

© В.В. Напольских, С.В. Соколовский, С.Н. Абашин,  
К.В. Истомина, Д.А. Функ

Дискуссия по книге А.А. Сириной “Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение” (М., 2012).

**В.В. Напольских**

**Рец. на: Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012. 604 с., илл.**

Данная рецензия была мною предложена для публикации в петербургский «Антропологический форум» и отклонена редакцией журнала под тем формальным предлогом, что значительная часть ее посвящена не тексту обсуждаемой книги, а размышлениям о современных тенденциях в науке, этим текстом навеянным (см. прим. 13 и 15 ниже). Мне был прислан текст рецензии с комментариями анонимного члена редколлегии (далее – Аноним), из которых стало ясным, что на самом деле протест вызвала содержащаяся в рецензии критика постмодернистских направлений в этнографии/антропологии, в частности – навязываемого в последние десятилетия российской науке американского конструктивизма. В принципе, ни сам подход (не печатать тексты, которые не согласуются с господствующими теоретическими воззрениями), ни отказ в публикации как таковой (в данном случае скорее подтвердивший мои ожидания) меня не удивляют. Однако комментарии Анонима оказались весьма показательны: они великолепно характеризуют как методы ведения дискуссии, принятые в определенной среде, так и научный и образовательный уровень сторонников модных постмодернистских течений. Это побудило меня снабдить публикуемый здесь текст рецензии моими заметками, которые даются в постраничных сносках и вводятся цитатой из Анонима. Дабы не быть обвиненным в предвзятости, я отвечаю на все замечания, имевшиеся в присланном мне файле. Надеюсь, этот материал будет небезынтересен всем, кому близки проблемы развития современной этнографии в России.

Монография Анны Анатольевны Сириной посвящена двум близкородственным по языку и культуре народам – эвенкам и эвенам, для которых автор совершенно справедливо использует старое название (преимущественно эвенков) *тунгусы*, а область своих штудий называет *тунгусоведением*. Актуальность и интерес книги определяются несколькими обстоятельствами.

Во-первых, эвенки и эвены принадлежат к числу коренных народов Сибири с их своеобразной, сложившейся в экстремальных условиях интереснейшей традиционной культурой. При этом среди других народов Сибири тунгусы, пожалуй, уникальны по очень широкому ареалу расселения, многообразию освоенных ими ландшафтов, богатству культурных контактов с весьма разными соседями. Во-вторых, как верно отмечает автор, «оба народа пережили два мощнейших социальных эксперимента <...> – интеграцию и модернизацию 1930–1950-х годов и демодернизацию 1990-х годов» (с. 4). Эти события привели к концу XX в. к катастрофическим последствиям для народов Севера: разрушению традиционного жизненного уклада, ускоренной утрате языка и ассимиляции, массовой люмпенизации. С другой стороны, в начале XXI в. оказываются еще воз-

возможными попытки возрождения на базе конструирования во многом новой идентичности. Рассмотрение этих сложных процессов на примере одной из крупнейших среди так называемых «малых народов Сибири и Севера» общностей имеет принципиальное значение для понимания истории нашей страны в XX в. и закономерностей этносоциального и этнополитического развития малых народов в целом. В третьих, наконец, сложилось так, что изучение именно тунгусов сыграло важную роль в истории российской этнографии, причем не только в описательной, так сказать, чисто этно-*графической* ее части, но и в развитии теоретических идей: достаточно назвать имена С.М. Широкогорова, С.К. Патканова, Г.М. Василевич. Интересно, что и в русской художественной литературе тунгусы и близкородственные им народы нижнего Амура, пожалуй, представлены более других народов Севера – здесь следует упомянуть прежде всего прекрасные книги В.К. Арсеньева и Г.А. Федосеева.

При этом А.А. Сирина очень верно указывает на важнейшее достоинство отечественной этнографической школы, в том числе и в тунгусоведении: ее последовательный историзм. На фоне постмодернистского цунами конца XX – начала XXI в., когда из науки не только изгоняется историзм, но и выхолащивается сам ее предмет, а поиск истины заменяется высказыванием мнений, эта свойство многим кажется каким-то архаизмом и, действительно, крайне редко присутствует в современной «передовой» англоязычной науке. Думается, однако, спокойное и упорное следование проверенной традиции позволит и сохранить науку, и продолжить ее развитие. И книга А.А. Сириной в этом смысле может служить примером.

Но, к сожалению, модные веяния современной российской этнологии частично коснулись и рецензируемой книги. Ничуть не умаляя достоинств рецензируемого сочинения и высочайшей квалификации автора, представляется полезным рассмотреть, как стремление отдать должное постмодернистским трендам порой заводит в методологический тупик. Заметно это, например, в главе «Мозаика этнонимов», где следующим образом подчеркивается разнообразие «этнических самоидентификаций» тунгусов разных групп: «ни у какого другого народа Севера не встречалось столько локальных экзоэтнонимов, как у тунгусов, что соответствовало большому количеству их территориальных групп и диалектных особенностей» (с. 33) – далее приводятся названия тунгусов на кетском, селькупском, ненецком, бурятском и др. языках. Осмелюсь все-таки предположить, что разнообразие внешних названий тунгусов обязано скорее многообразию их этнических контактов<sup>1</sup> (в Сибири и правда нет, наверное, народов, которые бы контактировали с таким количеством носителей разных языков): ведь приводимые примеры в большинстве своем – просто названия тунгусов на разных языках, при этом нередко связанные друг с другом этимологически или семантически. Так, например, приводимое в книге с переводом корякское название тунгусов *к'оямко* этимологически и по смыслу точно соответствует чукотскому *к'орарамкыт*, которое почему-то дано без перевода и во множественном числе, но означает то же, 'оленный (народ)' – и оба они могут быть просто кальками с тунгусского *ороч(ен)*<sup>2</sup>. Поэтому и кажущееся автору своеобразие тунгусов в плане этнонимии является мнимым: *любой* народ с большой территорией рассе-

<sup>1</sup> Аноним: «Не вижу тут противопоставления». – Тут его и нет, просто избытие внешних названий на разных языках естественным образом объясняется контактами со многими народами, говорящими на разных языках, только и всего. Видеть за этим результаты «ситуативной этничности» может только тенденциозно мыслящий субъект.

<sup>2</sup> Аноним: «Для этого чукчи и коряки должны знать по-эвенски, что сомнительно». – В принципе, чукчи и коряки не обязательно должны говорить по-эвенски, чтобы понимать значение некоторых слов, например – самоназвания тунгусов. Дело, однако, в том, что на самом деле северо-восток Сибири, район встречи тунгусов, чукчей, коряков, юкагиров, якутов и русских еще в первой половине XX в. был одним из классических регионов традиционной массовой полигlossии, и понимание чукчами и коряками эвенского языка не нуждается в доказательствах. Для этого достаточно, например, почитать романы Семена Курилова. См. также свидетельство моего и А.А. Сириной учителя, Ю.Б. Симченко – одного из лучших полевых исследователей Севера второй половины XX в. (Симченко 1972: 131).

ления<sup>3</sup> и богатыми внешними контактами может похвастать таким же разнообразием экзоэтнонимов (*Russian, москаль, orosz, Rosjanin, venäläinen, роч, луца, кана, эгожэнь* – и это далеко не полный список, притом непосредственно к основе *Русь / русский* восходит здесь только английский и опосредованно – венгерский этноним)<sup>4</sup>.

То обстоятельство, что локальные группы тунгусов, в особенности – оторванные от других, ассимилированные и т.п. – могут и сами себя называть заимствованными или особыми (отражающими особенности хозяйства, культуры или территории) этнонимами, также не уникально (*казаки, сибиряки, поморы, марковцы, кержаки* и т.д.)<sup>5</sup> и не отменяет существующего у тунгусов (эвенков и эвенов) осознания своего единства, закрепленного соответственно в господствующем самоназвании *эвен(ки)*<sup>6</sup>. В этом смысле мало что значит фиксация в переписи 2002 г. ряда разнообразных самоназваний локальных групп тунгусов<sup>7</sup>: как известно, последние переписи фиксируют и *гномов*, и *гоблинов*, и многих других. Здесь доходит просто до смешного: автор всерьез пишет, например, что в переписи зафиксировано «195 тунгусов и 6 тонгусов» – очевидно, и за малограмотным написанием этнонима через *о* следует видеть «парадоксы этнического самосознания»?<sup>8</sup> Использование слова *тунгус* как самоназвания совершенно естественно в

<sup>3</sup> Аноним: “Но она про это и пишет!” – Однако здесь важна расстановка акцентов (см. прим. № 1 выше).

<sup>4</sup> Аноним: “Я насчитал четыре, а не два”. – При этом в приведенном ряду Анонимом выделены названия *Russian, orosz, Rosjanin, роч*. Данный подсчет свидетельствует об элементарной историко-лингвистической неграмотности Анонима (подозреваю, что он является специалистом в области сибирских языков, но не знает происхождения названия страны, в которой он, вероятно, живет, и народа, составляющего большую часть населения этой страны, для лингвиста непозволительно): польское *Rosjanin* происходит, понятно, не от *русский*, а от *Россия*, а эти два слова друг с другом если и связаны, то весьма косвенно (это общеизвестно, см. хотя бы: *Фасмер III: 505, 522; Клосс 2012*). Кроме того, от того же *Россия*, в таком случае, происходит и не учтенное Анонимом китайское *эгожэнь* (от *эго* ‘Россия’, где *э-* – начальный слог из *элосы*, являющегося фонетической передачей рус. *Россия*). Коми *роч*, естественно, происходит не от *русский*, а от общего с самоназванием русских источника – прибалтийско-финского \**rōtsi* ‘Швеция, шведы’, то есть дело обстоит именно так, как у меня написано. Если Анониму нравится коми *роч*, то непонятно, почему сюда же не отнесено ненецкое *луца* – слово, происходящее от того же самого прибалтийско-финского источника (*Хелимский 2000: 352*).

<sup>5</sup> Здесь Аноним исправил *марковцы* на *маркинцы*, за что я ему благодарен, и написал: «Какое из этих названий заимствовано и откуда?» – Не буду обсуждать происхождение топонимов *Сибирь* и *Керженец* (оба они имеют, видимо, нерусское происхождение; русские этнонимы, таким образом, происходят из заимствованных слов), но происхождение слова *казак* опять-таки общеизвестно (*Фасмер II: 158*).

<sup>6</sup> Аноним: «...то есть если у некоторых групп два самоназвания – как и у сибиряков/русских, поморов/русских и т.п., и если помор говорит, что он не русский, а помор, то исследователь должен с ним спорить, и объяснять ему, что есть же “господствующее самоназвание”? так что ли? а как быть с двойной, переменной, ситуативной этничностью?» – Наверное, со всем этим таки надо быть исследователем: то есть фиксировать и изучать объективные явления в исторической перспективе, а не спорить с информатором и объяснять ему, что правильно, а что нет. Замечу, кстати, что «самоназваний» у любого из подобных информантов будет никак не два: к ним непременно придется еще добавить *архангелогородец, старовер, омич, православный, чалдон* и т.д. См., впрочем, прим. № 7 ниже.

<sup>7</sup> Аноним: «А фиксация “господствующего этнонима” эвен – много что значит?» – Я этого и не утверждал. Как раз наоборот, я здесь и ниже пишу о том, что фиксация этой самой «ситуативной этничности» полезна точно так же, как, например, фиксация настроения, степени опьянения или температуры тела опрашиваемых субъектов: никакого смысла в ней нет. Необходима фиксация языков, которыми пользуется субъект (первый язык(и) и язык(и), на котором он говорит со своими детьми, хотя бы) и религиозной принадлежности. Такие данные могут дать реальную картину, полезную как для научного анализа, так и для нужд государственного управления.

