределения”, и они не знают, как улучшать правление в многоэтничных обществах для общего блага, то их жертвенный альтруизм во имя вооруженной борьбы – это наиболее доступный выбор для многих. Тем более, что времени на обучение, получение информации и рациональный расчет почти нет, ибо под окнами твоего дома уже могут грохотать танки со своим собственным вариантом альтруизма или эгоизма.

Таким образом, привлекательность и влияние этнической идентичности и националистической риторики имеют также когнитивную, социально-психологическую природу, особенно если речь идет о личностном и ситуативном уровнях, а не о глобальных явлениях<sup>69</sup>.

## ДРЕЙФ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЭТНИЧЕСКАЯ ПРОЦЕССУАЛЬНОСТЬ

Когда мы говорим об этнической границе, конституирующей группу, мы должны иметь в виду, что если даже это результат внутреннего выбора, то это не есть всеобщий выбор, а момент согласия только части социально активного населения, для которых участие в этническом дискурсе важно по тем или иным причинам. Гораздо более вероятно, что подавляющее большинство членов

группы ложится спать и встает не с вопросами – “кто мы?” – русские, татары, чувашаи или чеченцы, если, конечно, на их дома не падают бомбы по причине именно подобных вопросов.

На индивидуальном уровне этническая солидарность крайне эфемерна и межэтнические различия и противоречия не сильнее внутригрупповых, но только последние выстраиваются по другим признакам (политическим, экономическим, межобщинным и т.п.). Массовая же этническая истерия создается активистами из среды самой группы или государственной властью, и механизмы этого феномена еще недостаточно анализируются специалистами. Однако и в случае массовой этнической мобилизации – от митингов на Театральной площади в Ереване в 1988 г. и до вооруженного сопротивления чеченцев федеральной армии – достаточно широко распространены как изначальное диссидентство, так и быстрое разочарование смыслом “национальной” борьбы. Выступление “всего народа” против или за что-то есть наиболее широко распространенный миф, наиболее полно зафиксированный в исторической метафоре “отечественных” или “народных” войн. Чаще имеет место принуждение к выступлению или поспешное к нему присоединение на этапе победы, не сулящее реальной угрозы жизни. Как заметил один из чеченских лидеров, Мовлади Удугов, в августе 1996 г. в г. Грозный вошло 3 тыс. вооруженных бойцов, а победу праздновало 10 тыс. участников освобождения чеченской столицы. После же выборов в Чечне в январе 1997 г. в чеченскую армию уже записалось 25 тыс. добровольцев.

*Этническая идентичность или принадлежность к этносу есть произвольно (но не обязательно свободно!) выбранная или предписанная извне одна из иерархических субстанций, зависящая от того, что в данный момент считается этносом/народом/национальностью/нацией (в этническом смысле). Ибо в каждый данный момент, как в прошлом, так и тем более в современном мире, рынок культурных маркеров для формирования “системного”, т.е. очерченного границами, этнически целого чрезвычайно разнообразен. Таксономические конструкции ученых, что есть локальная/этнографическая группа/подгруппа, “субэтнос”, “подразделение этноса”, а что есть настоящий этнос, являются крайне условными и в большинстве случаев зависят от политики и господствующей теории. Причем последняя тоже есть результат политики, в том числе внутриакадемической, которая также не лишена элементов инерции, навязывания и подчинения.*

Пожалуй, наиболее сложным является вопрос, где провести линию между культурной локальностью (иногда называемой

этнографической группой) и этнической общностью. Ученых и управленцев всегда интересует вопрос, а сколько “на самом деле” живет в той или иной стране или регионе народов. Особенно в острой форме этот вопрос задается в обществах, где этнокультурным различиям придается первостепенный смысл и институциональная форма. Именно так обстоит дело в России, где на протяжении большей части XX в. эти различия оформлялись, “окучивались” и “пропалывались” государством и наукой с особым рвением. До сих пор можно встретить среди профессионалов мнение, что по-настоящему научный инструментарий может вскрыть подлинную и гораздо более многочисленную номенклатуру российских этносов<sup>70</sup>. Энтузиасты этого подхода уже могут воодушевиться итогами промежуточной переписи 1994 г. в России, которая дала рост численности народов. Так, например, вместо мордвы появилось два этноса – эрзя и мокша. Однако вопрос здесь не в точности научного критерия, а именно в процедуре и в политическом процессе, который регистрирует эта процедура. Одна из китайских переписей, проведенная по советским стандартам, также дала почти 400 “этносов” в этой стране, где последующая процессуальность завершилась фиксацией 55 народов, а “официально признанных” – еще меньше.

*Этническая процессуальность должна стать предметом внимания ученых, и тогда обнаружится, что именно процедура (классификации ученых, механизм переписи, государственная бюрократия) определяет номенклатуру народов, а в некоторых странах даже устанавливает ее официально.* Если мордва признается “коренной нацией”, самостоятельным этносом, тогда сохраняющие языковые различия эрзя и мокша становятся субэтносами, хотя, в принципе, подавляющее большинство этих “этнофоров” говорит на одном языке – русском. Если аварская и даргинская нации конституируются государствообразующими в Дагестане, тогда говорящие на цезском языке дидойцы – это субэтническая группа аварцев, а кубачинцы – субэтническая группа даргинцев, говорящая на кубачинском диалекте даргинского языка. Стоило мордовским идеологам и госчиновникам сдать свои позиции под влиянием этнических активистов из числа главным образом эрзя, а ЦСУ России включить в официальный список переписи 1994 г. два названия (кстати, по рекомендации Института этнологии и антропологии РАН), как исчез один из российских народов(этносов) – мордва и появились два новых, как это было в переписи 1926 г.

Но что же происходит с собственно этнической субстанцией: исчезают одни этнофоры и появляются новые, исчезает (“выми-



рает”) этнос и имеет место новый этногенез, или вместо ложного, сфальсифицированного возрождается этнос, которому было отказано в признании? Методологическая тупиковость подобной дискуссии становится все более очевидной и ее не спасают категории “суб”, “мета”, или “супер” этносов, а тем более “переходных этнических групп”, в которую сегодня можно зачислить добрую треть населения Земли. *Вместо возрождения, формирования, перехода, исчезновения этносов имеет место совсем другой процесс – это путешествие индивидуальной/коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций или систем, причем в ряде случаев эти системы и возникают в результате дрейфа идентичности.*

Дрейф идентичности и этническая процессуальность, фиксирующиеся в какой-то избранный момент в виде “списка народов”, – это далеко не только индивидуальный выбор. Это есть также результат конкуренции двух представлений о группе – внешнего (etic) и внутреннего (emic) – и считать какое-либо одно из них подлинным, а другое искусственным или навязанным представляется неверным. Внешние представления о группе имеют тенденцию к генерализации и к стереотипным критериям. Внутренние критерии обычно более ситуативны. Так, например, большинство специалистов и просто граждан Боливии считают проживающих в стране индейцев-аймара одной этнической группой, в то время как сами представители подгрупп аймара в разных регионах Боливии не признают их родственными, хотя и говорят на одном и том же языке. Цыгане в разных странах мира отличают себя не только от не-цыган, но и от других групп цыган. Проживающие в России и в Китае эвенки считаются как бы единым народом, но сами эвенки осознают прежде всего свою принадлежность к различным локальным группам. Но они начинают называть себя эвенками при контакте с якутами или русскими, а тем более если проживают в пределах этнотерриториальной автономии, именуемой Эвенкийским автономным округом и тем самым как бы созданной для эвенков.

*Таким образом, этническая идентичность – это не только постоянно меняющиеся представления о том, что есть группа, но это – всегда борьба за контроль над данным представлением, за дефиницию, за то, что составляет главные черты и ценности группы.* Это борьба не только политическая. Она имеет место в сфере науки и религии, в области языковых отношений, символики, исторических и территориальных представлений и т.д. Важнейшую и все возрастающую роль в этом процессе играет государство, что, кстати, было недооценено в ранних конструктивистских построениях.

## ЭТНИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

То, что государства создают нации, а не наоборот, стало уже академическим трюизмом, но государства также создают и этничность, т.е. этнические общности, из имеющегося в доступности культурного и социального материала. Классические примеры в подтверждение данного тезиса – это племенная номенклатура Африканского континента, сконструированная колониальными администрациями совместно с антропологами, а также социалистические нации и народности бывшего СССР, прошедшие процедуру “национального строительства”. Более того, именно власть и государственная бюрократия превращают культурные различия в основу для политической дифференциации между народами. Однако это происходит только при определенных обстоятельствах, которые можно разделить на три категории. Первая – это наличие и соперничество элит, в результате чего создается базовая динамика для появления этнического конфликта. Хотя сам конфликт появляется при определенных условиях, которые имеют более широкий политический и экономический контекст, чем просто этнические моменты или групповые ценности. Для элит этническая идентичность сама становится ресурсом состязательности, а не некой заданностью, на службу которой они призваны. Гораздо чаще этнический фактор служит лидерам, а не лидеры служат этнической общности. Именно поэтому элиты изобретают и конструируют историко-культурную традицию, чтобы утвердить свой статус и легитимность<sup>71</sup>.

Второе важное обстоятельство участия государства в формировании этничности связано с отношениями между элитами и государством: являются ли эти отношения отношениями сотрудничества или отношениями противоборства и конфликта. Если они носят лояльный характер, государство чаще всего содействует укреплению этнических общностей и даже может спонсировать “этническое возрождение”. Если элиты периферийного плана подвергают сомнению или вытесняют центральную власть из регионов, населенных отличительными этническими группами, государство может подавлять или отказывать в признании существования подобных групп<sup>72</sup>. Правительство Украины с удовольствием поддерживает радикальный национализм крымских татар и развитие этой общины в Крыму, видя в ней союзника в ограничении власти русской или, вернее, пророссийской части местного населения. Правительство России поддержало возрождение казачества, рассчитывая на его государственнические ориентации в периферийных регионах страны. Власти Азербайджана долгое время отказывались признавать наличие многочисленной этни-

ческой группы талышей и даже лезгин, стремясь создать в республике “мононацию”. Парламент Молдовы даже принимал резолюции с отрицанием существования гагаузов как отдельного народа. Примерно тоже самое делали центральные власти Украины по поводу карпатороссов.

Третье, это наличие систем коммуникации, и прежде всего массового образования и печатного слова, а в последнее время – телевидения, которые позволяют государственной бюрократии и городским интеллектуальным активистам осуществлять “обучение этничности” и мобилизацию, особенно среди сельских общин, где чувство “служения нации” представляется приличной химерой на фоне повседневных забот и коммунальной солидарности. О ключевой роли государства в процессе модернизации и появлении этнического национализма как политизированной формы идентичности в свое время писали Карл Дойч, Эрнест Геллнер, Эрик Хобсбаум<sup>73</sup>.

Признание важной роли государства в формировании этничности и необходимости более обстоятельного исследования этой проблемы поможет преодолеть некоторые методологические и политические тупики. Но уже сегодня можно сделать из достаточно теоретических рассуждений некоторые политически ориентированные выводы, немаловажные для всех постсоветских государств, и прежде всего для России:

- не существуют фундаментальные коллективные архетипы в виде этносов, и принадлежность к ним не заложена в человеке изначально;

- культурный облик и границы этнических групп гетерогенны и подвижны, и они не обладают давним и строгим набором общеразделяемых характеристик и ценностей;

- члены групп не обязательно должны действовать солидарно по их защите от внешних угроз, а тем более иметь в этой связи “права и интересы”;

- члены группы не обладают обязательным чувством отчуждения к другим, и это не может служить причиной конфликтных форм межэтнических взаимодействий;

- для противодействия разделительным тенденциям по этнической линии панацеей является как сильное централизованное государство, так и процесс разделения власти и постоянных договоренностей.

Из вышеизложенного следует еще один вывод: *процесс формирования этнической идентичности и его трансформации в национализм является обратимым. Он обратим как по причине динамики внешнего соперничества, так и по причине внутренних различий и противоречий среди этнических общностей.*

Политические и экономические факторы могут вызывать стремление отказаться или принизить символическую манипуляцию культурными формами, ценностями и опытом. Вместо этого они могут предпочесть сотрудничество с другими группами или с общегосударственными структурами. Примеров тому можно привести достаточно, но ограничимся одной цитатой из выступления бывшего председателя Госсовета Татарстана и заместителя председателя Совета Федерации Федерального собрания России В.Н. Лихачева, с которым автор статьи вел в 1992 г. трудные переговоры по урегулированию отношений “между Россией и Татарстаном”. Это было выступление на круглом столе “Известий” по проблеме Волжского региона: «В решении обсуждаемой проблемы, как и других проблем, мы должны исходить из концепции трех “П”: патриотизм – прагматизм – профессионализм”. Справедливо говорить, что Волжский бассейн – носитель некоей духовной идеи России, ее возрождения, России новой, правовой, справедливой и, добавим, богатой”<sup>74</sup>. А летом 1992 г., когда я приезжал в Казань в качестве федерального министра для встречи с тогдашним вице-президентом Татарстана В.Н. Лихачевым, местный теледиктор сообщил среди последних новостей о сбежавшем преступнике, машина которого “проследовала в направлении ближнего зарубежья”, на территорию Башкирии. В то время В.Н. Лихачев был среди тех, кто разделял этот язык, возможно, и без особого энтузиазма.

## ЭТНИЧНОСТЬ И “ДРУЖБА НАРОДОВ”: ОШИБКИ СТРУКТУРАЛИЗМА

Этничность часто ассоциируют с конфликтом, ибо один из постулатов примордиалистской трактовки основан на структуралистской оппозиции “мы–они”, у которой, как уже известно, есть даже социобиологические интерпретации. Взлелеянный этнопсихологами “этнический стереотип” также объясняется почему-то никем не оспариваемым постулатом, что человек относится к представителям своей группы лучше, чем к “чужим”. Предполагается, что данная закономерность свойственна так называемым традиционным обществам, но эта важная оговорка обычно не делается. В таком случае следует считать, что в Институте этнологии и антропологии РАН украинцы должны лучше относиться к своим коллегам-соплеменникам, а армяне – к своим, и иметь негативные стереотипы о “других”. На самом деле, по моим наблюдениям, это не так, а скорее наоборот. Отношения изначально строятся на социальной иерархии, на личных симпатиях, на опы-

те совместных экспедиций и исследований, на сходстве взглядов и жизненных ситуаций. В целом “этноты” академического института пребывают в мире и их “межнациональные отношения” в расчет не берутся, если не считать идеологического раздела по палитре “либералы-западники и патриоты-славянофилы”, у которой есть свои известные этнические лейблы: “русский патриот” звучит уместно, а “еврейский патриот” может вызывать смущение.

Откуда взялась теоретическая догма насчет “свой-чужой” применительно к межгрупповым отношениям на основе этничности? Полагаю, что один из источников – издавна сложившийся подход антропологов к незападным обществам как обществам, основанным на родственных отношениях, а не на других связях, включая личностно-групповую кооперацию и отношения привязанности и интегративности. Многие ученые предпочитали изучать войну, набеги, конфликты, а не отношения дружбы и привязанности и не общества в состоянии мира. Эта установка меняется только в самое последнее время. Ряд проектов осуществляет Институт социальной антропологии Макса Планка в Германии. Из этих и других данных подтверждается мое давнее наблюдение, что состояние мира и кооперации являются нормой для межгрупповых отношений и межличностных отношений на основе этничности. Именно в состоянии мира пребывал большую часть своей истории такой город, как Сараево – своего рода перекресток многих культур и религий. Это только последняя война в бывшей Югославии реанимировала миф об извечной и скрытой вражде представителей разных религий и традиций в этом регионе, подобрав для этого мифа исторические ссылки.

