РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 2
МАРТ · АПРЕЛЬ
1994

ЖУРНАЛ ОСНОВАН
В ЯНВАРЕ 1926 ГОДА
ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

С 1926 по 1929 г. журнал выходил под названием «Этнография»
С 1930 по 1991 г.— «Советская этнография»

Издается при финансовой поддержке
Фонда антропологических исследований Веннер-Грен

Редакционная коллегия:

Ю. В. Арутюнян, В. Н. Басилов, И. В. Власова, Н. А. Дубова, А. А. Зубов, М. В. Крюков (главный редактор), **А. А. Никишенков, А. М. Решетов, В. А. Тишков, Г. В. Цулая, Е. А. Шервуд, В. А. Шнирельман**
Отв. секретарь **О. Д. Комарова**

Заведующая редакцией *Е. А. Эшлиман*

Обложка художника *Е. В. Орловой*

Адрес редакции:

117334 Москва, Ленинский пр., д. 32а
тел. 938-18-67, 938-67-42, факс 938-06-00

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редколлегии и редакции

© Российская академия наук
Институт этнологии и антропологии
имени Миклухо-Маклая, 1994 г.

© 1994 г., ЭО, № 2

С. В. Соколовский

ПАРАДИГМЫ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В науках, предметом которых служит изучение этнической реальности, существует множество теорий, схем, концептуальных построений, где эта реальность выступает то как биологический, или психологический, то как культурный, социологический, политический, наконец, символический феномен. В некоторых концепциях этничность рассматривается в качестве отражения особой формы социального устройства, определяемой экономическим поведением социальных групп; в других — она же представляется как символическое выражение общности, либо как дискурсивная стратегия говорения о «них» «других», «чужих». Возможно ли в данном контексте использовать понятие «парадигма»?

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

Прежде чем заняться сопоставлением этнологических парадигм, стоит немного остановиться на такой их локальной особенности (локусом здесь выступает вся область социальных наук), как кондициональность, т. е. именно на том свойстве, которое и отличает «квазипарадигмы» от полноценного парадигматического знания номотетических наук. Одним из важнейших признаков периода нормального развития науки Кун считал согласие в научном сообществе относительно методов, процедур оценки результатов исследований, интерпретативных схем и набора проблем, считающихся заслуживающими изучения. Такое положение дел предполагает господство одной парадигмы внутри конкретной науки. Отсутствие такого согласия свидетельствует о допарадигмальном или, как говорили прежде, идеографическом состоянии этнологии как дисциплины. С моей точки зрения, термин «дисциплина» вообще гораздо точнее описывает положение дел как в физике, так и в социологии, или этнологии, поскольку раскрывает архитектонику системы властных отношений, образующую основу любой традиции. Если бы этнографы вздумали превратить в объект своих исследований, к примеру, научное сообщество физиков, то и здесь бы их глазам открылся дисциплинарный характер традиции, воспроизводящей себя не столько через непредвзятое обращение к

физической реальности, сколько через производство особого рода субъективности в поколении «учеников-сподвижников», приучаемых традицией видеть мир таким, как он отображен парадигмальными структурами наличного знания.

Все же у физиков есть некоторые преимущества перед представителями социальных наук, в которых нет законов в строгом смысле слова и невозможно провести эксперимент с контролируемыми параметрами и где, как следствие этого, отсутствует критерий фальсифицируемости знаний. Кроме того, эпистемологическая ситуация этнологии осложняется еще одним существенным обстоятельством — в ее предмет включена традиция (чего нельзя сказать о физике), и, таким образом, рефлексия на основания дисциплинарности вообще и этнологии как дисциплины эффективно блокируется, превращаясь в размышления неоплемени о собственной мифологии. В арсенале человечества, однако, накоплен гигантский опыт разрешения подобных проблем, создаваемых скептиками: скептицизм может замалчиваться, вытесняться из сознания, предаваться забвению, а сами скептики могут подвергаться остракизму. Столь нетерпимое отношение к скептицизму оправдывается философией действия: скептицизм размывает рациональные основания всякой деятельности, смыкаясь таким образом с философией недеяния. «Забывчивость», стало быть, является механизмом выживания, позволяя осуществлять различные проекты, в том числе и исследовательские.

Здесь речь пойдет прежде всего о двух проектах, связанных с изучением этнической реальности, или о двух парадигмах, которые условно можно определить двумя ключевыми словами «этничность» и «этнос». В отечественной этнографии термин «этничность», несмотря на его популярность за рубежом, долгое время отсутствовал. На попытки его ввести даже в таком терминологическом обличьи, как «этническое самосознание», немедленно навешивался ярлык идеализма, субъективизма или релятивизма. Редукция этнического к объективному наблюдается и сегодня. Однако более распространенной становится сегодня точка зрения на этничность, не редуцирующая ее сущность к какому-либо одному, пусть важному, фактору. Ее примером может служить следующее высказывание:

«Определение понятия этничность трудно сформулировать. Это не что-то строго определенное и материализованное, явное и видимое, а скорее трудноуловимое, скрытое, являющееся вместе с тем важнейшим определителем. Показателями этничности могут быть и этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы, и самоназвание, традиционная культура, родной язык, а также защита национальных прав и исторического наследия. Каждый из этих показателей выражает этническое содержание, т. е. чувство идентичности, чувство группы, сознание деления „мы — они“, другими словами, осознание групповой культурно-генетической идентичности, не зависящей от социальных и классовых факторов» [1].

Одним из продуктивных периодов в развитии категориального аппарата советской этнографии были 1960—1980-е годы, когда страницы многих журналов по социальным наукам отводились дискуссиям по проблемам нации, этноса, культуры. Их материалы были обобщены в конце 1970—1980-х годов в ряде монографий, в которых делались попытки найти родовое понятие для используемых в литературе терминов «племя», «народность», «нация» и др. Для обозначения такого родового понятия и утвердился термин «этнос», который понимался как:

«...исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психику, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)» [2].

Если учесть, что еще в 1923 г. С. М. Широкогоровым было предложено следующее определение этноса:

«...этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни,

хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других» [3], то следует признать, что прогресс в теоретическом обобщении результатов этнографических исследований не был велик.