<sup>8</sup> Аноним: «Сразу и малограмотное. Если это “о” стоит в произношении под ударением – тóнгус – то переписчик обязан это фиксировать». – Конечно, раз нужно фиксировать настроение опрашиваемого субъекта, то и фонетические вариации его говора – тоже. Таким образом на месте

устах людей, ведущих свое происхождение от эвенков, но говорящих по-русски (ведь это – русское название эвенков)<sup>9</sup>, и не имеет значения, какой язык они при этом считают «родным»: во-первых, эвенкийский язык, хотя и мог быть первым или материнским языком субъекта, может быть просто напрочь забыт; во-вторых, и весь контекст переписки как «государственного дела» ведет именно к русскому словоупотреблению, и разговор с переписчиком ведется, как правило, по-русски. Вообще использование результатов переписей, особенно последних, в научном этнографическом исследовании без соответствующей процедуры критики источника – дело крайне неблагодарное и зачастую просто бессмысленное: вследствие разрушения понятия *этнос*, произошедшего в российской науке, фиксация «свободного» этнического самосознания превратилась по сути в фарс<sup>10</sup>, абсолютно бесполезный как для научного анализа, так и для нужд государственного управления. И правда: какие научные и управленческие импликации может иметь фиксация в России какого угодно числа *эльфов, сибиряков, эвенков* или *тунгусов* (см., например: <http://top.rbc.ru/society/05/04/2011/570603.shtml>) – если предполагается, что эта фиксация происходит вследствие сиюминутных флуктуаций сознания опрашиваемых?<sup>11</sup>

На самом деле иерархичность и известная ситуативность группового (и, как его части – этнического) самосознания – вещь абсолютно естественная, никогда не бывшая для этнографов тайной, и она ни в коем случае не является открытием постмодернистского времени (вообще, этот печальный период в развитии науки вряд ли принес что-либо полезное): А.А. Сирина совершенно правильно указывает, что «этничность в лучших исследованиях <советских> ученых-сибиреведов <...> понималась не как изначальная данность, а как сложный процесс, в котором играли роль различные факторы» (с. 119). Разница классической этнографии и постмодернистской этнологии состоит все-

---

удмуртов, например, получим добрый десяток «народов»: *удморты, укморты, уртмурты* и т.д. (ДАУЯ I: 49–59, 194), я уж промолчу про русских... Аноним, однако, в своем рвении в фиксации «ситуативной этничности» уподобляется здесь унтер-офицерской вдове – см. прим. №№ 10 и 11 ниже.

<sup>9</sup> Аноним: «А слово эвенки по-русски не употребляется?» – Естественно, употребляется. Но старое название прочно вошло в обиход и для многих людей может означать «настоящий (старых правил) эвенк» – в противоположность навязанному официальному наименованию, которое может применяться к совершенно потерявшим эвенкийскую идентичность субъектам – потребителям льгот. Подобное мне приходилось встречать, например, среди удмуртов: для некоторых из них старое русское название *вотьяк*, еще с довоенного времени воспринимающееся обычно и вовсе как ругательство, в наши дни приобретает коннотацию «настоящий мужик, хозяин, удмурт, живущий по старине» и становится гордым самоназванием.

<sup>10</sup> Характерный забавный пример, касающийся тунгусоязычных народов, имел место на Украине, где аналогичная по уровню осмысленности перепись 2001 г. зафиксировала до тысячи *ороков*, причем в основном – в крупных городах. Естественно, на самом деле за этим названием кроются не тунгусоязычные *ороки* (или *ульта*, по новейшей российской номенклатуре), которые в количестве около 300 чел. живут преимущественно на Сахалине, а люди, записавшие себя как *орки!* (<http://ru.wikipedia.org/wiki/Ороки>). Аноним: «Боже, как надоели все эти гномы, эльфы и орки!» – Чем же они Вам, милейший, надоели? У людей ситуативная (а у некоторых и пожизненная) этничность такая – что ж тут поделаешь? Объективных-то признаков ведь нет... Неполиткорректно как-то Вы о них отзываетесь, культурным расизмом попахивает!

<sup>11</sup> Аноним: «Плач по этносу тут ни при чем: надо грамотно задавать переписные вопросы о национальности и “родном языке”, тогда и смысл появится. Иллюзия, что в советское время переписи были точнее, потому что был Бромлей, – не более чем иллюзия. Вряд ли стоит называть ситуативную этничность сиюминутными флуктуациями». – Здесь налицо очевидный случай передегивания: я ни в коем случае нигде не защищаю точность советских переписей и «теорию этноса» Ю.В. Бромлея (хотя, конечно, считаю ее гораздо более инструментально полезной, чем постмодернистские измышления). Хотелось бы увидеть эти самые «грамотные вопросы» – кто мешает уважаемым конструктивистам при полном их господстве в отечественной этнографии на протяжении последних десятков лет и близости к власти составить таковые и настоять на их использовании? Что же до сиюминутных флуктуаций, то давайте, все-таки, решать: либо признаем право на самоопределение (хотя бы в рамках культурной автономии) гоблинов и эльфов (прим. №№ 8 и 10 выше), либо относимся к «ситуативной этничности» надлежащим образом.

го лишь в том, что исследователи XIX – середины XX в. имели достаточно подготовки и мужества, чтобы рассматривать свой предмет комплексно и в исторической перспективе, а адепты постнауки конца XX – начала XXI в., не имея необходимого образования, но при этом находясь в плену узкой специализации (странное, но, увы, реально существующее сочетание!), рассматривают его дискретно и парциально: если какая-то группа называет себя в данной переписи не так, как основная масса данного народа – это результат «парадоксальности» этнического самосознания, точнее – его размытости и, в конечном счете, отсутствия; если люди, забыв материнский язык и перейдя на русский, в первом-третьем поколении продолжают называть себя именем народа, на языке которого говорили их предки – это отражение отсутствия связи между языком и этническим самосознанием; если известно, что тот или иной народ начал называть себя данным именем не более 100 лет назад, а прежде разные его группы использовали другие самоназвания – это отражает и отсутствие связи этнического единства с языком (при этом забывают, что и нормированный язык был тоже фактически создан не более 100 лет назад), и упомянутую «парадоксальность», и безусловно свидетельствует о конструировании как главном источнике этнической идентичности – и т.д. Получается, что, обвиняя классическую науку в мнимом непризнании ею сложности этнических феноменов, ригоризме и иррациональном схематизме и защищая якобы прагматический подход, «постученые» не видят за фрагментами целого, анализируя вместо сложной и развивающейся реальности произвольно вырванные из нее застывшие фрагменты – и удивляются, когда эти фрагменты не складываются в цельную картину! На деле же, если рассматривать этнические феномены в духе классической науки в их историческом развитии, с учетом взаимодействия разных факторов (прежде всего – языковых и религиозных – но для этого требуется умение работать или хотя бы внимательно разбираться в соответствующей области<sup>12</sup>), все эти трудности оказываются преодолимы, и диалектика развития этноса как общности, объединяемой общим, отличаемым от чужих языком (при этом язык должен, конечно же, также рассматриваться исторически), вполне поддается пониманию. Совершенно согласуется с этим вывод А.А. Сириной: «двуязычие и многоязычие только подчеркивает важность языка как этнодифференцирующего признака. Там, где респонденты владеют языком, это основной признак, там, где не владеют, он отодвигается на второй план» (с. 131)<sup>13</sup>.

Показательны в этом плане наблюдения А.А. Сириной в главе, посвященной этнической идентичности тунгусов (с. 118–152). Из приводимых ею данных прямо следует вывод о том, что, во-первых, конструирование этничности осуществляется не на пустом месте<sup>14</sup>, а имеет основанием «внутренние факторы формирования этнического самосознания» (с. 129). Во-вторых, среди этих внутренних факторов такие важные, как территориальная и родовая (тесно связанные в традиционном тунгусском укладе) принадлежность, традиционное хозяйство и мировоззрение – начинают выходить на первый план только в условиях ассимиляции и массовой утери языка как основного определяющего

<sup>12</sup> В этом смысле симптоматично, что, говоря о проблеме происхождения названия *тунгус* и ссылаясь на старую статью В. А. Туголукова [с. 35], А. А. Сирина не упоминает гипотезу Ю. Янхунена и Е. А. Хелимского – по всей вероятности, разрешающую эту ономастическую загадку [Helimski, Janhunen 1990: 67-72; Хелимский 2000: 352].

<sup>13</sup> АНОНИМ: “весь этот абзац не имеет к рецензируемой книге никакого отношения”. – Вполне имеет, я даже цитирую её здесь. Важно однако вот что: АНОНИМ полагает, что положительная рецензия должна представлять собой пересказ рецензируемой книги, снабжённый похвалой и «некоторыми замечаниями» – собственно, именно такие, абсолютно пустые и бессмысленные рецензии сегодня и господствуют. Я, будучи человеком консервативным, полагаю, имея примером традиции российской и немецкой науки XIX века, что рецензия – повод поразмышлять о поднимаемых обсуждаемой работой проблемах и поставить новые.

<sup>14</sup> АНОНИМ: “прелесть какая!” – Не знаю, что здесь АНОНИМА так восхитило, но поясню, что никакой дихотомии между «конструктивизмом» и «примордиализмом» не существует, есть нормальная диалектика объективных социальных процессов и сознательной деятельности конкретных людей или групп по управлению ими и использованию их.

общетунгусскую идентичность показателя (с. 131–133, 138–139); ср. высказывание информатора: «Даже языка не знают пусть, имеют дело с оленями, на природе бывают – вот это эвенк» (с. 140). В-третьих, наконец, «привязанность к родной земле» и связанные с ней факторы этничности особенно актуализируются в связи с обострением экономических и правовых вопросов, связанных с особыми правами на эксплуатацию природных ресурсов, льготами для «малых народов Севера» и т.п., что, естественно, является исторически весьма преходящим моментом.

Впрочем, это было скорее отступление от основной темы<sup>15</sup>: в целом книга А.А. Сириной представляет собой классическое этнографическое исследование, ее с полным основанием можно назвать энциклопедией по этнографии и новейшей истории тунгусов. Очень интересно построена вторая часть книги «Формирование человека»: от рассмотрения традиционных представлений тунгусов о душе и их эволюции (здесь нельзя не отметить очень трезвый подход к анализу этого концепта – с одной стороны А.А. Сирина не впадает в позитивистский максимализм<sup>16</sup>, не отказывается от применения нормального термина *душа*<sup>17</sup>, с другой – учитывает непрямые соответствия русского и различных тунгусских понятий) – через представления о реинкарнации души, о становлении человеческой личности – к народной педагогике и к истории системы образования у тунгусов в XX – начале XXI в., ее современным тенденциям и роли, которую она сыграла и играет в этнокультурном развитии народа. На фоне в общем негативных событий, происходящих в отечественном образовании в последние десятилетия, радуют позитивные тенденции, отмечаемые А.А. Сириной в школьном деле у тунгусов: развитие кочевых школ, позволяющих отойти от жуткой интернатской системы, участие школы в возрождении традиционного образа жизни, ремесел, народного искусства и традиций, связь школьного образования с краеведческой и культурной работой на местах. Особенно приятно, что формирование этих новых явлений идет снизу, по инициативе самого населения, учителей, учащихся и родителей.

Третья, четвертая и пятая части книги на первый взгляд кажутся выделенными несколько нелогично, их названия словно бы дублируют друг друга: «Природопользование», «Время и пространство», «Мировоззренческие основы традиционного природопользования». На самом деле в таком построении книги есть глубокая логика, определяемая самим материалом: традиционный уклад, особенности природопользования таежных охотников и оленеводов теснейшим образом связаны и прямо проистекают из религиозно-мифологических представлений. Поэтому эти три главы без преувеличения можно назвать энциклопедией тунгусской жизни<sup>18</sup>, здесь мы найдем информацию и о традиционных способах охоты и рыбной ловли, и о социальных объединениях, и о календаре, и о традиционной этике, и об интереснейшем обычае дарения охотничьей добычи *нимат* и т.д. Особенно приятно, что А.А. Сирина рассматривает традиционную культуру тунгусов исторически: все ее сведения и суждения всегда имеют точную конкретную привязку к периоду и территориальной группе, тунгусская культура предстает не как застывшая абстракция или обезличенное обобщение, а как живой развивающийся организм в панораме XIX (а иногда и XVIII) – начала XXI в. и во всем разнообразии ее локальных вариантов.

<sup>15</sup> Аноним: «Не похоже. Кажется, что основная тема – это ругань в адрес бог знает как понятого конструктивизма, основной грех которого – что он “не диалектичен”». – С диалектикой (впрочем, как видно даже из приводимых здесь высказываний, и с владением элементарными знаниями по своей специальности) у адептов конструктивизма действительно плохо... А мой подход к тому, для чего пишется рецензия см. в прим. № 13.

<sup>16</sup> Аноним: «Это не то же самое, что постнаучный постмодернизм?» – Думаю, что это понятие более широкое, чем позитивизм, да и хронологически/стадиально более позднее.