Мой тезис заключается в том, что *этничность может быть и служит основой для мирных межгрупповых отношений не в меньшей степени, чем для отчуждения и конфликта*, но только это не отмечается научным анализом как заслуживающее внимания обстоятельство. Этнологи ведут себя в данном случае как представители масс-медиа, для которых новость – это экстраординарное событие, а не жизненная рутина. Именно поэтому на страницах газет и на телеэкранах предстает прежде всего мир насилия и катастроф, а не мир кооперации и дружбы.

Какими данными подтверждаются выводы о глубокой укорененности и даже генетической основе межэтнического отчуждения или внутриэтнической предпочтительности? Как можно подтвердить противоположный тезис о позитивной природе этнической идентичности и межэтнических отношений? Замеряемые этнопсихологами и этносоциологами “дистанции” и “психосемантические поля” изначально исходят из того, что между этносами

существуют базовые различия, и весь вопрос только в их глубине и динамике. Замеры почти никогда не сопровождаются нейтральными контрольными группами или группами из представителей смешанного этнического происхождения. Российские этнологи и другие этноспециалисты в этих вопросах ведут себя столь же жестко, как и жэковские паспортистки или милиционеры в метро: в Татарстане живут татары и русские, а в Северной Осетии – русские и осетины (ингуши многими забываются и их “дистанции” замерам не подлежат). Если выпадает малая дистанция, которая вообще может существовать между любыми случайно выбранными группами, то интерпретация все равно идет от постулата “сближения”, а не общности и одинаковости. Одинаковости, общности у этносов быть не может, существует близость, взаимовлияние и взаимодействие.

Кто, когда и почему создал такие постулаты? Это вопрос для особого разбирательства, но то, что в нем прочно сидит сознание российской науки, а вслед за ней и натасканной общественности, это действительно так. “Я тут недавно узнал по телевизору, что татары...”, – пишет журналист в московском журнале “Большой город”, распространяя на все гостиничные и ресторанные места высказывания приглашенного в студию “эксперта” или же пересказ другого журналиста, в свою очередь вычитавшего у Гумилева или в других работах (действующие и одобренные Минобразования учебники в их числе) похожие рассуждения.

Итак, что есть кроме вышеназванного в базисе этнической идентификации и в основе межэтнических отношений? Причем мы берем не просто межгрупповые тотальности или абстракции, которые гораздо чаще определяются отношениями элит или третьими, более влиятельными акторами. И вообще, можно ли строить отношения на дружбе и кооперации при настойчивом подчеркивании этнических различий и влияет ли степень культурной близости/отличительности на характер отношений?

Как показывают исследования Института социальной антропологии Общества Макса Планка, среди этнических групп фульбе в регионе северного Бенина и северного Камеруна отношения фульбе с их крестьянскими соседями из племени бариба строятся на подчеркивании культурных различий. Внешние маркеры и межгрупповые границы здесь довольно жесткие и почти не пересекаются: все знают, что составляет культурный репертуар и даже экстерьер каждой из групп, и в этом вопросе “серых зон” ничейного или совместного культурного багажа почти нет. Здесь, кстати, ситуация схожа с межэтническими отношениями на Кавказе, когда в том же Дагестане почти любой человеческий контакт сопряжен с моментом обозначения этнической принадлеж-

ности. И там, и там создается прежде всего установка и образ существования групп с глубокими барьерами между собой. Однако внимательное наблюдение не подтверждает это, казалось бы, общепризнанное, почти хрестоматийное положение. Обмены и контакты африканских общин, как, кстати, и дагестанских народов, на самом деле очень интенсивные, но они организованы таким образом, что работают на групповую консолидацию и на постоянное воспроизведение образа “другого”. Почему столь часто сложные сообщества предпочитают сохранять внутри себя идентификационные границы, а не смягчать их – это вопрос для дальнейшего размышления. Одновременно в Бенине и Камеруне идет интенсивный процесс *фульбизации* (термин образован мной по аналогии с аваризацией или русификацией) за счет смены идентичностей “субэтнических групп” в более широкую категорию, народа фульбе, или “субэтничности” (да простит мне читатель это новообразование, но оно не хуже “подгруппы”) уступают свои позиции другим таким же. Например, демографически и экономически растущая “подгруппа” *хуи* все чаще поглощает в свою среду столь же малых мбороро<sup>75</sup>.

Во многих регионах России, особенно на Северном Кавказе и в южной Сибири, мы имеем аналогичные процессы этнического дрейфа, когда сосуществуют жестко конституированные и хорошо усвоенные групповые границы и в то же самое время повседневные отношения и личностные жизненные выборы носят более подвижный и сложный характер. В то же самое время имеет место “гуляние” личности по уровням и категориям групповой идентичности. Это позволяет нам сделать заключение, что многие аспекты этнического далеко не так ясны, и они ждут ответов как на старые, так и на новые вопросы.

<sup>1</sup> Sokolovskii S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Ed. J. Barnard. Cambridge, 1996.

<sup>2</sup> См. специальный номер журнала: “Переосмысление этнических и расовых исследований” (Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. N 5. Sept.).

<sup>3</sup> См. специальные номера журнала по этой теме (Ethnic and Racial Studies. 1996. Vol. 19. N 4; 2003. Vol. 26. N 3).

<sup>4</sup> Подробный перечень статей см.: Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в.: (Библиометрическое исследование) // Этнографическое обозрение. 2003. № 1 (Далее: ЭО).

<sup>5</sup> См., например, материалы специального симпозиума по антропологии этничности, который состоялся в декабре 1993 г. в Амстердаме: The Anthropology of Ethnicity. A Critical Review, Amsterdam, 15–19 December 1993. Department of Anthropology, University of Amsterdam (тезисы докладов).

<sup>6</sup> См. также: Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986 (Ch. 2).

<sup>7</sup> Glazer N., Moynihan J. Ethnicity. N.Y., 1975.

- <sup>8</sup> History and Ethnicity / Ed. M. Chapman et al., 1989. P. 15.
- <sup>9</sup> Этнос. Нация. Общество: Этнологический словарь / Отв. ред. В.Г. Рябков. М., 1996. С. 113–114.
- <sup>10</sup> Dictionaire de l'ethnologie et anthropologie. P., 1989. P. 187.
- <sup>11</sup> Wolf E.R. Perilous Ideas: Race, Culture, People // Current Anthropology, 1994. Vol. 35. N 1. Pp. 1–12.
- <sup>12</sup> Jenkins R. Social Anthropological Models of Interethnic Relations // Theories of Race and Ethnic Relations / Ed. J. Rex, D. Mason. Cambridge, 1986.
- <sup>13</sup> Chaterjee P. The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993.
- <sup>14</sup> Verdery K. What Was Socialism, And What Comes Next? Princeton, 1996; Socialism. Ideals, ideologies, and local practice / Ed. C.M. Hann. L., 1993.
- <sup>15</sup> Appadurai A., Breckenridge C. A Transnational Culture in Making: The Asian-Indian Diaspora in the United States. L., 1992.
- <sup>16</sup> Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996; Дробижева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М., 2003; Eriksen Th.H. Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective. London; Boulder, 1993; Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997.
- <sup>17</sup> См. обзорную работу: Banks M. Anthropological Constructions of Ethnicity: An Introductory Guide. L., 1996. На русском языке сходный обзор см.: Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1996. Богатый материал по проблеме постсоветского национализма и этнической мобилизации содержится в серии документальных публикаций “Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве” под редакцией М.Н. Губогло и в его книге “Языки этнической мобилизации” (М., 1998).
- <sup>18</sup> Greenberg S. Race and State in Capitalist Development: Comparative Perspectives. New Haven. 1980. P. 14.
- <sup>19</sup> Shaw P., Wong Y. Genetic Seeds of Warfare. Evolution, Nationalism and Patriotism. L., 1989.
- <sup>20</sup> Van den Berghe P. The Ethnic Phenomenon. Norwich, 1981.
- <sup>21</sup> Thompson R.H. Theories of Ethnicity. N.Y., 1989.
- <sup>22</sup> Dawkins R. The Extended Phenotype. Oxford, 1982; Du Preez P. Genocide: The Psychology of Mass Murder. L., 1994; Wilson D.S., Sober E. Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences // Behavioral and Brain Sciences. 1994. Vol. 17. P. 585–654.
- <sup>23</sup> Preez P. du The Evolution of Altruism: A Brief Comment on Stern's “Why Do People Sacrifice for Their Nations?” // Political Psychology. 1996. Vol. 17. N 3. P. 565–566.
- <sup>24</sup> Preez P. du Genocide: The Psychology of Mass Murder. L., 1994.
- <sup>25</sup> Лупье С.В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М., 1997. С. 41.
- <sup>26</sup> Armstrong J.A. Nations Before Nationalism. Chapel Hill, 1982; Ethnicity: Theory and Experience / Ed. N. Glazer. Cambridge, 1975; Issacs H. Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change. N.Y., 1975.
- <sup>27</sup> Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1987; Idem. National Identity. Harmondsworth, 1991.



- <sup>28</sup> Connor W. The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy. Princeton, 1984.
- <sup>29</sup> Connor W. Nation-Building or Nation-Destroying? // World Politics. 1972. Vol. 24. N 3.
- <sup>30</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. N.Y., 1973. P. 268, 309.
- <sup>31</sup> Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation / Ed. L. Romanucci-Ross, G. de Vos. Third edition. L., 1995. P. 350.
- <sup>32</sup> Schwartz Th. Cultural Totemism: Ethnic Identity, Primitive and Modern // Ethnic Identity... P. 48–72.
- <sup>33</sup> Ethnic Identity... P. 350.
- <sup>34</sup> Idid. P. 357.
- <sup>35</sup> Banks M. Op. cit. P. 185–187.
- <sup>36</sup> См., например: Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1994; Horowitz D.L. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, 1985; Horowitz D.L. A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society. Berkeley, 1991; Smith A.D. Theories of Nationalism. N.Y., 1983; Smith A.D. National Identity. Harmondsworth, 1991; Stavenhagen R. The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights. Tokyo, 1990; Stavenhagen R. The Ethnic Conflict and the Nation-State. L., 1996.
- <sup>37</sup> Губогло М.Н. Мобилизованный лингвизм. М., 1993; Он же. Развивающийся электорат России. М., 1996; Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / Отв. ред. Л.М. Дробижева, Т.С. Гузенкова. М., 1994; Социальная идентификация личности / Отв. ред. В.А. Ядов. М., 1993; Gurr T.R. Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Wash., 1993; Rothschild J. Ethnopolitics: A Conceptual Framework. N.Y., 1981.
- <sup>38</sup> Ethnic Identity... P. 376–377.
- <sup>39</sup> Eller J.D., Coughlan R.M. The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments // Ethnic and Racial Studies. 1993. Vol. 16. N 2. P. 185–202.
- <sup>40</sup> Jenkins R. Ethnicity etcetera: Social Anthropological Points of View // Ethnic and Racial Studies. 1996. Vol. 19. N 4. Oct. P. 814.
- <sup>41</sup> Козлов В.И. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М., 1999.
- <sup>42</sup> См.: Лурье С.В. Указ. соч.; Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. М., 1998; Саракуев Э.А., Крысько В.Г. Введение в этнопсихологию: Учебно-методическое пособие для студентов. М., 1996; Этнос. Идентичность. Образование / Под ред. В.С. Собкина. М., 1998; Левашин И.Я. Культурология: Курс лекций. Минск, 1998.
- <sup>43</sup> Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences / Ed. F. Barth. Bergen; London, 1969. P. 15.
- <sup>44</sup> См. работы М.Я. Берзиной, Ш.А. Богиной, С.И. Брука, Э.Л. Нитобурга, А.Н. Шлепакова и других.
- <sup>45</sup> Barth F. The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos. 1989. Vol. 54. P. 120–142; Idem. Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries” / Ed. H. Vermeulen, C. Govers. Amsterdam, 1994. P. 11–32.
- <sup>46</sup> Соколовский С.В. Этничность как память: Парадигмы этнологического знания // Этнокогнитология. Вып. 1. Подходы к изучению этнической идентификации. М., 1994. С. 9–36; Shnirelman V. Who Gets the Past. Compre-

- tion for Ancestors Among Non-Russian Intellectuals in Russia. Wash., 1996;  
*Шнирельман В.А.* Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003.
- <sup>47</sup> *Keesing R.H.* Theories of Culture Revised // *Assessing Cultural Anthropology* / Ed. R. Borofsky. N.Y., 1994.
- <sup>48</sup> *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 3.
- <sup>49</sup> Там же. С. 4.
- <sup>50</sup> *Дробищева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Указ. соч.
- <sup>51</sup> Там же. С. 296.
- <sup>52</sup> *Gladney D.C.* Relational Alterity: Constructing Dungan(Hui), Uygur, and Kazakh Identities Across China, Central Asia, and Turkey // *History and Anthropology*. 1996. Vol. 9. N 4. P. 445–477.
- <sup>53</sup> См.: *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье. М., 1988.
- <sup>54</sup> *Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia* / Ed. M. Balzer. L., 1995.
- <sup>55</sup> День. 1995. Дек. № 51(56).
- <sup>56</sup> *Hall S.* The Local and the Global: Globalization and Ethnicity // *Culture, Globalization, and the World System* / Ed. A. King. L., 1991. P. 19–39.
- <sup>57</sup> *Арутюнов С.А.* Адаптивное значение культурного полиморфизма // *ЭО*. 1993. № 4.
- <sup>58</sup> *Алексеев В.П.* Становление человечества. М., 1986.
- <sup>59</sup> *Чеснов Я.* Чеченцем быть трудно: Тейпы, их роль в прошлом и настоящем // *Независимая газета*. 1994. 22 сент.
- <sup>60</sup> *Barth F.* Enduring and Emerging Issues... P. 24–26.
- <sup>61</sup> *Этнология: Учебник для высших учебных заведений* / Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. М., 1994. С. 361.
- <sup>62</sup> Беседа с Багауди Мовсаевым. 23 февраля 1995 г. Назрань, Ингушетия.
- <sup>63</sup> См. статью “Этнос” // *Народы России: Энциклопедия* / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1994. С. 466.
- <sup>64</sup> В подтверждение этого тезиса привожу замечания по данной главе, полученные от видного специалиста в области античной истории и истории культурных взаимодействий А.И. Иванчика: «Ваши наблюдения представляются мне точными и ясно сформулированными и во многом совпадают с моими собственными размышлениями по поводу этносов и этничности. Вы очень точно замечаете, что в этнической самоидентификации и в представлении народов о себе большую, если не главную, роль играют мифы, причем они могут создаваться не только собственным образованным слоем, но и аутсайдерами, причем часто вовсе не намеренно. Поразительно, насколько быстро и иногда почти случайно эти мифы могут возникать и какое влияние иметь. Вы справедливо приводите в связи с этим пример осетин, которым филологи и историки объяснили, что они потомки средневековых алан, после чего убеждение в этом стало одним из важнейших элементов осетинской этнической самоидентификации. То же можно сказать и об убеждении в том, что осетины – потомки древних скифов, играющем не меньшую роль в Осетии. В этом смысле одним из творцов осетинской этнической самоидентификации стал Жорж Дюмезиль [французский исследователь этнографии и фольклора народов Кавказа. – *В.Т.*], портрет которого я и в самом деле видел в одном осетинском доме среди портретов выдающихся осетин (в компании с В.И. Абаевым, К. Хетагуровым, генералом Плиевым и И.В. Сталиным). Не ду-

маю, что сам Дюмезиль предполагал, какой эффект будут иметь его исследования Нартского эпоса.

