

ТРЕТИЙ ПУТЬ, ИЛИ ПОПЫТКА ОБЪЯСНЕНИЯ В РАЗДЕЛЕННОМ СООБЩЕСТВЕ

С.В.Соколовский

Массовому профессиональному
сознанию посвящается.

Почему враждующим сторонам так трудно прийти к согласию? Почему переговоры заходят в тупик, а объявленное перемирие используется для перегруппировки сил? Почему в противоборство оказываются втянутыми массы людей, по выражению журналиста, “плохо понимающих причины конфликта”? Почему сегодня большинство конфликтов принимают вид межэтнических, а не, скажем, межклассовых? Ответы на эти вопросы, с моей точки зрения, можно найти при изучении процессов, протекающих “в недрах” массового сознания, в том числе в изменяющихся представлениях людей о природе этнической реальности.

Что может сообщить об этой реальности специалист — этнограф, социолог, антрополог (не стану длить перечень возможных самоопределений исследователей, в сферу профессиональных интересов которых попадает этническая реальность)? Способен ли он, используя разработанные в его дисциплине инструменты — системы понятий и терминов, концепции, теории, классификации и т. д. — прояснить сущность происходящих в массовом сознании изменений? Каковы условия, благоприятствующие “усвоению” обществом его объяснений? Какова природа препятствий, мешающих этому усвоению и встающих на пути понимания и согласия?

Чтобы ответить хотя бы на часть этих вопросов, я должен изложить свои представления о роли научного знания в социальном управлении, о некоторых ценностях, разделяемых научным сообществом и определяющих социальные роли научного знания. На основе изложенного станет возможным дать ответ на вопрос об условиях успешности и, соответственно, неуспеха превращения научного знания в элемент социальной самоорганизации, в структуру, работающую в процедурах объяснения и понимания, производимых массовым сознанием. Наконец, будет сделана попытка описать две версии научного знания об этнической реальности и предложить “третий путь” — путь их синтеза, выстраивания компромисса и выработки консенсуса между сообществами специалистов, “непримиримо” отстаивающих собственные позиции.

Межэтнические конфликты, являющиеся одним из “тематических фокусов” данной статьи, принято рассматривать как конфликтное взаимодействие двух противоборствующих групп. На самом деле таких группировок всегда больше; в анализе конфликтов редко учитывается роль так называемой “символьной элиты” — постоянного, но “косвенного” участника всякого конфликта. Хорошо известно, что эскалация конфликта заводит противников в сумеречную зону иррационального, делает конфликт неуправляемым. Однако начинается он в русле целесообразного,

следовательно, рационального поведения. Такое поведение требует схемы действий, осознания противоречия, планирования пути его разрешения, плана достижения цели, иными словами, оно опирается на какую-то рациональную (в широком смысле этого слова) интерпретацию реальности, на внятную всем участникам коллективного действия “картину мира”, на общепринятое толкование положения вещей. Без такого толкования, вне системы согласованных интерпретаций социальной реальности успешные координированные действия человеческой группы становятся невозможными; в лучшем случае мы получаем ситуацию крыловского воза, который “и ныне там”, или его же “квартета”. Это тривиальное рассуждение приведено здесь лишь для того, чтобы показать роль знания в организации коллективного действия.

Прикладной аспект знания всегда хорошо осознавался (“знать, чтобы успешно делать”, “*potentia scientia est*” и т. п.) и до сих пор рассматривается в качестве одного из требований к знанию научному, в том числе и к знанию об этнической реальности. Между тем, “ролевой репертуар” знания вовсе не сводится к этой единственной роли, более того, сама эта роль во многих ситуациях не рассматривается как ведущая, а иногда и совсем “вымарывается из пьесы” под названием “наука”. Знание может восприниматься не как инструментальная ценность (знать чтобы...), но как ценность экзистенциальная, входящая в круг жизненных смыслов (познание как сущность человека, смысл его существования) и как ценность этическая (знать, чтобы вести себя “правильно”). Согласно этим ролям знания, мы познаем что-либо для того, чтобы:

- 1) управлять и изменять, контролировать;
- 2) знать, ориентироваться в мире, получить его адекватную модель;
- 3) “улучшить нравы” — сломать стереотипы, убрать с глаз шоры ложных интерпретаций, научиться действовать “в соответствии с природой вещей”.

120 В современных обществах существуют специализирующиеся на производстве знаний группы людей — научные сообщества. Эти сообщества при любом варианте использования производимых ими знаний несут ответственность за качество “научной картины мира”. Однако в производстве той версии научной картины мира, которая в итоге потребляется обществом и усваивается массовым сознанием (для ориентации в мире, или для различных проектов преобразования этого мира — как тоталитарных, так и демократических), эти сообщества выступают лишь в качестве “соавторов”. Для того, чтобы быть “усвоенным”, научное знание проходит процедуру профанирования, или, если обозначить ее более мягким термином — популяризации. Поясню, что имеется здесь в виду. Использование термина “профанирование” не обязательно предполагает “сакральность” научного знания (хотя в некоторых типах обществ все же ее предполагает), но описывает реструктурирование, “перенастройку” и адаптацию “знаниевых” систем в соответствии с наличными структурами “принятого” знания, то есть знания, ставшего частью “истеблишмента”, прошедшего процедуры легитимизации и бюрократического “обмирщения”. Сейчас, однако, существеннее, что это знание перестраивается и в соответствии со структурой массового сознания, адаптируясь к его идеологемам и мифологемам. Та многократно зафиксированная в истории науки ситуация, когда “теория опережает время”, “идея рождается раньше своей эпохи” — и есть отлитое в клише свидетельство того, что далеко не всякое научное знание может быть усвоено массовым сознанием без, порой, весьма длительной подготовки этого сознания.

Здесь может быть уместным введение еще одного понятийного различения: массовое сознание сегодня не является исключительным достоянием “народных масс”, его заложниками оказываются и политики и ученое сообщество, ставшее слишком специализированным, чтобы избежать участи жертвы стереотипов массового сознания, в которую превращается едва ли не всякий специалист, выходящий за рамки собственной узкой компетенции. В этом случае я предлагаю использовать термин “профессиональное массовое сознание”, имея ввиду прежде всего то обстоятельство, что профессиональное сознание, например, сознание представителей социальных и гуманитарных наук, вовсе не свободно от мифов, идеологем, клише и прочих структур внерационального знания.

Заявить в этой связи, что научный дискурс иррационален, было бы преувеличением, однако утверждение, что он включает в себя множество риторических фигур, а в случае социальных наук — мифологических и идеологических структур, зачастую не “распознаваемых” в качестве таковых их носителями (это и есть сущность массового профессионального сознания) — не значит погрешить против истины. Сколько раз мы сталкивались, например, с такой фигурой научной риторики, как “новейшие исследования показали...” Нечасто, однако, встретишь скептическое восприятие этого клише, ставящее под вопрос связь атрибутива “новейшие” с истинностью и надежностью полученных результатов, подвергающее сомнению стратегию убеждения, которая строится на такой ценности современного индустриального общества, как новизна. Удивительно при этом, что новизна как ценность в одних и тех же головах нередко сосуществует с негативными оценками “прогрессистской идеологии”, свойственными современному экологическому мышлению. Когда эколог, разоблачающий прогрессистский технократизм, вдруг произносит: “Новейшие исследования показали...”, как здесь не улыбнуться очередному парадоксу научного дискурса? Не станем преувеличивать рациональность науки, как, впрочем, попытаемся и не преуменьшать ее; трудно понять, чем является наука в большей степени — иррациональным оперированием рациональными схемами, или, напротив, рациональным обращением с идеологемами и мифами.