<sup>17</sup> Аноним: «Еще прелесть!» – Опять-таки не понимаю, что его тут так радует, но, к сожалению, действительно имеются примеры отказа от традиционной терминологии и использования «туземных» терминов, что, как правило, только усложняет и запутывает дело.

<sup>18</sup> Аноним: «Так три главы или всю книгу?» – Каюсь, повторился. Однако похвалить хорошую работу лишней раз не грех.

Особое внимание в книге уделяется истории XX в., влиянию революционных и катастрофических перемен, происходивших в нашей стране, на жизнь и культуру тунгусов. Можно сказать, что именно в XX в. произошло вторжение российского государства в традиционную среду обитания народов Севера. Естественно, результаты этого вторжения были преимущественно плачевны – не только для людей (замечательная по силе иллюстрация: начало 1930-х годов, период коллективизации старики-тунгусы пограничья Магаданской обл. и Якутии называют временем «когда русские стали плохими» [с. 271]), но и для самого государства, в силу его неспособности контролировать и разумно использовать огромную территорию: поскольку большинство тунгусов, как и других народов Севера, стали оседлыми сельскими жителями, «огромные массивы территорий, связанные сетью малозаметных троп, проложенных “бродячим” народом, перестали осваиваться» (с. 30).

Следует заметить, что казалось бы хрупкая культура северян проявила в этих условиях удивительную гибкость, лабильность и способность к изменению и выживанию, хотя не обошлось и без открытой борьбы – эти страницы истории народов Сибири до недавнего времени замалчивались в нашей науке. Автор дает сжатый, но очень информативный очерк восстания тунгусов Охотского края в 1920-х годах, направленного против введения советских порядков (с. 267 pass.). При этом интересно, что в сравнении, например, с аналогичными восстаниями ненцев, тунгусское предстает как интернациональная по сути борьба всех народов региона с деспотической разрушительной властью – и здесь сказалась открытость тунгусского общества, а также обилие этнических контактов, характерное для тунгусов.

В связи с отмеченной жизнестойкостью традиционной культуры северян стоит, видимо, в заключении остановиться еще на одной теоретической проблеме, затрагиваемой в книге. Автору «близко понимание традиции <...> как способа передачи ценностей определенного сообщества из поколения в поколение» (с. 204). Естественно, с подобным, чисто этимологическим пониманием слова трудно не согласиться. Однако на самом деле проблемы представляет не термин *традиция*, а термины *традиционное общество* и *традиционная культура*: поскольку в любом обществе (за исключением умирающих или находящихся в состоянии революционной катастрофы) передача ценностей из поколения в поколение, как правило, осуществляется, то любое общество, с «этимологической» точки зрения, может быть названо традиционным. Поэтому в постмодернистской этнологии, для которой вообще свойственно крайне прямолинейное и примитивное понимание терминов и фактов, к понятию *традиционное общество* существует скептическое отношение, и само употребление его вызывает недоумение, граничащее с негодованием (см., напр.: «Каким образом из современного материала вычленяется некая “традиционная культура” и возможна ли в принципе культура без традиций?» [Шабаетов, Конаков 2010: 443]<sup>19</sup>).

Между тем совершенно понятно, что в этнографической науке под *традиционным обществом* и *традиционной культурой* принято понимать вполне определенные явления, существование и специфичность которых (отличие от любого общества и любой культуры вообще), как правило, эмпирически очевидны и поэтому специального обоснования не требуют<sup>20</sup>. Поскольку любой термин конвенционален и его «право на суще-

<sup>19</sup> Цитируемая рецензия, опубликованная в журнале «Антропологический форум», впрочем, также полезна для характеристики методов ведения дискуссии адептами постмодернизма. Как было показано в ответной реплике О.И. Уляшева, в ней Н.Д. Конакову (который был тяжело болен ко времени выхода рецензируемой книги, и некролог на которого напечатан в том же номере «Антропологического форума», что и рецензия) практически приписывается отрицание его собственных взглядов, изложенных во множестве его работ, от которых он никогда не отказывался.

<sup>20</sup> Речь идет, подчеркну, о принятом словоупотреблении, о том, что реалии, скрывающиеся за данным понятием, действительно самоочевидны и поэтому для них не предполагалось определения. Поскольку, однако, термин «традиционное общество» в конце XX в. стал чуть ли не религиотимным, ниже я, собственно, и пытаюсь дать что-то вроде определения.

ствование» определяется его инструментальной ценностью, а термин *традиционное общество* / *традиционная культура* безусловно полезен и необходим, он, следовательно, должен быть определен.

Традиционной можно называть культуру, в которой социальная организация устроена так, что биологически самовоспроизводящаяся единица (объединяющая круг обычных брачных партнеров и родственников, назовем ее для краткости общиной) автономна в плане жизнеобеспечения и, соответствующим образом, в число культурных ценностей общины входит и культура жизнеобеспечения. Данное положение не предусматривает натурального характера хозяйства, не исключает участия общины в торговле и даже специализации на производстве определенных товаров – главное, что такая специализация не задевает основ жизнеобеспечения. Например, приход огнестрельного оружия на смену луку и стрелам в XVIII–XIX вв. отнюдь не привел к утере автономности жизнеобеспечения тунгусских общин. Равным образом и повсеместное распространение, например, современных транспортных средств не приведет к гибели традиционного уклада, если общины способны покупать эти средства, горючее и вести или обеспечивать их техобслуживание – либо до тех пор, пока эти средства являются всего лишь удобным новшеством и сохраняется принципиальная возможность обходиться без них, вернуться к традиционным видам транспорта (близкой точки зрения, кажется, придерживается и А.А. Сирина [с. 207]). Соответствующим образом, процесс передачи культурных ценностей из поколения в поколение (традиция в этимологическом смысле слова) в таком сообществе осуществляется самой общиной (а не специальными институтами) и является передачей именно общинных (а не, например, национально-государственных, общечеловеческих, христианских, научных и т.п.) ценностей, включающих в себя как органическую и основную часть как технологии жизнеобеспечения, так и тесно связанные с ними (см. выше) ценности духовной культуры. Это обеспечивает и межпоколенную передачу этничности. Такой тип общества широко сохранялся у народов России<sup>21</sup> до советских преобразований 1920–1950-х годов, но продолжает существовать и сегодня – и не только в виде реликтов, но и постоянно, иногда латентно возрождаясь в новых формах (ср., например, роль и значение садово-огородного сектора в экономической и социальной жизни современного русского общества): есть основания полагать, что это – базовый и самый жизнеспособный способ общественной организации<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Аноним: «У всех?» – Смею думать, что да, у всех, включая немцев и евреев. Буду благодарен за указание на какой-либо народ России, живший до индустриализации в индустриальном или постиндустриальном обществе.

<sup>22</sup> Аноним: «Не знаю, насколько это все верно, но определение кажется странным. Передача христианских ценностей – не традиционная, а передача анимистических – традиционная? Школа – институт, а семья – не институт?» – В этой фразе – вновь передергивание или, по крайней мере, непонимание и пример удивительного невежества. Передача христианских ценностей не является традиционной в том случае, если это – ценности не общинные. Каждая община передает ценности своей религии (в том числе и христианства или ислама, но народного) в рамках именно традиционного общества, а вот в иешиве или в семинарии передают ценности не традиционного общества, а канонической религии. Аноним, видимо, никогда не слышал о феномене народной религии и не представляет себе механизмов ее функционирования. О слабом понимании им вопросов религиозного свидетельства и противопоставление христианства и анимизма – дикость, вообще не требующая комментариев. Что касается семьи и школы, то, конечно же, это институты, но семья (в разных своих исторических формах) – естественный и неизбежно существующий институт, возникновение которого определяется биологической потребностью в рождении и воспитании потомства, а школа – институт, специально создаваемый обществом (по всей вероятности, собственно, государством, поскольку, кажется, в догосударственных обществах ничего подобного не бывает) для передачи подрастающему поколению внешних по отношению к общине ценностей. В этом плане школа противопоставляется учительству – естественному явлению, существовавшему, видимо, всегда. Особенно ясно это противостояние видно на примерах развития современного образования – как в России, так и на Западе. Поскольку в обществе потребления необходим легко поддающийся манипуляции, зависимый, малограмотный и некритически мыслящий потребитель, за-



В целом капитальный труд А.А. Сириной можно оценить как чрезвычайно ценное энциклопедическое по охвату тем издание, подводящее итог более чем двухсотлетним исследованиям тунгусской этнографии и одновременно представляющее читателю в исторической перспективе картину тунгусского общества на сегодняшнем переломном этапе его развития. Нет сомнения, что рецензируемая книга надолго останется одним из важнейших исследований в этнографии Сибири.

### *Литература*

- ДАУЯ I-III – *Насибуллин Р.Ш., Максимов С.А., Семёнов В.Г., Отставнова Г.В.* Диалектологический атлас удмуртского языка. Вып. 1–3. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2009–2013.
- Клосс* 2012 – *Клосс Б.М.* О происхождении названия «Россия». М.: Языки русской культуры, 2012.
- Симченко* 1972 – *Симченко Ю.Б.* Люди высоких широт. М.: Мысль, 1972.
- Уляшев* 2011 – *Уляшев О.И.* Ответ на рец. Н.Д. Конакова, Ю.П. Шабаева на кн.: Уляшев О.И., Ильина И.В. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2009 // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 373–377.
- Фасмер* I–IV – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4 / Пер., дополнения О.Н. Трубачёва. СПб.: Азбука, 1996.
- Хелимский* 2000 – *Хелимский Е.А.* Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Шабаев, Конаков* 2010 – *Шабаев Ю.П., Конаков Н.Д.* Рец. на: Уляшев О.И., Ильина И.В. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009 // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 442–448.
- Helinski, Janhunen* 1990 – *Helinski E., Janhunen J.* Once More on the Ethnonym “Tungus” // *Specimina Sibirica*. Red. János Puszta. T. 3. Festschrift für Irén N. Sebestyén (1890–1978). Pécs, 1990. Pp. 67–72.

---

дачей государства является увеличение роли школы в воспитании детей, ее давления на ребенка – при одновременном уменьшении и по возможности ликвидации естественного (и потому неподконтрольного государству до конца) института учительства.

## КОММЕНТАРИИ

*Соколовский С.В.*

### **Несколько слов о российских вариантах “этнологического конструктивизма” и “этнографической классики”**

Владимир Напольских, воспользовавшись некоторыми суждениями из недавно опубликованной книги Анны Сириной<sup>1</sup>, обратился к не остывающей в российской антропологии всю последнюю четверть века полемике об исследовательских традициях российской этнографии<sup>2</sup>, в особенности в их отношении к проблемам концептуализации этнических феноменов в двух противостоящих подходах, которые он именуется «классической этнографией» и «постмодернистской этнологией». В своей полемике с анонимным рецензентом «Антропологического форума» он выразил несогласие с некоторыми, по его мнению – тенденциозными, трактовками этничности, которые он обнаружил как в рецензируемой книге, так и в комментариях рецензента журнала «АФ».

В своем (мета)комментарии я не буду касаться конкретных разногласий между В.В. Напольских, А.А. Сириной и рецензентом «АФ», поскольку каждый из них имеет возможность принять участие в этом обсуждении без посредников. Меня больше интересуют возможности более широкого диалога между конструктивистами и «почвенниками»<sup>3</sup> и концептуальные средства этого диалога. Понятно, что если каждый из представителей этих подходов будет продолжать говорить на своем «языке», используя понятия, которые не считаются валидными у противников, то дискуссия перерастет в идеологическое противостояние, что, с моей точки зрения, уже неоднократно происходило в ходе почти каждого нового тура обсуждения этой проблематики. Выходом мне представляется разработка общего языка, в котором преимущества и недостатки каждого из подходов стали бы очевидными. Основаниями для выработки такого языка являются прецеденты использования элементов конструктивистского подхода у старых (классическая этнография) и новых почвенников, а также регулярное соскальзывание в систему примордиалистских и эссенциалистских представлений, обнаруживаемое у многих сторонников конструктивистского подхода, что, на мой взгляд, демонстрирует наличие, по меньшей мере, общего понимания аргументации у противников. Однако дьявол скрывается

---

**Сергей Валерьевич Соколовский** – д.и.н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

<sup>1</sup> *Сирин А.А.* Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012.

<sup>2</sup> См., например, *Басилов В.Н.* Этнография: есть ли у нее будущее? // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 3–17; *Он же.* Традиции отечественной этнографии // Этнографическое обозрение. 1998. № 2. С. 18–45.