Другой пример, может быть еще более разительный, поскольку привел к смене ценностных ориентиров на противоположные, – пример греков. Еще в начале XIX в. свои греки считали только оттоманское и византийское прошлое. Наследие древней Греции, как правило, оценивалось негативно и во всяком случае отстраненно. Себя греки именовали никак не эллинами, а ромеями (по византийской традиции), а сам термин *эллин* в книжной культуре, в соответствии с новозаветным употреблением, обозначал язычника и был почти ругательным. Греческие боги, если о них еще помнили, считались демонами, а их изображения при возможности покрывались крестами, чтобы защититься от их злокозненности. Одновременно в греческом фольклоре существовали сказки об эллинах, которые рассказывались еще в конце XIX – начале XX в. В них эллины предстают как глупые и достаточно злобные великаны, т.е. как типичный фольклорный “другой”. И только западноевропейские романтики и эллинофилы в ходе и после войны за независимость объяснили грекам, что они наследники великой античной культуры и сами эллины. Теперь это сама основа греческой самоидентификации. Государственная греческая служба древностей по своему влиянию сравнима с советским КГБ, причем подлинно греческим считается лишь античный период. Византийского периода греки немного стыдятся, а оттоманский просто игнорируют. Этот переворот произошел на удивление быстро – лет за десять в образованном слое и лет за тридцать во всем народе» (А. Иванчик – В. Тишкову, 2 ноября 2003 г. // Архив автора).

<sup>65</sup> См.: *Eriksen Th.H.* Ethnicity and Nationalism. *Anthropological Perspective*. L., 1993; *Wolf E.R.* Ethnicity and Nationhood // *Journal of Ethnic Studies*. 1988. Vol. 21. P. 27–32.

<sup>66</sup> *Плугев Р.* Хранитель тайн – язык... М., 1996.

<sup>67</sup> *Stern P.* Why Do People Sacrifice for Their Nations? // *Political Psychology*. 1995. Vol. 16. N 2. P. 217–235.

<sup>68</sup> Об этом см.: *Рыжова С.В.* Личностные аспекты национализма: от этнонегативизма к гиперэтничности // *Идентичность и конфликт в постсоветских государствах* / Под ред. М.Б. Олкотт, В.А. Тишкова, А.В. Малащенко. М., 1997.

<sup>69</sup> *Comaroff J.L., Stern P.* Perspectives on Nationalism and War. Newark, 1996.

<sup>70</sup> *Крюков М.В.* Этнические процессы в СССР и некоторые аспекты всесоюзных переписей населения // *Советская этнография*. 1989. № 2. С. 24–35.

<sup>71</sup> *The Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983.

<sup>72</sup> *Breuilly J.* Nationalism and the State. Chicago, 1982.

<sup>73</sup> *Deutsch K.* Nationalism and Communication. Cambridge, 1953; *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1983; *Hobsbawm E.* Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990.

<sup>74</sup> Известия. 1996. 5 дек.

<sup>75</sup> Maks Plank Institute of Social Anthropology. Report 1999–2001. B., P. 20.

## Глава IV

# ПОСТНАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЦИОНАЛИЗМА\*

Этот текст написан около пяти лет тому назад, когда мне было трудно изложить свою позицию в условиях концептуальной трясины, которая до сих пор присутствует в современных штудиях национализма<sup>1</sup>. В этой главе речь идет о глобальной и долговременной мистификации вокруг терминов *нация* и *национализм*, которые, на мой взгляд, не являются научными и политически операциональными категориями.

Этот же вопрос был поднят в декабре 1997 г. выдающимся американским антропологом К. Гирцем на семинаре по проблемам национализма в Принстонском институте высших исследований:

«Для меня смысл вопроса состоит в том, насколько полезна идея “национализма” для понимания действительности прежде всего с интеллектуальной точки зрения, а затем с точки зрения политики? У меня нет простого или сложного ответа на этот вопрос. Но есть сомнения, которые возникают, когда видишь такие организующие концепты, как “страна”, “народ”, “общество” и, конечно, “государство”; все они, похоже, утопают в концепте “национализм”, как будто это какой-то странный магнит. Сила и значение первых утрачиваются или ослабевают, по мере того как они оказываются взаимозаменяемыми с последним и друг с другом: своего рода множественные синонимы с плавающими обозначениями (multiple synonyms with floating referents)»<sup>2</sup>.

Бесспорным стимулом для нас являются и выводы патриарха мировой историографии Э. Хобсбаума:

«Несмотря на то что национализм, бесспорно, вышел на первый план, *исторически* он стал менее важным. Он уже не является, так сказать, глобальной перспективой развития или всеобщей политической программой, – чем он, вероятно, действительно был в XIX – начале XX в. Теперь он, самое большее, лишь дополнительный усложняющий фактор или катализатор для иного рода процессов... “Нация” и “национализм”, ... больше не являются терминами, с помощью которых можно адекватно опи-

---

\* Первый вариант этой главы был опубликован в “Вопросах философии” (1999. № 1) под заголовком “Забыть о нации: (Постнационалистическое понимание национализма)”, а также на английском языке: *Tishkov V.A. Forget the “nation”: post-nationalist understanding of nationalism // Ethnic and Racial Studies. 2000. Vol. 23. N 4.*

сать, а тем более глубоко проанализировать политические образования и даже чувства и настроения, которые в свое время описывались с их помощью. И я не исключаю возможности того, что с закатом нации-государства и национализм пойдет на убыль; и тогда с ясностью обнаружится, что быть “англичанином”, “ирландцем”, “евреем” или совмещать в себе все эти характеристики – это лишь один из многих способов самоидентификации, к которым прибегают люди в зависимости от конкретных обстоятельств»<sup>3</sup>.

Нам представляется, что для обновленного анализа не нужно ждать “заката нации-государства”, ибо последнее – это такая же умственная метафора, требующая деконструкции безотносительно “реальности”.

## О СЛАБОСТИ ТРАДИЦИОННОГО ВЗГЛЯДА

Сегодня в обширной литературе по национализму выделяется несколько основных подходов. Доминирующий взгляд на национализм можно определить как *веберианский*, или *исторический*, подход, при котором национализм рассматривается как долговременный процесс развития мирового исторического явления или своего рода “идеального типа”. В рамках этой парадигмы национализм имеет свои корни, момент зарождения, стадии роста и временные границы и совпадает в основных характеристиках, где бы он ни имел место: во Франции, в России или в Китае<sup>4</sup>. При историческом подходе национализм зарождается в тюдоровской Англии и в революционной Франции, распространяется по Европе, а затем и по всему миру, включая Россию и Китай.

В рамках этого подхода выстроенное Э. Смитом этническое древо наций<sup>5</sup>, этноисторическая интерпретация М. Хроха<sup>6</sup> и этногенетические построения российских специалистов мало чем отличаются друг от друга. Последние только в буквальном смысле “копают глубже” и ведут историю этнонаций от верхнего палеолита, снабжая нынешние групповые идентичности на основе культурных различий непрерывной исторической родословной<sup>7</sup>. Для российских обществоведов отправной категорией при рассмотрении феномена нации является понятие “этноса”. Вот одна из многочисленных и схожих его дефиниций:

“Этнос – это исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающая единым языком, общими чертами и стабильными особенностями культуры, психологии. Этносы становятся реальностью тогда, когда появляется ощущение внутригруппового единства в противопоставлении с другими, окружающими их общностями, т.е. формируется этническое самосознание... В современной науке этниче-

ская общность выступает как национальная общность, т.е. как более высокий и развитый тип этноса. Ибо этносы, возникнув еще в первобытном обществе, консолидируясь и развиваясь, представлены в мировой истории такими типами, как племя, народность, нация”<sup>8</sup>.

Многу уже давалась критика теории этноса и того, как ее метастазы захватили обширное пространство, включая пространство нации<sup>9</sup>. Хочу только отметить, что три автора приведенной выше цитаты, будучи профессорами московского вуза, вполне могут по своей этнической принадлежности оказаться белорусом, армянином или евреем. Они придумали эту формулировку для своих коллег и студентов, не задаваясь вопросом, что ни они сами, ни их студенты, ни жители их города и их страны в эту дефиницию никак не вписываются. Именно схоластичное представление, что некие статистические множества, обладающие культурной гомогенностью, социальной однородностью и даже психической одинаковостью, являются природной основой для социальных субъектов и что на всех этапах истории именно такие общности являются главными действующими субъектами, составляет главный порок примордиализма в его отечественном и других вариантах. В этом варианте места для нации нет вообще, кроме как для стадиальной формы этноса. Научные и практические последствия этого подхода несостоятельны.

Прочитав такой учебник или аналогичные тексты, хороший журналист и отличный знаток футбола Савик Шустер уже делает потрясающее своим невежеством заявление: “Надо знать свой этнос, чтобы из него выращивать хороших футболистов” (Передача о футболе на телевидении по каналу НТВ. 14 ноября 1999 г.). А еще раньше, во время трансляции зимних Олимпийских игр из Японии какой-то шустрый молодой спортивный комментатор перед началом хоккейного матча между Россией и Казахстаном, не замечая, что перед ним катаются игроки славянской внешности в обеих командах, объявил в эфир: “Сегодня русские должны порвать азиатов!” Для него, как и для Савика Шустера, любителей текстов Л.Н. Гумилева, на поле играют не россияне или казахстанцы, а представители этносов. И это в хоккейных и футбольных командах, где в каждой – настоящая этническая мозаика. Именно аргумент Савика Шустера использовал французский ультранационалист Ле Пеп, не считая игроков французской сборной, подобных выходцу из Алжира Зидану, настоящими французами. Как известно, покойный президент Франции Миттеран заметил по поводу финальной победы французов на чемпионате мира по футболу: “Эти два гола Зидана прежде всего в ворота Ле Пеп”.

Российскому обществу и его экспертам еще предстоит трудный путь демонтажа несостоятельного доктринального багажа и осознания того, что представляют собой современные нации и каково их подлинное место в общественно-политическом языке, а тем более в таких строгих текстах, как Конституция и законы. Однако разговор необходим.

В работах сторонников *исторического* подхода (методологически это смесь веберовского позитивизма и марксистского исторического детерминизма) нация предстает как мощная социальная и историческая реальность (не только современное поколение, но и “сумма всех поколений”). В представлении авторов многочисленных дефиниций нация обладает объективными характеристиками: территорией, языком, общностью хозяйства, психологическим складом и др. Ни одна из подобных дефиниций не работает по причине сплошных исключений из правила, но, тем не менее, с большой настойчивостью отстаивается армией бывших специалистов по марксистско-ленинской теории нации и национального вопроса<sup>10</sup>.

Приведу только одно из схожих определений: “*Нация* – высшая форма этнической общности людей, возникшая исторически в эпоху формирования буржуазных отношений и ликвидации на этой основе феодальной раздробленности этнической территории и объединения людей, говорящих на одном языке, имеющих общую культуру, традиции, психологию и самосознание. *Нация* – объективно существующая и эмпирически фиксируемая реальность”<sup>11</sup>.

Таким образом, у нации как у коллективного тела и исторического субъекта есть также собственные сознание (“национальное сознание”) и коллективная воля. Например, для немецкого историка А. Каппелера и многих других историков “многонациональной России” “национальное самосознание и национальные движения являются продуктом длительного развития, и их легитимность вытекает из истории”<sup>12</sup>.

Пределом разрыва с ортодоксальной позицией в российском общественном сознании может служить романтическое суждение российского культуролога Л.Г. Ионина: “Национальное живо и жизненно, представляет собой синтез идеи и жизни, причем синтез с элементом отрешенности, что придает национальному существованию высокую напряженность и огромный энергетический потенциал”<sup>13</sup>. В подтверждение этой позиции автор приводит понятие нации как “конечной общности на основе судьбы” (terminal community of fate), данное когда-то ранним К. Гирцем и под которым он сегодня бы не подписался.

Если не считать околонучные писания, то ученые разных поколений<sup>14</sup> *нацией, национализмом, национальным* часто назы-

вают разные субстанции или же заменяют исследование просвещенной публицистикой. Яркий пример тому – работы Н.А. Бердяева о национализме. Из них трудно понять, о чем идет речь: о государствах, политических или этнокультурных общностях, не говоря уже об упрощенном понимании даже тех стран, в которых проживал автор. Приведем в качестве иллюстрации некоторые из его высказываний:

“Нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими вырастает в таинственную глубину жизни... Все попытки рационального определения национальности ведут к неудачам. Природа национальности неопределима ни по каким рационально-уловимым признакам, определяющим национальность. Ни раса, ни территория, ни язык, ни религия не являются признаками, определяющими национальность, хотя все они играют ту или иную роль в ее определении. Национальность – сложное историческое образование, она формируется в результате кровного смешения рас и племен, многих перераспределений земель, с которыми она связывает свою судьбу, и духовно-культурного процесса, создающего ее неповторимый духовный лик... Тайна национальности хранится за всей зыбкостью исторических стихий, за всеми переменами судьбы, за всеми движениями, разрушающими прошлое и создающими небывшее. Душа Франции средневековья и Франции XX века – одна и та же национальная душа, хотя в истории изменилось все до неузнаваемости”<sup>15</sup>.

Такое впечатление, что Н.А. Бердяев, когда писал эти строки, не выезжал за пределы Парижа, где еще в конце XIX в. значительная часть населения страны не считала себя *французами*, а Жанна Д’Арк была в свое время прежде всего “девой из Орлеана”. Современными исследователями достаточно наглядно показан процесс превращения “крестьян во французов”, который в основном завершился только в конце XIX в.<sup>16</sup>.

Еще одна иллюстрация понятийной и исторической путаницы у Н.А. Бердяева:

“Большие национальности, объединенные в большие государства, заблевают волей к могуществу. Империалистическая воля заложена в образовании больших национальных государств. Эта воля к могуществу, империалистическая воля, имеет своим предельным устремлением образование мировых империй. Такими были империи Древнего Востока, Римская империя, империя Карла Великого, империя Византийская, по своим претензиям и империя Российская; таков был и замысел Наполеона... Национализм неразрывно связан с государством и гораздо более дорожит государством, часто лишенным всех индивидуальных национальных свойств, чем культурой действительно национальной. Литература и музыка какого-либо народа гораздо более индивидуальна и своеобразна, чем войска и полиция, связанные интернациональной техникой”<sup>17</sup>.



Понять, что автор подразумевает под “национальными государствами”, “национализмом” и даже “народом”, невозможно. В отношении России – это, скорее всего, некое упрощенное понимание жителей страны с одним русским языком общения и с главным писателем Ф.М. Достоевским. А какая *национальность* объединилась в империю Карла Великого или в Византийскую империю? Чувствуя уязвимость своих взглядов, Н.А. Бердяев предлагает заменить слово “нация” словом “народ”<sup>18</sup>, но и это не спасает его философскую публицистику от эмоциональной поверхности.

Не лучше обстоят дела и у современных российских специалистов<sup>19</sup>. Одна из проблем в том, что многие авторы плохо разграничивают употребление слов *нация* и *народ* применительно к этническим и территориально-политическим сообществам. Не различаются ими или же противопоставляются два основных типа национализма: *гражданский*, или *государственный*, и *культурный*, или *этнический*, которые в действительности перекликаются между собой и не всегда взаимоисключают друг друга. Гражданский – от имени политической общности, почти всегда обладающей референтной культурой; культурный – от имени этнической общности, но с политико-государственным компонентом. Иными словами, гражданский национализм не может быть культурно-нейтральным (в России, например, в нем присутствует доминирующий компонент русского языка и культуры), а этнонационализм не может избежать претензий на власть и государство (“свою” государственность хотят иметь почти все постсоветские лидеры и активисты культурно-отличных общин).

Для тех, кто проводит различие, гражданский национализм предстает в целом как либеральная идеология и практика нациестроительства, т.е. создание наций-государств, хотя и не всегда под лозунгом нации (в России, например, под лозунгом единого *народа* – русского, российского, советского). Он существует в разных формах – от патриотизма и изоляционизма до шовинизма и экспансивного мессианизма. Этнический национализм (этнонационализм) обычно понимается как коллективистско-авторитарный, как форма партикуляризма и исключительности, как средство достижения отдельной группой контроля над властью и ресурсами и создания этнически гомогенных государств, чуждых плюралистической демократии и гражданскому обществу<sup>20</sup>. Только в последнее время в рамках того же традиционного подхода произошли апология этнонационализма и его перекалфикация либо в “либеральный национализм”<sup>21</sup> (в противовес гражданскому национализму как национализму не нациестроительст-

ва, а “нациеразрушительства”<sup>22</sup>), либо в форму национального возрождения или самоопределения.