Конструирование этнической реальности. Какими свидетельствами реальности этносов мы располагаем? Такой вопрос ставится все еще редко, и даже в тех редких случаях, когда он возникает, мы слышим в ответ, что реальность самоочевидна. Эта риторика здравого смысла продолжает доминировать в социологических и этнографических исследованиях, где часто задаваемый «национальный вопрос» даже не осознается как неоднозначный. Вопросы типа: «Кто Вы?», «К какой национальности Вы себя относите?», а нередко и «вопросы-диагнозы»: «Вы — русский?», «Вы — казах?» и т. д. в той стратегии познания, где смысл и значение как вопроса, так и ответа не проблематизируются, игнорируют сразу несколько проблем. Множество однотипных ответов здесь считается достаточным основанием для «реификации» этнической общности, ее помещения в ряд реальных объектов.

Сама возможность диалога в такого рода опросах предполагает существование некоего языка-посредника, обслуживающего общение между представителями разных культурных миров. Вопрос о границах и возможностях этого метаязыка в описанной парадигме «здравого смысла» не возникает. С самого начала предполагается, что этот метаязык в принципе должен содержать именно те элементы картины мира, которые используются в качестве инструментов опроса. В частности, интервьюер исходит из не всегда осознаваемого положения, что в мировоззрении респондента есть такие элементы, которые могут соотноситься с понятиями «национальность», «народ» и т. д. Респондент в соответствии с таким представлением должен обладать определенным этническим кругозором — уметь видеть знакомый ему мир как своего рода этническую карту и соотносить себя с одним из известных ему «народов». Крайне желательно, чтобы при этом «известный ему народ» был бы также известен интервьюеру. В ряде случаев условия взаимной известности недостаточно, требуется еще, чтобы этноним прошел процедуры легитимизации, оказался официально признанным. Само официальное признание может иметь и имеет градации — от признания узкой группой исследователей, использующих данное наименование народа, до признания этого этнонима в качестве «правильного» при паспортном учете, в переписях населения и т. д.

Второй посылкой интервьюера является представление о том, что его собственная роль, как и роль эксперта, отводимая респонденту, в принципе известна последнему и вполне им освоена. Те обстоятельства, что в реальности ожидания опрашиваемого совершенно не соответствуют навязываемой ему роли, а сама роль остается ему не известной, либо плохо освоенной, редко учитываются в парадигме здравого смысла. Предполагается, что респондент ведет себя «как в жизни» и дает искренние и точные ответы. Опыт ролевого общения собеседника остается «за кадром», поскольку контекст опроса в соответствии с непроблематизацией ролевого поведения при проведении интервью не учитывается.

В описанных допущениях нашего вымышленного интервьюера, этого «наивного фотографа наивно говорящих», меня привлекают три момента. Во-первых, та малоисследованная область знания, которую, по аналогии со множеством других, можно было бы обозначить как «этно-этнографию». Действительно, наряду с этноботаникой и этнозоологией, в которых изучаются местные системы классификации животных и растений, способы их использования и т. д., а также рядом с недавно обретшими дисциплинарный статус этногеографией и этноэкологией, кажется, наступает время для конституирования в качестве самостоятельной дисциплины и для этноэтнографии, которую во избежание неблагозвучного удвоения можно было бы именовать этноантропологией.

Вряд ли можно утверждать, что этноантропологические знания до сих пор игнорировались исследователями: при изучении этнонимии (эндо- и экзоэтнонимов, пейоративных этнических прозвищ и т. д.), авто- и гетеростереотипов в

восприятии «своих» и «значимых других», когнитивных карт и социальных расстояний психологами, лингвистами, социологами и этнографами накоплено множество данных, нашедших свое отражение в теориях этнических процессов, социальных конфликтов, межгрупповых отношений. Однако рассмотрение даже этого перечня делает очевидным, что все перечисленные области знания должны интегрироваться вокруг какого-то центра, «ядра». Роль такого ядра и должна выполнять этноантропология, предметом которой являются знания, накопленные локальными культурами о своих соседях.

Во-вторых, известный интерес представляет генезис языка-посредника, обеспечивающего кросскультурное понимание. Отражает ли он историю двух соседних народов, либо он ситуативен и значительно сильнее зависит от микроконтекста общения, нежели от исторического и социально-политического контекстов (больше от биографий собеседников, их характеров, интересов, манер) — все это, наверное, можно определить, однако значительно труднее, если не невозможно, предопределить. И здесь не играет роли ни длительность соседства встретившихся в лице наших собеседников народов, ни их, собеседников, ролевая искушенность, ни точность, или, напротив, нелепость сложившихся этнических гетеростереотипов.

Наконец, третья тема, возникающая при рассмотрении диалога наших собеседников, связана с довольно широко обсуждаемой проблемой вырастания этноса из дискурса, его воссоздания в речевых контактах своих и чужих, его конструирования в ходе той самой беседы, в которой наш интервьюер задал свой сакраментальный вопрос: «Кто Вы?». Прежде чем говорить о многозначности этого вопроса, стоит заметить, что обусловленность выбора ответа на него, еще и сегодня не очевидная, была тем менее очевидной за рамками современности: «вчера» важнее были вопросы «Какой ты веры?», «Какого ты рода?», «Откуда ты?» и «Чей ты?». Ответы на них исчерпывали содержание вопроса: «Кто ты?». Локальные, конфессиональные и сословные формы лояльности стояли неизмеримо выше лояльности этнической.

Отметим для себя и запомним эту «малозначимость» этничности в иные исторические эпохи, той самой этничности, которая многими сегодня полагается столь же неотъемлемым атрибутом человека, как, например, пол или возраст. По этому поводу Э. Геллнер не без сарказма заметил: «У человека должна быть национальность, как у него должны быть нос и два уха: в любом из этих случаев их отсутствие не исключено, и иногда такое встречается, но это всегда результат несчастного случая и само по себе уже несчастье. Все это кажется самоочевидным, хотя, увы, это не так... национальная принадлежность — не врожденное человеческое свойство, но теперь оно воспринимается именно таковым» [4].

Современный глобальный характер распространения этничности вряд ли может рассматриваться в качестве свидетельства ее вечности. Этничность исторична, а ее глобализацию обычно связывают со становлением мирового рынка и последовавшим за этим «втягиванием» огромного числа периферийных обществ в то дифференцированное единство, которое и стало затем восприниматься как этническая картина мира. Доминирование этничности, ее выход на первый план в системе других идентификаций также рассматривается как результат становления индустриального общества, повлекшего за собой распад традиционной общины, атомизацию массы и становление «массового индивида» с его чувством отчуждения и с присущим ему способом преодоления этого отчуждения — этнизацией и национализацией.

Однако в распоряжении сторонников взгляда на этнос, как на древнюю и существующую в реальном мире общность, есть более сильные аргументы, заставляющие усомниться в существовании безэтничного человека в доиндустриальную эпоху. Тем интереснее разобраться в логике этих сомнений и попытаться раскрыть приемы «этнизации прошлого».