<sup>3</sup> Я не вкладываю в термин «почвенники» оценочного содержания, считая его стилистически более удачным и исторически более обоснованным, нежели такие конкурирующие обозначения этого подхода как «примордиалисты», «субстантивисты» («субстанциалисты»), или «эссенциалисты». Я также считаю использование термина «постмодернисты» для обозначения сторонников противостоящего подхода неточным и неудачным, поскольку оно отсылает, скорее, к дискуссиям в континентальной философии конца 1960-х – середины 1980-х годов вокруг работ Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотара и др. и не имеет, за редчайшими исключениями, непосредственного отношения к дискуссиям в российской антропологии, поскольку российские конструктивисты опираются скорее на результаты близких их предмету историко-политических и антропологических исследований Б. Андерсона, Ф. Барта, Р. Брубейкера, К. Вердери, Э. Хобсбаума и Т. Рэйнджера, М. Хроха и их последователей.

ется в деталях, и нам требуется такой общий язык, который бы позволял освещать понятным и приемлемым для оппонентов образом такие нюансы, которые от идеологически ангажированного взгляда регулярно ускользают или вытесняются как неудобные.

До сих пор диалог между почвенниками и конструктивистами – во всяком случае, в его российском варианте – проходил без особого успеха, и тому есть, разумеется, помимо конфликтующих понятийных систем, и другие серьезные основания. Одно из них – различия в исследуемых объектах и проблематике; и даже в тех случаях, когда исследуется, по-видимому, одно и то же (например, процессы этнической и языковой идентификации), стороны предпочитают видеть в этих процессах различные отношения и практики, то есть *фигурой* (характеристиками в фокусе внимания) и *фоном* (прочими привходящими обстоятельствами) оказываются весьма различные явления. Заимствованное мной из гештальт-психологии противопоставление фигуры и фона позволяет понять, почему сторонники этих подходов предпочитают не замечать действия тех или иных исторических факторов и акторов в сфере этнического.

Поскольку жанр реплики в дискуссии предполагает реагирование на суждения оппонента, для иллюстрации собственных рассуждений я буду опираться на отдельные тезисы В.В. Напольских. Один из упреков, выдвигаемых им в отношении т.н. «постмодернистов» в этнографии – антиисторизм и, вообще, их плохое знакомство с историей. Действительно, если внимательно следить за всеми перипетиями отечественной дискуссии между сторонниками «классической концепции этноса» (что бы мы ни понимали под этим сочетанием – от построений Н.И. Надеждина или Н.М. Могиланского и С.М. Широкогорова до концепций Л.Н. Гумилева, С.А. Токарева, Н.Н. Чебоксарова, Ю.И. Семёнова и Ю.В. Бромлея) и ее критиками, не всегда, впрочем, последовательными (от, например, В.И. Козлова, М.В. Крюкова и В.А. Тишкова до С.Н. Абашина, Н.Б. Вахтина, А. Ильхамова, В.Р. Филиппова, С.В. Чешко, В.А. Шнирельмана и автора этих строк), то мы вряд ли обнаружим в ней демонстрацию глубокого знания истории народов, на примерах из которой вроде бы и строится дискуссия, что может казаться парадоксом, поскольку значительная часть ее участников – историки по специальности. Видимо, все дело в сюжетах, которые (не без перегибов с обеих сторон) в ней обсуждались, что, вероятно, и легло в основу стереотипа об антиисторизме конструктивистской доктрины (точно так же, впрочем, в антиисторизме можно было бы упрекнуть и оппонентов конструктивистов). Однако вряд ли будет справедливым переносить характеристики реплик в дискуссии на работы критиков историко-эволюционистского подхода в целом: при всей увлеченности проблемами сегодняшнего дня у многих из них есть статьи и книги, написанные на основе использования всего арсенала исторических источников; при всем при этом, однако, их взгляды на этнические феномены остаются конструктивистскими. То же самое можно утверждать и в отношении англоязычных антропологов и историков, стоящих на конструктивистских позициях. Отрицание ценности исторического подхода, вообще, на мой взгляд, связано с влиянием А. Рэдклифф-Брауна, Б. Малиновского и их последователей, то есть имеет своим истоком британский функционализм, а вовсе не столь нелюбезный для В.В. Напольских постмодернизм.

Однако конструктивистский историзм, действительно, весьма существенно отличается от почвеннического, и, видимо, именно эти отличия вызывают непонимание и даже раздражение у его оппонентов<sup>4</sup>. В то время как обращающиеся к историческим сюжетам конструктивисты часто сосредоточивают внимание на идеологиях и обслуживающих их дискурсах, социальных институтах и практиках, порождающих, поддерживающих и воспроизводящих этничность, на роли власти и управления в этих процессах, – то почвенники фокусируются на массовом сознании (или, в их терминологии – «этническом самосознании») и языковых и культурных различиях, в этом сознании обыгрываемых

---

<sup>4</sup> Я буду рассматривать эти отличия исключительно на материалах, имеющих прямое отношение к дискуссии российских антропологов об этничности; многочисленные примеры использования конструктивистского подхода у историков читатель сможет найти в других местах – в частности, на страницах журнала *Ab Imperio*.

(конструктивисты назвали бы это низовой политикой идентичности), что в итоге и порождает ту серию оппозиций между своим и чужим, на которой вырастает любой местный национализм. Когда конструктивист пишет, например, на такие исторические сюжеты, как проведение переписей, паспортизация и алфавитизация, рассматривая их в качестве институтов, обеспечивавших натурализацию одних этнических единиц и стирание границ между другими такими единицами (границ, заметим, которые могли основываться на совершенно ином наборе практик и институтов и легитимироваться другими центрами авторитета и власти), то вряд ли это можно рассматривать как антиисторизм. Конечно, при последовательном применении такого подхода «этническая картина мира» почвенников подвергается существенному испытанию на прочность, поскольку обнажает возможности манипулирования различиями как со стороны властей, так и со стороны управляемого этими властями населения.

Иногда выпады нашего уважаемого оппонента напоминают борьбу известного героя с ветряными мельницами. Мне, например, не удалось обнаружить рассуждений о ситуативной этничности ни в упоминаемой В.В. Напольских главе об этнической мозаике, ни в других разделах рецензируемой им книги. И действительно, рассуждать о ситуативной этничности на материалах экзоэтнонимов, приводимых А.А. Сириной, а особенно сводить предложенную в свое время Окамурой концепцию к параллельному функционированию различных названий конкретного сообщества в разных языках, было бы странно. Но этого никто и не делает. С другой стороны, экзоэтнонимы действительно могут использоваться ситуативно в зависимости от разных обстоятельств и партнера по контакту (сам В.В. Напольских приводит такие примеры, рассуждая о контексте переписи как «государственном деле» и неизбежном влиянии общения с представителем власти на русском языке на выбор ответа на переписной вопрос о национальной принадлежности). Сплошь и рядом русскоязычный этноним оказывается либо звучащим иначе, либо вообще образованным от другого слова, нежели эндоэтноним, а стало быть, перепись как ситуация фиксирует по большей части функционирование экзоэтнонимов, использующихся именно что ситуативно.

Не стану рассматривать случаи эвенков и эвенов, поскольку такое рассуждение с моей стороны было бы обречено на интерпретацию чужих полевых материалов и публикаций, но приведу совершенно очевидные для меня примеры ситуативной этничности из собственного полевого опыта: одни и те же мои собеседники, определявшие себя в начале 1980-х годов как особый народ – меннонитов, отличный от немцев как по языку, так и по вероисповеданию (некоторые из них не без веских исторических оснований считали себя, впрочем, голландцами) уже к концу 1980-х стали именовать себя немцами и выезжать на постоянное жительство в Германию, где они, испытывая известные трудности интеграции, весьма быстро стали восприниматься другими как русские и воспринимать себя как русских, что привело в отдельных, впрочем нечастых случаях, к возвращению в края, где они родились и выросли. В разговорах о своей «национальной принадлежности» они теперь используют весь регистр этих идентичностей, подчеркивая то сходства с любым из перечисленных сообществ, то отличия от них. Все это и есть низовая политика идентичности, осуществляемая, если говорить о СССР и России, в условиях глубоко институализированных (то есть воплощенных в конкретных институтах и практиках, их поддерживающих) представлений об этничности как неизменной и присущей человеку с рождения идентичности. Что уж говорить о тех контекстах, где такая институализация отсутствует и где коалиции «этнических своих» возникают и распадаются в зависимости от обретения или утраты конкретной группой влияния и политической власти<sup>5</sup>.

Здесь мы вплотную подошли к главному расхождению между конструктивистами и почвенниками, суть которого я бы рискнул охарактеризовать следующим образом. Я думаю, что многие сторонники конструктивистских трактовок этнической идентифика-

---

<sup>5</sup> В этой связи я могу рекомендовать читателям изданную на русском книгу немецкого африканиста Г. Шлее о Сомали: *Шлее Г. Управление конфликтами: теория и практика (перевод с англ. и нем. С.В. Соколовского)*. М., 2004.

ции согласятся со мной, что *народ как этнографическая категория* (специально выделяю это терминосочетание, чтобы быть понятым верно) существует по большей части лишь в головах и рассуждениях этнографов, пытающихся проецировать и внедрить этот взгляд в социальную реальность, которую он, по их же мнению, лишь отражает и описывает. Однако в самой этой реальности народ, если он существует<sup>6</sup>, реализует себя лишь как *общность политическая*, вырастающая на основе разных типов солидарности, которые опираются как на свой ресурс на системы сходств и различий (ситуативные или надситуативные, это уж как повезет) с другими аналогичными солидарными сообществами. Я говорю о *разных типах* солидарности, а не о солидарности как таковой лишь потому, что в разные исторические периоды и эпохи основаниями для солидарности становились разные идентичности и совокупности отличительных признаков, и доминировали разные типы солидарности, опирающиеся на собственные, иногда довольно специфические системы отличий и сходств и на исторически уникальные институты и практики.

То обстоятельство, что наши почвенники регулярно «не видят» или, правильнее сказать, видят, но не пытаются встроить увиденное в свои теоретические схемы<sup>7</sup>, позволяет конструктивистам утверждать, что их подход лучше описывает реальность. Есть и еще одна важная характеристика конструктивистских воззрений, отсутствующая, или присутствующая в явно недостаточно отрефлексированной форме, в воззрениях почвенников, которую вслед за У. Матураной, Ф. Варелой и Н. Луманом можно было бы назвать аутопозицией, самореференцией или рекурсивно-рефлексивным самопроизводством человеческих жизненных миров. Недоучет этого свойства всех человеческих (или, если следовать концепции Матураны и Варелы, – не только человеческих) сообществ у почвенников если и не лишает их построения внятной эпистемологической основы, то все-таки делает их концепцию познания как отражения на удивление архаичной. Суть расхождений по этому пункту между конструктивистами и почвенниками можно было бы изложить так: почвенники не считают, что их взгляды на этническую реальность сами являются ее частью и активной силой (т.е. одним из важных факторов), эту реальность производящей. При том, что многие из советских/российских почвенников были и остаются марксистами (как, например, уже упомянутый выше Ю.И. Семенов), марксистская версия конструктивизма в его утверждении творческой силы идей и представлений и преобразующей силы идеологии как-то не отразилась на их моделях этнической реальности, сохранив за последними статус пассивных продуктов отражения, а вовсе не агентов изменения самой этой реальности. В отличие от этого конструктивисты с самого начала считали, что научный дискурс, политический дискурс и другие (например, националистический) являются важнейшими дискурсивными *практиками*, обосновывающими, производящими и воспроизводящими соответствующую версию социальной реальности, иными словами – независимыми факторами, рекурсивно включенными в производство не только этнической *картины мира*, но и *этнической идентичности* как таковой.

Об этом довольно скромно, почти робко, пишет и А.А. Сирина, утверждая, после перечисления имен классиков сибирской этнографии, что «детальное исследование родов и этнических групп *не связывались ими с политикой государства, с ролью ученых в формировании новой этнической реальности*» (с. 32; курсив мой. – С.С.). Ею, кстати, здесь упомянут еще один недостаток почвеннического подхода – игнорирование этноформирующей силы государственной политики в тех случаях, когда мы уже можем ве-

<sup>6</sup> Оговорка «если он существует» не свидетельствует о том, что я отрицаю существование народов, но лишь указывает на то, что речь идет о необходимых условиях их существования.