Веберианско-позитивистский/марксистско-исторический подход широко представлен в историографии, социологии и политологии и продолжает сохранять свою значимость на уровне “бытовой” науки, не очень озабоченной операционной значимостью употребляемых базовых терминов, тем более если последние стали метакатегориями, целыми дисциплинами и названиями журналов, как, например, лондонский журнал “Nations and Nationalism”.

Именно в рамках этого подхода применительно к СССР и России мной были выделены два основных типа национализма: *гегемонистский*, или *доминирующий*, национализм (обычно от имени господствующей этнической группы или государства) и *периферийный*, или *защитный*, этнонационализм (чаще от имени этнических меньшинств и контролируемых ими внутригосударственных образований). Последний проявляется в разных формах: от культурного национализма до вооруженного сепаратизма<sup>23</sup>. Л.М. Дробижева и ее коллеги по исследованию национализма в российских республиках выделили несколько вариантов современного этнонационализма в России в зависимости от программ последнего<sup>24</sup>.

К историческому подходу примыкает интерпретация национализма, связывающая это явление с процессом модернизации и трактующая его как условие модернизации. Ее суть также хорошо известна<sup>25</sup> и сводится к тому, что и для осуществления модернизации (под которой большинство авторов понимают просто индустриализацию), и для создания на ее основе современных наций-государств было необходимо достижение определенного уровня культурной гомогенности, проживающего в государственных границах населения. Для того чтобы функционировала бюрократия, осуществлялись армейские приказы, существовали единый правовой порядок и общая гражданская лояльность, другими словами, чтобы состоялась нация, необходим национализм. Последний проявляется в идеологии и практике распространения общего или хотя бы доминирующего языка, единой образовательной системы с общей версией истории, литературы и моральных принципов, а также желательно – и общей или доминирующей религии. По мнению Э. Геллнера, не нации создают национализм, а национализм создает нации, что представляется вполне точным замечанием. В последние годы своей жизни этот выдающийся ученый с трудом удерживал свои теоретические форпосты.

В последнее время среди сторонников этого подхода появились диссиденты, доказывающие, что не модернизация, а ее провал вызывает к жизни национализм, как это имело место в Египте или Китае. Кстати, эта идея заслуживает внимания при анализе региона бывшего СССР в последнее десятилетие. Во многом именно неудача или деформация реформ и сложный путь демократических трансформаций, которые сопровождаются ослаблением порядка и кризисом идентичностей, вызывают национализм самого разного толка как своего рода заместительный механизм старых идеологий и практик. Но сама основа объяснительной модели, как и вся концепция связи национализма с историческим явлением модернизации, представляется нам слабой.

Близкой к геллнеровской интерпретации, но только более современной и более популярной является конструктивистская интерпретация национализма, воплотившаяся в определении Б. Андерсоном наций как “воображаемых общностей” (*imagined communities*)<sup>26</sup>. Этот подход интересен по двум причинам: а) он отходит от историко-детерминистской и примордиалистской интерпретаций феномена этничности и понятия *нация*; б) он слабо применялся для анализа советской/российской действительности, которая на самом деле содержит блестящий материал для его иллюстрации.

При данном подходе понятие *нация* видится как социальный конструкт и как воображаемый коллектив, члены которого лично не знают друг друга и не взаимодействуют и, тем не менее, рассматривают себя как единую общность с общими характером, надеждами и судьбой. Рождается эта общность в результате “печатного капитализма”, т.е. с распространением массовой печати и книжного дела, через которые транслируется идея нации. И эта воображаемая общность становится реальностью по мере того, как массы обретают веру в данную идею и в то, что ее составляет. Так появляются *французы, мексиканцы, австралийцы, индонезийцы* и другие нации. Национализм в этом случае есть своего рода механизм реконцептуализации политической общности, которая до этого могла категоризоваться как империя, колониальная администрация или племенное образование. Причем возникает этот феномен, по мнению Б. Андерсона, в латиноамериканских колониальных губернаторствах и затем или одновременно распространяется в Европе и только после этого – в остальном мире.

Конструктивистский подход был использован мной при анализе феномена этничности в советском/постсоветском контексте, что позволило перенести внимание с одной из фундаменталь-

ных категорий отечественной этнологии, известной как “этнические процессы”, на явление, которое я обозначил как “этническая процессуальность”. Именно через эту исследовательскую призму обнаруживается яркая картина советской этнической инженерии, в том числе и конструирование “социалистических наций” на основе существовавшего культурного, религиозного и локального многообразия, через институализацию (огосударствление) этничности и ее спонсорство или репрессии (оба метода ужесточали этнические границы)<sup>27</sup>. Юрий Слезкин прав, когда пишет: «Советская национальная политика была разработана и претворялась в жизнь националистами. Признание Лениным реальности наций и “национальных прав” было одной из наиболее бескомпромиссных позиций, которые он когда-либо занимал. Его теория хорошего национализма (“национализма угнетенной нации”) составила концептуальную основу Советского Союза, и его политика времен нэпа компенсаторного “национального строительства” была на удивление успешной попыткой осуществленного государством соединения языка, “культуры”, территории и квотированной бюрократии»<sup>28</sup>.

При этом можно сделать следующие выводы.

Во-первых, с формированием этнической политики в бывшем Советском Союзе этнографический примордиализм перестал быть просто маргинальным, эмпирическим подходом и обнаружил потенциал активного использования в утверждении новых идентичностей и в националистическом дискурсе. Советская политика ликвидации отсталости “национальных окраин” и формирования социалистических наций дала потрясающий результат, когда огромное многоэтническое государство превратилось в коммунальную квартиру из большого числа нарезанных комнат, которую называли “национальными государствами”. В них поселили “свои” (“коренные”) нации, о которых в большинстве случаев сами люди мало что слышали и знали. Достаточно взять для примера Кавказ и Среднюю Азию. До советской власти они представляли собой регионы широких и смешанных регионально-культурно-религиозных комплексов. С ними соотносили себя люди, а не с неясно очерченными “нациями”, которые якобы самим ходом истории обрели свой современный облик. Так, Рональд Сунни пишет:

“На протяжении большей части своей истории Кавказ был свидетелем необычайно активных движений и миграций людей, вторжений кочевников через перешеек, миграций в горы для большей безопасности, движения с гор для лучших экономических возможностей, сезонных миграций равнины–горы, переселения крестьян в города, постоянной или почти постоянной миграции из региона в диаспору (вне или внутри Российской и Оттоман-

ской империй или СССР) и возвращения (например, армян) на родину из диаспоры. И в ходе этого постоянного движения происходило смешение населения, размывание этнических границ, смешанные браки, дву- и троеязычие вплоть до того, что один народ превращался в другой, или, подобно средневековым кавказским албанцам – растворялись в других культурах. Эти процессы создали уникальную многоэтническую, многоязычную, очень различную, но отличительную кавказскую культуру, разделяемую всеми народами региона. Пища, обычаи, костюм, танцы, ритуалы перетекали из одной культуры в другую, а языковые и религиозные различия далеко не всегда соответствовали региональным или классовым культурам”<sup>29</sup>.

И все же в XIX в., а во многих отношениях уже в советский период, этнонациональные интеллектуалы стали подчеркивать различия среди кавказских народов и принижать схожести. Все это происходило на фоне официальной советской идеологии, которая хотя и приветствовала сближение народов и их конечную интеграцию в единый советский народ, но одновременно возвышала этнический партикуляризм. По причине космополитической природы кавказской цивилизации, переустройства региона по эксклюзивным этническим линиям и административно очерченным территориям конфликт здесь стал более чем возможен.

Во-вторых, хотя концепция этнонациональной общности представляет собой воображаемую конструкцию, это не мешает ей становиться жесткой реальностью и основой для коллективного действия. Именно данный случай имеет место и в современной России, где люди через этничность стараются обрести утраченные чувства личной и коллективной самооценности, а лидеры часто добиваются социального контроля и политической мобилизации через обращение к этническим чувствам и коалициям. Таким образом, этническая конструкция обретает прямую проекцию в сферу отправления власти.

Вера постсоветского населения в социальный конструкт одномерной и взаимоисключающей этнической идентичности как некоего базового архетипа человеческого бытия столь велика, а ее политическая нагрузка столь значима, что новое Российское государство долгое время не смогло установить свои правовые отношения с гражданами через систему общегражданских паспортов. Идеологи и политики этнонационализма (от русских ультра до республиканских национал-радикалов) вместе с частью гуманитарной интеллигенции выступили против нового образца российского паспорта, где не указана этническая принадлежность (“национальность”). Современный этнонационализм увидел в этом угрозу “отмены наций” со стороны государства, хотя сама процедура записи национальности не только дискриминаци-

онна, но даже технически неосуществима в условиях свободного выбора<sup>30</sup>.

В исследовательском и политическом планах не менее интересным представляется вопрос даже не о конструировании этничности и национализма (это уже достаточно очевидная вещь), а о возможностях его деконструкции или процесса *назад от* национализма. Все исследователи исходят из постулата, что, раз возникнув, национализм уже обретает безвозвратный характер, т.е. нации не упраздняются, поскольку это “окончательные общности”. Мои наблюдения показывают, что необратимость нации и национализма – это химера. О возможности конца национализма пойдет речь в заключительной части главы.

Конструктивистский подход столкнулся с сильной оппозицией, причем не столько в лице сторонников старых ортодоксий, сколько в лице своих же последователей – постструктуралистов, постмодернистов и так называемых постколониалистов. Ряд блестящих авторов трактуют ныне андерсоновскую концепцию в новом варианте “индигенного национализма”, доказывая, например, что бенгальский национализм (а значит, и бенгальская нация) в Индии существовал до возникновения собственно индийского национализма времен Дж. Неру и И. Ганди<sup>31</sup>. Появляются работы африканских ученых с подобными изысканиями аборигенного национализма колониальных времен. В них подвергается сомнению правомочность постколониальных африканских национализмов нетрайбалистского (гражданского) типа (нигерийского, сомалийского, суданского и других) и обосновываются давность и нынешняя легитимность мининационализмов в рамках многоэтничных государств Африки.

Этот индигенный национализм в трактовке выпускников элитных западных университетов, рекрутированных из представителей местных сообществ постколониальных стран Азии и Африки, перекликается с периферийным постсоветским национализмом, который существует уже давно и за которым стоят десятилетия интеллектуальных усилий по установлению глубоких исторических корней советских наций и по производству их культурных героев. Академические споры этнических элит о культурном наследии и о давности существования наций (русской, татарской, чеченской, башкирской и других) возникли в советском культурном пространстве не сегодня, но в последние годы они стали главной и часто единственной темой исторических текстов<sup>32</sup>.

В данном случае разница между российскими гуманитариями и американизированными индусами П. Чаттарджи и А. Гуптой – только в степени образованности и изысканности аргументации:

у последних нет гумилевской паранаучности и наивности анализа, которые можно встретить у якутских, татарских, башкирских, осетинских и многих других авторов в пространстве бывшего СССР.

Богатая мозаика исследований национализма не решает основного вопроса: что это такое? И самое парадоксальное – современный интеллектуальный поиск идет назад от целостного понимания или хотя бы минимального консенсуса. Последний удар по пониманию национализма сегодня наносит явная политическая заангажированность исследований и общественных дискуссий, вызванная новым геополитическим соперничеством и новыми интригующими проектами политической инженерии после холодной войны.

Либеральный Запад никогда бы не смог одержать победу над коммунизмом в столь драматичной форме, если бы на стороне первого не оказался столь мощный союзник, как советское (более широко – восточноевропейское) понимание слова *нация* в ее этнокультурном значении. Именно это понимание направило траекторию горбачевской либерализации не только по пути демократизации и улучшения правления, но и по пути государственных реконфигураций и конфликтов. Объясняется это тем, что со словом *нация* тесно связаны понятия государственность и самоопределение. Эта традиция пришла из якобинского понимания и до последнего времени сохранялась в политической философии и в международном праве применительно к государственным образованиям. Но при употреблении понятия *нация* в этническом контексте также следуют мыслительные выводы, а затем и политические лозунги о том, что этнические казахи, русские, украинцы, татары, латыши и прочие как нации должны обязательно политически самоопределяться и иметь свое собственное государство. Если они не имеют своей национальной государственности, то они есть некая полу-, или не полностью состоявшаяся нация. Все этнические венгры и все этнические немцы – это одна нация, и они должны воссоединяться или возвращаться на “свою историческую родину”, даже если те, кто называет себя *немцами* – это русские по культуре люди с “немецкозвучащими” фамилиями, живущие в Сибири. По этой же логике, если чехи и словаки живут в одном государстве, то самый естественный вариант – сделать два государства.

## ПОЗДНИЙ НАЦИОНАЛИЗМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Аргументы в пользу этих выводов и лозунгов приводятся разные: от наивно-мифологических до интеллектуально бесцельных. Первым и главным аргументом для позднего национализма становится схоластичная риторика об этнонациях как био- или этносоциальных организмах. Этот органистический подход был унаследован от прошлой традиции, но реанимирован в грандиозном масштабе в самое последнее время. *Этнос* и *нация* стали жесткими синонимами с политическими выводами о “вымирании” или “убийстве наций” (nation-killing) в рамках существующих “многонациональных государств”.

Вторым аргументом современных этнонационалистов становится упрощенная картина внешнего мира: в Испании живут самоопределившиеся испанцы, в Англии – англичане, в Китае – китайцы, в Индонезии – индонезийцы, в Пакистане – пакистанцы, во Франции – французы и т.п. И в мире осталась только последняя (после распада Югославии) “многонациональная империя” Россия, где даже после распада СССР самоопределились не все нации, а только четырнадцать и которая остается “мини-империей”. Россия есть некая историческая аномалия, нуждающаяся в современной коррекции. Как мне однажды сказала одна из коллег, “все, что нахапали русские, теперь надо отдавать”<sup>33</sup>.

Третьим аргументом можно назвать неточное или фальсифицированное прочтение международно-правовых норм и деклараций в защиту прав народов и о самоопределении. СССР был длительным поборником идеологии национального самоопределения для колониальных народов, и в рамках его влияния эта идеология насаждалась как средство поддержки “международного национально-освободительного движения”, геополитического соперничества и разоблачения империализма. Ученые-пропагандисты не смогли понять, что принцип самоопределения касается прежде всего колониальных стран и что он исключает этническую трактовку субъекта самоопределения – народа, который понимается прежде всего как территориальное сообщество. Не особенно задумывались эксперты и над тем, что реализация права на самоопределение в эпоху деколонизации носила явно антиэтнический, антитрайбалистский характер. Иначе ни одно новое государство в бывшем колониальном мире не имело бы возможности появиться.

Поздний национализм вызвал серьезные переоценки в мировой литературе и в политической практике. Самое обескураживающее то, что эти изменения в подходах произошли не в резуль-



тате накопления нового знания, а под воздействием новых политических перспектив и новых амбиций активистов социального пространства (политиков и экспертов прежде всего). Э. Хобсбаум и ранее называл национализм “политическим проектом”<sup>34</sup>, сегодня же можно говорить о проекте *вокруг* национализма, т.е. об эксплуатации этой категории в политико-идеологическом воленавязывании от уровня местных общин до мирового сообщества.

То, что язык советского/российского обществоведения и политики в рамках так называемой марксистско-ленинской теории нации и национального вопроса и порожденная ею политическая практика оказались саморазрушительными по своим непредвиденным политическим последствиям, ныне признается достаточно широко<sup>35</sup>. Эта проблема сохраняется и в новой России. Чего стоит хотя бы первая строка Конституции РФ: “Мы, многонациональный народ Российской Федерации”. Это старое клише “многонациональности” (вместо общепринятой многоэтничности) из советских деклараций, когда за них не нужно было платить процедурой реализации, переключались в совершенно новую политическую ситуацию более ответственных смыслов и освобожденных адептов этих смыслов. Какую цену в конечном итоге придется платить за инерцию элитного и ставшего бытовым менталитета, пока еще неясно. Но ясно одно – нашлось много желающих внутри и вне России, кто готов наказать страну за интеллектуальную импотенцию.