Итак, чтобы научная интерпретация реальности заработала в одной из перечисленных ролей знания, необходимо ее усвоение обществом. Социокультурные и историко-политические условия этого усвоения, как правило, таковы, что без дополнительных процедур “популяризации” и “профанирования”, “настройки” на социальный контекст присвоения знания у общества развивается “несварение”: общество остается глухим к доводам разума, предпочитая использовать научно несостоятельные, но зато вошедшие в массовое сознание “картины мира”, на основе которых в данный момент, при наличном состоянии массового сознания формирование мотивов и стимулов коллективного действия протекает легче и эффективней. В такой ситуации политики склонны использовать те интерпретации реальности, которые оказываются более эффективными в плане воздействия на социальное поведение, а не те, которые более правильны с научной точки зрения, иными словами, они ориентируются на “поведенчески” (субъективно) адекватные, а не на “онтологически” (объективно) адекватные толкования мира. Иррациональность этих толкований делает политиков заложниками массового сознания, а конфликты — неуправляемыми.

Способно ли научное сообщество, имея ввиду все эти обстоятельства, выработать эффективную технологию “внедрения” научных знаний об обществе, которая бы обеспечивала их наименьшее искажение в ходе процедуры профанирования?

Или, быть может, попытки выработать такую стратегию являются утопией, а то и антиутопией — новой версией экспертократии, радиофашизмом, изощенной социальной технологией и манипуляторством? На фоне только что высказанных сомнений относительно роли научного знания в социальном само-(?)управлении, с точки зрения либерально-демократических идеалов менее всего возражений, по-видимому, вызовет лишь последняя его роль — функция “амелиорации нравов”, устранения тех наиболее опасных стереотипов и фигур массового (в том числе профессионального) сознания, которые на практике приводят к кровопролитным конфликтам. Необходимо заметить, что и эта роль “вправления чистого сознания” не устраняет, а, скорее, умножает опасности экспертократии и власти символической элиты, порождая необходимость постоянного контроля за направлением “вектора” научной деятельности.

Прежде чем я перейду к анализу сложившихся структур профессионального знания об этнической реальности, подведу итоги этого несколько затянувшегося вступления. Из него, в частности, следует, что специализированное знание (например, знание об этнической реальности) является продуктом научного сообщества (1). Однако для того, чтобы стать достоянием общества и включиться в процесс социальной саморегуляции, это знание должно быть модифицировано. В его модификации участвуют уже не только ученые, но и политики, журналисты, и, наконец, что бы ни вкладывалось в это понятие, — “массы”. В результате модификации и усвоения обществом нового знания оно обретает статус “признанного”, или “установленного,” и включается в картину мира. Картина мира служит наиболее широкой “рамкой”, или фоном, социального действия, поставляя последнему его мотивы и цели (2).

Парадигмы этнологического знания

122

Для простоты изложения я буду пока исходить из утверждения, что знания об этнической реальности в отечественных условиях производятся, главным образом, этнографами и социологами. Если относиться к этой совокупности исследователей как к сообществу, а не как к категории, следовало бы признать, что для любого эффективного целенаправленного действия этому сообществу потребуется единство целей и “плана действий”. Однако известно, что данное сообщество разделено барьерами, отнюдь не только географическими, и уже поэтому выработка единой стратегии (а она потребуется, захоти мы сделать научное социальное знание эффективным в обозначенном выше смысле) представляется утопией. В этих условиях “разделения” в обществе властвует, конечно же, отнюдь не научная версия понимания этнической реальности. Попытаюсь описать подразделенность этнографического сообщества, ориентируясь преимущественно не на социологический аспект его структуры (численность, размещение, связи научных коллективов и т. д.), а на эпистемологический и когнитивный ее аспекты (особенности стратегий познания и парадигмальных структур знания).

Не стану делить всю совокупность отечественных исследователей на “почвенников” и “западников”, хотя сегодня такое деление и напрашивается. Если опираться на различия используемых в разных научных сообществах эпистем, можно было бы, воспользовавшись старым философским разграничением и лишь слегка его модернизировав, обозначить сторонников двух противоборствующих в отечест-

венной этнографии парадигм как номиналистов и реалистов. Любой философ, прочитав приводимые ниже описания позиций этих двух групп ученых, может упрекнуть меня в неточном либо неверно истолкованном понимании терминов “номинализм” и “реализм”. Спешу оправдаться: здесь они используются почти метафорически, фиксируя и называя лишь элементы, части и детали теоретических построений обеих сравниваемых позиций. Существенно огрубляя эти позиции, их можно выразить следующими утверждениями:

1) этносов нет; это конструкторы, классификационные абстракции, категории, “воображаемые сообщества” (номиналисты);

2) этносы есть; они существуют во времени и пространстве точно так же, как и другие человеческие сообщества; это “группы людей”, “коллективности”, данные исследователям как “объекты”, “тела во внешнем мире”, объективная реальность (реалисты).

Заметим, что представители обеих позиций в своих классификационно-аналитических построениях (номиналисты) либо в своих описаниях реальности (реалисты) используют термины “этнос”, “этнический”, “этничность” и массу их производных (“этническая идентификация”, “этническое самосознание”, “этническая общность”, “ситуативная этничность”, “экспрессивная этничность”, “этнические процессы”, “межэтническая брачность” и т. д. и т. п.). В своей попытке синтеза этих, казалось бы, непримиримых позиций я предлагаю сыграть в странную игру: попробовать устранить из анализа ситуаций взаимодействия человеческих сообществ — как мирного, “кооперативного”, так и конфликтного характера — все перечисленные выше термины с компонентами “этно-”. Посмотрим, насколько наш анализ пострадает от такой варварской хирургии.

Сама операция устранения компонента “этно-” на уровне словоформы (как бы сказали терминологи — лексиса термина) трудностей не представляет, однако разрушает смысловые структуры описаний. Для того, чтобы этого избежать, требуется аналогичная операция по устранению связываемых с данными терминами понятий. Но здесь требуется уже экспликация этих понятий и весьма непростой поиск подходящих замен; причем “кандидаты” на замену должны обнаруживаться во внутридисциплинарных тезаурусах (системах понятий, обслуживающих производство дисциплинарного знания). В свою очередь, экспликация понятий “этнос”, “этническая общность”, “этничность” должна опираться на принятые в сообществе дефиниции этих понятий, поэтому начну рассмотрение противостоящих моделей этнической реальности с дефиниций.

Не хочется воспроизводить клише этнографической историографии о “взлетах” и “падениях” отечественной науки, “возвращениях к истокам” и “забвении истин”. Лично мне история этой науки более всего напоминает известную детскую игру, в которой на счет три и команду: “Смешная фигура замри!” мысль послушно замирала, затаиваясь где-то в спецхрановских закромах. Но вот кто-то не выдерживал, “шевелился” и... выходил из игры. Самые терпеливые выигрывали, обеспечивая возможность продолжения этой игры с того самого места, где она была остановлена.

Приведу лишь одну маленькую иллюстрацию, позволяющую сравнить состояние теоретической мысли в двух точках — незадолго до (1923 г.) и некоторое время после (1981 г.) долгого периода летаргии:

“...этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других” (3);

этнос — это “...исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании (этнониме)” (4).

Налицо преемственность, то, что можно было бы назвать традицией, воспринимаемой сегодня многими как отечественная, хотя ее связь с философией немецкого романтизма трудно отрицать. Определение центрального понятия всегда есть своего рода “свертка” теории, позволяющая провести анализ этой теории и осуществить задуманную “хирургию”.