<sup>7</sup> И здесь я соглашусь с В.В. Напольских в том, что перечисленные им классики сибирской этнографии, разумеется, и видели, и понимали многое из того, что потом было зафиксировано в качестве элементов конструктивистских моделей, но добавлю от себя, что в их собственных моделях эти элементы были либо отражены слабо, либо вовсе остались на уровне чисто описательном и не нашли места в их теоретических концепциях.

сти речь о государстве современного типа. Избирательная политика признания тех или иных сообществ в качестве законных претендентов на статус отдельного народа со стороны государства<sup>8</sup> хотя и была давно известна почвенникам, но опять же нашла довольно абстрактное и концептуально бедное отражение в их теориях этнических процессов, поскольку помимо общих слов об этнотрансформационных и этноконсолидационных процессах, никаких *конкретных институтов и практик*, за ними стоящих, в их исследованиях описано не было. Между тем конструктивисты предложили свою версию этноформирующей деятельности государства, развивая ее на исследованиях конкретных реализаций такой деятельности<sup>9</sup>. Почвенники, разумеется, могут возразить, что у таких сообществ были все реальные основания обрести признание в качестве отдельных народов, поскольку они ими и являлись, однако и они не станут отрицать, что во всех перечисленных ситуациях существовали иные возможности консолидации, опирающиеся на другие конфигурации сходств и различий (конфессиональных, языковых, культурных, исторических, региональных и т.д.), и при ином повороте исторической ситуации и иной политике государства (или ином политическом режиме) мы бы получили сегодня иную, возможно весьма существенно иную, этническую карту и иную структуру населения по признакам языка и национальности.

Подытоживая полемику с моим уважаемым оппонентом, хочу подчеркнуть, что линия раздела между конструктивистами и почвенниками не совпадает с делениями на лодырей и трудолюбивых, глупых и умных, внимательных и рассеянных, но, быть может, имеет больше отношения к позициям по природе своей скорее политическим, нежели научным (отчасти совпадая с такими оппозициями, как либеральное и консервативное умонастроения, или анти- и пронационалистические взгляды).

Возвращаясь к проблеме метаязыка, на котором представители обоих подходов могли бы обсуждать особенности оптики в каждом из них, предлагаю рассмотреть возможности использования в этом качестве аналитического языка описания практик и социальных институтов, лежащих в основе поддержания этнической идентичности, поскольку этнографы любых мастей и политических пристрастий все-таки не могут обходиться без описания привычек, обычаев, обрядов, поведенческих стереотипов, манер и других проявлений повседневной рутины, которая и составляет ткань не только культуры конкретного сообщества, но и, так сказать, житейской политики объединения и размежевания со своими соседями, включения или исключения из формирующихся и распадающихся сообществ идентичности.

---

<sup>8</sup> Относительно свежий пример – нагайбаки, получившие статус малочисленного народа Российской Федерации, и кряшены – практически тот же народ (но, в отличие от первых – не проживающий вдали от Татарстана), который этого статуса не получил.

<sup>9</sup> См., например, дискуссию по работе А. Ильхамова об узбеках (Этнографическое обозрение. 2005. № 1. С. 25–47), а также во многом аналогичные случаи активной роли государства в признании в качестве отдельных и самостоятельных народов хакасов, алтайцев, шорцев, долган, энцев, чувашцев, чулымцев, камчадалов, нагайбаков (или непризнании претендующих на такой статус ижемцев, кряшенов, сибирских татар, поморов) и многих других сообществ, анализ истории становления и политики идентичности которых еще ждет своих исследователей.

**С.Н. Абашии**

**Комментарий на рецензию В.В. Напольских**

Вступая в дискуссию по поводу текста рецензии В.В. Напольских на книгу А. Сириной, я должен признаться, что в России, кажется, утеряны навыки ведения таких дискуссий, да и сам спор потерял свое значение как важный научный жанр. Объяснений, почему так обстоят дела, может быть много. На мой взгляд, после тотальной, с разных сторон, критики научного знания вообще, а в российском случае – после крушения марксизма-ленинизма, который предлагал будто бы единственно верное учение, говорить об онтологическом статусе истины стало очень сложно. Большинство из нас, российских этнографов, независимо от своих взглядов ощущает себя скорее в ситуации, когда существует целый ряд теорий и гипотез, которые одинаково претендуют на свою правоту или, по крайней мере, на самостоятельную методологическую ценность в познании социальной действительности. В такой ситуации дебаты перестают быть необходимым элементом «поиска истины», а становятся, как справедливо пишет В.В. Напольских, «высказыванием мнений». Правда, этот упрек можно отнести не только к тем оппонентам, кого критикует обсуждаемая рецензия, но и к ее автору.

Что я имею в виду? Дискуссия как жанр предполагает, видимо, равноправный диалог, публичное предъявление на суд своих тезисов и аргументов, выслушивание их критики с возможностью ответить. Рецензия, по определению, не является форматом для этого, из нее не совсем ясно, кто с кем ведет диалог и каков статус спорящих, да и сами претензии убираются в примечания и сноски, где автор лишь мимоходом указывает на свои разногласия. Предъявленные таким образом тезисы настолько упрощены, что спор выглядит именно «высказыванием мнения», направленного в пустоту.

Уважаемый В.В. Напольских, например, пускает целую серию критических стрел в «адептов» постмодернизма и конструктивизма, но ни одного из них не называет по имени. Собственно говоря, остается загадкой, какие именно ученые и какие именно их труды или концепции причисляются им к постмодернизму или конструктивизму и на каком основании. Во-первых, не вполне ясно, что понимается под этими «измами»: если франкоязычная философия, допустим, Ж. Деррида и Ж. Делёза, и немецкоязычная социология знания Т. Лукмана и П. Бергера, то они никак не связаны между собой и к тому же их создатели этническим самосознанием специально не занимались. Во-вторых, если взять известных англоязычных ученых, антрополога Э. Геллнера и двух историков Б. Андерсона и Э. Хобсбаума, на которых обычно ссылаются противники поиска корней современных народов в глубокой древности, то двое из них принадлежали к марксистской традиции, а один – к веберовской, все трое не имели ничего общего ни с Ж. Деррида и Ж. Делёзом, ни с Т. Лукманом и П. Бергером. Подозреваю, что к безусловным последователям последних не относятся и такие русскоязычные этнологи, как В. Тишков и С. Соколовский, с именами которых обычно связывают критику различных теорий этноса, созданных в позднесоветской этнографии.

Разделение на «постмодернистов» и «непостмодернистов» усиливается противопоставлением «модных веяний» и «классической науки», которое опять же принимается за нечто данное и очевидное, не требующее никакой конкретизации и контекстуализации. Трудность, однако, здесь в том, что все, что сегодня воспринимается как «классика», когда-то было «модой». Взять, к примеру, то же «понятие этноса», о разрушении которого с сожалением пишет уважаемый В.В. Напольских. В своем классическом, так сказать, виде это понятие стало широко употребляться, как мы знаем, сравнительно недавно, лишь в 1970-е годы при Ю. Бромлее, да и то не в одной версии, а нескольких, и это при том, что далеко не все современники из числа советских историков и этнологов (зару-

---

**Сергей Николаевич Абашии** – д.и.н., именной профессор факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

бежных я даже и не вспоминаю) встретили эту теорию на ура. В 1930–1940-е годы, да и даже в 1950-е годы это понятие было редкостью в этнографических работах, а то и подвергалось критике за «буржуазную»... моду. Да, до этого были Н. Могилянский и С. Широкогоров, которые употребляли это понятие, но опять же в несколько иной трактовке, чем это делал позже тот же Ю. Бромлей. Что из этого и почему мы включаем в «классическую науку» и что исключаем из нее, я не очень понимаю.

На сказанное можно возразить, что дело не в понятии «этнос» и не в специфической «теории этноса», а в некотором консенсусе относительно реальности «народов» как объекта этнографического изучения. Однако даже такой консенсус был очень относительным, так как российские исследователи (я опять же ничего не говорю о зарубежных) никогда не были согласны между собой в том, какие признаки должны определять эти народы и каким, собственно говоря, должен быть список самих народов. Возможно, в североведческих исследованиях в этих вопросах было полное единодушие, но в среднеазиатских исследованиях, которые я представляю, такого единодушия не существовало.

Я вспоминаю последнее большое общесоюзное собрание, посвященное проблемам «этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана», которое прошло в 1988 г. в подмосковном городе Звенигороде и материалы которого были потом опубликованы. На этом типично советском мероприятии два ведущих специалиста-востоковеда по региону – Б. Литвинский и В. Массон – фактически заявили о неудаче попыток создать научно обоснованную картину истории этого региона на основе этнической терминологии. Первый писал, что этническая картина среднеазиатского региона «отражает “размытость” и неопределенность этнического самосознания с его разными иерархическими уровнями». Второй же и вовсе заявил, что «необходимо перестать насиловать скудный конкретный материал догматическими формулировками. В ряде отношений есть смысл сместить акцент с этногенеза [...] и вывести на первый план изучение культурогенеза». Примерно с тех же позиций тогда же выступили и многие ведущие московские и ленинградские этнографы. А задолго до этого, и задолго до Андерсона, Хобсбаума, Геллнера, Тишкова и Соколовского, а также прочих постмодернистов и конструктивистов, еще в 1920-е годы, другой российский востоковед, В. Бартольд, говоря о Средней Азии, писал, что здешний житель «чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определенного города или местности; мысль о принадлежности к определенному народу не имеет для него никакого значения».

Возможно, все эти примеры можно объяснить «узкой специализацией» Литвинского, Массона и Бартольда, о которой упомянул уважаемый В.В. Напольских, отсутствием у них «необходимого образования», неумением «владеть элементарными знаниями», «крайне прямолинейным и примитивным пониманием терминов и фактов». С таким отношением к коллегам и предшественникам никакая дискуссия действительно не нужна. Но мне все-таки представляется, что нам не следует странным образом игнорировать всю сложную историю российской науки, и этнографии в том числе, спрямлять ее под сегодняшние предпочтения той или иной «партии», словно не замечая хорошо всем (и уважаемому В.В. Напольских тоже) известных расхождений в подходах и в прошлом тоже. Нам не следует также с пренебрежением и с непонятно из чего вытекающим чувством превосходства относиться к концепциям и взглядам, которые возникают и распространяются и в англоязычной антропологии, и в других разноязычных научных сообществах. Существование разных точек зрения – это не аномалия, а научная норма, пусть даже это ставит под сомнение существование одной абсолютной «истины». Тот факт, что одни концепции более популярны в данный отрезок времени и в данной научной среде, а другие – менее, не является чьей-то злой волей, а опять же – обычное состояние дел, которое неизбежно будет меняться. Вполне возможно, что если уважаемый В.В. Напольских решится произвести тщательный и аргументированный разбор конкретных трудов конкретных авторов и их теоретических построений, то научное сообщество услышит разумные и обоснованные доводы, и тогда пока не определившиеся и сомневающиеся уточнят свои предпочтения. Я, во всяком случае, не вижу в этом ничего невероятного.



**К.В. Истомир**

**Комментарий на рецензию В.В. Напольских**

Свою реплику я хотел бы начать с искренней благодарности в адрес редакции «Этнографического обозрения» за предоставленную мне возможность высказаться по вопросу, теоретическая важность которого для развития отечественной (да и не только) этнографии столь велика. Получить эту возможность для меня особенно приятно потому, что до сих пор моя исследовательская деятельность касалась гораздо более узких вопросов, лежащих в областях этнической экологии и этнической психологии, решать которые я пытался эмпирически, через сравнительное описание и экспериментальное исследование. Однако вопрос об онтологическом статусе этноса (народа, этнического сообщества – не в терминах дело) настолько фундаментален, что ни один этнограф, как мне кажется, не может работать, не решив его для себя тем или иным образом. Определенное мнение по этому вопросу сложилось и у меня. В своей реплике я попытаюсь изложить свои взгляды, продемонстрировав, что те базовые утверждения относительно онтологического статуса этноса, которые обычно делают конструктивисты, в принципе вполне совместимы с теоретическими позициями, которые занимают по данному вопросу те, кого конструктивисты обычно называют эссенциалистами. В частности, я уверен, что среди основных утверждений конструктивизма не найдется ни одного, который Владимир Напольских не смог бы принять в том виде, в котором оно сформулировано. Расхождения между конструктивистами и теми, кого они называют эссенциалистами, касаются скорее возведенных над этими базовыми утверждениями умозрительных теоретических конструкций и, главное, производимых из них выводов эпистемологического и методологического характера. Расхождения эти, на мой взгляд, во многом обусловлены причинами общемировоззренческого плана, в частности взглядами на характер и цели этнографии/культурной антропологии как интеллектуального предприятия. Эти взгляды лежат вне науки как таковой и, поэтому, не могут стать предметом доказательной научной дискуссии. Для того чтобы облегчить жизнь коллегам, считающим деконструктивизм важным инструментом познания и оценки научных аргументов, признаюсь, что сам я исповедую весьма позитивистские взгляды на цели и процесс научного познания, а мою позицию относительно онтологического статуса этноса вполне можно назвать эссенциалистской.