В этой связи особый интерес представляет та готовность, с какой западные ученые и политики воспользовались языком давних идеологических оппонентов и самим процессом саморазрушения для возможных интригующих сценариев: сначала для демонтажа СССР, а ныне ради перспективы второго круга дезинтеграции за счет России. Позиция западных ученых (независимо от дисциплины и отечественной традиции использования терминологии) довольно быстро консолидировалась, и смысл ее состоит в том, что в “многонациональной России” нет этнических и даже национальных меньшинств, а есть нестатусные нации или “нации без государств”<sup>36</sup>. В эту категорию были зачислены прежде всего те нерусские народы, которые на самом деле имеют высокий уровень этнотерриториальной автономии (республики-государства), собственные конституции, государственные символику и языки, легитимные органы власти и представительство в федеральных органах власти.

Ирония заключается в том, что, например, для американских специалистов народы *навахо* или *гавайцы* остаются в категории этнических групп, или меньшинств, хотя в среде этих групп уже

давно присутствуют “национальные движения” под лозунгом самоопределения *нации навахо* или *гавайской нации*, а ксерокопию паспорта одного местного активиста *нации оджибве* я сделал еще в начале 1980-х годов во время полевых работ в районе Великих озер. Мое замечание в адрес американских коллег на съезде Американской антропологической ассоциации в 1996 г. по поводу политико-идеологической нагрузки двойной терминологии в отношении одинаковых явлений было встречено комментарием проф. К. Вердери. Она заявила, что речь идет не о двойном стандарте или политическом умысле, а об обычной гетероглоссии, которая столь часто встречается в науке и политическом языке<sup>37</sup>.

Слабым аргументом против моего замечания является и ссылка на то, что ученые, особенно работающие среди этнических групп антропологи, должны отдавать предпочтение категориям и политическим словам, которые используют члены этих групп в качестве самокатегоризации. Если якуты или татары называют себя нациями, то ученым политически некорректно писать о них как об этнических группах или меньшинствах. Этот аргумент можно было бы принять, если бы работы по другим регионам мира также строились на лексике местных активистов и если бы некоторые западные ученые в запальчивости не заявляли, что они “являются специалистами не по этническим, а по национальным проблемам в России”<sup>38</sup>. Идеологическое послание здесь прочитывается довольно четко: *этнические* проблемы в многоэтнической России – это всего лишь проблемы меньшинств, их культурных статуса и запросов; *национальные* проблемы в многонациональной России – это проблемы наций и их самоопределения. Последний подход исключает разговор о России как о государстве-нации и о ее национальных проблемах в гражданском и государственном смыслах.

Следует сказать, что терминологический дрейф и политически мотивированная амбивалентность языка начались не со времени краха СССР. Еще в 1960–1980-е годы под мощным влиянием правозащитных движений и движений меньшинств в международный академический и политический язык стало внедряться понятие *нация* в этнокультурном смысле. Ряд известных философов, политиков и публицистов выступали довольно последовательно, как им представлялось с общегуманистических позиций, против различных форм прямого и структурного насилия, которые часто осуществляют государства в отношении недоминирующих групп населения. Эта линия нашла отражение в работах норвежского ученого Й. Галтунга, последняя книга которого содержит амбициозный план переустройства мира на “мирных принципах”, в том числе через создание “организации объеди-

ненных этнонаций”<sup>39</sup>. Являясь сторонником государственного самоопределения этнокультурных общностей, он считает, что этот принцип универсален для всего мира. В любом случае, эта позиция давняя и последовательная; за ней не стоит геополитическое соперничество, хотя с научной точки зрения план Й. Галтунга, имеющего репутацию основателя изучения проблем мира (peace research), выглядит наивным и опасно утопичным для современного мира многоэтнических государств.

Многие западные антропологи внесли свой вклад в так называемую *симпатизирующую этнографию*, выступая безоговорочными адвокатами малых и дискриминируемых групп. При этом они нередко играли роль манипулируемых романтиков или политических лоббистов, связанных с местными радикальными активистами и вождями, которых они воспринимали и представляли как выразителей воли и общего интереса той или иной группы. Именно это обстоятельство дало основание норвежскому ученому Ф. Барту сделать замечание в адрес антропологов, которые “постоянно действуют с узких позиций (самозванных) адвокатов и лоббистов этнических групп и их требований. Они пренебрегают более обстоятельным анализом процесса выработки коллективных решений, который имеет место на среднем уровне (для Ф. Барта это уровень групповой мобилизации для различных целей и разными методами, сфера этнического предпринимательства, деятельности лидеров и риторики. – В.Т.), и они не обращают внимания на то, что это может приводить к политике, которая идет вразрез с желанием людей и интересами народа, от имени которого они выступают”<sup>40</sup>.

Следует признать, что 15 лет назад, изучая “национальный вопрос” в Канаде и США, я также занимал позиции самозванного адвоката, выступавшего в защиту прав американских индейцев. В 1983 г. в газете “Советская культура” было опубликовано мое интервью “Мир должен прийти нам на помощь” с лидером Движения американских индейцев Р. Минцем, в котором для читателей был сообщен адрес резервации Вундед-Ни, где тогда происходили драматические события индейского сопротивления во главе с Р. Бэнксом и Л. Пелтиером. Я тогда называл это “индейским национальным движением”. Мои же американские коллеги иронично отзывались о нем как о политических манипуляциях городских индейских активистов, которые выступают от имени аборигенных общин, где действительно существуют серьезные социальные проблемы. Сегодня эти же коллеги не хотят принимать подобные оценки в отношении чеченских, татарских или дагестанских радикальных активистов. Для них полумиллионная *нация навахо* – это всего лишь политическая и эмоцио-

нальная риторика лидеров резервации (территория которой в 10 раз больше территории Чечни), а 150 тыс. карачаевцев или 78 тыс. балкарцев и подобных лингвистически “национализированных” общностей в России – это реальные нации, требующие государственного самоопределения.

В свое время “национальную” семантику этническому дискурсу на уровне международного официального языка помогли придать восточноевропейские лоббисты. Именно по настоянию венгерских экспертов и политиков в текст Декларации МОТ “О правах лиц, принадлежащих к этническим, языковым и религиозным меньшинствам”, было добавлено определение “национальным”. Таким образом, типологически сходные конструкты стали квалифицироваться в одних странах Европы как языковые или этнические меньшинства, а в других – как национальные меньшинства. Гетероглоссия стала политикой, когда был назначен Верховный комиссар ОБСЕ по делам национальных меньшинств. Самим названием этого института сфера его деятельности была ограничена странами бывшего СССР и другими подобными лингвистическими последователями в “национальном вопросе”. В Ольстер, Тироль или в Страну Басков Верховный комиссар Ван дер Стул так и не был допущен, поскольку там (по дефиниции) живут “этнические”, “религиозные” и “языковые”, но никак не “национальные” меньшинства. Однако трудно доказать, что кроме традиции внешнего предписания, которое, отчасти, стало и самодефиницией, существует принципиальная разница между гагаузами в Молдове, крымскими татарами на Украине, татарами в России и басками в Испании, тирольцами в Италии, ирландцами в Ольстере.

И все же радикальный коллапс в понимании и в отношении к национализму произошел на Западе в самые последние годы. Это случилось по причине инерции менталитета холодной войны и реванша со стороны мощной когорты не ушедших в отставку борцов против коммунизма (сейчас – против “миниимперии”). Именно в последние годы международные юристы научились пересматривать доктрину самоопределения в пользу отказа от принципа территориальной целостности государств и признания самопровозглашенной сецессии. Именно в последние годы политические философы осуществили радикальный пересмотр понятия “национальность” в пользу его этнокультурного (советского) смысла<sup>41</sup>. Именно в последние годы стали доминирующими явно слабые, но политически корректные объяснительные модели крупнейших изменений текущего десятилетия, прежде всего крах коммунизма и распад СССР. Эти модели основаны на ставших уже недискутируемыми клише французской исследовательницы

Э. Каррер Данкосс о “распадающейся империи” и о “триумфе наций”<sup>42</sup>, хотя менее политизированный анализ скорее говорит о триумфе самой метафоры “триумф наций”.

Наконец, только в последние годы, когда международные активисты защиты “непредставленных народов и наций” обратились к территории бывшего СССР, эти постулаты нашли откровенную поддержку на уровне государственного внешнеполитического планирования. В 1995 г. Американский институт мира и Отдел политического планирования Государственного департамента США провели специальный “круглый стол” по вопросам самоопределения, на котором была выработана позиция поддержки таких неправительственных организаций, как, например, базирующаяся в Гааге Организация непредставленных народов и наций (ОННН). Автор доклада по итогам “круглого стола” сформулировала следующий вывод в отношении членов ОННН: “Эта группа народов, которая не имеет мест в ООН, существует с 1991 г. и была организована как частичный протест в ответ на нежелание их признания со стороны международного сообщества. Среди этих членов – чеченцы, татары, башкиры, чувашы, гагаузы, абхазы, которые представляют собой самостоятельные народы бывшего Советского Союза, живущие на территории государства, где господствует другая этническая группа. Эти группы не получили независимость после распада СССР просто по причине невезения, а не потому, что они ее меньше заслуживают. Будет ли международное сообщество продолжать игнорировать эту группу народов, находящихся в опасности?”<sup>43</sup>.

Однако с изучением национализма не все обстоит столь безнадежно. Теоретические положения недавно опубликованной работы Р. Брубейкера о европейском национализме помогают совершить серьезный прорыв в понимании того, что есть национализм. По мнению автора, взрыв национализма не должен вести нас к признанию наций как чего-то материального. «Национализм может и должен быть понятим без обращения к “нациям” как к объективным общностям. Вместо фокусирования на нациях как на реальных группах нам следует обратиться к национальному (nationhood and nationess), к “нации” как практической категории, как институциональной форме и как делу случая. “Нация” – это категория практики, а не категория анализа. Чтобы понять национализм, нам необходимо понять практическое использование категории “нация”, как эта категория структурирует понимание, наполняет мысль и опыт, организует дискурс и политическое действие»<sup>44</sup>. Это замечание сходно с моим выводом, сделанным в том же году<sup>45</sup>: нация не представляет собой научную категорию, и она должна быть устранена из языка науки и политики.

Интересные наблюдения были сделаны и в отношении национализма трансформирующихся обществ. Г.-Р. Уикер, в частности, пишет:

“Возрождение национальных идентичностей и этнизация различных социальных секторов общества являются побочными воздействиями трансформации, которая неизбежно вызывает ослабление государства, уменьшение социальных прав и либерализацию экономики. Суммарное воздействие этих процессов быстро вымывает последние остатки социальной солидарности. Хотя странно видеть, что новые национализмы обращаются к докоммунистическим временам в поиске значимых концептов, не следует забывать, что структура этой национализации в конечном итоге обусловлена коммунистическим наследием... В действительности упадок власти в центре способствовал подъему региональных элит. Многие национализации и этнизации на региональном уровне, первоначально нацеленные на создание независимой государственности, используются региональными элитами для получения своей доли обанкротившегося коммунистического поместья. Подобные процессы регионализации и роста этнической значимости развязали этнические войны в бывшей Югославии и в регионе Кавказа, а также вызвали движения откровенной дерусификации в балтийских странах”<sup>46</sup>.

Это внимание к проблеме с точки зрения процесса (“национализация”, “этнизация”), а не тотальной целостности “нации” и “этноса” очень близко моим собственным методологическим позициям. Мне интересен подход к нации как к дискурсивной практике в системе отношений власти и знания, как к симбиотической взаимосвязи между национализмом и организующим знание принципом историчности, которая представляет собой одну из форм властных отношений в современных государствах. Как заключает в журнале “Нации и национализм” один из современных авторов на примере функционирования мифа о шведской нации, “эта практика является результатом взаимодействия между институционно оформленным и суверенным, или объективным, государством и интеллектуальным знанием и его институционной формой внутри государства в виде научного сообщества, которое обретает суверенитет в производстве объективной истины. Этому особому виду дискурсивной репрезентации, за которой на самом деле стоят личностные взаимодействия и борьба за и внутри официальных институтов, удастся производить субъект исторической нации... Нация не является историческим субъектом; это социальные отношения власти и знания. Тем не менее эти отношения становятся формой дискурсивного режима, при котором нация представляется как исторический субъект”<sup>47</sup>. Очень неожиданное для журнала, руководимого лидером ортодоксального подхода Э. Смитом, наблюдение, которое заслуживает безусловного развития на отечественном материале!

## ЧТО ЕСТЬ НАЦИОНАЛИЗМ?

В ходе исторической эволюции человек создает разные коллективы с целью обеспечить свое биологическое и социальное существование. Основная черта этих коллективов – их огромное многообразие и постоянно меняющийся характер. Это обусловлено различными факторами: средой и ресурсами, технологическим развитием, культурной деятельностью и даже физиологией и психологией человека. Наука об обществе и бытовое сознание как две взаимосвязанные формы мыслительной деятельности постоянно стремятся найти определенные объяснения этим социальным формам, в том числе и через понятия-дефиниции как некие договорные словесные модели. Эти модели призваны более или менее адекватно отражать действительность или хотя бы обеспечивать возможность диалога между учеными, политиками и рядовыми гражданами.

Сами по себе эти понятия, возникая как акт речи и как результат интеллектуального усилия, обладают рядом важных особенностей. Во-первых, они условны по своему выбору и содержанию и представляют собой неизбежную редукцию, которая никак не может вместить в себя все многообразие социальной реальности и речевой опыт человеческих сообществ, когда люди в разные времена и в разных условиях вычленяют для определения разные социальные конфигурации и по разному их называют. Во-вторых, акты речи не есть только вторичные, “отражательные” явления: они обладают свойством верхушечного предписания, мобилизующего действия и могут сами по себе вызывать к жизни реальность, т.е. создавать социальные конструкты. Наконец, понятия, оформленные в академические формулировки, политико-правовые тексты и литературные метафоры, предстают как некие высшие формы знания (на самом деле это не так) и имеют тенденцию к горизонтальному (межъязыковому, межкультурному) соперничеству, когда те или иные понятийные традиции и политический язык навязывают свой доминирующий статус другим или всем остальным.

Последнее особенно характерно для современного общества, когда мир обрел единое политическое поле и глобальный обмен научными, литературными и информационными текстами и когда борьба за дефиниции и за смыслонавязывание стала частью тривиального геополитического соперничества и более низких форм межгрупповых коллизий, которые обусловлены неравенством, соперничеством и доминированием как обязательными формами человеческого существования.

Утверждение смыслов и дефиниций есть важный компонент более общей операции навязывания политической воли. Здесь языковой компонент, а вместе с ним и научная экспертиза выступают во взаимосвязи с экономическими, военными и другими ресурсами соперничества. Обычно кто богаче и сильнее, тот и навязывает свои определения и свои дискуссии по ним, причем не через обязательный декрет (хотя и это имеет место, например, в международных правовых текстах и декларациях), а через выделение больших ресурсов на подготовку и деятельность профессиональных производителей субъективных представлений, в том числе и академических предписаний. С появлением глобального дискурса в мировом профессиональном общественном сознании таким доминированием пользуется евроамериканская интеллектуальная традиция.