Что в имени? Этнонимика и этничность. Зафиксированные в письменных памятниках имена народов — один из самых сильных аргументов в

пользу «вневременного» характера этничности, ее неустранимости из картины мира любых исторических эпох. Наличие этнонима отмечается в качестве обязательных признаков во многих современных определениях этноса. Если этническое самосознание нередко расценивается как интегральный результат множества свидетельств «единости» — единства культуры, языка, хозяйства, исторических судеб данной общности, то фиксация этого самосознания в имени-самоназвании рассматривается в такой теоретической перспективе как некий закономерный результат работы самосознания, почти как шопенгауэровское вожделение бытия, т. е. именно то, что этот философ называл волей. Здесь и кроется, на мой взгляд, основной прием реификации этничности, превращения ее в вещь в мире, в телесный этнос, в «общность» и «группу», которая уже самим актом наименования превращается в нечто вечное и неизменное.

Соотнесение имени с телом, пребывающим в мире, позволяет этнографам совершать удивительные операции со своими объектами исследований — этносами: «склеивая» генеалогию этноса-тела с его именем, этнограф обретает возможность игнорировать существенность превращений своего объекта в пространстве и времени сразу в нескольких аспектах.

Во-первых, фиксируясь на этнониме, этнограф на этот момент как бы забывает о постоянном изменении склеенного с ним этноса-тела, являющегося следствием нахождения его в мире. Речь здесь идет не только об эволюционных превращениях тела и его нетождественности себе «вчера» и «сегодня»; этноним маскирует более существенную нетождественность соотносимых с ним в разные исторические эпохи референтов. Стоит взять едва ли не любой конкретный этноним, чтобы убедиться, что в разные времена за ним скрывались не только различные культурные, лингвистические и духовные миры, но и общности, никак друг с другом не связанные, либо связанные весьма опосредованным образом, и группы, никогда не состоявшие в родстве. Вглядитесь, например, в историю этнонимов «татары» или «таджики» — какая головокружительная мозаика обозначаемых ими исторических общностей, какие неожиданные «прыжки» в пространстве — и географическом, и социальном.

Во-вторых, фиксируясь на реальной общности (обозначаемой сегодня конкретным этнонимом) и пытаясь реконструировать ее историю, этнограф обнаруживает калейдоскоп имен, которыми пользовались «генеалогические предшественники». Только склейка современного этнонима с реконструированной историей его референта и «челночное» перемещение взгляда исследователя от имени к реальности и обратно создают фундамент историко-эволюционной этнической картины мира, придавая этому миру иллюзию устойчивости и незыблемости.

Сам по себе технический прием «склеивания» этнонима с его референтом и постоянная подмена одного другим в текстах по исторической этнографии (подчас ненамеренная и неосознанная) — ошибка не опасная, поскольку ее легко обнаружить. Гораздо более тонкая и потому в этнографии до сих пор практически никак не осознаваемая подмена осуществляется в самом акте наименования в контексте реификации: здесь факты социальной реальности, в известной степени субъективно создаваемые, конструируемые и зависящие от интерпретации, приравниваются к фактам объективной природной реальности. Шекспир безусловно прав, утверждая, что «роза будет пахнуть розой, хоть розой назови ее, хоть нет». Отношение здесь между именем и референтом можно определить как отношение между именем и вещью. Когда же речь идет об этносах, аналогичное суждение становится неверным — этнос невещественен, и допущение, что между ним и этнонимом существует такая же связь, как между розой и ее именем, означает овеществление, реификацию этнической реальности. Утверждаемая здесь «невещественность» этноса нуждается, конечно же, в дополнительном обосновании.

В теоретических дискуссиях по поводу содержания понятия «этнос» не раз отмечалось наличие в нем «объективных» и «субъективных» компонентов. К числу первых обычно относят соционормативную (традиции, обычаи, ритуалы и

обряды, мифы и верования и т. д.) и материальную (пища, жилище, одежда, хозяйство и т. д.) культуру, язык, психологию, расово-антропологическое своеобразие, особенности демографического воспроизводства. Самосознание, осознание единства и отличия от других подобных общностей рассматривается, по крайней мере в отечественной традиции, как продукт, результат отражения объективной реальности, интегральная функция всех перечисленных объективных факторов, деление по этим основаниям может различаться в деталях (можно оспорить, например, отнесение соционормативной культуры к объективным факторам), но само это деление соответствует признанию несводимости этнического к чисто субъективным моментам и, следовательно, предполагает отрицание тезиса о «невещественности». Наличие в этой логике уязвимых мест заставляет рассмотреть ее внимательней.

Начнем с такого объективного фактора, как культура. При всей размытости этого понятия вряд ли можно согласиться с утверждением, что единство культуры в границах конкретных этнических общностей — явление типичное. В таком утверждении явно игнорируется горизонтальная (в географическом пространстве) и вертикальная (в пространстве социальном) дифференциация культуры, наличие разных культурных миров, стилей жизни и способов миропонимания внутри рассматриваемой общности. Стабильность и устойчивость культуры, упомянутые в одном из цитированных определений этноса, также скорее относятся к идеально-типическим конструкциям, нежели к реальным культурным процессам; наличие пребывающего неизменным «эталона» позволяет игнорировать изменения культуры во времени. Наконец, само возникновение тенденции к внутриэтнической унификации культуры следует, скорее, относить к результату действия межэтнических барьеров и внутриэтнического единения, нежели рассматривать как причину возникновения этнических групп. Иными словами, не культурная однородность порождает этнос (нередко он и определяется именно в качестве осознающей себя культурной общности), но само бытие этой общности может порождать известный уровень культурной однородности.

Этническая психология в той своей «части», которая обусловлена культурным своеобразием, должна бы именоваться культурно-специфическим поведением. Смешение последнего с этническим поведением, часто встречающееся в работах социологов, психологов и этнографов, как и отождествление культурной идентичности с этническим самосознанием и этнической идентичностью, сводит этнологию к культурной антропологии. Стоит в этой связи заметить, что собственными культурами обладают все религиозные и социальные общности, однако наличие между ними культурных различий, иногда более существенных, чем те, которые определяют как межэтнические, не используется для утверждений, что эти общности, обладая самосознанием, могут характеризоваться как самостоятельные этнические общности.