В теоретических дискуссиях, закипевших на страницах журналов в конце 1960-х гг. и длившихся без малого 15 лет — именно столько потребовалось для переосмысления творческого наследия “самого выдающегося теоретика по национальному вопросу” — выковывалась не только концепция “исторической общности нового типа”, шла рецепция наработанного в мировой науке, делались попытки прививки этого знания, по преимуществу социологического (теория этнических процессов на Западе развивалась на основе более широкой социологической теории социального изменения), предпринимался его синтез с марксистской версией традиции российской этнографии. Теория этноса, представленная, главным образом, в трудах Ю.В.Бромлея, явилась в качестве одного из плодов этого синтеза. Необходимо отдать должное той огромной понятийно-терминологической работе, которая была отражена в этих трудах. В то самое время, когда официальная историческая наука пела гимн “расцвету и слиянию наций” в уже очень скором коммунистическом будущем, в теоретической этнографии под покровом греко-латинской, непрозрачной для чиновного глаза терминологии именовались и описывались явления иного порядка — неслыханные доселе “этномиграционная и этнополитическая сепарация”, “этническая парциация”, “этногенетическая дивергенция”. Вся эта аналитическая работа не затрагивала, казалось бы, умов и душ этнографов-полевикув, продолжавших, не мудрствуя лукаво, свои любимые “наблюдение—описание—собрание”, горьким опытом наученных не обращать слишком много внимания на “этно-” (всегда идеологизированной и политизированной арене сражения политиков от науки), сосредоточиваясь на “-графо” и, таким образом, явно отдавая предпочтение второму из составлявших имя их дисциплины корню.

Полевики работали в традиции описания культур, в той традиции, где особенности костюма, пищи, жилища, обрядности как бы говорили сами за себя, являлись “фактами”, которые проверялись глазами и руками, могли “фиксироваться” и “собираются”. Их совокупности и комплексы, положенные на карту, образовывали более или менее четкие границы, нередко совпадающие с границами бытования языковых форм (диалектов, социолектов, языков, т. е. в общем случае — идиом, или лингвем). Можно было бы называть эти совокупности, общности и группы культурами и субкультурами, однако при всех разночтениях в толковании понятия “культура”, оно всегда сохраняло семантику “продукта”, чего-то, произведенного искусственно, сделанного людьми. Таким образом, человеческие коллективы, объединяемые единой культурой, все же представляли собой нечто отличное от нее.

Можно было бы называть описываемые совокупности и языковыми сообществами, поскольку границы бытования локальной языковой формы (идиомы) были порой четче границ распространения характеристик культуры. Мешало сходное обстоятельство — речь и язык: это еще не сами люди.

Наконец, можно было бы назвать эти группы с ощущаемыми этнографами границами просто гомогенными в отношении языка и культуры сообществами, что означало бы, что здесь описывается социальная морфология, поскольку понятие “сообщество” принадлежит тезаурусу социологии. Из чего состоит общество, как не из совокупности сообществ (общин?), и чем объединены эти сообщества, как не узами языка и культуры (включая хозяйство) и деятельностью по их воспроизводству? Однако сюжеты, которыми занималась социология, казались столь отличными от традиционной тематики полевых этнографических исследований, их методы столь разными, что демаркационная линия даже между этносоциологами и этнографами ощущалась весьма четко. Нет, полевики, занимаясь как и прежде описанием культур, были склонны (многие не вполне осознанно) отождествлять это описание с описанием именно этнографических групп, народов, народностей, национальных меньшинств, словом, чего-то, что выходило за рамки “социо-лингвокультурной терминологии” и что могло именоваться “этнической реальностью”. Их собственная деятельность не давала им, вообще говоря, безусловных и недвусмысленных свидетельств бытования этнического в том же значении слова, как бытовали окружающие их речь и культура; этническое не существовало как “предметность”, но этнос казался подходящим “контейнером”, во многих случаях весьма удачно “вмещающим” языковые и культурные ареалы, позволяя их переосмыслить как этническую культуру и даже как (хотя и редко встречаемый в их статьях) — этнолект.

Подведу еще раз итоги небольшого от- или наступления на тему “парадигмы отечественной этнографии”. Раскрою, впрочем, и с самого начала не слишком скрываемый замысел. В своем стремлении ответить на вопрос, почему конфликты, обозначаемые сегодня как межэтнические, столь устойчивы, я пытаюсь вычленить “вклад” усвоенных массовым сознанием представлений об этнической реальности, определить роль “этнической картины мира” в поддержании и развитии конфликта, трактуемого здесь как вид социального действия. При этом ответственность за формирование этой картины я возлагаю на научное сообщество, не сумевшее выработать эффективной стратегии превращения знания в элемент социальной самоорганизации. Одной из причин этого “неуспеха”, я полагаю, является разделенность самого научного сообщества. Здесь следует уточнить, что я не выступаю как противник плюрализма теоретических позиций, но считаю координацию необходимой, когда речь идет о популяризации знания, поскольку, как хорошо известно — “знание — сила”.

До сих пор разделение сообщества ученых описывалось как противостояние “идеологов” и “аналитиков”, с одной стороны, и “теоретиков” и “практиков” — с другой. Я попытался также описать “конвергенцию” взглядов теоретиков и практиков в вопросе о природе исследуемой (моделируемой и конструируемой?) реальности. Параллельное развитие теоретического аппарата этнографии (синтез западной теории социального изменения и отечественных представлений о типологии человеческих сообществ, отраженный в известной “трехчленке”: племя — народность — нация) и собственно полевых “дескриптивистско-собираТЕЛЬСКИХ” методов породило не особенно глубокий и устойчивый консенсус между этими

группами: и те, и другие согласились, что “этноты есть”. Согласие это выразилось в использовании этнической терминологии и номенклатуры в описаниях культурного своеобразия территориальных и/или социальных групп. Теперь я попытаюсь показать неустойчивость этого консенсуса, обусловленную прежде всего негармоничностью и противоречивостью теоретического синтеза, продолжив описание концепции “реалистов”. Затем я остановлюсь на плюсах и минусах концепции “номиналистов”. Прежде чем изложить мою собственную попытку синтеза этих позиций, я должен буду критически оценить полевые методы, представив их как процедуры конструирования социальных фактов. Предлагаемая в качестве заключительной части концепция рассматривается мной лишь как “пробный камень” в выработке общей позиции реалистов и номиналистов и не претендует на теоретическую полноту и завершенность.

Выше было упомянуто, что этнографы-полевики не сталкиваются в своей деятельности с предметными свидетельствами бытования этнического, как бы “до-страивая” его на основе наблюдаемой и фиксируемой ими культурной и языковой однородности территориальных сообществ. Это не вполне так: “реалисты” могут возразить, что по меньшей мере два весомых свидетельства имеется — это этническое самосознание и его языковое воплощение — этнонимы. Весомость им придает то обстоятельство, что этническое самосознание в отечественной теории этноса рассматривается в качестве интегральной функции разнообразных свидетельств единства и своеобразия данной группы — общности соционормативной и материальной культуры, языка, психологии, расово-антропологических характеристик, истории (“судьбы”) и территории (“родины”). Осознание единства и отличия от подобных соседних и других, более отдаленных, сообществ понимается как продукт отражения объективной реальности.

126 Попробуем поработать с этим представлением. Начнем с того, что, если из термина “этническое самосознание” (как и “этническая психология”) убрать определение “этническое”, то, по-существу, ничего не изменится. Большинству социальных, профессиональных, конфессиональных, лингвистических и территориальных групп свойственны все без исключения “признаки” общностей, определяемых как “этнические”, включая самосознание и общее для их членов наименование. С другой стороны, для общности, определяемой “реалистами” как “этнос”¹ за редкими исключениями не свойственна культурная однородность: различные социальные, конфессиональные и т. д. группы внутри “этноса” существенно различаются по образу жизни. Равным образом, языковые и расовоантропологические границы весьма редко совпадают с “этническими”. Обусловленное культурным своеобразием поведение вряд ли стоит называть “этнической психологией”. Без особых смысловых потерь этот феномен может именоваться “культурно-специфическим поведением”; с учетом “внутриэтнической” дифференциации культуры во времени, в географическом и социальных пространствах этот термин выглядит более точным.