Несмотря на глубокие внутренние расхождения (прежде всего между марксистским/советским и западным языками и политическим словарем), эта традиция во многом является единой в выборе и обозначении социальных коалиций. Многие ставшие глобально господствующими в XX в. фундаментальные понятия пришли из этой традиции и в ней же пересматриваются – последнее время больше под влиянием широкого спектра интеллектуальных и политических традиций других регионов мира и культур. Так, например, произошло с такой фундаментальной категорией, как *семья*, которая пришла из евроамериканской традиции, означая естественную “микроячейку” общества, и которая сегодня все больше воспринимается как неадекватный суррогат многообразия прошлых и нынешних форм человеческих коллективных взаимоотношений на основе родства, свойственных связей, чувства и скорее как определенная идеологическая система, а не социальная категория. В последние годы социально-культурные антропологи пересмотрели и понятие *родства* вместе с его жесткими классификациями и старым представлением как об основополагающем институте социальной организации человека и его коллективов. Подобное ослабление понятия или даже утрата его операционной значимости происходят с категорией *нация* и ее производными – *национализм*, *национальность*, *национальное государство* и пр. Сегодня это действительно многозначный синоним с неопределенными значениями, и именно семантический подход может помочь выйти из методологического тупика в использовании этого понятия в науке и политическом языке.

Есть еще одна проблема понимания национализма, которая до этого не замечалась и которую я бы определил (по аналогии с известным в лингвистике и семиотике явлением) как проблему слова-призрака, или слова-ошибки (*ghost word*), когда слово в



языке возникает по недоразумению, в результате ошибки писца, опечатки в словаре и т.п.<sup>48</sup> Другими словами, речь должна идти не только о более глубоком понимании слова *национализм* или о модернизации этого понятия в связи с изменением характера отражаемой им социальной реальности, но и о том, что само слово пришло и утвердилось в языке в результате легитимизации (через интеллектуальный авторитет или через политическое решение) его *первоначально случайного, неопределенного и бытового употребления* и последующей его эскалации на уровень глобальной категории (вернее, лжекатегории).

Возможно почти точно определить, кто и когда (по случайному выбору или по особому намерению) стал называть *этносом* не рой пчел (как это было в средние века), а культурно-схожий человеческий коллектив; *нацией* – не студенческое землячество в средневековом университете, а политическое сообщество или тип этноса. Если для подобного установления требуется специальное историографическое изыскание, то не нужно быть большим специалистом, чтобы реконструировать наиболее важные акты политической воли, когда произошла глобальная легитимизация понятия *нация* как синонима государства. Это прежде всего исторические моменты создания Лиги наций (европейский масштаб легитимизации) и антифашистской коалиции, а затем и мировой организации государств – Организации Объединенных Наций. Вступление в последнюю требовало от ее членов согласия с тем, что нация – это государство, в том числе и от тех, в чьем языке вообще не было и до сих пор не существует понятия “нация”, как, например, в китайском и многих других. Едва ли в годы мировых войн в XX в. политики, придумавшие это название для своих союзов, консультировались с учеными, а тем более с представителями государств за пределами евроамериканского мира и латинской языковой традиции.

Точно так же обстоит дело и со случаем употребления слова *нация* в ее этнокультурном значении. По крайней мере в советской академической и политической традиции достаточно легко установить, когда и как утверждался термин *этнос*, когда и как многозначное и синонимичное употребление термина *нация* уступило место более жесткой дефиниции, освященной авторитетом “вождя всех народов”, и, наконец, когда нация стала высшим типом этнической общности в схоластической и политизированной советской теории этноса с ее вертикальной и горизонтальной иерархией этносов, субэтносов, метаэтносов и пр.

Интересно, что, защищая эти категории, нынешние российские специалисты забывают, что корифеи отечественной этнографии и историографии не использовали термины *нация* и *эт-*

нос в указанных смыслах не только в довоенное время, но даже в 1960-е годы – например, в таком фундаментальном издании, как серия “Народы мира” под редакцией С.П. Толстого. Что касается политического языка, то слово *этнос* российские политики выучили совсем недавно. Наиболее часто, в том числе в варианте “суперэтнос” (адыгский, российский и пр.), термин *этнос* употребляют республиканские политики. К счастью, с языка Б.Н. Ельцина это слово ни разу не слетало. Нет пока его и ни в каких официальных российских документах, включая Конституцию РФ и тексты других законов. К великому сожалению, оно появилось в языке президента В.В. Путина. На съезде российских соотечественников в октябре 2001 г. в его речи прозвучала фраза: «Ведь понятие “русский мир” испокон веков выходило далеко за географические границы России и даже далеко за границы русского этноса». Зачем главный спичрайтер Джохан Поллыева, сама интересующаяся этнической тематикой, включила “русский этнос” в лексикон президента, остается неясным, но сам факт первичного словоупотребления главой государства мною был установлен. Так, В.В. Путин стал единственным в мире главой государства, который использует термин “этнос” и, видимо, знает, что он обозначает.

Не столь давнюю историю имеет и постсоветское понимание слова *нация*. Не только для Струве и Бердяева, но и для Ленина было характерно множественное, преимущественно в гражданско-политическом смысле, понимание нации. Лишь позднее появились “нации и народности”, да и то в отношении русского народа это обозначение почти не употреблялось в довоенной политике и науке (взять, к примеру, ранние работы Д.С. Лихачева и Б.А. Рыбакова).

Случаи превращения бытового жаргона или случайно выбранного слова в академическую и политическую категорию и их последующего длительного существования известны, и они заслуживают специального изучения. Для нас же интересно то, что если не происходит осознания этой проблемы, то могут иметь место длительные и горячие дебаты по поводу значения того или иного термина или понимания обозначаемого им явления. Эти дебаты и усилия не могут привести к выяснению истины, к так называемому верному пониманию, и ограничиваются именно *верой* в буквальном смысле этого слова. Но чаще наблюдается неоднозначное словоупотребление, а отсюда – и противоречивая политика.

Исходя из этого предположения и собственных исследований постсоветского национализма, мной был сделан вывод: в отличие от органического феномена, который может быть определен

четкой формулой, *национализм следует понимать как серию постулатов и действий, формулируемых и инициируемых активистами социального пространства. Национализм – это идеология и практика, основанная на представлении, что основой государственности, хозяйственной и культурной жизни является нация*. Под последней понимается некая целостная совокупность на основе этничности, которая в свою очередь “всегда до-социальна и предсоциальна, априорна и сама порождает через этнос различного рода социальные связи и отношения”<sup>49</sup>. Этнонационализм, таким образом, становится набором упрощенных, но влиятельных мифов, рожденных постсоветской политической практикой.

Длительные дебаты о том, *что и когда есть нация*, являются во многих отношениях бесполезными, если последнюю не понимают в смысле государственной общности. Нация – это слово, наполненное смутным, но привлекательным содержанием. Оно используется активистами для специфических целей мобилизации и утверждения своих внутри- и внегрупповых статусов. Когда оно внедряется на уровне масс и становится частью повседневного языка, группа может называться нацией без каких-либо вытекающих из этого последствий. Не случайно Э. Хобсбаум предложил для практических целей называть нацией любую группу людей, претендующих на такое звание<sup>50</sup>.

Важно развить этот теоретический постулат на материале трансформирующихся обществ, где происходит то, что представители традиционного подхода называют “взрывом национализма” или “национальным возрождением”. При этом не столь важно есть или нет реально нации и что такое национализм; главное – есть сам по себе реальный феномен в его манифестных формах, в том числе в форме насилия, войн и массовых жертв. Это серьезный аргумент, требующий осмысления. Здесь я вижу своей целью предложить некоторые выходы из теоретической западни и дать рекомендации для сферы политики.

Мой подход основан на том, что *нация* – это категория семантико-метафорическая, которая обрела в истории большую эмоциональную и политическую легитимность и которая не стала и не может быть категорией анализа, т.е. получить научную дефиницию. Нацию невозможно определить, нацией можно только называться. Как и почему это произошло – другой вопрос, хотя достаточно ясно, что данная дефиниция не работает применительно к основным формам человеческих коллективов, на которые она распространяется как учеными, так и представителями самих этих коалиций. Я имею в виду государственные образования и этнические общности, которые ведут борьбу за право ис-

ключительного обладания называться нациями. Если невозможно определить членство французской нации, кроме как по одинаковым паспортам, тогда чем нация отличается от согражданства, т.е. совокупности граждан одной страны? Если невозможно определить, где начинается и заканчивается (в Татарстане, России и во всем мире) татарская нация, то какой смысл в этом словопотреблении, кроме политического и эмоционального?

## НУЛЕВОЙ ВАРИАНТ ДЛЯ ГОСУДАРСТВ И ЭТНИЧЕСКИХ ОБЩНОСТЕЙ

Сначала о государствах как о самых мощных формах коллективной организации людей в современном мире. Государства имеют больше оснований называться *нациями*, поскольку только они имеют возможность фиксировать свое членство через гражданство, имеют охраняемые территориальные границы, располагают бюрократиями, образовательными и информационными институтами и обладают делегированным правом на отправление насилия в отношении членов этой коалиции. Наряду с гимном и гербом метафора *нация* служит символом в утилитарных целях достижения консолидации и общей лояльности населения по отношению к государству. Общая гражданская идентичность, которая достигается через понятие *нация*, не менее важна для государства, чем конституция, общие правовые нормы и охраняемые границы. Ибо этот общий дискурс о *нации* придает важную дополнительную легитимность государственной власти: создается образ нации как целостности, от имени и с согласия которой эта власть ею управляет. Поэтому каждое государство прилагает усилия для утверждения разделяемого всеми чувства принадлежности к государству не только через оформление правовой связи и обязательств между бюрократией и гражданином, но и через эмоциональную лояльность или привязанность. Сегодня почти нет государств, которые не пользовались бы этим инструментом и не считали бы себя государствами-нациями.

Вопрос заключается не в том, какие государства можно научно определить как *национальные*, а какие нет. Все попытки составить такие списки носят наивный и бесполезный характер. В равной мере из-за недостатка аргументации не очень убедительна и попытка разделить понятия “нация-государство” и “национальное государство”<sup>51</sup>. Можно только говорить о степени успеха того или иного государства в осуществлении интеллектуально-эмоциональной операции утверждения понятия *единой нации* среди своих граждан, т.е. о состоянии умов, а не о реаль-

ной этнокультурной, социальной и территориальной гомогенности и основанной на этом типологии государств. В некоторых государствах существует огромное расовое, этническое и религиозное разнообразие или же сильные регионально-территориальные различия без интенсивных взаимных связей, однако успешно функционирует на элитном и даже на массовом уровне миф о единой нации. Яркие примеры тому – Индия, Малайзия и Индонезия, в каждой из которых проживает больше этнических общностей, чем в России, но по крайней мере на официально-элитном уровне присутствуют понятия *индийской, малайзийской и индонезийской наций*. В Канаде вертикальные экономические и гуманитарные связи провинций с соседними американскими штатами интенсивнее, чем горизонтальные, и между Британской Колумбией и Приморскими провинциями мало общего даже в культурном смысле, хотя понятие *канадской нации* не оспаривается, за исключением части населения провинции Квебек, где есть представление о квебекской нации.

*Государства больше различаются не степенью этнического многообразия, а тем, в какой мере этим различиям придается самодовлеющее и институциональное значение.* Как отмечает Л. Гринфельд, «в некоторых обществах мы не замечаем этого разнообразия и считаем их “гомогенными”, в то время как в других это может проявляться в самых болезненных формах. Это происходит не потому, что в одном обществе среди его членов имеется меньше культурно-отличительных характеристик, чем в другом обществе, а потому, что то же самое разнообразие воспринимается по-разному. Не каждое общество придает этничности и этническому разнообразию культурное значение, и не каждое общество рассматривает эти характеристики как суть основополагающей идентичности своих членов»<sup>52</sup>.

СССР оказался уникальным в смысле отношения к слову *нация*. Первоначально Ленин и большевики на пути к власти и в момент ее утверждения резко отвергали имперское государство и выступали за национальное самоопределение всех “наций, народностей и этнографических групп”. Когда это государство было сохранено и в нем установился тоталитарный режим, власти могли позволить себе роскошь осуществить этнонациональный принцип в политике и в государственно-административном устройстве страны. Скорее в полемических целях осуждения “буржуазного федерализма”, построенного на территориальном принципе, в СССР утвердился принцип “национальной государственности” на уровне этнотерриториальных автономий для меньшинств. Объединяющую идею гражданской нации заменила идеология советского патриотизма вместе с карательными ин-

ститутами, а затем – формула “советский народ как новая историческая общность людей”. Таким образом, метафора *нация* и термин *национальность* (впервые в перепись населения официально введен в 1926 г.) были отданы в собственность представителям этнокультурных групп населения страны, а задача “нацестроительства” оказалась в идеологическом арсенале этнически обозначенных внутригосударственных образований (союзных и автономных республик и областей).

Здесь, правда, сохранялась постоянная смысловая коллизия. Из кого, например, состоит *социалистическая нация*: из всех советских татар или только из татар, проживающих в Татарской республике? Принципиального политического значения этот вопрос не имел, хотя попытка преодолеть эту коллизию в академических конструкциях делалась, к примеру, когда Ю.В. Бромлей предложил разделять ЭСО и *этникос* в составе одной этнической общности и считать нацией ЭСО как территориально, социально и политически связанную общность “национального типа”, т.е., чтобы было яснее современному читателю, ЭСО – это украинцы в пределах УССР и татары в пределах ТатАССР. Татарской общностью “национального типа” (нацией) называлась малая часть татар, а кем были остальные татары – неизвестно. Украинская нация заканчивалась границами союзной республики, а украинцы Белгорода и Виннипега составляли другой организм – *этникос*, т.е. “этнос в узком смысле слова”. Это утверждение представляется уязвимым. Ныне латыши, литовцы, чеченцы, армяне или эстонцы считают членами своих наций всех живущих в мире соплеменников и легко жалуют посты президентов и министров гражданам других государств, не говоря уже об избирательном праве.

СССР, имея в качестве опоры власти КГБ, ЦК КПСС и газету “Правда”, сдал идею нации на уровень ниже того, что принято считать в мире “национальным”, т.е. общегосударственным, и конституировал “многонациональность” на уровне этнических общностей.

“В итоге Советский Союз не воспринимался в теории и не был организован на практике как нация-государство. К тому же в нем не произошло определение государства или гражданства как *целостности* в национальных смыслах. Именно в этом – отличие советского режима в отношении проблемы национальности – в беспрецедентном устранении национальной общности и национальности как организующего принципа социального и политического порядка с общегосударственного уровня и передача его на подгосударственный уровень. Ни одно государство не зашло столь далеко в спонсировании, кодификации, институализации и даже в ряде случаев изобретении национальных общностей и национальностей на подгосударственном уровне и в то же время ничего не сделало для их институализации на уровне государства в целом”<sup>53</sup>.

С этим замечанием Р. Брубейкера можно полностью согласиться. Югославия и Чехословакия повторили тот же эксперимент, хотя понятия югославская и чехословацкая нации стали внедряться в Югославию и Чехословакию, но этой идеологической кампании просто не хватило исторического времени. Однако последнее вовсе не значит, что эти государства были нелегитимны или их нельзя было по мировым стандартам считать государствами-нациями. Кроме того, ряд других государств позволяли сохранять и сохраняют до сих пор этнотерриториальную институализацию и допускают местные *национализации*, как, например, в Испании. Там понятие *каталонская нация* зафиксировано в конституции провинции и присутствует в общественном сознании каталонцев, которые, тем не менее, понимаются как региональная общность, т.е. как все жители Каталонии. При этом испанское государство настойчиво утверждает конкурирующий проект испанской нации в отношении всего согражданства. Даже имея этнорегиональный федерализм под общенациональной королевской формой правления, оно едва ли позволит называть себя “многонациональным государством” или “империей”. Не позволят этого сделать и союзники Испании по НАТО, оберегая целостность и стабильность государств – членов этого блока.