Практически все сказанное выше в отношении культурной дифференциации верно и для языка: наличие многочисленных говоров, диалектов и социолектов, а также разных языков в рамках воспринимаемых как единые для этнических общностей — достоверные факты, а наблюдения о несовпадении этнических и лингвистических границ стали уже трюизмом.

Вся совокупность фактов, привлекаемых этнической антропологией для демонстрации физико-антропологического своеобразия этносов, должна рассматриваться в контексте равновеликой, если не превосходящей ее совокупности свидетельств о внутриэтнической дифференциации антропологического покрова, наличии локальных антропологических типов и несовпадении этнических границ и границ так называемых малых рас. Демонстрация несовпадения этнической и расовой дифференциации также превратилась едва ли не в общее место в работах по этнической антропологии.

Наконец, тезис о демографическом воспроизводстве этносов, иногда формулируемый как утверждение об эндогамии этноса, также уязвим. Исследования механизмов междемных изолирующих барьеров (напомним, что дем, или круг

брачных связей, является элементарной эндогамной общностью и фундаментальной структурной единицей демографического воспроизводства) свидетельствуют о том, что эти границы чаще оформляются в рамках территориальных и социопрофессиональных групп, т. е. совпадают скорее с морфологией социума, а не этноса. Эндогамия этноса, таким образом, остается простым статистическим артефактом, вытекающим из особенностей расселения представителей данной этнической общности (ее пространственной компактности, прежде всего), характера и мощности зон межэтнического пограничья и т. д. В этом смысле Африка, Франция или Восточная Сибирь не менее эндогамны, чем любая этническая общность.

В контексте рассуждений о телесности и вещественности этносов можно утверждать, что этносов нет. Такое утверждение, однако, слишком упрощает ситуацию. Если уж придерживаться до конца «телесной» реифицирующей этническую реальность парадигмы социологической (здесь имеется в виду прежде всего позитивистская социология) трактовки этнических общностей, то следует говорить об этносе как о постоянно вырабатываемом консенсусе между составляющими его членами (в терминологии некоторых этнографов — этнофорами), а также между ними и окружающими этническими общностями. Данный консенсус обладает витгенштейновским «семейным сходством», которое вырастает из частичного наложения и пересечения социальных, культурных, лингвистических, расовых и других границ. Этнос — не роза и не гвоздь, не тело в мире объективной реальности, а этничность — не душа этого тела. И все же в некотором смысле этничность «одушевляет» различные культурные и социальные «тела», осуществляя посредством «перманентного метемпсихоза» свое вечное странствие в сложной топологии социокультурного пространства.

Похоже, что логика нашего анализа изгоняет этнос из вещного мира в призрачный мир субъективности, точнее — в сферу аксиологии, где этничность рассматривается в качестве «коллективного приписывания себе определенных ценностных характеристик» [5]. Но и здесь, в мире субъективной реальности, этничность не тотальна. Она не является врожденным свойством; и хотя ее онтогенетическое становление малоисследованно (главным образом из-за продолжающегося смешения понятий культуры и этноса, поведения культурного и этнического, этно- и культурогенеза), все же данные некоторых полевых исследований позволяют говорить, что более или менее завершенное представление о собственной этничности у ребенка складывается лишь к 15—16 годам. Этничность не тотальна и в персональном отношении: мы то и дело сталкиваемся с людьми, ставшими «гражданами Вселенной» либо по убеждениям, либо из-за невозможности аффилиации с какой-либо конкретной этнической общностью по причине сложности этнической генеалогии (межэтнические браки в нескольких поколениях). Наконец, этничность контекстно зависима, ситуативна: кем себя ощущает человек, творящий молитву, плывущий в море, кормящий ребенка, пашущий землю и пишущий книгу — неужели Человеком этническим, этнофором? И случаен ли тот факт, что этимология огромного числа этнических самоназваний — этнонимов восходит к значению «человек», «люди», «местные люди»? Что еще мог ответить абориген пытливому «европейцу», безуспешно пытаясь уразуметь, что от него требуется? Все это наталкивает на мысль, что для возникновения этничности, для ее проявления и выхода на первый план среди конкурирующих лояльностей — сословных, профессиональных, половозрастных, территориальных и других — требуются какие-то особые условия. Что это за условия? В каком мире этничность становится ценностью?

Существует множество точек зрения на условия и причины воспроизводства этничности. На мой взгляд, их можно объединить в три основные группы.

1. **Этничность как дом.** В этой группе концепций, которую я условно именую гедонистической и в которой этничность выступает как утилитарная ценность, существование этнических общностей нередко объясняется с позиций социологического функционализма: раз они существуют, значит они служат опре-

деленным целям и выполняют определенные интересы, создавая известные «удобства« для человека. Например, позволяют справиться с проблемой отчуждения, порождаемой индустриальным обществом с его массовой культурой, и таким образом выстроить «свой дом» и «свой» мир, сделать этот мир комфортным, подчинить его власти своих традиций, где окружающие тебя другие, которые вместе с тобой переживают кризис отчуждения, претворяются в результате этой сопричастности в «своих», в участников строительства «своего дома». Эта концепция этничности как способа преодоления отчуждения отстаивается психологами и теми социологами, чьи методы предполагают знание и использование социально-психологической теории.

В эту же группу можно включить и тех исследователей, которые полагают, что этничность позволяет справиться с информационной сложностью современной жизни, «разгрузить» психику от разнотипных информационно-избыточных «сигналов», каким-то образом упорядочив их. Классифицируя людей по их этнической принадлежности, индивид получает возможность «упростить» получаемую информацию, разделив всех на «своих» и «чужих», а «чужих» — на известные ему этнические группы, восприятие которых стереотипизировано в культуре «своих». Это позволяет существенно упростить взаимодействие, сводя его к известному репертуару стереотипных «ролей» и «ситуаций». Социальный мир здесь осваивается через культуру «своих» и из чуждого и опасного превращается в комфортно безопасный и освоенный.

Наконец, близка к этой группе концепция, разделяемая многими социологами и политологами, исследующими властные отношения. В соответствии с ней этническая группа — это прежде всего локус в системе властных отношений, а этничность — один из мощных ресурсов в политической мобилизации группы, помогающий этой группе осуществлять собственные интересы. Эта позиция представлена множеством вариантов, подчас детально разработанных и используемых в социологии в качестве «теорий»: теория разделенного рынка труда, теория сегментированного рынка, теория этнической стратификации и их многочисленные версии.

Все перечисленные концепции этничности подразумевают выполнение какой-либо потребности индивида или группы, осуществление их интересов, достижение целей и т. д. Существование этничности, таким образом, здесь мыслится как способ достижения более комфортного состояния в категориях пользы, что и позволяет обозначить эту трактовку как утилитаристскую, или гедонистическую.