Ставка “реалистов” на этническое самосознание и этнонимы оказывается несостоятельной в силу еще одного редко замечаемого противоречия. Суть его в том, что концепция этноса делает этническую реальность как бы тотальной: вне ее не существует ни одна личность, атрибутами этноса выступают культура, язык, психология, территория и т. д. Даже обычно понимаемая как более широкая — социальная реальность — “втягивается” и поглощается реальностью этнической при ее рассмотрении “под этнографическим углом зрения”: социум здесь превращается в

этносоциальный организм. Признается, что этническое самосознание и есть продукт отражения этой тотальной реальности. Именно здесь и возникает парадокс. Ведь очевидно, что атрибутив “этническое” в понятии “этническое самосознание” обозначает некий вид этого самосознания, т. е. фрагмент целостного самосознания личности. Если теперь задаться вопросом, каковы другие его фрагменты, то мы станем свидетелями “распада” этнической тотальности на расовое, культурное, языковое, конфессиональное, сословное, профессиональное, территориальное, генеалогическое и этатистское “самосознания”, каждое из которых также является результатом отражения некоего фрагмента реальности, причем в самосознании эти фрагменты оказываются рядоположенными и иногда противопоставленными этническому, а в реальности (в соответствии с “всеохватностью” этноса-тела) — поглощенными этничностью, “атрибутами” этноса.

Что же остается от содержания “этнического самосознания” в итоге фрагментации целостного самосознания личности? У “реалистов” на этот вопрос нет ответа. Зато он имеется у “номиналистов” и звучит как “этничность”. Прежде чем я перейду к анализу представлений “номиналистов” об этничности, необходимо описать процедуру обращения этнографов с “этнонимами”, поскольку это описание позволяет, как мне кажется, понять одну из самых интимных операций в конструировании этнической реальности, в результате которой этносы предстают перед нами как “тела”, “вещи в мире”, объективная реальность. Поскольку содержанием этой операции является “овеществление”, я называю ее “реификацией этничности”.

Ссылка на существование этнонимов, зафиксированных в древних памятниках письменности, — второй аргумент в пользу существования этносов, их неустранимости из картины мира. Эндоэтноним-самоназвание, как и самосознание рассматривается в отечественной теории этноса как интегральное отражение единства именуемой им общности. Но, как и в случае самосознания, существуют фундаментальные сомнения относительно сущности этих наименований человеческих сообществ.

Во-первых, этимология огромного числа таких наименований восходит к значениям “человек”, “люди”, “местные люди”, “лесные люди”, “речные люди” и т. п. Такие имена трудно отнести, имея в виду их генезис, к экзо- или эндоэтнонимам. Они рождались “на стыке”, в ситуации первоначального контакта между уже этнизированным (?) миром культур европейского круга и подвергающимися этнизации “извне” аборигенными культурами, картине мира которых было чуждо деление на “народы”. “Колонизация умов” представителей неевропейских культур, “экзогенная этнизация”, не вполне завершившаяся и сегодня, сопровождалась колонизацией их территорий. Наименования сословных, территориальных, родоплеменных, конфессиональных и потестарных сообществ переосмысливались как наименования народов, что несмотря на первоначальную нетерминологичность слова “народ” позволило позднее понимать эти наименования как этнонимы, а сами сообщества (пестрое во всех отношениях население “краев” и “стран”, разноязыких и разноплеменных подданных правителей древних квази-, прото- и собственно государств) — как этносы.

Во-вторых, еще одну весьма многочисленную группу “этнонимов” составляют названия по языку — лингвонимы. Многие из них были образованы от названий племен, родов, имен мифических или реальных вождей и предков. Этнографы охотно признают очевидные лингвонимы этнонимами, хотя далеко не всякий из

них с той же легкостью готов признать за племенем статус этнической общности; чаще последнее рассматривают как общность потестарную. Здесь сказывается, очевидно, влияние эволюционной схемы, в которой путь от племени до этноса структурно изоморфен пути от диалекта до языка. Лишь в современном мире, где торжествует принцип национальной идентификации и национализм, лингвонимы могут восприниматься как безусловные этнонимы.

Было бы несправедливо адресовать упрек в неверном словоупотреблении наименований человеческих сообществ филологам, т. е. специалистам, работающим с текстами памятников и ответственным за введение в научный оборот имен, называемых потом этнонимами. Филологи, очевидно, как никто другой, осознают условность и известную произвольность современной сетки понятий, когда она используется для описания материала иных эпох. Мне представляется, что феномен “идеологического империализма” (проекции и переноса современных представлений для рассмотрения жизни человеческих сообществ отдаленных исторических эпох) обусловлен здесь двумя обстоятельствами.

Концептуальный аппарат современной этнологии пребывает на периферии интересов филолога, работающего с текстами памятников письменности. Его главная забота — опирающаяся на герменевтические процедуры реконструкция смыслов текста. Анализ контекстов употребления имен может осуществляться в абстрактных терминах тезаурусных функций (род — вид; процесс — результат; деятель — объект и т. д.) либо грамматических категорий. Этим языковое вторжение современности в исторический материал обычно и ограничивается. Однако в тех случаях, когда филолог пытается встроить реконструированную им систему смыслов в тотальный нарратив всемирной истории, он поневоле обращается к системе современных представлений об историческом процессе и современным понятиям и принужден перетолковывать полученное им знание, облекая его в оболочку чуждых (не столько ему, филологу, сколько его материалу) понятий и концепций. Здесь и выстраивается компромисс между двумя картинами мира, идеосинкратичность которых становится тем более очевидной, чем больше усилий филолог прилагает к перетолковыванию смыслов древнего мира, превращая их во вполне современную историю этого мира. Хорошо осознавая условность получаемой в итоге репрезентации древних смыслов в оболочках современных понятий, филолог здесь самими обстоятельствами профессиональной деятельности (ибо в его распоряжении всего два языка: язык памятника и современный язык толкования) принужден профанировать знание.

Второй момент, увеличивающий разрыв между реконструированной филологом системой смыслов и формой ее подачи за рамками филологии (при попытках встроить полученное знание в дисциплинарное знание истории, этнографии и других наук), это, да простят меня филологи, их некритическое восприятие и использование концептуального аппарата той дисциплины (напомню, для их интересов — периферийной), термины и понятия которой они вынуждены использовать при встраивании полученного ими знания в дисциплинарный “макротекст”. Если вести речь об этнографии, то понятие “этноним” для обозначения наименований человеческих общностей древних эпох могло быть подано как релевантное только за счет некоего “безразличия” и неразборчивости в средствах филолога (“все равно все современные понятия в той или иной степени неадекватны!”) и, наоборот, страстной заинтересованности некоторых этнографов во временной экспансии предмета их дисциплины, превращающих в этносы, как Мидас — в золото, все, к чему они при-

касаются. Если барьер между этнологией и филологией рухнет, и появятся этнографы с достаточной филологической подготовкой, или филологи, критически относящиеся к понятийной системе теоретической этнографии, то под обломками этого барьера окажется похороненным все семейство историко-этнографических дисциплин — теория этногенеза, палеоэтнография, значительная часть исторической этнографии. В этой связи понятно, почему “реалисты” так заботятся о сохранении барьера, поставляя филологам готовые схемы для интерпретации их “неудобной” реальности и почему их неприятие схем “номиналистов” носит столь эмоциональный характер, превращая академическую дискуссию в яростный межличностный конфликт.