Хотя в литературе можно встретить различные варианты конструктивистского толкования этноса (наиболее известные из них: *Anderson 1991; Hobsbawm 1992; Ranger, Hobsbawm 1992; Comaroff 2009*; более подробный обзор см. в: *Eriksen 2010*), общим в них, по моему мнению, является утверждение, что любой этнос является политическим конструктом, т.е. таким сообществом, которое:

- 1) существует лишь в представлении людей (является «воображаемым», как говорил Андерсон [1991])
- 2) представления о его существовании и принадлежности к нему (а равно исключению из него) отдельных лиц формируются действиями сознающих свои цели и интересы социальных акторов (индивидуумов, групп, или институтов), направленными на достижение этих целей и удовлетворение интересов.

Противоположную этой точку зрения конструктивисты называют эссенциалистской (а также иногда примордиалистской или субстантивистской) и нередко утверждают, что состоять она должна в представлении об этносе как об объективной и естественной категории, возможно даже биологической, принадлежность к которой определяется факторами, лежащими вне сферы сознательного выбора. Проблема такого подхода заключается

---

**Кирилл Владимирович Истомир** – к.и.н., научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми Научного Центра УрО РАН (г. Сыктывкар).

ся, конечно, в том, что по крайней мере в российской этнографии эссенциалистов в таком понимании этого слова нет и не было, возможно за единственным исключением Л.Н. Гумилева. По крайней мере мне не известно ни об одном серьезном современном исследователе, который рискнул бы утверждать, что принадлежность к тому или иному этносу определяется генетически, «по крови», а сознательный выбор индивида не оказывает на его этническую идентификацию никакого влияния. Тем более никто, по моему мнению, не будет спорить, что этнос существует «лишь в головах», т.е. что его существование сводится к системе бытующих в обществе представлений. Другое дело, что подобное утверждение, как известно, ни в коем случае не является отрицанием объективного существования этноса – в конце концов такие феномены, как религия или язык, также существуют подобным образом. Более того, я уверен, что и тезис о том, что на систему представлений об этносе и о принадлежности к нему отдельных лиц влияет деятельность осознающих свои интересы социальных акторов, включая государственные институты и элитные группы, не встретит особых возражений со стороны «эссенциалистов». По крайней мере я думаю, что В. Напольских вполне согласился бы с этим тезисом, хотя он, возможно, нашел бы необходимым добавить, что вообще любой социальный феномен – а этнос, вне всякого сомнения, феномен социальный – является в конечном итоге результатом сложного взаимодействия между индивидами и группами, осознающими свои интересы и действующими в своих интересах.

Таким образом, основные тезисы конструктивизма, описанные выше, вполне могут быть приняты всеми современными этнографами и, как мне кажется, критика В. Напольских была направлена вовсе не против них. Возражения «эссенциалистов» вызывают скорее два важных теоретических, один эпистемологический и один методологический вывод, которые российские сторонники конструктивизма регулярно делают на основании этих тезисов. Первый вывод – это знаменитое «этносов (народов) в реальности не существует – это все воображение (идеология)». Этот вывод для меня всегда было достаточно сложно понять, особенно учитывая, что большинство конструктивистов, с которыми мне приходилось общаться, очень негативно относятся к позитивизму, а уж его крайняя форма, утверждающая, что существует лишь то, что материально, является для них абсолютной анафемой. Единственным объяснением здесь, на мой взгляд, может быть лишь глубокое впечатление, произведенное на отечественных коллег английским словом «imagined» (воображаемый) в заглавии книги Б. Андерсона «Imagined Communities» (воображаемые сообщества). Для того чтобы понять проблему с этим выводом, достаточно просто заменить в нем слово «этнос» на слово «религия». Вряд ли кто-либо станет спорить, что религия связана со сферой воображения и является элементом идеологии, но из этого отнюдь не следует, что ее не существует, даже если, что часто случается, ее пропагандой и «оформлением» занимаются государственные институты (аналог «инструментального конструирования этноса», о котором чуть ниже). Хотелось бы тут вспомнить известный марксистский тезис о том, что для общественного феномена существовать – значит влиять на поступки (деятельность) человеческих групп. Этнос, вне всякого сомнения, существует в этом смысле – косвенное признание этого факта я вижу в рассуждениях С.В. Соколовского о том, что если этнос и существует, то он манифестируется лишь в форме «солидарности». Если уважаемый Сергей Валерьевич под «солидарностью» имел тут в виду координацию деятельности в определенном направлении, то я вполне с ним согласен. Хотел бы добавить только, что, на мой взгляд, любой социальный феномен манифестируется именно так – в координированных действиях групп – поскольку существовать для него означает манифестироваться именно в этом.

Второй теоретический вывод конструктивистов из базовых постулатов можно назвать тезисом об инструментализме этноса. Он заключается в том, что этносы свободно создаются и трансформируются социально-политическими акторами как инструмент для достижения их целей, причем «свобода этносотворчества» (назовем ее так) ограничивается в принципе лишь имеющимися у них политическими ресурсами и способностью нейтрализовать конкурирующих акторов. Иными словами, если это выгодно достаточно влиятельному социальному актору, то этничность можно создать на пустом месте

из чего угодно, «вплоть до туалетной бумаги» (как однажды выразилась в разговоре со мной М. Хаккарайнен), а равно и разрушить без следа. Ущербность этого тезиса состоит, на мой взгляд, в том – и как мне кажется, именно эту мысль старался донести в своем отзыве В. Напольских, – что он игнорирует исторический характер этноса. Этноты являются устойчивыми группами и в большинстве своем существуют не одно поколение и обладают определенной устойчивостью и преемственностью. Предположим для простоты, что инструменталистское манипулирование этничностью со стороны влиятельных социальных акторов действительно является единственным фактором, определяющим этнические процессы (хотя, как мне кажется, большинство конструктивистов согласится со мной, что это не так: на этнические процессы влияют еще как минимум сложным образом связанные с ними процессы языковые и культурные, над которыми даже наиболее влиятельные социальные акторы имеют лишь ограниченную власть). Даже в этом случае возможность манипулирования этничностью каждого нового актора наткнется на кумулятивный эффект манипулирования ею предшествующими акторами и окажется сильно ограниченной этим эффектом. Меннониты могут в инструментальных целях считать себя немцами, но мне кажется невозможным, чтобы они в этих целях стали бы считать себя, скажем, японцами, и невозможность эта определяется, прежде всего, историческими причинами (хотя культурные, языковые и даже, как бы нам ни было это противно, определяющие внешность генетические факторы также играют тут известную роль). Иными словами, любой этнос имеет историю, является результатом действия исторического процесса, и даже если конструктивисты верно определили основной движущий фактор этого процесса (что, впрочем, еще нужно доказать эмпирически), то сбрасывать со счетов саму историю его воздействия будет методологически неверно. История накладывает серьезные ограничения на «свободу этносотворчества», т.е. ограничивает возможность сознательного влияния на этничность, но, с другой стороны, сама является мощным фактором воздействия на этническое сознание. Таким образом, историчность этноса придает ему объективность, т.е. ставит его вне сознательной воли как каждого отдельного человека, так и групп людей. Именно за недоучет такой историчности, ее объективирующего эффекта, а вовсе не за игнорирование исторических свидетельств, и критикует, насколько я понимаю, В. Напольских конструктивистов в своем отзыве. Мне кажется, что он тут совершенно прав, поскольку признание объективности этноса, органически следующее из такого подхода к его историчности, и является, пожалуй, главным отличием «эссенциалистов» от конструктивистов.

С описанными выше теоретическими выводами тесно связан эпистемологический тезис конструктивизма: поскольку этнос является идеологическим конструктом и имеет инструменталистскую функцию, то изучение сущности этноса и механизмов этнической идентификации возможно лишь герменевтически (через реконструкцию системы представлений информатора, проникновение в его голову), а никак не эмпирически, через наблюдение и фиксацию поведения и реакций индивидов и их групп. При этом эмпирический подход некоторыми конструктивистами отрицается с таким жаром, что невольно возникает мысль об идеологических причинах этого отрицания. Заметим, впрочем, что герменевтический подход вызывает такое же сильное отторжение у значительной части «эссенциалистов». Лично по моему мнению, как отрицание эмпиризма, так и отрицание герменевтического подхода в данном случае неоправданно. Действительно, по причинам, которые я попробовал подробно описать выше, я предпочитаю думать от этноса как о феномене сознания, свобода модификации которого субъектом по собственной воле ограничена. Для познания такого феномена можно и должно применять оба подхода. Другое дело, что применение этих подходов требует грамотности и кропотливой работы. Например, герменевтический подход отнюдь не предполагает как слепое доверие ко всему, что говорит информатор, так и полную свободу интерпретации его слов. Напротив, в отличие от литературоведов, мы можем вести с авторами наших текстов прямой диалог, задавать им уточняющие вопросы, получать от них различные варианты нарративов и таким образом достичь достаточно точного и недвусмысленного понимания того, что информатор имеет в виду, отвечая определенным образом на определенный во-

прос. В том числе, например, и на вопрос о его или ее национальности, заданный во время переписи.

В вопросе о валидности переписных данных о национальности, кстати, мое мнение отличается от мнения, выраженного В. Напольских в его отзыве. С моей точки зрения, перепись является достаточно точным инструментом ответа на определенный круг вопросов – например, на вопрос о соотношении по численности основных этнических групп в стране и о примерных ареалах их расселения. Действительно, пресловутые эльфы и т.д. составляют лишь незначительный процент ответов, который, при решении указанных вопросов, вполне можно проигнорировать. С другой стороны, если речь идет об установлении этнической принадлежности конкретных людей, то их ответы на переписной вопрос о национальности действительно не являются тут достаточными. Дело в том, что без дальнейшего исследования мы никогда не можем определить, что собственно данный конкретный человек имел в виду, отвечая на этот вопрос «русский», «коми», «удмурт» или «эльф». Противоречия тут на самом деле нет: мы имеем достаточно веские причины считать, что большинство переписанных, отвечая на вопрос о своей национальности, были серьезны, отвечали то, что действительно думали, и описывали свою принадлежность к этнической (а не, например, профессиональной, религиозной или рекреационной) группе. Поэтому обобщенные данные переписи отражают с достаточной точностью картину этнической идентификации населения России, но вот установление этнической идентификации конкретных лиц требует более развернутых интервью и наблюдений. В частности, такие интервью и наблюдения позволят решить столь волнующий всех нас «эльфийский вопрос», т.е. установить, что собственно лица, назвавшие себя эльфами, гномами и т.д., имели в виду (и имели ли они в виду вообще что-либо), и можно ли считать эльфов этнической группой, или все-таки лучше считать их рекреационной группой, наравне с «байкерами» и «шахматистами», или молодежной субкультурой, такой как «эмо» или «готы». Что мне кажется категорически недопустимым – и тут я опять же согласен с В. Напольских – это, не проводя подобного исследования и даже игнорируя саму его необходимость, объявлять любой ответ индивида на переписной вопрос выражением его или ее этнической идентификации, а все вытекающие из этого логические несоответствия сваливать на теоретические конструкции вроде «ситуативной», «мерцающей», либо «инструментальной» этничности. При этом я не хочу сказать, что ситуативной этнической идентификации, по моему мнению, не существует в принципе. Хотя этническая идентификация, повторюсь, ограничена, по моему мнению, определенными рамками исторического характера, внутри этих рамок она свободна и может меняться от ситуации к ситуации. Однако в каждом конкретном случае эта ситуативность требует доказательств в ходе кропотливого исследования, а не может приниматься как данность.