2. **Этничность как речь.** В этой группе концепций этничность выступает как ценность мировоззренческая, или когнитивная. С одной стороны, она представляет собой специфическую часть повседневной речевой практики, способ говорить о «других», о «них»; средство, из которого вырастает внутри- и межгрупповой консенсус относительно разграничения «нас» от «них» и наделения этих общностей наборами символов; наконец, строительный материал когнитивной (ментальной) карты этнического мира, т. е. часть воззрения на мир — мировоззрения.

С другой стороны, этничность здесь воспринимается как способ концептуализации социального бытия, как сфера профессионального знания и профессионального сознания, играющих если не ключевую, то все же весьма значительную роль в воспроизводстве мира как этнического пространства. Взгляд на этничность как особую форму дискурса, часть социально конструируемой реальности хотя и не вполне освоен «массовым» профессиональным сознанием, но все же стал неотъемлемой частью постмодернистского интеллектуального ландшафта. Если же смотреть уже — из рамок профессионального сознания,— то оказывается, что и здесь весьма много сделано, чтобы продемонстрировать и вполне осознать саму роль исследований этнического в воспроизводстве этничности, в ее легитимизации и реификации, а точнее — воплощении, вложении в тело, пребывающее в мире.

3. **Этничность как вызов.** В этой группе воззрений этничность рассматривается как гуманитарная ценность, хотя пути, которыми приходят к этому взгляду на

этничность сами представители этнических общностей («этники», или этнофоры) и профессионалы, занимающиеся исследованиями этих народов, кардинально различаются. Профессиональное сознание некоторых этнологов и социологов, захваченное позитивистским упоением рациональностью, нередко принуждает их объяснять рационально даже то, что в рациональном обосновании не нуждается: такова попытка обосновать ценность этничности с помощью доводов из столь различных областей, как кибернетика, теория систем и теория катастроф. Стержнем этих построений является принцип многообразия, в соответствии с которым устойчивость систем возрастает с ростом их сложности, трактуемой здесь как многообразие. Взгляд на человечество как на сложную самоорганизующуюся систему порождает в связи с принципом многообразия следующую рационализацию: ни один из народов не должен исчезнуть, поскольку это угрожает выживанию человечества в целом. Этот «системно-термодинамический» взгляд на этнический мир с его антиэтропийным пафосом — лишь апелляция к носителям индустриально-урбанистических ценностей, апелляция, проговариваемая на их языке, обращение к «цивилизованному миру», преломленное через массовое (хотя и профессиональное) сознание, ответ на вызов этим же сознанием порожденного мира, того самого колонизированного индустриальной цивилизацией мира, где выживание народов превращается в проблему. В аксиологическом универсуме современной цивилизации, в которой рациональность занимает столь высокое место, проблема сохранения этничности и выживание народов озвучивается в качестве интеллектуального вызова, следовательно, в этом универсуме этничность прочитывается как вызов.

Совершенно иначе, но с тождественным результатом понимается этничность в среде тех самых этнических общностей, само существование которых находится под угрозой. Это как раз тот самый случай, когда этничность обретает наиболее выраженный характер и превращается в ценность экзистенциальную. Чаще всего такое особое переживание этничности формируется у этнических меньшинств.

«Эффективность» участия в принятии политических решений внутри того общества, в систему которого входит данная локальная (сословная, конфессиональная и т. д.) субкультура, нередко оказывается непосредственно зависящей от этнической принадлежности в силу того, что любая социально-конкурсная ситуация (на рынках труда, земли, жилья и образования), любой конфликт в правовой и социально-политических сферах, а также практически любое изменение в этих сферах и перегруппировка сил отчетливо демонстрируют представителям этнических меньшинств их неравноправный статус с представителями большинства. Такая зависимость в свою очередь порождает реакцию в форме этномобилизационных процессов, причем в среде меньшинств мобилизация происходит с охватом более широкого «спектра» ресурсов, требует большего личного вклада от каждого. Эффективность внутригрупповых санкций и действенность социальных норм у меньшинств также, как правило, оказываются выше, чем среди доминирующего большинства: малая численность позволяет установить большее число значимых для этнической мобилизации связей, как бы «уплотнить» внутреннюю информационную среду и сплотить группу, сделав более жесткими межгрупповые барьеры. Именно эти процессы объясняют то обстоятельство, что этничность у членов групп меньшинств оказывается наиболее ярко выраженной. Их почти невозможно убедить, что этносов в известном смысле нет, что этничность не является врожденным свойством, что этническая подразделенность человечества — это скорее «процесс», нежели «картина» и т. д. Здравый смысл, формируемый их повседневным опытом конфронтации с большинством, есть для них лучшее доказательство «вещественности» этнической реальности, ее объективного характера, а большая личная вовлеченность в борьбу с дискриминацией вытесняет рефлексию эмоцией. Попытки непредвзято осмыслить ситуацию интерпретируются «своими» как предательство (отказ от эмоциональной вовлеченности), измена собственному народу и неспособность противостоять агрессивному вызову доминирующего общества. Последняя интер-

претация вскрывает тот смысл, который вкладывается представителями меньшинств в собственную этничность: она нередко переживается как стигма, а способность ее сохранять вопреки давлению доминирующей группы — как вызов противостоящему миру «чужих».

Итак, рассмотрены все три группы концепций, так или иначе объясняющих условия и причины воспроизводства этничности,— этничность как дом (этничность — утилитарная ценность; она существует как средство преодоления отчуждения, либо снятия «информационного пресса», а также как средство достижения политических интересов группы); этничность как речь (этничность — мировоззренческая ценность, способ концептуализации социального мира) и этничность как вызов (этничность — гуманитарная и экзистенциальная ценность; профессионалами она воспринимается как проблема выживания народов, а «этниками», и в особенности представителями меньшинств, как печать неравноправности). Теперь попробую изложить концепцию этничности, которая, на мой взгляд, содержит возможность синтеза двух противоборствующих парадигм — парадигмы исследований этнической реальности как мира «этносов-тел» и парадигм, где эта реальность сводится к субъективному миру этничности. Эта попытка синтеза парадоксальна и строится на утверждении, что этносы одновременно наличествуют и отсутствуют, существуют и не существуют; иными словами, я попытаюсь описать то самое «одушевление», в результате которого этничность оказывается «вложенной» в пребывающую в вещном мире «морфу», т. е. ту процедуру, в результате которой социальная морфология превращается в этническую реальность, или, если угодно, в этническую картину мира.