В скобках стоит заметить, что этот конфликт уже перерастает рамки рационального дискурса и может вступить в фазу эскалации, перестав быть управляемым. Стоит также заметить, что этнографы смогут разобраться в существе так называемых межнациональных конфликтов, лишь справившись с конфликтом внутри собственного сообщества.

Процедуры интерпретации памятников письменности более близких к нам исторических эпох (сама близость которых нередко воспринимается как сокращение разрыва между сравниваемыми мировоззрениями, как “преемственность” и “постепенность” истории) по сравнению с толкованием текстов древности несколько изменяются. Сущность операции, которую выше я обозначил как “реификация этничности”, здесь становится очевидней. Дело не в том, что имя, оставаясь неизменным, описывает в разные исторические периоды существования как бы одной и той же “вещи” (в данном случае — этнической общности), по существу, разные “вещи”, иногда абсолютно не связанные и в семантическом плане — скорее омонимичные (сравните, например, референты наименования “таджик” в VII в., когда оно означало “араб”, “бедуин”, в XI в. — когда у Махмуда Кашгарского оно стало обозначать “перс”, и его современное значение) (5).

Во всякой этногенетической реконструкции лишь игнорирование процессуального аспекта социальной реальности, ее многомерности и изменчивости, ее региональной мозаичности позволяет производить “склею” генеалогически реконструированной общности с ее именем. Склеюка эта осуществляется за счет итеративного движения фокуса внимания исследователя, челночного перемещения его взгляда с реально существующей общности к имени и обратно. Если бы этого не происходило, исследователь не смог бы выстроить сколько-нибудь убедительной реконструкции “этнической картины мира”: за генеалогически реконструированной общностью всегда вырастает мозаика разнообразных имен, официально принятых и непринятых, широко известных и местных, которыми в другие исторические периоды именовались совсем иные общности. Точно так же, за реконструированной историей имени существует мозаика референтов этого имени — различных, весьма часто неродственных групп, как в приведенном примере с таджиками. Очевидная в этой связи спорность любых этногенетических реконструкций и частая подмена означаемого означающим (референта — именем, как и наоборот) в текстах по исторической этнографии — ошибка не опасная, поскольку легко обнаруживается в ходе историко-филологического анализа.

С точки зрения эпистемологии этнографических исследований, гораздо более опасную ошибку представляет собой отождествление двух принципиально разных отношений между именем и референтом при описании “природной” и “социальной” реальностей. Если в случае природы “роза будет пахнуть розой, хоть розой

назови ее, хоть — нет”, то в случае реальности социальной имя само становится фактом этой реальности, изменяет ее и в определенном смысле — творит. Неразличение специфики именованной вещи и социальных феноменов, приводящее к отождествлению последних с вещами и именуется здесь “реификацией”. Именно благодаря этой процедуре этнос оказывается “вещью в мире”, обретает собственную телесность, пространство и время, то есть родину и судьбу. Это тот путь, с помощью которого “реалисты” приходят к своему тезису: “Этносы — есть!” У этого утверждения, впрочем, может быть несколько смыслов, если мы станем различать онтологии реального и действительного, однако это различие — сюжет для отдельной работы, поскольку эта, напомним, посвящена хотя и профессиональному, но все же массовому сознанию.

Одним из итогов рассмотрения парадигмы “реалистов” (так я пытаюсь помочь читателю, уже уставшему от хитросплетений сюжета) явилось введенное различие двух модусов реификации этничности:

1) реификация в “головах” специалистов, осуществляемая за счет склейки этнонима с именуемой общностью и за счет неразличения двух разных процедур именованной; этот модус нередко используется в процедурах социального конструирования фактов, о чем пойдет речь ниже;

2) реификация в “головах” аборигенов; своего рода “импорт” картины мира из культуры пришельцев; “оплотнение” этнического фрагмента картины мира властью и политикой.

Перейдем теперь к описанию взглядов “номиналистов”. Итак, “этносов — нет” (в каком-то определенном одном из возможных смыслов), это — удобные абстракции, теоретические конструкты, либо “воображаемые сообщества”, субъективная реальность. Коль скоро предметом данной статьи является состояние дел в отечественной науке, я не могу рассматривать построения Б.Андерсона и Э.Хобсбаума, в которых данная парадигма раскрыта полнее. Однако появляющиеся в последнее время рецензии на работы этих авторов, а также публикации статей Э.Геллнера и К.Гирца делают эти взгляды популярными среди определенной части отечественных этнографов и социологов, преимущественно — младшего поколения. Тема “производства и воспроизводства этничности” не была чужда и отечественным этнопсихологам, и их небольшие коллективы оказались у нас в числе первых, кто принял участие в разработке этой парадигмы. Еще одной группой исследователей, рано познакомившейся с широко развернувшимися на Западе исследованиями этничности, явились специалисты по истории зарубежной этнологии. В их лице данная парадигма обрела, правда, скорее противников и критиков, нежели сторонников, но как это нередко бывает, пристрастная критика способна не только разрушать, но и, указывая на противоречия и узкие места, развивать и дорабатывать критикуемые концепции.

В любом случае, современный этап развития отечественной этнографии (совпадающий с благоприятной для теоретического творчества фазой игры “воскресни!”), можно охарактеризовать как период рецепции, критической и некритической — в зависимости от темперамента и теоретических привязанностей и вкусов — новой парадигмы. Поскольку в большинстве статей, обсуждающих различные формы и аспекты этничности, приводятся разработанные зарубежными учеными определения, а отечественных определений этого феномена практически нет, приходится воспользоваться не вполне строгой, но зато “домашней” дефиницией:

“Определение понятия этничности трудно сформулировать. Это не что-то строго определенное и материализованное, явное и видимое, а скорее трудно уловимое, скрытое, являющееся вместе с тем важнейшим определителем. Показателями этничности могут быть и этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы, и самоназвание, традиционная культура, родной язык, а также защита национальных прав и исторического наследия. Каждый из этих показателей выражает этническое содержание, то есть чувство идентичности, чувство группы, сознание деления “мы — они”, другими словами, осознание групповой культурно-генетической идентичности, не зависящей от социальных и классовых факторов” (6).

С дефиницией понятия, начинающейся со слов “это не что-то строго определенное...”, скорее даже впечатлением, а не определением, работать труднее, чем со “строго определенным” понятием — предоставляются слишком широкие, граничащие с произволом рамки для интерпретации. Тем не менее, я попытаюсь “высушить” это определение, принося извинения его автору за столь вольное обращение и принимая на себя ответственность за последствия.

Если игнорировать тавтологичность первой части этого определения-впечатления (“показателями этничности могут быть... этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы” — выделено мной — С.С.) и сосредоточиться на второй его части, где в качестве возможных показателей этничности перечислены самоназвание, традиционная культура, историческое наследие, выражающее чувство идентичности, чувство группы, сознание деления “мы — они”, то есть групповой культурно-генетической идентичности, то мы получаем ту исходную смысловую конфигурацию, которая позволяет развернуть ее в теоретическую схему.

Исчерпывается ли приведенным перечнем спектр основных идентификаций человека, на основе которых вырастает символика различения и, следовательно, оппозиция “мы — они”, чувство уникальности собственной группы? Вопрос риторический, ибо даже неспециалисту понятно, что не исчерпывается. Какими существенными характеристиками он может быть дополнен? Часть из них представлена на схеме (см. рис.1).