Более или менее успешное использование метафоры нация на общегосударственном уровне зависит не только от осознанных усилий самого государства в сфере идеологии, но и от других факторов, которые опять же не имеют прямой связи с этническим составом населения. Богатые государства с социально благополучным населением и с либеральными свободами легче добиваются лояльности своих граждан, которые готовы признавать “единую нацию” и считать государство своей родиной, поскольку в нем живет лучше, чем в соседних или дальних странах. Гомогенный облик западноевропейских наций-государств обусловлен не только длительным процессом их консолидации (“формирование наций”), превратившим их в некое “терминальное” целое, но и безоговорочным предпочтением большинства членов этих сообществ пребывать в достигнутых условиях социального комфорта. Благополучие и порядок, столь важные для каждой личности в реализации ею главной жизненной задачи социального преуспевания (человек рождается не для служения нации), позволяют богатым странам обходиться без фанатичных и нервных усилий гражданского националстроительства и даже без его законченных результатов. Считается, что западноевропейские страны прошли эти процессы в прошлом, в том числе через революции и бисмарковское *огнем и железом*. Есть мнение, что гражданские нации в Западной Европе являют собой свершив-

шийся факт (*fait a compli*), а сами страны считаются классическими или полноправными нациями-государствами, построенными на едином этническом ядре.

Однако это не так. В тех же Франции или Великобритании этнокультурная гетерогенность населения в XX в. сохранилась, и даже увеличилась, причем не только по причине бретонского, корсиканского или уэльского и шотландского мининационализмов, но главным образом по причине включения во французскую и британскую нации иммигрантского населения. В Соединенном королевстве, видимо, только меньшинство населения подтвердит свою принадлежность к “британской нации”, большинство же может назвать английскую, ирландскую, шотландскую или уэльскую нации, т.е. самоидентифицироваться прежде всего по этнической общности. В Норвегии только нефтяные доходы последних десятилетий и зимние игры 1996 г. в Лилиехаммере завершили процесс формирования норвежской нации. По крайней мере, прекратились частые разговоры о том, что “мы – те же шведы”, которые я фиксировал во время своих поездок в 1980–1990-е годы в эту страну.

Таким образом, вопрос не только и не столько в “строительстве” и “формировании” некоего реального коллективного тела под названием *нация*, а в том, есть ли желающие оспаривать эту идею и вести диссидентские разговоры, что “мы – другие”. С ухудшением жизни появляются претенденты на культурный партикуляризм или ирредентизм. Бывает, что проект гражданской нации оспаривает тот сегмент населения страны, который больше преуспевает, но не хочет делиться с остальным сообществом, воспринимая это как несправедливость. Примеры Северной лиги в Италии, Каталонии и Страны Басков в Испании подтверждают это замечание, как и опровергают химеру раз и навсегда состоявшихся наций. Эти гражданские нации, или нации-государства, могут считаться *конечными общностями* только в смысле отсутствия внутренних вызовов и внешней защиты, в том числе и военным блоком НАТО. Оспаривать успех этих стран в утверждении общеразделяемого понимания слова *нация* практически невозможно.

Что можно оспорить, так это вывод, что остальные страны, особенно страны так называемых третьего и второго мира, – это не нации-государства в полном смысле, а своего рода “квазиобщества”<sup>54</sup>. Действительно, теоретики и политики в СССР обменяли слово *нация* на кажущееся внешнему миру несуразным понятие единый *советский народ*, но этот вполне легитимный новояз выполнял ту же самую функцию, что и слово *нация* в других странах мира. В некоторых африканских и азиатских странах



также обходятся без массового употребления этого европейского понятия на рынке коллективных идентичностей.

На самом же деле следует говорить о степени консолидированности и степени лояльности граждан своему государству через ту или иную общую метафору, среди которых самой известной и самой действенной является *нация*. Однако этого недостаточно для столь политически значимой типологии, как деление государств на нации-государства и ненации-государства. Имеющиеся попытки предложить такое деление являются неубедительными, а в отношении стран бывшего СССР – откровенно политизированными: страны, не менее этнически мозаичные, с большей долей меньшинств (до половины населения страны) и с культурно-гетерогенными “коренными нациями” (Таджикистан, Казахстан, Грузия, Латвия, Украина, Узбекистан) объявляются “национальными”, а Россия, где все граждане способны общаться на одном языке и имеют более высокий уровень гражданской консолидации, чем в большинстве постсоветских государств, объявляется “ненациональным” государством.

Если не брать за основу классификации советскую дефиницию “многонациональность”, то обнаружится совсем другая ситуация. По сравнению с благополучными странами Запада и Северной Америки уровень гражданской и культурной гомогенности в России действительно ниже, но по сравнению с новыми соседями, где в правительственных кабинетах и в президентских семьях, а также большинство населения столиц разговаривают не на том языке, который объявлен “национальным” или государственным, этот уровень заметно выше. Тем более он выше по сравнению со многими странами в других регионах мира, где население, в том числе и элита, вообще не может общаться на одном языке, но эти страны считаются “национальными” государствами. В итоге мы имеем странную ситуацию, когда политическая декларация или ожидаемая перспектива нациестроительства принимается за социокультурную реальность и за основу научных построений.

Мне представляется, что именно в политической значимости и заключен смысл подобного деления государств, особенно в ситуации геополитических трансформаций и возможных мировых переустройств. Ибо в отношении “ненаций-государств” западными экспертами делается вывод, что эти государства “остро нуждаются в укреплении, чтобы иметь возможность обеспечить первичный порядок, который нам представляется как бы данным самим собой. Это положение ведет к тревожному заключению о возможности реорганизации мировой политики. Нормы суверенитета и невмешательства сейчас частично обесценены. И впол-

не возможно, что правила вмешательства, осуществленного с согласия великих держав, могут выйти на первый план. С одной стороны, это должно всячески приветствоваться, ибо делает либерализм реальным. Но с другой стороны, это, возможно, не самая лучшая перспектива...”<sup>55</sup>

Таким образом, суть научной проблемы (а не политической задачи) состоит не в том, чтобы установить номенклатуру “ненациональных государств” (“квазиобществ”, “миниимперий”, “многонациональных государств”) и сделать из них национальные государства как некую мировую и естественную форму. Не случайно в 1994 г. З. Бжезинский задает вопрос: “Является ли Россия прежде всего нацией-государством или многонациональной империей?” – и отвечает на него призывом “настоячиво создать стимулирующую обстановку, чтобы Россия могла определить себя как собственно Россия... Перестав быть империей, Россия сохраняет шанс стать, подобно Франции и Великобритании или ранней постосманской Турции, нормальным государством”<sup>56</sup>. Именно в этой “нормальности” и заключен весь тривиальный смысл столь долго и страстно обсуждаемой типологии. Эта лжетипология нужна только для того, чтобы сделать провокационное предсказание, будто “в ближайшие несколько десятилетий Российская Федерация, подобно Индии, Пакистану, Южной Африке, Ираку, будет разорвана на части волной дезинтеграционного национализма”<sup>57</sup>.

На самом же деле мы имеем другую типологию – существование слабых и сильных, богатых и бедных государств с разными политическими режимами, в которых граждане и особенно элитные элементы испытывают разную степень лояльности и возможность ее проявления. Мы имеем ситуации, когда государства по-разному используют (или не используют, как это было в СССР) консолидирующую идею нации. В некоторых устойчивых странах нет нужды в ее воленавязывании вообще, как, например, в Швейцарии или Канаде (хотя при правительстве П. Трюдо после квебекского кризиса 1970 г. понятие *канадская нация* стало утверждаться более энергично<sup>58</sup>). В других странах порядок и консолидация на общегосударственном уровне и рационализация всего общества обеспечиваются другими средствами, которые удерживают от фрагментации то, что западноевропейцам может казаться как “квазиобщества”. В СССР и ГДР это были совсем другая (“ненациональная”) унитарная коммунистическая идеология, социалистический патриотизм и репрессивный государственный аппарат; в Югославии и в Китае – тот же самый идеологический комплекс и унитарные партийные структуры; в Индии – это идеология и практика плюрализма, толерантности и компромис-

сов; в Исландии и на Ямайке – комплекс островной изолированности, означающей также и целостность; в Пуэрто-Рико – понятие “ассоциированности” с мощным соседом США.

Сегодня называть бывшие ГДР “ненацией-государством”, а ФРГ – “нацией-государством” означает совершать политизированную операцию постфактической рационализации. ГДР и Югославия были не менее легитимными странами, чем другие страны Европы. В них имелся весь необходимый общенациональный комплекс в западноевропейском смысле (единые экономика, государственные институты, право, символика, язык), не говоря уже о мощном культурном производстве и патриотизме (особенно спортивном), которых было не меньше, чем в ФРГ. Другой вопрос, почему немцы предпочитали бежать через берлинскую стену только в одном направлении? Конечно, не потому, что они хотели покинуть “ненацию” и стать членами “своего национального государства”.

Именно в предпочтительных социальных условиях жизни, включая политические свободы, лежит ответ на этот вопрос. Здесь я согласен с замечанием А. Собчака, что решающим фактором конституирования нации является “осознанное стремление людей быть единым народом и жить вместе. Однако такое стремление возникает и питается не только общностью языка, культуры, традиции и т.д., но и тем, что можно определить как общее благополучие жизни, общая атмосфера довольства жизнью и страной, в которой ты живешь. Пока, к сожалению, у нас этого нет. Поэтому так много россиян всех национальностей стремятся сегодня уехать из страны (хотя бы временно). Не отсутствие национальной идеи, а затянувшееся неблагополучие жизни – вот главная опасность для будущего страны, для ее единства”<sup>59</sup>.

Сегодня в государствах бывшего СССР главный вопрос заключается не в установке формирования наций как очередного проекта социальной инженерии, а в улучшении условий жизни гражданина и в укреплении законного регулирования общественных процессов, включая договоренности между элитами культурно-различительных групп о справедливом распределении ресурсов и доступе к власти. В условиях глубоких реформ и смены (ослабления) государственных институтов важнее сам по себе обеспечиваемый прежде всего государством социальный порядок, чем форма, в которой он осуществляется, и идея, которой он освящается. Иначе регулятором общественных (межличностных и межгрупповых) отношений становятся насилие и хаос, когда вооруженная секта молодых мужчин выбирает (не)реализуемый проект явочного “национального самоопределения”, сделав своими заложниками целый народ, а у государства с политиками-

неофитами в арсенале разрешения внутригражданских коллизий оказывается единственный аргумент в виде армии. Именно это случилось в Чечне и ряде других регионов постсоветских государств.

В регионе бывшего СССР (как это уже давно имеет место во многих других регионах мира с невысоким уровнем жизни и не очень эффективным управлением) с наступлением свободы частного выбора социальное неблагополучие, отсутствие порядка и стабильности ослабляют веру в гражданскую общность (страну, нацию) и необходимость пребывания в ее составе. Рациональные частные стратегии заставляют вспоминать или изобретать “историческую родину” с лучшими условиями социального существования и по возможности переходить из одной нации в другую. Сотни миллионов людей в мире совершили этот переход только в XX в., эмигрируя в более обустроенные страны. Если бы у российских немцев этнические корни были не на территории Германии, скажем, в Сомали, тогда едва ли воссоединение с “исторической родиной” приобрело бы столь массовый характер. В равной мере оказались иллюзорными надежды националистов в постсоветских государствах на то, что произойдут возвращение и воссоединение этносов (русских, казахов, адыгов, армян, эстонцев, латышей и других) за счет дальних диаспор.

Нынешние социальные условия на территории бывшего СССР пока не вызывают к жизни эти эмоции, а тем более не приводят к переезду этнически родственных граждан США, Турции или Иордании в Россию, Латвию или Армению, за исключением редких романтиков или соискателей престижных должностей. Скорее, наблюдается трудный процесс внедрения общегосударственной идентичности в новых странах. В сравнительно более благополучных странах Балтии он явно идет успешнее, и “нетитульные” граждане и даже неграждане, несмотря на открытую дискриминацию и доминирование доктрины этнонации в Латвии и Эстонии, готовы оставаться жить в этих странах и разделять общегосударственную лояльность. И наоборот, даже медленный успех реформ и улучшение жизни в России по сравнению с Украиной, Азербайджаном, Киргизией и Казахстаном вызывают среди нетитульного населения чувство принадлежности не к местным гражданским сообществам, а к этнонациям с “исторической родиной” в России или Германии.

Трудная ситуация складывается в самой России, которая стала не только правопреемницей СССР, но и наследницей доктрины “многонациональности”. Это единственное из 15 государств, которое оставило идею нации в доктринальной собственности части составляющих его административных единиц, хотя Украи-

на, Казахстан, Узбекистан и др. – столь же многоэтничные сообщества, а моноэтничным государством можно считать только одно – Армению, да и то после изгнания из нее азербайджанцев. Если мир будет оставаться заложником идеи нации и не найдет другой более рациональной доктрины государствообразования, России предстоит трудный процесс переобучения экспертов, политиков и населения пользоваться иным смыслом этого слова, в основе которого не *этнос*, а *демос* как субъект самоопределения. Но опять же речь идет о смене смыслов, а не о “строительстве” и “формировании” чего-то другого из имеющегося в наличии человеческого материала, а тем более не о ликвидации этнокультурных общностей и о создании государства-монокультуры.

Этнические общности были в России до “социалистических наций” и будут после них, так же как в России существуют реальная историческая, социальная и культурная общность и общероссийская идентичность<sup>60</sup>. Разница только в том, что эту российскую общность пока никто не осмелился называть *российской нацией*. Будучи президентом, Б.Н. Ельцин сделал осторожную заявку на это в одном из своих ежегодных посланий, но только как задачу на будущее<sup>61</sup>, чем вызвал критическую реакцию среди ведущих российских “нациологов” и националистов разного толка, считающих понятие “россиянин” эвфемизмом или очень далеким будущим.

Есть еще один вариант решения этой методологической и политической проблемы как для России, так и в глобальном масштабе. Это отказ государств от слова-призрака *нация* (а значит, и от его производных). В частности, один из моих выводов состоит в том, что категория *нация-государство* бессмысленна с научной точки зрения и неприменима в политико-правовом смысле. Это пример того, как риторика практики была возведена на уровень почти универсальной и жестко манипулируемой категории. Государство есть государство и обозначать его как “национальное” – все равно что придавать ему обозначение цвета (“голубое”, “коричневое” и т.п.). В равной мере это касается и понятия *нация*. Как считает Р. Суни, “это мощная, но в конечном смысле утопическая идея является в значительной мере основой современной политики, и многие из конфликтов XX в. произошли именно по причине несоответствия самоназванных наций и существующих государств. Было бы самонадеянностью со стороны обществоведов думать, что они как-то могут разрешить эту проблему. Вместе с тем было бы безответственно игнорировать или принимать призрачные идеи политиков и не задействовать особые методы и таланты, которыми обладают ученые”<sup>62</sup>.

Осуществить этот демонтаж вполне возможно, начиная прежде всего с языка науки и экспертизы. Его можно сделать достаточно быстро, как это произошло в новое время с грандиозной мистификацией вокруг понятия *ренессанс*, понимавшегося первично как возрождение античности. Однако не менее успешно эта процедура может быть осуществлена в “нулевом варианте”, т.е. одновременным отказом от использования слова его основными потребителями. Дело в том, что понятие *нация* применительно к этническим общностям еще менее операционально и даже более бессмысленно, чем в отношении государств. Все известные попытки разделить по объективным критериям этнические общности на *нации*, *народности*, *этнические* и *племенные группы* фактически малопродуктивны. Как заметил норвежский антрополог Т.Х. Эриксен, нация есть продукт идеологии национализма и “возникает с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порожаемое городской элитой. Тем не менее, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне”<sup>63</sup>.