Этничность как память: этнизация социума. Столкновение двух названных парадигм видится мне как один из эпизодов «борьбы титанов», эпизодов, в которых в роли «титанов» оказываются экономика и биология (в хронологически более поздней версии — социология и психология), а местом сражения — этнология. «Социологизация» предмета, если рассматривать преимущественно ту социологию, которая оказалась наследницей экономической трактовки человека как социального существа (позитивистская социология), лежит в основе реификации этнической реальности, в то время как «психологизация» перемещает предмет из реальности объективной в реальность субъективную. Описывать все перипетии этой борьбы даже в общих чертах здесь неуместно, достаточно лишь отметить положение, сложившееся на сегодня: «психологизация» явно преобладает. Отступая на «поле брани», концепция «этноса-монолита» преобразуется в более мягкие версии, в которых этносы-тела интерпретируются все более «процессуально», их границы воспринимаются как все более размытые; дело доходит даже до того, что признается роль «соглашений» между «мы» и «они» в определении границ, подчеркивается решающая роль этнического самосознания и т. д.

Эта серия «уступок» привела к возникновению любопытного парадокса, неявность которого препятствует его осознанию сторонниками концепции «этноса-тела». Суть его в том, что, с одной стороны, признается своего рода «тотальность» этнической реальности: вне ее не существует ни одна личность: атрибутами этноса выступают культура, язык, территория и т. д. Был введен также специальный термин для описания этого «колонизованного этничностью» социума — «этносоциальный организм», или ЭСО, с помощью которого предметом этнографии становилась вся социальная реальность, рассматриваемая под «этнографическим углом зрения». С другой стороны, в лексиконе этой же концепции используется понятие «этническое самосознание», которое одновременно выступает и как фрагмент, одна из сторон целостного самосознания личности. Если теперь задаться вопросом, каковы другие фрагменты этого самосознания, то мы станем свидетелями «распада» этнической тотальности на расовое, культурное, языковое, конфессиональное, сословное, профессиональное, территориальное, генеалогическое и этатическое «самосознания», каждое из которых также является результатом отражения некоего фрагмента реальности, причем в самосознании эти фраг-

менты оказываются рядоположенными и иногда противопоставленными этническому, а в реальности (в соответствии с «всеохватностью» этноса-тела) — поглощенными этничностью, «атрибутами» этого этноса. Это логическое несоответствие «взрывает» парадигму этноса-тела изнутри, заставляя все большее число исследователей обращаться к противостоящим ей психологическим концепциям этнической реальности.

На мой взгляд, такой стремительный отход от «социологизма» содержит крайности — вместе с концепцией «этноса-монолита» отвергнутым оказывается и разработанный язык описания «социальной морфологии», язык, описывающий те самые структуры, в которые «вкладывается» этничность.

Метафора «вкладывания» оказывается ключевой в представляемой ниже попытке синтеза и поэтому заслуживает комментария. Заявить, что этничность «вкладывается» в уже существующую «во внешнем мире» общность, природа которой может быть весьма многообразной (сословные, территориальные, конфессиональные и другие группы), значит описать лишь внешнюю сторону актуализации этничности, ее перехода от латентного состояния в открытое, из виртуального — в реальное. Хотя такая концептуализация обладает некоторыми достоинствами (например, предлагает возможное решение проблемы реальности этноса, когда его очевидная «вещественность» не входит в противоречие с не менее очевидной «нетелесностью» и субъективностью), она порождает и новые проблемы. В частности, она не дает ответов на вопросы, каков механизм вкладывания этничности в социальную общность, как инициируется вкладывание, в каком пространстве существует этничность до вкладывания, а если она до него не существует вообще (начальная стадия этногенеза), то как она порождается в процессе вкладывания, что содержит в себе понятие «латентная этничность» и т. д.

Метафора «вкладывания» описывает, кроме того, не один, а несколько качественно различных процессов: в ней неразличимы индивидуальный и коллективный «модусы вкладывания», а также возникновение этничности в этногенетическом процессе в отличие от контекстуальной актуализации, наконец, никак не обозначено место этничности в системе конкурирующих идентификаций и лояльностей, которое может меняться в результате изменения политической ситуации (выход этничности на первое место в системе лояльностей в ходе межэтнического конфликта).

В размышлениях о «механизмах» вкладывания какую-то помощь может оказать уже приведенное сравнение этнической общности с консенсусной группой — результатом постоянно вырабатываемого и переопределяемого консенсуса. Однако что является предметом консенсуса, по поводу чего вырабатывается «соглашение» его участниками? Выше уже говорилось, что этот консенсус выстраивается среди «своих» и между «своими» и «чужими», внутри общности и между общностями. При этом и в первом и во втором случаях речь может идти не об одном, а о двух «предметах», по поводу которых выстраивается (иногда по умолчанию и негласно) консенсус. Предметами этими являются демаркационная линия между «своими» и «чужими», с одной стороны, и допустимый, общественно признанный, легитимизированный «набор» идентификаций, обусловливающий общественно признанные возможности выбора этнических идентификаций. Именно в этих процедурах колоссальную роль начинают играть те самые знания о собственном народе и о его соседях, которые выше было предложено превратить в предмет особой дисциплины — этноантропологии.

«Этнический фрейм», состоящий из этнических автостереотипов, сценариев поведения в стереотипных ситуациях, установок и т. д., предполагает и обычно содержит в себе также некий стандартный набор социальных ролей и идентификаций, или лояльностей. Человек может быть одновременно русским, москвичом, православным и квалифицированным рабочим. В этот фрейм включенными оказываются также прецеденты решения спорных случаев у маргиналов: например, может ли считаться русским человек, если по вероисповеданию он

католик или мусульманин. Очевидно, что уже здесь становится явным влияние общего социально-политического контекста и микроситуации: в некоторых контекстах и ситуациях может, в других категорически нет. В русской истории можно без труда выделить эпохи, а в ареале расселения русских — местности, где мусульманин, независимо от этнической принадлежности родителей, не мог считаться русским. При этом речь здесь не идет об ослаблении действия «мифа крови», но лишь о возрастании в некоторых случаях значимости конфессиональной идентификации и ее вхождении в этнический фрейм и в архетип «русскости». Здесь обнаруживается, что этот фрейм содержит локальные черты и в значительной степени зависит от этнических соседей, партнеров по контакту, «значимых других», а точнее, от стереотипизированного восприятия этих «других», от так называемых гетеростереотипов (стереотипизированного восприятия «другими» «нас» и т. д.). Если в данной местности «значимые другие» — мусульмане, то маргинал может оказаться в зависимости от ситуации либо в условиях свободного выбора этничности, либо выбора жестко детерминированного.