Чтобы не усложнять схему, я обозначил на ней только парные связи, хотя следует подчеркнуть, что в тех ситуациях, где одновременно наличествует большин-

территория	НАЦИОНАЛИЗМ		государство
	язык	культура	
профессия	*	РАСИЗМ	раса
образование семейный статус			пол возраст
конфессия			психотип
род и племя	клан	каста	сословие и класс
	ТРАЙБАЛИЗМ		

Рис. 1. Система идентификаций

ство из приведенных на схеме идентификаций, все они оказываются связанными друг с другом, вступая в сложные отношения соподчинения и корреляции. Из этого следует, что сами связи разнокачественны, существенно лишь то, что данный набор идентификаций отражает разнообразные ситуации и принципы отграничивания “мира своих” от окружающих общностей и, следовательно, может использоваться в качестве своего рода мнемонической подсказки, облегчающей поиск локально релевантных различий. Человек может идентифицировать себя с государством (этатическое самосознание), определенной властной структурой (потестарное самосознание) и одновременно с какой-то общностью, определяемой по территориальному (регионализм, местничество, пароккиализм), конфессиональному (принадлежность к одной из мировых религий, конфессиональному направлению, секте, местному культу), сословно-классовому, профессиональному, поло-возрастному (в особенности — в обществах с развитой системой возрастных классов, половым разделением труда и системой обрядов перехода), языковому и культурному принципам.

Каждая идентификация, в свою очередь, может иметь сложную структуру значений, определяемых локально, в конкретном социальном контексте. Например, идентификация с территорией может выступать как комплексный социальный маркер (горожанин — селянин), как признак “место рождения”, интерпретируемый в локальной системе региональных (административная единица; север — юг и т. п.) либо ландшафтных (“горец”, “степняк”, “поречанин”, “островитянин” и т. п.) различий. Для социально-профессиональных различий в контексте современных индустриальных культур значимыми различиями будут, например, оппозиции “умственный — физический”, “исполнительский — управленческий”, “творческий — нетворческий” труд, статус, престиж профессии, разделение на профессиональные классы, на “профессии” и “занятия” и т. д. Если ввести в данную систему идентификаций пространственно-временные параметры, то мы сможем получить следующие определения этничности:

— этничность — это исторически устойчивый комплекс идентификаций (временной параметр) и

— этничность — это надлокальный (трансрегиональный) комплекс идентификаций.

Речь должна идти именно о “комплексе”, поскольку этничность всегда как бы “поливалентна”, хотя нередко вырастает на основе какого-либо одного признака, занявшего доминирующее место (в силу особенностей историко-культурной и социально-политической эволюции) в локальной иерархии символических различий. Продолжая метафору “валентности”, я мог бы заметить, что этничность “прикрепляется” к “свободным радикалам” идентификации: лингвистическим, языковым, территориальным и т. д.

Всякая схема — это лишь весьма грубое приближение к реальности. Однако любая схема служит нашему пониманию, т. е. является его инструментом. В качестве инструмента данная схема мне представляется удобной для описаний систем идентификаций человека, “населяющего” различные топосы культуры. Однако желающему ею воспользоваться я должен дать два предостережения. Во-первых, пользование данной схемой предполагает, как и многие другие “технологии понимания”, итеративность — челночное движение между схемой и материалом, исходной моделью и моделью мира у изучаемых субъектов. Как и в случае с конструированием этносов за счет склейки наименования человеческой общности с

референтом, то есть той самой общностью, здесь осуществляется реконструкция, целью которой является “схватывание” и понимание локальной системы идентификаций, выраженной в локально бытующих (имеющих способы выражения в местных лингвеме/идиоме) терминах и понятиях. Не следует ожидать изоморфизма между структурами исходной схемы и локально бытующей системы самоопределений: как правило, местные понятия не совпадают по объему и содержанию с понятиями, отраженными в схеме. Это обстоятельство хорошо известно переводчикам, повседневно сталкивающимся с проблемами кросс-культурных сопоставлений; это известно и социологам и этнографам, испытывающим сложности при сопоставлении русских “пол” и “профессия” с английскими “sex”, “gender”, “occupation”, “profession”. Трудности умножаются, когда приходится реконструировать картину мира не ныне живущих людей с иным языком и культурой, но живших много веков назад. В этих случаях только тщательное сопоставление контекстов (слов — в дошедших до нас памятниках письменности; вещей — в могильниках и городищах) способно помочь такой реконструкции.

Второе предостережение связано с проблемой определения объекта реконструкции. Выше, в связи с анализом определения этничности комплекс идентификаций раскрывался как “база этничности”. На самом деле, он может выступать, в зависимости от историко-культурного и социально-политического контекстов в качестве основы “конфессиональности”, “территориальности”, “сословности” и других глобальных различий, становясь стержнем таких идеологий, как национализм, регионализм (парокиализм), теократия, апартеид и т.д. На схеме сгруппированы типичные комплексы идентификаций, используемые в идеологиях трайбализма, национализма, расизма, различных теорий классового общества.

Поскольку “интеграторами” комплекса идентификаций вместо этничности способны выступать конфессиональная принадлежность, связь с регионом (территориальное, локальное самосознание), сословные, или потестарные идентификации, постольку вместо этнической картины мира в этих топосах мы обнаружим социальные пространства, структурированные по территориальному, конфессиональному, языковому, родо-племенному или сословному принципам.

Об этнографическом факте

Главным содержанием этого раздела будет анализ процедур “фабрикации фактов” (7). В этом разделе я почти отрываюсь от “отечественной почвы” и едва не начинаю рассматривать ситуацию “этнографического исследования вообще”, не зависимую от локального контекста. Это обусловлено, отчасти, именно тем обстоятельством, что весь раздел посвящен средствам описания этого контекста, то есть выход за рамки отечественной науки обусловлен самой задачей разработки языка (в более точном смысле — метаязыка) описания этих рамок.

Обращение к описанию процедур социального конструирования фактов преследует еще одну цель: попытаться раскрыть “там”, “в начале”, “у истоков” этнографического знания различия в обращении с “этнореальностью” у реалистов и номиналистов (8).

Прежде чем перейти к описанию структуры пространства фактуализации (превращения феномена в факт) и процедур, это пространство порождающих, попытаюсь кратко изложить общее впечатление об особенностях понимания факта

номиналистами и реалистами. Эти особенности, на мой взгляд, определяются собственными данным категориям исследователей стилями мышления.

Реалисты тяготеют к индуктивному стилю, существенными чертами которого является приписывание особой ценности наблюдению, которое у них обязательно должно предшествовать формулированию гипотез. Они пользуются выражениями типа “установленный факт”, “доказанный факт”. “Установленные факты” могут “накапливаться”, образуя корпус проверенного знания. Коль скоро жизнь индивидуального исследователя ограничена, он не должен персонально проверять все установленные факты, формирующие накопленное его предшественниками и коллегами “проверенное знание”. Скорее, исходя из разделяемой реалистами семантики понятия “факт”, такой исследователь должен доверять созданному из “Монблана доказанных фактов”, “собранных” (9) его предшественниками, “фонду знания”. Уважение к “проверенному знанию” имеет эпистемологические и организационные последствия. К первым относится недоверие к новым интерпретациям; ко вторым — общая модель деятельности персонального этнографа: его задача сводится, главным образом, к освоению точных методов полевых исследований, обеспечивающих тщательность “фиксирования” и “собираания” фактов. Он призван сделать свой “вклад” в общую “копилку” знаний, положить свой “кирпич” в здание дисциплины, проект которого ему в общих чертах известен, но создается отнюдь не им, а фигурой для него почти харизматической — официальным (и часто — единственным) Теоретиком. Официальность позиции теоретика задается консервативно-коллективистскими ценностями, без которых концепция проверенного знания не может существовать. Таким образом, научное сообщество реалистов легко опознаваемо по внешним приметам — сложившейся и поддерживаемой авторитетом “проверенного знания” статусной иерархии исследователей, венчаемой Теоретиком, легитимирующим своим *ipse dixit* индуктивные построения “полеви-ков”.