Однажды летевшая вместе со мной в самолете депутат съезда народных депутатов Е. Гайер задала эмоциональный вопрос: “Когда мы, нанайцы, сможем называть себя нацией?” Мой ответ был следующим: “С того момента, как Вы задали этот вопрос, считайте, что нанайская нация существует”. С тех пор прошло шесть или семь лет и можно задать новый вопрос: состоялась или нет нанайская нация за это время? Е. Гайер перестала быть видным российским политиком, а среди сторонников ее идеи не нашлось достаточного числа активистов-интеллектуалов на уровне группы, которые смогли бы осуществить распространение идеи нанайской нации среди соплеменников. Другими словами, нанайская нация не состоялась по причине отсутствия дискурсивной практики в смысле конкретных взаимоотношений между людьми и выстраивания ими социально-информационной сети по поводу данного проекта. Однако этот проект сохраняет свою потенциальную возможность, особенно если бы нанайцам (или другими заинтересованным агентам) удалось создать форму территориальной автономии для (или от имени) этой группы. Хотя никаких типологических трансформаций с этой этнической группой не произойдет, кроме появления некоторого числа новых нанайских вождей и бюрократов.

Примером могут служить другие аналогичные группы малочисленных северных народов России, когда от их имени местная господствующая элита, преимущественно русско-украинского

этнического происхождения, с энтузиазмом играет в проект “национальной государственности” от имени чукотской, коми, манси, ханты, карельской и других наций в соответствующих этно-территориальных автономиях. Созданные сверху под пропагандистскую идею “решения национального вопроса при социализме” и национального самоопределения “социалистических наций и народностей”, эти “национальные государства” фактически не вызвали к жизни соответствующие “нации” по причине нехватки человеческого ресурса (главным образом образованной интеллигенции и местных активистов) и по причине высокой стоимости расположенных на территориях этих автономий природных ресурсов, которыми желает пользоваться доминирующее общество. Однако уже рождается новая когорта влиятельных местных лидеров с хорошим информационно-коммуникационным обеспечением, которая сможет сформулировать и осуществить чукотский, хантыйский, мансийский и другие “национальные” проекты.

В 1970–1980-е годы я был свидетелем, как образованные и амбициозные аборигенные лидеры в Канаде сделали на основе разрозненных индейских и эскимосских общин так называемые первые нации (first nations), начав с учреждения общеканадской “Ассамблеи первых наций” в 1972 г. Во время моих последних полевых исследований в общинах провинции Северо-Западные Территории в конце 1980-х годов уже не только отдельные лидеры проживающих там северных атапасков (группы догриб, слейви, йеллоунайф и других) стали использовать в публичном языке общий термин “нация дене” (Dene nation).

В среде более многочисленных до этого “ненационализированных” групп нация как форма дискурса и вытекающих из него отношений власти и знания может рождаться или возрождаться в более драматических формах, но опять же никакого объективного процесса перехода этноса в свою высшую форму – нацию со всем набором характеристик – не происходит. Например, едва ли кто-то из специалистов сможет доказать, что гагаузы, равные по численности абхазам и считавшиеся в СССР народностью, а не нацией (они не имели территориальной автономии), стали в декабре 1995 г. нацией, а до этого были чем-то типологически другим. Никаких изменений в их территориально-демографических, культурно-языковых и социальных характеристиках не произошло в результате решения молдавского парламента о создании автономии Гагауз-Ери. Произошло что-то другое, что крайне рискованно называть “нациеобразованием”.

Помимо демонтажа “национального” (в его этнических смыслах) на высоком уровне (наука, политика, СМИ и образова-

ние), необходимы усилия по ограждению от разделительной риторики и политики “разыгрывания национальной карты”) рядовых членов культурно-отличительных общин. Дело в том, что понимание между общинами важнее, глубже и легче, чем между интеллектуальными лидерами, которые стоят на более изощренных позициях и пребывают в плену собственной аргументации и созданных мифов: это они якобы денно и нощно думают о нации. Причем сами не живут по пропагандируемой теории и, например, рассматривать жизнь коллектива Института этнологии и антропологии РАН в контексте основополагающей формы “национальных отношений” было бы глупо: этот фактор присутствует где-то на дальних задворках, да и то в моменты эмоциональных выражений и конкурентных ситуациях, как-то выборы директора института, когда некоторые активисты кампании “разыгрывали национальную карту”.

Как пишет Н.В. Ссорин-Чайков, “достаточно сложно выделить нацию как дискретный субъект социального действия, а также найти тип взаимодействия, представляющий национальные отношения как таковые. Напротив, любой вид взаимодействия между людьми различных национальностей может осмысливаться как национальные отношения, которые представляют собой, таким образом, скорее способ высказывания, чем способ действия, способ привнесения значения во взаимодействие, чем тип взаимодействия, иными словами, принадлежат, скорее, сфере социального дискурса, чем поведения”<sup>64</sup>. Это наблюдение сделано на материале о жизни охотников-эвенков и их отношениях с окружающим населением. Но этот пример имеет более широкий смысл. Когда в моем кабинете собираются три моих заместителя и ученый секретарь для проведения рабочего совещания, то этот момент можно назвать русско-украинско-гагаузско-чеченскими национальными отношениями, но только какой в этом смысл? А если нет смысла, то почему этот смысл должен присутствовать в других жизненных ситуациях, как, например, молодежная драка или повседневность студенческого коллектива, и действительно ли эти ситуации “ухудшаются” или “улучшаются”, кроме как в интерпретации таблиц по социологическим опросам, когда стороны “отношений” заранее определены, а смешанные или референтные группы даже не включаются в анализ? Так что проблема есть не только с нацией, но еще больше с такими производными от нее “реальностями”, как “национальные отношения”, “национальные интересы народов”, “национальные школы”, “национальные характеры” и т.п.

Выход из смыслового тупика в данном случае может заключаться в рекомендации: *или все этнические общности могут на-*



зывать себя нациями, если это продолжает иметь какое-то значение в мире современной политики, или никто. Но опять же – при условии нулевого варианта, включающего аналогичный отказ и со стороны государственных образований. Никакой утраты объяснительных и мобилизационных возможностей от этой процедуры не произойдет ни для ученых, ни для политиков. Наоборот, уход от тотальной категории поможет понять лучше природу человеческих коалиций, их культурных различий и политических конфигураций. Сегодня же за аллегоричным и академически пустым словом *нация* наука и политика упускают что-то гораздо более важное и “реальное” в тех многозначных ролях, которые этничность и националистическая риторика играют в индивидуальных и групповых действиях.

Мы включили в нашу исследовательскую повестку феномен, который просто не существует, и судим о действующих в социальном пространстве лицах и силах на основе ложного критерия и мифической дефиниции. Именно поэтому мои заключительные слова сводятся к призыву: забыть о *нациях* во имя *народов*, *государств* и *культур*, даже если будущие исследователи подвергнут сомнению и эти последние дефиниции.

Этот призыв был высказан пять лет тому назад. В столь заостренной форме он не был принят, но его воздействие сказалось в нынешнем признании российскими учеными и политиками возможности использовать понятие “нация” в двух значениях: как в отношении этнических общностей, так и в отношении всего российского народа. Для меня это более чем вознаграждающий результат.

<sup>1</sup> Подробный обзор основной литературы и теоретических подходов см.: *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999; Национализм и формирование наций. Теории, модели, концепции / Под ред. А.И. Миллера. М., 1997; *Малинова О.Ю.* Либеральный национализм (середина XIX – начало XX в.). М., 2000.

<sup>2</sup> *Geertz C.* Thoughts on Researching Nationalism // Workshop on Understanding Nationalism, Institute for Advanced Studies, Princeton University. 1997. 4–6 December. Manuscript. P. 4.

<sup>3</sup> *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. М., 1998. С. 302–304.

<sup>4</sup> См.: *Armstrong J.A.* Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982; *Smith A.D.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986; *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge, 1992.

<sup>5</sup> *Smith A.D.* Op. cit. Этим же автором был в свое время сделан обзор теорий национализма (Theories of Nationalism. N.Y., 1983).

<sup>6</sup> *Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe. Cambridge, 1985.

<sup>7</sup> См., например, статьи в: Народы России. Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1994.

- <sup>8</sup> Кравченко С.А., Мнацаканян М.О., Покровский Н.Е. Социология: Парадигмы и темы. М., 1997. С. 251–253.
- <sup>9</sup> Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997. P. 1–23.
- <sup>10</sup> См., например: Руткевич М.Н. Теория наций: Философские вопросы // Вопросы философии. 1999. № 5.
- <sup>11</sup> Учебный социологический словарь. 2-е изд. М., 1997. С. 90–91.
- <sup>12</sup> Канпелер А. Россия – многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М., 1996. С. 7.
- <sup>13</sup> Ионин Л.Г. Социология культуры. 2-е изд. М., 1998. С. 158.
- <sup>14</sup> См.: Панарин С. Национализм в СНГ: мировоззренческие истоки // Свободная мысль. 1994. № 5; Галкин А. Суперэтнизм как глобальная проблема // Там же; Сахаров А. Средневековые на пороге XXI столетия: О трагической закономерности национализма // Там же. № 6; Вдовин А.И. Российская нация: Национально-политические проблемы XX века и общенациональная российская идея. М., 1996.
- <sup>15</sup> Бердяев Н.А. Русская идея и судьба России. М., 1997. С. 306–307.
- <sup>16</sup> Weber E. Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France. 1870–1914. L., 1979.
- <sup>17</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 514–515.
- <sup>18</sup> Там же. С. 516.
- <sup>19</sup> См., например: Вдовин А.И. Указ. соч.; Торукало В.П. Нация: история и современность. М., 1996; Абдулатипов Р. Заговор против нации: Национальное и националистическое в судьбах народов. СПб., 1992.
- <sup>20</sup> См., например, схожую типологию национализма: Greenfeld L. Op. cit. P. 11.
- <sup>21</sup> См.: Tamir Y. Liberal Nationalism. Princeton, 1993; Lind M. In Defense of Liberal Nationalism // Foreign Affairs. 1994. Vol. 73. N 3. May/June. P. 87–99.
- <sup>22</sup> Эта метафора принадлежит У. Коннору, который одним из первых выступил в защиту этнонаций и написал серию статей на тему “когда” и “что” есть нация: Connor W. Ethnonationalism: The Quest for Understanding. Princeton, 1994.
- <sup>23</sup> Tishkov V. Post-Soviet Nationalism // Europe’s New Nationalism. States and Minorities in Conflict / Ed. R. Caplan & J. Feffer. New York; Oxford, 1996. P. 23–41.
- <sup>24</sup> Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в российских республиках в 90-е годы. М., 1996.
- <sup>25</sup> См.: Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, 1983.
- <sup>26</sup> Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983.
- <sup>27</sup> Интересную статью об этом см.: Slezkine Yu. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review. 1994. Vol. 53. N 2. Summer. P. 412–452.
- <sup>28</sup> Ibid. P. 412.
- <sup>29</sup> Suny R.G. Southern Tears: Dangerous Opportunities in the Caucasus and Central Asia // Russia, the Caucasus, and Central Asia. The 21<sup>st</sup> Century Security Environment / Ed. R. Menon, Yu.E. Fedorov & G. Nodia. N.Y., 1999. P. 153.
- <sup>30</sup> См.: Тишков В. Прощание с пятым пунктом // Независимая газета. 1997. 22 окт.; Он же. Национальности и паспорт // Известия. 1997. 4 нояб.

- <sup>31</sup> *Chaterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993; *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* / Eds. A. Gupta and J. Ferguson. Berkeley, 1997.
- <sup>32</sup> См.: *Shnirelman V.* Who Gets the Past. Competition for Ancestors Among Non-Russian Intellectuals in Russia. Wash. 1996; *Idem.* The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka, 2001.
- <sup>33</sup> Замечание С.М. Червонной, скромные по своему научному уровню тексты которой охотно издаются на Западе по причине политико-идеологических предпочтений. См., например, явно антироссийскую интерпретацию грузино-абхазского конфликта: *Chervonnaya S.* Conflict in the Caucasus: Georgia, Abkhazia and the Russian Shadow. L., 1994.
- <sup>34</sup> *Hobsbaum E.* Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990.
- <sup>35</sup> См.: *Brubaker R.* Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: An Institutional Account // *Theory and Society*. 1994. Vol. 23. N 1. P. 47–78; *Suny R.G.* The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union. Stanford, 1993.
- <sup>36</sup> См.: *Nations and Politics in the Soviet Successor States* / Eds. I. Bremmer and R. Taras. Cambridge, 1993.
- <sup>37</sup> *Tishkov V.* U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transformation // *Current Anthropology*. 1998. Vol. 39. N 1. Febr. P. 1–17. См. также комментарии К. Вердери: *Ibid.* P. 13–14.
- <sup>38</sup> *Beyond Soviet Studies* / Ed. D. Orlovsky. Wash. 1995. P. 137.
- <sup>39</sup> *Galtung J.* Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization. L., 1996.
- <sup>40</sup> *Barth F.* Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity // *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam, 1994. P. 24.
- <sup>41</sup> *Miller D.* On Nationality. Oxford, 1995.
- <sup>42</sup> *Carrere d'Encausse H.* The End of Soviet Empire – The Triumph of Nations. N.Y., 1993.
- <sup>43</sup> *Carley P.* Self-determination: Sovereignty, territorial integrity, and the right to secession. Report from a roundtable held in conjunction with the U.S. Department of State's Policy Planning Staff, United States Institute of Peace. Wash. 1996. P. 15.
- <sup>44</sup> *Brubaker R.* Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge, 1996. P. 7.
- <sup>45</sup> *Тишков В.* О нации и национализме // *Свободная мысль*. 1996. № 3.
- <sup>46</sup> *Wicker H.-R.* Introduction: Theorizing Ethnicity and Nationalism // *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*. Oxford; New York, 1997. P. 31.
- <sup>47</sup> *Hall P.* Nationalism and historicity // *Nations and Nationalism*. 1997. Vol. 3. N 1. P. 3–23.
- <sup>48</sup> *Англо-русский словарь по лингвистике и семиотике* / Под ред. А.Н. Баранова, Д.О. Добровольского. М., 1996. Т. 1. С. 249.
- <sup>49</sup> *Рыбаков С.Е.* Этничность и этнос // *Этнографическое обозрение*. 2003. № 3. С. 20.
- <sup>50</sup> *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998. P. 17.
- <sup>51</sup> См.: *Салмин А.* Современная демократия: Очерки становления. М., 1997.

- <sup>52</sup> *Greenfeld L.* Ethnically Based Conflicts: Their History and Dynamics // Paper presented to International Seminar on Ethnic Diversity and Public Policies. N.Y., 1994. 17 August. Manuscript.
- <sup>53</sup> *Brubaker R.* Op. cit. P. 29.
- <sup>54</sup> *Hall J.A.* Nationalism, Classified and Explained // *Notions of Nationalism* / Ed. S. Periwa. Budapest; London; New York, 1995. P. 27. Наиболее полно эту позицию см.: *Jackson R.H.* Quasi-states: Sovereignty, International Relations, and the Third World. Cambridge, 1990.
- <sup>55</sup> *Hall J.A.* Op. cit. P. 27.
- <sup>56</sup> *Brzezinski Z.* The Premature Partnership // *Foreign Affairs*. 1994. March/April. P. 72, 79.
- <sup>57</sup> *Lind M.* In Defense of Liberal Nationalism // *Foreign Affairs*. 1994. May/June. P. 99.
- <sup>58</sup> См.: *Тишков В.А., Кошелев Л.В.* История Канады. М., 1982.
- <sup>59</sup> *Собчак А.* Имперская ностальгия // Независимая газета. 1998. 13 февр. С. 7.
- <sup>60</sup> Об этом см.: *Губогло М.Н.* Развивающийся электорат России. М., 1996; *Дробижева Л.М.* и др. Op. cit.
- <sup>61</sup> См.: *Ельцин Б.* Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию. М., 1995.
- <sup>62</sup> *Suny R.G.* Some Notes on Where We Are in the Discussion of Nations, Nationalism and Identities // Workshop on Understanding Nationalism, Institute for Advanced Studies, Princeton University. 1997. 4–6 December. Manuscript. P. 5.
- <sup>63</sup> *Eriksen Th.H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L., 1993. P. 105.
- <sup>64</sup> *Ссорин-Чайков Н.В.* Национальные отношения и образ “других” в культуре центральносибирских эвенков: Опыт этнографического анализа // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 41.