Складывающийся и вырабатываемый на основе «персонального» и «группового» определения границ общности («мира своих») этнический фрейм может выступать в качестве «инерционной составляющей», а политический контекст — «динамической составляющей». Они могут обеспечить демаркацию «своих» и «чужих» в сложной топологии социального пространства, включающей все возможные виды общностей и идентификаций (сословную, территориальную, конфессиональную и т. д.). Попутно, что называется на полях, стоит заметить, что в случае «русскости», а быть может, и во многих других «случаях», полезно развести понятия «этнический фрейм» и «архетип», сколь бы условно и окказионально ни было их содержание в данном контексте. В «архетип», исходя из семантики, нужно включать некие устойчивые «межрегиональные» и «трансвременные» характеристики, в то время как «этнический фрейм», на мой взгляд, отражает как раз ситуацию «здесь и теперь». Вот почему, описывая, например, «русский характер», мы можем воспроизводить некий надвременной идеально-типический набор черт, исходя из архетипических характеристик, а исследуя «русскость», можем обнаружить калейдоскоп непохожих друг на друга этнических авто- и гетеростереотипов, характеризующих региональную и историческую мозаику контекстов, ситуаций, проблем (например: «русскость» сегодня в Эстонии и в Молдавии).

Изменчивость символов, на которые опирается различение «своих» и «чужих», лежит в основе хорошо известного этнографам феномена, когда этничность на протяжении небольшого исторического периода оказывается «вложенной» в общности, их границы выстраиваются то по лингвистическим, то по сословным, территориальным, конфессиональным и другим различиям — тем признакам, отмечу особо, ареалы которых чаще не совпадают между собой, что и объясняет известную степень подвижности межэтнических границ, а следовательно, и разрушает представление об этносах как о чем-то монолитном.

Трактовка этноса как результата операции вкладывания в общность, границы и сущность которой подвержены постоянному переопределению, означает, что для исследователей этничности чрезвычайно важными оказываются знания о социальной перцепции и структуре массового сознания. В традиции, где «социологизация» предмета пока одерживает верх над его «психологизацией», т. е. у менее гуманитарно и более естественно-научно ориентированных ученых, возможна концептуализация этничности как сложного информационного взаимодействия, объектом которого являются его собственные границы (границы поля информационных связей). При таком подходе к исследованию этничности для ее понимания могут оказаться полезными результаты исследований, по крайней мере, еще в двух областях — теории средств массовой информации и изучении так называемых «систем с рефлексией», или ауторефлексивных систем, в теории самоорганизации. К сожалению, практически все перечисленные подходы очень скромно используются в этнологии вообще и можно утверждать, что совсем не

используются в отечественной этнографии, если не считать отдельных попыток этносоциологов показать, с одной стороны, связь этничности со структурой массового сознания и, с другой — определить вклад средств массовой информации в то, что выше было обозначено как предмет этноантропологии, т. е. в знания народа о самом себе и о своих соседях.

«Современность» в данной традиции характеризуется, между прочим, еще и тем, что потоки, несущие информацию о других, их характер, интенсивность и направленность — все это подверглось колоссальным изменениям за время жизни одного-двух поколений: если прежде уходили десятки и сотни лет на «строительство нации», выковывание этничности, способной объединить массу территориальных общин и феодальных княжеств в нечто способное к организованному и координированному действию в случае необходимости (межнациональный конфликт, война, экономическая конкуренция и т. д.), то сегодня за счет немыслимого прежде масштаба тиражирования фактов, известий, слухов об отношениях «других» к «нам» и «нас» к «другим» этническая мобилизация, национализм, ксенофобия и экспрессивная этничность становятся повседневностью. Качественное изменение информационной среды, обеспеченное развитием «масс медиа», является не менее значимым фактором в наблюдаемом повсеместно «взрыве этничности», чем индустриализация и урбанизация.

Мысль об огромной роли средств массовой информации в формировании и воспроизводстве этничности и всей суммы знаний об этнической реальности не нова. В профессиональном сознании она заняла довольно прочное место после выхода в свет в 1950-х годах книги К. Дойча «Национализм и социальная коммуникация», но, став тривиальной, она как бы «замаскировала» грандиозность влияния «символьной элиты» — журналистов, редакторов, ученых, публицистов, писателей, режиссеров и т. д., мнения которых, тиражируясь и бесконечно изливаясь на массы со страниц печатных изданий, экранов, кафедр и трибун, не только в значительной степени изменяют и формируют «этнические фреймы», но и посредством этих изменений порождают новое восприятие этнической реальности, а следовательно, и ее саму.

С другой стороны, профессиональное сознание представителей символьной элиты оказывается само не свободным от стереотипов сознания массового, а в конфликтных ситуациях нередко становится жертвой «привычек мысли» и им же порожденных мифов, иначе говоря, оно само оказывается «уловленным словами», находится в плену дискурса, во власти задаваемых его структурами интерпретаций. Кроме того, воля и интересы символьной элиты зависят от наличной структуры власти, системы референтных общностей и т. д.

Таким образом, загадка «устойчивости» этносов-тел отчасти объясняется инерцией существования наличной системы властных отношений, а отчасти преемственностью и инерцией социальных структур и институтов, т. е. всего того, что выше было названо социальной морфологией. «Вкладывание» этничности — это процесс выстраивания консенсуса; будучи процессом, он имеет временны́е рамки, а значит, и финал. Инерция телесности если не предопределяет, то, несомненно, влияет на «адрес» очередного «вкладывания». Этнизируется скорее и легче та общность, которая имеет историю и — еще важнее — память об этой истории, содержащую фрагменты воспоминаний о прошлых «вкладываниях»; инерция формы споспешествует «вдуванию духа» в ту же «плоть». Эта телесная память и устойчивость формы, преемственность конфессиональных, локальных, сословных и т. д. «корпускул» социума и создают иллюзию стабильности этноса, возрождающегося, как феникс, из беспамятства повседневности при очередном кризисе коллективной идентичности. «Наслоения памяти», порождаемые повторным вкладыванием в те же «контейнеры» телесного мира, уплотняют этот мир, способствуя кристаллизации «сообществ памяти». Так, иногда консенсусные группы, рожденные политическим моментом, перерастают во всеохватное «мы», противопоставляемое столь же всеохватно этнизированным «другим», при этом, чем выше оказывается этническая консолидация и переживание собственной этничности у

«значимых других», тем успешнее происходит «колонизация» этничностью новорожденной «мы-общности».