Номиналисты, напротив, чаще всего являются носителями дедуктивного стиля, который приписывает высокую ценность отнюдь не “установленным фактам” (они здесь рассматриваются как гипотетические построения), а смелым гипотезам, оригинальным интерпретациям. Знание здесь нельзя накапливать; его метафорой в этом стиле является не “фонд” и “копилка”, но скорее — “свет”, “луч”, “прожектор”. Соответственно и факты не собираются, а “освещаются”, на них “проливается свет”. Поскольку сами факты рассматриваются лишь как гипотетические (и “в свете” вновь получаемого знания опровергаемые) объяснения, в сообществах с доминированием дедуктивного стиля культивируется критицизм и скептическое отношение к глобальным, все объясняющим теориям, как и к “проверенному знанию”. Любой исследователь здесь вправе предлагать не только свой “кирпич” в чужое “здание”, но и “новый проект” всего здания в целом. Разумеется, что такая эпистемология не уживается с коллективистскими ценностями. “Индикаторами” сообществ номиналистов служат индивидуализм, внутригрупповая конкуренция, относительно частая смена лидеров, которые в атмосфере всеобщего скептицизма не способны обрести подобие харизмы.

Эти почти фельетонные характеристики “команд” наших героев позволяют, как мне кажется, увидеть некоторые плюсы и минусы их позиций. Так, очевидно, что сотрудничество и осмысленное разделение труда гораздо легче наладить в сообществе с индуктивным стилем. Как всякое коллективное действие, оно умножает индивидуальные усилия и способно быть более эффективным и результативным,

чем действия индивидуалистов, однако в качестве действия коллектива оно не боится от “коллективного идиотизма” в тех случаях, когда магнетическое влияние осененной харизмой Теоретика “заводит не туда”.

Дедуктивизм номиналистов, в свою очередь, весьма хорошо боится от только что описанной опасности коллективной мифологии, но почти закрывает возможности проявления “мультипликативной силы” разумного разделения труда: “кирпичи”, произведенные индивидуалистами “не стыкуются”, поскольку зачастую принадлежат различным “зданиям”. Охарактеризовав понимание фактов в этих различающихся стилях научного мышления, я попытаюсь теперь изложить свои представления о среде, в которой факты “опознаются”, либо “производятся”.

Недостаточно простого указания на то, что факты не существуют сами по себе, но всегда принадлежат какой-либо научной традиции, направлению, школе, концептуальной схеме и т. д., принципами и методами которых сознательно или полусознательно руководствуется практик. Необходимо описать механизмы фабрикации факта в смысловом горизонте научной традиции, его социальную природу, вовлеченность в его производство плеяды субъектов, договаривающихся о критериях “фактуализации”, словом, необходимо показать конвенциональную природу социальных фактов.

Понятие “факт”, в свою очередь, зависит от тех социокультурных и теоретических контекстов, частью которых оно неизбежно является. Это понятие не только всегда соотносится с понятием “истина” (и, следовательно, с какой-то конкретной эпистемой), но и благодаря собственной референциальной соотнесенности включает конкретные представления о времени и пространстве. Наличие познающего субъекта (ибо кто-то же “опознает” факт как таковой) заставляет видеть зависимость понятия “факт” от конкретных концепций человека и общества. Иными словами, это понятие относится к тем немногим, которые входят в “ядро” картины мира (мировоззрения) и, соответственно, изменяют свое содержание в зависимости от той мировоззренческой системы, в которую оказываются включенными.

Такое понимание факта может встретить возражения, прежде всего со стороны позитивистско мыслящих исследователей, для которых факты можно “обнаруживать”, “собирать” и “накапливать” (здесь сам язык как бы свидетельствует о контекстно-независимом, метатеоретическом положении факта, их внеположенности” относительно эпистемологических установок исследователя). Факты для позитивиста “существуют” независимо от теоретических воззрений и именно в силу этого способны разрушать ложные теоретические построения. На их основе строятся правильные (истинные) суждения и высказывания, которые, как и факт, способны сохранять свою истинность независимо от “теоретической надстройки”. Не здесь ли кроется источник пафоса К.Гирца, рассуждающего о брэнности теоретических схем и вечной ценности точных этнографических наблюдений и описаний?

Обычно “внедрение” позитивистского понимания факта в социальные и гуманитарные науки описывается как результат некритического заимствования методов естественных наук (как если бы в естественных науках такая трактовка оценивалась как приемлемая). Я вижу это “внедрение” как особый социальный процесс, который, за неимением более подходящего термина я называю “солидификацией факта”. Поясню, что я вкладываю в это неудобопроизносимое понятие.

Любой говорящий или пишущий ориентируется на аудиторию, перед или для которой он делает свое “сообщение”. Структура этой аудитории уже неоднократно

анализировалась науковедами, социологами и психологами и представлялась, в зависимости от традиции, то как система референтных групп, то как множество “незримых колледжей”. Меня здесь в данный момент будут занимать не механизмы порождения и распространения знания в этой структуре, сколько названный процесс солидификации факта, превращения “мягких” контекстов утверждений о реальности в “жесткие”, полусомнений — в твердые “да” и “нет”.

Решение этой проблемы можно было представить с помощью анализа взаимодействия продуктивного и репродуктивного знания, разделения сфер его производства и воспроизводства, модусов “мышления” и “учительствования” (при последнем мягкие контексты неизбежно заменяются жесткими). Однако, на мой взгляд, такой анализ хотя и способен многое прояснить, но удовлетворительного решения дать не может, оставаясь чисто “описательным”.

Возможно, что степень “солидификации” мнения действительно зависит от коммуникативных целей: риторю важно убедить; политическому оратору, пользующемуся риторикой, не менее важно захватить сознание слушающих, изменить их мышление. Исследователю же, если речь не идет о научной карьере и связанной с ней системе аттестуемых текстов, быть может, не столь уж необходимо убеждать; он формулирует свое сообщение, артикулирует свое мнение с целью “обмена”, в надежде на отклик, заинтересованное обсуждение проблемы. Вместе с тем, эта цель противоречива, поскольку исходит из представления об интересе собеседника: содержательная реплика в диалоге будет получена, если удастся завоевать интерес собеседника, цель же завоевания интереса не может не исказить исходную коммуникативную установку на сообщение, артикуляцию нового. Здесь, как мне кажется, один из источников “фабрикации” знания — превращения его из внутренне достоверного в менее достоверные, но социально приемлемые формы.

136 “Социальность” знания не только оказывается внутренне связанной с наличным устройством социальной жизни (в том числе и с социальной стратификацией как овеществленной системе властных отношений), она контролируется “внутренними” и “внешними” редакторами, следящими за приемлемостью форм, в которых выражается новое знание. Легитимизация нового через систему отсылок к артикулированным прежде мнениям других (примером здесь может служить моя ссылка на М.Фуко, который рассуждает о диалектике авторства и анонимности в научной и художественной литературе) — один из приемов конструирования традиции. Он достался нам по наследству от средневековых схоластов и является попыткой “встроить” в существующую парадигму новые, без соответствующих модификаций противоречащие ей “факты”.

Солидификация фактов, их специфическое модифицирование, превращающее мягкие контексты их существования в жесткие, присущую наблюдению размытость, нечеткость и гипотетичность в определенность, устойчивость, “вещественность” является ответом на социальную цензуру, попыткой прохождения “сквозь” фильтры защитного пояса господствующей парадигмы. Баланс между “внутренним” и “внешними” редакторами зависит от степени социализации исследователя как члена данного научного коллектива, школы и т. д., то есть от степени приобщения этнографа к нормам и ценностям этнографического сообщества: “плохо соответствующее” парадигме знание аутсайдеров будет подвергаться значительной переработке в соответствии с требованиями “внешних” редакторов (рецензентов, соавторов, членов редколлегии и т.п.); по мере приобщения аутсайдера к субкультуре

туре сообщества его растущее соответствие групповым ожиданиям обеспечит возрастание жесткости “внутренней цензуры”.