Наконец, методологический тезис конструктивизма можно сформулировать следующим образом: поскольку этнос – это инструментальный конструкт, то наиболее эффективным методом исследования этнических процессов будет деконструктивизм, т.е. вскрытие идеологических программ и политических интересов, стоящих за этими процессами. Заметим, что деконструктивизм является, строго говоря, методом (или, если быть точнее, способом) интерпретации, а не получения эмпирически истинных результатов. Его основная проблема состоит, на мой взгляд, в принципиальной невозможности оценки полученных с помощью него результатов, по сравнению с альтернативными толкованиями. Дело в том, что любой факт или «текст» можно деконструировать несколькими различными способами и получить несколько альтернативных и часто несовместимых друг с другом интерпретаций. Определить, какая из них истинна или ближе к истине, обычно невозможно. Многие конструктивисты, с другой стороны, не видят в этом особой проблемы и, более того, считают сам вопрос об относительной истинности альтернативных интерпретаций поставленным неправильно. Это подводит нас к последнему вопросу, который я хотел бы рассмотреть в своей реплике, а именно к вопросу о различиях во взглядах на сущность и задачи этнографии/культурной антропологии как интеллектуального предприятия.

В своем отзыве В. Напольских последовательно избегает термина «конструктивизм» и называет тех коллег, на которых я ссылаюсь здесь как на конструктивистов, постмодернистами. Хотя я согласен с тем, что подобная замена терминов не является формально обоснованной, я, как мне кажется, вижу причину, по которой В. Напольских на нее решился. Дело в том, что философия постмодернизма и особенно та ее часть, которую можно назвать «политической эпистемологией» и обобщенно описать как утверждение основополагающей и неизбежной роли социально-политического заказа в научном исследовании, определяющей в том числе и критерии валидности (истинности) научных утверждений<sup>1</sup>, оказала на этнографию/культурную антропологию более глубокое влияние, чем на большинство социальных и даже исторических наук. Я рискну утверждать, что переход на позиции «политической эпистемологии» может быть лишь актом веры, поскольку убедительных оснований принять эту позицию как объективно истинную – нет (в том числе и с точки зрения самой этой эпистемологии, отрицающей, как уже было сказано, объективную истину как таковую). Тем не менее, большинство западных, а за ними и многие российские антропологи с энтузиазмом приняли эту позицию, что привело к тому, что я называю «Трагедией Санта Фе»<sup>2</sup>, а этнограф-психоллингвист Штефан Левизон в ряде своих публикаций называет «Длинной Зимой Антропологии». Сущность «Трагедии Санта Фе», по моему мнению, состоит в широком распространении взгляда, что антропология должна открыто отказаться от задачи объяснения существующих культурных, социальных, либо этнических явлений через раскрытие объективных причинно-следственных связей между ними. Подобное объяснение с точки зрения «политической эпистемологии» в любом случае будет представлять собой «погоню за призраками» и лишь способствовать продвижению той или иной политической программы с ее «режимом истины». Вместо этого культурная антропология должна превратиться в «критику культуры» (подобно литературной критике, театральной критике или, извините за злой каламбур, столь популярной ныне критике ресторанных меню). Ее основной задачей должна стать критическая интерпретация культурных и социальных явлений и выявление их идеологических и интеллектуальных корней, причем с сознательным отказом от каких-либо критериев оценки такой интерпретации, за исключением, возможно, эстетических (красоты мысли и изящества изложения). Деконструкция стала основным методом, а конструкт и дискурс – основными понятиями новой культурной антропологии.

Несложно заметить, что конструктивистский подход к этносу действительно имеет все основные черты постмодернистской антропологии – тут и взгляд на социальное явление как на конструкт, и деконструктивизм с поисками идеологии и политики в факте существования этого явления и даже перенос фокуса с понятия этноса на выполнявших политический заказ исследователей этноса. Более того, сам язык многих адептов конструктивизма очень напоминает стиль «рыцарей Санта Фе», таких как Джеймс Клиффорд. К сожалению, если коллеги-конструктивисты действительно стоят на позициях «политической гносеологии», то дискуссия между ними и «эссенциалистами» оказывается действительно невозможной, и дело тут не в языке, как предполагает С.В. Соколовский, а в отсутствии общей мировоззренческой базы: невозможно дискутировать о том, какая точка зрения истинна, а какая ложна, с людьми, отрицающими объективную истину как таковую. Тем не менее, мне представляется вполне возможным придержи-

<sup>1</sup> Отсюда – взгляд на эти критерии и на само понятие объективной истины как на социально-политические конструкты – см. широко известные труды Бруно Латура, особенно: *Latour, Woolgar* 1986.

<sup>2</sup> В городке Санта Фе (США) в 1984 г. состоялся развернутый семинар Школы Американских Исследований (School of American Research), посвященный теоретическим вопросам культурной антропологии и собравший ряд ведущих антропологов того времени. Результаты этого семинара, опубликованные в виде сборника, озаглавленного «Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography» (*Clifford, Marcus* 1986), заложили основы описываемой здесь новой антропологии, причем книга стала ее своеобразным манифестом.

ваться конструктивистских взглядов на этнос, не переходя на позиции «политической эпистемологии». Более того, я думаю, что большинство коллег-конструктивистов все-таки не отказались от поиска объективно валидных знаний о социальной действительности. Свою реплику я адресую именно им.

### *Литература*

- Anderson* 1991 – *Anderson B. R. O'G.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1991.
- Clifford, Marcus* 1986 – Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Eds. Clifford J., Marcus G.E. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.
- Comaroff* 2009 – *Comaroff J.L., Comaroff J.* Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Eriksen* 2010 – *Eriksen T.H.* Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. L.; N.Y.: Pluto Press, 2010.
- Hobsbawm* 1992 – *Hobsbawm E. J.* Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992,
- Hobsbawm, Ranger* 1992 – *Hobsbawm E., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

**Д.А. Функ**

## **О рецензировании статей и жанре академических рецензий**

Текст, предложенный главным редактором журнала «Этнографическое обозрение» для обсуждения, честно говоря, не вызвал особого энтузиазма. Причина одна, и она весьма банальна: вряд ли есть смысл что-либо обсуждать в ситуации, когда автор текста, вместо заявленного обсуждения некоей книги, излагает свое научное кредо, причем используя для этого вводные слова, заведомо не располагающие к какому-либо обсуждению («стало ясным», «абсолютно бесполезный», «вещь абсолютно естественная», «на деле», «на самом деле», «пример удивительного невежества», «дикость» и т.д.).

Ну как, скажите, можно относиться к оценочному суждению о том, что «актуальность и интерес книги (А.А. Сириной. – Д.Ф.)» определяются тем, что «“оба народа (эвенки и эвены. – Д.Ф.) пережили два мощнейших социальных эксперимента <...> – интеграцию и модернизацию 1930–1950-х годов и демодернизацию 1990-х годов»? В чем здесь актуальность и интерес, если ровно то же самое можно отнести абсолютно ко всем этническим группам Севера и Сибири?

Столь же оценочным является и указание на «последовательный историзм» как на якобы «важнейшее достоинство отечественной этнографической школы, в том числе и в тунгусоведении». Это – не более чем частное мнение (в данном случае, видимо, не только автора обсуждаемого текста), ничем иным, кроме как выпадом в сторону «современной «передовой» англоязычной науки», не подкрепляемое.

Без особых комментариев остались и некоторые иные восторги в отношении «рецензируемой» книги – как например, по поводу «интереснейшего обычая дарения охотничьей добычи нимат». И почему именно «дарения», а не обмена, распределения, взаимопомощи? В работе А.А. Сириной чаще встречается термин «дележ», хотя автор все же, как мне представляется, склоняется к идее рассмотрения нимата как «дара в широком смысле» и потому порой обозначает этот феномен как «дар/дележ» (см., в частности, с. 332 рецензируемой книги и далее), но, в любом случае, не просто как «дарение», как об этом пишет «рецензент». Впрочем, попытки выявить некую «суть» некоего обычая на основании лишь современных реплик и более чем лаконичных текстов исследователей-предшественников, всегда, особенно в советской историографии, обусловленных идеологическим контекстом, вряд ли, с моей точки зрения, имеют столь уж большую познавательную ценность. Особенно в ситуации, когда при очевидной скудости современных материалов читатель вдруг обнаруживает в книге – при перечислении групп эвенков и эвенов, среди которых сохраняется нимат (автору приходится верить на слово) – классическое для отечественной этнографии продолжение: «и (среди. – Д.Ф.) многих других их групп» (с. 327). Для меня, как читателя, на этом этнография в данной книге закончилась. Как в такой ситуации можно относиться к утверждению в обсуждаемом тексте «рецензии», что «все её (А.А. Сириной. – Д.Ф.) сведения и суждения всегда имеют точную конкретную привязку к периоду и территориальной группе», если это очевидно не так?

И все же в обсуждаемом тексте «рецензии» обнаружилась пара мест, которые, думается, есть смысл прокомментировать. Нет, речь не о «рецензируемой» книге А.А. Сириной и не о самой «рецензии» (признаюсь, как и редакторы «Антропологического форума», рецензии в этом тексте я не увидел) и даже не о теоретических взглядах автора (это другая научная парадигма, которая мне лично не интересна). В самом начале обсуждаемого текста было сказано, что после отклонения редакцией «Антропологического форума» этот «текст рецензии с комментариями анонимного члена редколлегии» был возвращен автору. Работа редакций журналов с авторами, но также и работа авторов с этими редакциями (о чем авторы часто забывают) – это именно работа, требующая открытости, доброжелательности, готовности услышать противоположной стороны. Сложно, конечно же, порой не пожалеть себя, «напрасно оскорбленного», «неуслы-

шанного», но... Именно поэтому, чтобы не давать авторам дополнительного повода скатиться «на личности», весьма разумными мне представляются не просто «комментарии анонимного члена редколлегии» (именно такой вывод следует из чтения обсуждаемого текста), а суммированные (хотя и не обязательно) анонимные суждения как минимум двух приглашенных редколлегией рецензентов (система, известная в англоязычных журналах как *double-blind peer review*) поступившего в редакцию текста. Это вовсе не совет редакции журнала «Антропологический форум», на сайте которого говорится лишь, что «все материалы проходят внешнее рецензирование». Скорее, это попытка увидеть некие слабые стороны отечественного академического журнального дела, в котором личные амбиции авторов – куда же без амбиций? – порой невольно провоцируются неиспользованием проверенных технических методов работы с текстами и их авторами.

И еще пара кратких комментариев в отношении жанра рецензий (хотя бы потому, что я уже выразил свой взгляд на представленный к обсуждению текст, не увидев в нем «рецензии»).

Во-первых, ни в одном из комментариев анонимного рецензента я не усмотрел вывода, который сделал автор рассматриваемого текста, а именно, что «Аноним полагает, что положительная рецензия должна представлять собой пересказ рецензируемой книги, снабженный похвалой и «некоторыми замечаниями»». Слова «пересказ», «похвала», «некоторые замечания» и даже указание на «положительность рецензий» принадлежат лишь автору рассматриваемого текста. Либо – в противном случае – есть основания предполагать, что автор по каким-то причинам не стал приводить все аргументы «Анонима», хотя и уверил своих читателей в первом же абзаце, что отвечает «на *все* замечания, имевшиеся в присланном <...> файле». Это лишний раз может свидетельствовать о том, что рассматриваемый текст – лишь повод для автора высказать его кредо; а если для этого не хватает «повода», то его надо просто найти... или придумать, что даже проще.

Во-вторых, и это гораздо важнее, меня обескуражило заявление автора рассматриваемого текста о возможности при написании рецензий ориентироваться на некие «традиции российской и немецкой науки XIX в.» и о том, что в противном случае – то есть, если авторы не будут ориентироваться на таковые традиции – на выходе получатся «абсолютно пустые и бессмысленные рецензии», которые «сегодня и господствуют». Поскольку в рассматриваемом тексте не уточняется, какие именно «традиции» имеются в виду, о какой именно «русской и немецкой науке» идет речь и почему именно XIX, а не, скажем, начала XX в., равно как и не подтверждается фактами нынешнее «господство» «абсолютно пустых и бессмысленных» рецензий, то, собственно говоря, спорить с этим нет никаких формальных оснований: автор просто так считает, что же с этим поделаешь?!