Вырастающая «общность исторических судеб» фокусирует потенциально бесконечный спектр «кандидатов» на этнизацию до узкого луча, освещающего единственную общность-группу, содержащую в своем прошлом эпизоды этнизации и, тем не менее, способную всякий раз выступать как неожиданно новая. Родоплеменная общность вдруг обнаруживает себя как конфессиональная или территориальная; и вот уже ее этничность, до сих пор воспринимавшаяся чисто генеалогически, в терминах кровного родства, получает новые измерения: при очередном этномобилизационном процессе она вдруг, вкладываясь в общность с теми же персональными границами, обретает этноконфессиональный или этнотерриториальный характер. А на следующем историческом повороте, когда значимые другие выглядят во всем «своими», кроме языка, мобилизация «мира своих» происходит на лингвистическом фундаменте, и специалист по этнической истории с удивлением обнаруживает на месте прежней этноконфессиональной, или этнотерриториальной общности — общность этнолингвистическую, где утрата родного языка приравнивается ее членами к утрате возможности считаться «своим», принадлежать собственному народу и называть себя его именем.

Путешествие по лабиринту профессионального знания подвело нас вплотную к еще одному взгляду на этничность, к еще одной теме, сколь-нибудь внятное обсуждение которой потребовало бы еще одного, не меньшего по объему сочинения. Здесь же я поневоле ограничусь лишь ее обозначением, прибегнув к испытанному риторическому приему — примеру.

С той точки лабиринта, в которой мы сейчас оказались, открывается особая перспектива видения этнической реальности, где опорами для этнического самосознания, своего рода «контейнерами» памяти служат различные пространства, порождаемые социальным взаимодействием— языковое, конфессиональное, экономическое и т. д. Топология этих пространств оказывается весьма сложной из-за взаимовлияний и взаимной связанности. Например, если мы возьмем языковую близость и порождаемую системой межговорных, междиалектных и межязыковых расстояний топологию языкового пространства, то можно заметить, что вырастающая и выстраиваемая на основе языкового самосознания система оппозиций «мы — они» зависит не только от внутриязыкового понимания (ср. бытующий у русских термин «бусурманский язык» для непонятной речи или аналогичное выражение в меннонитском диалекте «кашубш», обозначающее нечто невнятное и невразумительное по языку; и то, и другое, кстати, образовано от этнонимов), но и от доступности (легкости овладения) собственного языка для соседей или соседского для «своих»; и, наконец, от наличия «лингва франка», т. е. распространенности билингвизма, его типа, социальной детерминации и т. д. Последнее, очевидно, зависит от локальной структуры власти, основанной на авторитете и престиже или принуждении и насилии, от сложившейся иерархии референтных общностей и т. д., т. е. уже от топологии потестарного пространства, охватывающего всю региональную структуру социальных, территориальных и конфессиональных групп. Несомненно, что и система социальных расстояний и система расселения не могут не влиять на топологию потестарного и лингвистического пространств, а те, в свою очередь, меняют характер и поселенческой, и социальной, и конфессиональной систем.

Топология лингвистического пространства, однако, особенно интересна для нашей темы, ибо при отсутствии сложившегося понимания между соседями (как то: близкие диалекты, языки, т. е. ситуация так называемого контактного межязыкового пограничья) язык может оказаться весьма мощным изолирующим барьером, навсегда закрывая возможность «чужим» стать «своими», ужесточая и делая непроницаемыми прочие барьеры (сословный, конфессиональный и т. д.) и связывая соседствующие общности устойчивыми отношениями «мы» — «они».

Разумеется, региональная общность может вырастать и на основе единого

экономического пространства, «общности интересов», поиска союзников в военных операциях против могущественного врага и т. д. Однако устойчивость этих объединений при отсутствии столь мощной основы взаимопонимания, как общий язык (неважно, чей из союзников), уступает устойчивости объединений, где такой язык есть. Под «есть» подразумевается не элитарный, являющийся достоянием правящей верхушки «лингва франка», а действительно широко распространенный и обслуживающий потребности общения широких масс язык. Точно так же, как наличие общего языка, обеспечивающего понимание, консолидирует изначально гетерогенные общности в единое «мы», его отсутствие, препятствуя выстраиванию общего пространства понимания, обнажает топологию других пространств, делает ее видимой и всеми осязаемой и затем превращаемой средствами собственных языков в символику различия. Таким образом, становится очевидным, что для сплочения «мы» гарантии вкладывания этничности в ту же генеалогическую общность в изменившихся и постоянно меняющихся обстоятельствах только памяти оказывается недостаточно, необходимо также и понимание.

Мне представляется, что если мы хотим исследовать объективизированные этномобилизационными процессами межэтнические границы, лучшим средством для этого будет систематическое изучение эволюции коммуникативных пространств как своего рода истории и географии понимания. Эта тема, однако, заслуживает отдельного обсуждения.

Примечания

[1] *Ломова-Оппокова М. Ю.* Этничность, народ и каста//Народы Азии и Африки. 1990. № 6. С. 116.
[2] *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981.
[3] *Широкогоров С. М.* Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. С. 122.
[4] *Геллнер Э.*//Вопросы философии. 1989. № 7. С. 124.
[5] *Maget M.* Problems d'ethnographie Europeene//Ethnologie generale. P., 1968. P. 1326.

Paradigmatics of Ethnological Knowledge

Two main paradigms of ethnological theorizing, objectivist and relativist, as they are expressed in the theories of ethnicity and ethnos are assessed. Various conceptual schemes used to describe ethnic reality are then grouped according to the underlying values:

1. utilitarian (ethnicity as «home», where ethnicity is understood as means for or against something — alienation, classification, mobilization etc.);

2. cognitive (ethnicity as discourse, part of the worldview);

3. humanitarian, or existential (ethnicity as «challenge», or «stigma»: cybernatic theories of ethnicity, as well as indigenous conceptualizations of it).

An attempt at synthesis of the two paradigms is made in which a new conceptualization of ethnicity is introduced, where it is viewed as dynamic self-delineation of «we-group» in the changing political and socio-cultural contexts, predetermined by collective memory of the «we-group» and by the structure of the communicative spaces, which the members of the group share. The conceptualization helps to explain changing auto- and heterostereotypes of ethnic consciousness, ethnic frame dynamics and boundary maintenance.

S. V. Sokolovskii