Важным же это заявление (на самом деле, их несколько) мне кажется потому, что – будучи напечатанным в уважаемом мною российском антропологическом журнале – оно будет услышано сотнями читателей, среди которых будут и студенты профильных этнологических/антропологических кафедр, которым уроки академического письма еще даже не начинали преподавать. А что, если студенты поверят тому, в чем их заверяет автор «рецензии» на книгу А.А. Сириной? Написал эту фразу и подумал, а правда – что же случится? Пафосная и бездоказательная подача мыслей одним автором с оскорбительными выпадами в адрес коллег – еще не повод для сетований (как у автора рассматриваемого текста) на то, что «поиск истины заменяется высказыванием мнений». Хуже будет, если авторы, на каком-то основании вдруг уверовавшие в то, что именно их точка зрения и есть «истина», начнут навязывать ее другим... Предложенный к обсуждению текст лично мне кажется развитием событий по второму сценарию. Пожалуй, все. Ах, да! Так все же, почему это не «рецензия»? Очень просто: в данном тексте смешаны водино черты нескольких жанров – наставления в виде навязчивого изложения собственного кредо (порой в связи, а порой и вне связи с «рецензируемой» книгой), собственно рецензии (когда автор и говорит о том, что написано в книге, и излагает собственные



мысли по поводу прочитанного), и, наконец, письма то ли редакции «Антропологического форума», то ли «автору рецензии на рецензию», т.е. «Анониму».

Чтение рецензий из значительной части антропологических журналов, входящих в первые полторы сотни позиций мирового рейтинга (кстати, это совет студентам: не принимайте ничего на веру! Читайте сами, пожалуйста!), убеждает не только в том, что «пустых и бессмысленных» рецензий уважающие себя журналы просто не печатают, не только в том, что и по объему и по решаемым задачам рецензии могут существенно различаться, но и в том, что ни в одной из тех, что я читал, мнения автора не навязываются читателям журнала, не подаются как непререкаемая истина, и ни в одной из них автор рецензии не полемизирует с редакцией, а обсуждает именно ту книгу, о которой он собирался рассказать научному сообществу.

В обсуждаемом тексте затрагиваются попутно и некоторые теоретические вопросы и некоторые темы собственно сибирской этнографии, однако я бы не хотел так, мимоходом, останавливаться на их разборе. И по той причине, которая была изложена в самом начале моих комментариев (говорить автору об ошибках в случае, когда он – судя по языку «рецензии» – не настроен слышать мнение оппонента, лишено смысла), и потому, что книга А.А. Сириной – при моем в целом весьма сдержанном отношении к научному творчеству этого автора – все же лучше, чем текст обсуждаемой «рецензии».

**В.В. Напольских**  
**Ответ рецензентам**

Для начала – о стиле моего послания, который некоторым моим оппонентам не нравится. Поскольку речь идет о *научной* этике, следует иметь в виду, что здесь морально то, что помогает искать истину, и нашей святой обязанностью является называть вещи своими именами: невежество – невежеством, тенденциозность – тенденциозностью, и поэтому оценочные суждения и в рецензии, и в дискуссии – вещь естественная и необходимая. Если Д.А. Функ считает, что, например, противопоставление анимизма и христианства в претендующем на научность дискурсе – не пример дикости, то это его проблемы, я же полагаю для себя возможным не объяснять очевидного, а просто оценить уровень рассуждений оппонента. Поэтому я, например, не могу принять предложения С.Н. Абашина “произвести тщательный и аргументированный разбор конкретных трудов конкретных авторов и их теоретические построения” – коль скоро при этом требуется объяснять элементарные вещи, о которых эти конкретные авторы не имеют понятия. Для того существуют школьные учебники. В этом плане я хотел бы быть продолжателем дела моего учителя, который дискутировал с представителями уважаемой Д.А. Функом и С.Н. Абашиним англоязычной антропологии так, как они этого заслуживают, не особо рассыпаясь бисером (Хелимский 2001).

Я отнюдь не чувствую себя обиженным и тем более оскорбленным редакцией «Антропологического форума», как полагает Д.А. Функ (как прямо оговорено в комментариях, я, в общем-то, ожидал такого результата), причина моего выступления здесь – скорее стремление обратить внимание сообщества на то, насколько порой низок уровень «научных экспертов» в наших уважаемых изданиях, и на то печальное обстоятельство, что эпоха наклеивания ярлыков, деления на своих и чужих и шельмования этих самых чужих в нашей науке никуда не делась. К сожалению, чтение откликов Д.А. Функа и С.Н. Абашина только подтверждает это последнее наблюдение. Не буду тратить время на их разбор, укажу только на один пример: когда С.Н. Абашин пишет, что В.В. Напольских склонен обвинять Литвинского, Массона и Бартольда в отсутствии у них необходимого образования и владения элементарными знаниями и таким образом игнорировать всю сложную историю российской науки, он «забывает» о том, что мои замечания касались вполне конкретных глупостей конкретного анонима. В современном русском языке такой способ ведения дискуссии называется переводом стрелок. В целом прочтение откликов С.Н. Абашина и Д.А. Функа подтвердило, что я правильно выбрал тональность своего послания и верно и точно указал на характерные слабости моих оппонентов. Не случайно на Д.А. Функа, равно как и на анонима из «Антропологического форума», слово *историзм* действует раздражающе: как показывает “разбор конкретных трудов конкретных авторов”, который я, несмотря на указанные выше трудности, иногда все-таки даю себе труд проделать, именно там, где речь заходит об истории, наши культурные антропологи проявляют себя во всей красе (Напольских 2011).

Я уже имел удовольствие лично выразить благодарность К.В. Истомину за его замечательный текст, повторю теперь ее и здесь. Благодаря взятому им на себя труду я избавлен от необходимости пояснять теоретические основания своего послания, положившего начало данной дискуссии – в его отклике очень внятно изложено практически все, что следовало сказать по этому поводу, и, полагаю, изложено лучше, чем мог бы сделать это я сам, и расставленные им акценты я полностью принимаю.

Вернемся теперь к вопросу о делении на своих и чужих и необходимости диалога и общего языка. Именно об этом и пишет в своем отклике С.В. Соколовский, и тут я с ним полностью солидарен. Хотел бы только пояснить, что я ни в коем случае не отношу себя ни к примордиалистам, ни к почвенникам. В своем тексте я обозначил свою позицию в данном споре, хотя, возможно, за общей риторикой это осталось незамеченным: никакой

дихотомии между «конструктивизмом» и «примордиализмом» я не вижу, есть нормальная диалектика объективных социальных процессов и сознательной деятельности конкретных людей или групп по управлению ими и использованию их. Нашей задачей является рассматривать эти процессы, во-первых, в этой их диалектике, что требует, помимо отказа от навешивания ярлыков и следования моде, немалой специальной подготовки, и, во-вторых, в их исторической динамике, уметь видеть за деревьями отдельных «ситуативных этничностей» лес истории. Именно отказ от такого подхода и поверхностно-социологическое, сугубо прикладное отношение к задачам этнографического исследования и вызывает у меня протест. Например, такая абсолютно «конструктивистская», на первый взгляд, книга, как *Fewster 2006*, является, по-моему, примером очень добротного и чрезвычайно полезного исследования именно в силу своего историзма. Поэтому С.В. Соколовский абсолютно прав, указывая (может быть, у него это прозвучало недостаточно акцентировано, но мне представляется принципиальным) на то, что водораздел проходит не между почвенниками и конструктивистами, а между историческим и вне-историческим характером исследования. Именно здесь и кроется возможность налаживания нормального диалога, именно потому я и настаиваю на приоритете историзма. Думаю, и отмеченные С.В. Соколовским различия в историзме почвенников и конструктивистов при корректном подходе вполне преодолимы: в самом деле, как бы ни сосредотачивались конструктивисты на политических аспектах истории, вряд ли кто-то станет всерьез утверждать, что за парадоксами алфавитизации и паспортизации, например, стоит все-таки наличие реальных языковых и религиозных границ (которые, естественно, существуют исторически, а потому в каждый момент времени размыты, подвижны и позволяют различные подходы к конструированию идентичностей, – но ведь они существуют!). Аналогичным образом, любой почвенник будет только рад возможности при реконструкции древних и средневековых процессов, например, получить возможность извлечь информацию о существовавших в прошлом идентичностях и методах управления ими.

Вероятно, в значительной мере различия здесь вытекают из хронологических рамок исследования: для исторической современности мы имеем возможность непосредственно наблюдать или хотя бы реконструировать кипение идентичностей и действия политических субъектов в ней. Чем дальше в прошлое, тем меньше у нас таких возможностей, и приходится опираться на «очищенные» от политических и ситуативных наслоений «объективные» факторы: язык, культуру, даже расовый тип, генетику и историю природной среды. Да и в тех немногих случаях, когда мы все-таки получаем информацию об идентичностях, она извлекается благодаря все этим же «объективным» материалам: например, практически единственная возможность реконструировать этническое самосознание древней группы – реконструкция на праязыковом уровне соответствующего этнонима (типа *\*словъне*). Приводимый С.В. Соколовским пример с меннонитами весьма характерен в этом плане: если бы подобные сдвиги этничности имели место на той же территории две тысячи лет назад, у нас вряд ли нашлись бы инструменты, с помощью которых они могли бы быть реконструированы. По всей вероятности, эти естественные методологические расхождения не воспринимались бы так остро, если бы с формальной точки зрения речь не шла об одной и той же дисциплине, называйте ее этнографией, этнологией или социальной антропологией. В самом деле: ведь не приходит в голову специалистам по социолингвистике и по сравнительно-историческому языкознанию бросать друг другу аналогичные упреки: всем ясно, что речь просто идет о разных объектах и методологиях, хотя и в пределах одной предметной области. Поэтому, возможно, имеет смысл задуматься о разделении во имя мира и реально обсудить вопрос о выделении этнической истории в особую научную дисциплину (см. об этом: *Анфертьев 1993*), – тем более, что, как показывает, например, мой личный опыт, исследования в области этнической истории куда чаще оказываются понятны, интересны и обсуждаемы в кругах археологов, лингвистов и даже генетиков, нежели среди этнологов.

И еще один аспект из реплики С.В. Соколовского хотелось бы прокомментировать – проблему «аутопоззиса» этнологических исследований. Вероятно, он прав, говоря, что

почвенники не считают, что их взгляды на этническую реальность сами являются ее частью и активной силой (одним из важных факторов), эту реальность производящей. Однако, на мой – достаточно, соглашусь, поверхностный – взгляд, дело обстоит несколько сложнее и интереснее. Почвенники, не считая себя активной силой этнических процессов, однако, собственно и были теми людьми, которые на самом деле создавали эти идентичности через упомянутые процедуры паспортизации, переписи и т.п. С другой стороны, конструктивисты, справедливо признавая роль научного сообщества в сложении этнических (этнополитических) идентичностей, нередко призывают к отказу от «навязывания» людям сконструированных идентичностей, к устранению исследователя от процесса этого конструирования (это очень хорошо видно, например, и по комментариям анонима на мою рецензию на книгу А.А. Сириной). Понятно, что такие попытки обречены на провал. Таким образом, в позиции и тех, и других наличествует внутреннее противоречие. По-видимому, признавая значение научных разработок в конструировании этнополитических реалий, следует признавать одновременно и то обстоятельство, что такое конструирование неизбежно происходит, хотим мы этого или нет. Свято место пусто не бывает, и, если научное сообщество самоустраивается от данного процесса, ограничиваясь фиксацией ситуативных этничностей, его место занимают другие акторы. Если мы отказываемся давать имена изучаемым феноменам, феномены будут формироваться в соответствии с именами, которые им будут давать совсем другие люди: 有名萬物之母.

#### *Литература*

- Анфертьев* 1993 – *Анфертьев А.Н.* Прологомены к изучению этнической истории // Этнос и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса. М., 1993. С. 62–69.
- Напольских* 2011 – *Напольских В.В.* Проблемы создания вузовского учебника этнографии (размышления по поводу книги: Основы этнологии: Учебное пособие. Под ред. В.В. Пименова. М.: Изд-во МГУ, 2007. 696 с.) // Этнографическое обозрение. 2011. № 6. С. 159–177.
- Хелимский* 2001 – *Хелимский Е.А.* «Этническая рознь» на Таймырском Севере (кто ищет, тот всегда найдет...): Д. Дж. Андерсон. Тундровики. Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск, 1998 // Этнографическое обозрение. 2001. № 5. С. 173–180.
- Fewster* 2006 – *Fewster D.* Visions of past glory. Nationalism and the construction of early Finnish history // *Studia fennica historica*, 11. Helsinki, 2006.