Солидификация факта в социальных науках являет собой не просто еще одно проявление языка власти, направленное на захват сознания и/или привлечение интереса собеседника, и не простым провозглашением лояльности групповым ценностям (“я — свой”), но претензией на финальность понимания, онтологизацией факта, провозглашением его “абсолютной”, а не релятивной фактуальности. В таком понимании даже неискушенный читатель способен прозреть архитектуру позитивистско-прогрессистского проекта с его верой в кумулятивность знания и с его онтологизацией истины. Это позитивистское истолкование, как мне представляется, основано на таких особенностях знаковых средств фиксации знания, как неизменность и самотождественность знаков (слов-наименований, уже само использование которых в артикуляции мнения сообщает ему устойчивость и “вещность”) и вытекающей из этой неизменности и, в свою очередь на ней основывающейся, системы взаимных отсылок между знаками (например, системы связей между терминами конкретной научной дисциплины). Эти структуры ответственны за порождение того бесконечного множества “квази-фактов”, или “артефактов”, которые представляют собой не более чем скрытые тавтологии, дефиниции основанные на кругах в определении, либо дейктические средства отсылки к конкретному топосу существования. Частным случаем фабрикации “финальных” или “истинных” (то есть якобы контекстно независимых) фактов являются дейктические по своей сути процедуры датирования (“картографирования” времени) и изоморфные им — картографирования (“датирования” места). Постулируемое наличие в социальных науках “истинных”, “твердых”, “контекстно-независимых” фактов продолжает в значительной степени опираться именно на эти процедуры.

В науковедческой литературе, обсуждающей методологию гуманитарных и социальных наук, к истинным контекстно-независимым фактографическим утверждениям обычно относят предложения, содержащие измерения или отсылку к измерительной шкале, а также предложения, определяющие гипо-гиперонимические отношения между сравниваемыми объектами (X есть Y; X принадлежит классу Y; X свойственно Y и т. п.). Предложения типа: “Последний из Каролингов, Людовик V умер в 987 г.” в такого рода текстах относят к истинным. Данное предложение по его логике можно отнести к дейктическим (указание на временную шкалу, конвенциональный характер которой очевиден), а по сути — к трюизмам, или тавтологиям (оно эквивалентно утверждению “человек смертен”, а при введении содержания понятия “человек”, компонентой которого является предикат “быть смертным” — утверждению “человек есть человек”). Таким образом, фактографические предложения этого типа могут рассматриваться как истинные лишь в границах конвенциональной системы, иными словами, истинность их релятивна. Позитивистская трактовка “факта” и в этом, казалось бы наиболее “надежном” случае, обнаруживает свою несостоятельность.

Для того, чтобы рассмотреть механизмы выработки конвенций по поводу этнографических фактов, следует ввести известные в эпистемологии понятия “близких к опыту” (“полуэмпирических”, “нагруженных опытом”) концептов и “далеких от опыта” (“теоретических”, “абстрактных”) конструкторов. В дальнейшем для краткости я буду говорить о концептах и конструкторах.

Обычно в задачи этнографа входит не только фиксация тех концептов (т. е. “нетеоретических”, близких к опыту понятий), в которых изучаемые им субъекты понимают и описывают собственную культуру (верования, символы, нормы, поступки и чувства), но и перевод, интерпретация всей системы этих индигенных концептов на язык используемой им теории (в общем случае — язык дисциплины), то есть отображение индигенной концептуальной схемы в этнографическую систему конструкторов. Обычно в качестве “тематизирующих конструкторов” используются понятия высокого уровня абстракции, либо входящие в “ядро” мировоззрения (“человек”, “личность”, “культура”, “индивид”), а также включенные в семантическое поле характеристик вида *Homo sapiens* (“рождение”, “смерть”, “сексуальность”), которые призваны обеспечить кросс-культурный перенос и “перекодировку” знания, поскольку задаются как универсалии. Собственно говоря, исследование обычно строится как раз на основании вопроса, каким образом какое-либо одно, или все перечисленные здесь понятия актуализируются в системе индигенных концептов и практике субъектов изучаемой культуры.

На самом деле, реальное контрфактическое построение теоретической схемы исследуемой этнической реальности представляет собой значительно более сложный процесс, в ходе которого этнограф неоднократно обращается то к теоретическим конструкторам собственной дисциплины, то к индигенным концептам. Кроме того, он широко пользуется концептами собственной культуры, заполняя ими лакуны в наблюдении и понимании чужой культуры на основе суждений по аналогии, иногда неосознанных. Таким образом, кросс-культурное понимание осуществляется за счет многократного, челночного движения (оценки и сопоставления) собственных концептов и чужих, и также чужих концептов — и конструкторов научной дисциплины. Если учесть, что конструкторы так же, как и концепты возникали из опыта, то есть генетически восходят к концептам (а в социальных науках достаточно часто и сегодня исследователи обращаются к категориям здравого смысла в поисках выразительных, схватывающих суть происходящего понятий), то описанная “траектория” дополняется “вертикальным” движением в рамках понятийного аппарата собственной культуры: от “своих” концептов — к конструкторам и обратно. Такая рефлексия, помогающая осознать предрассудки (в исходном значении слова) собственной культуры прделывается любым исследователем.

Процесс понимания разворачивается как серия гипотез и моделей, выстраиваемых первоначально на аналогиях с известным, каждая из которых проверяется в наблюдениях, интервью и т. д., порождая новую, более удовлетворительную и соответствующую воспринятому гипотезу. Эта встреча гипотезы с “материалом” в подготовленном самой гипотезой восприятии и есть то, что мы обычно именуем фактами. Однако факт не есть продукт деятельности одного лишь исследователя.

Во-первых, теоретические, абстрактные понятия не являются исключительной собственностью ведущего полевою работу этнографа. Теоретические схемы разного уровня, классификации, типологии, объяснительные конструкции существуют и у представителей изучаемой культуры. Задача этнографа, таким образом, сложнее. Ему необходимо понять не только, как конструкторы его дисциплины могут быть актуализированы в индигенных концептах (или наоборот), но и как соотносятся они с индигенными конструкторами. Во-вторых, в беседах с респондентами при попытках оценить ту или иную гипотезу этнограф в какой-то форме должен ее предъявлять. Именно здесь привносится момент конвенциональности: факты создаются в диалогическом процессе, язык которого оказывается своего рода метаязыком, поскольку

охватывает часть конструктов и концептов обеих контактирующих культур. В-третьих, наконец, у партнера по диалогу обычно также есть собственные цели и мотивы, которые и делают возможным сам диалог. В зависимости от них факты могут “фабриковаться” в соответствии с ролью этнографа (вспомним здесь перечень возможных ролей), ситуацией общения и т. д. Таким образом, производство этнографических фактов представляет собой итеративный диалогический процесс, где факты рождаются как равнодействующая перечисленных факторов: конкретной роли этнографа, его гипотезы, целей исследуемого, концептуальных ресурсов взаимодействующих культур и субъектов.

В описанном “пространстве фактуализации” и исследователем, и исследуемым для взаимного понимания осуществляются “вертикальные” (концепт—конструкт, в рамках собственной культуры) и “горизонтальные” (концепт—концепт, конструкт—конструкт, концепт—конструкт — между контактирующими культурами) сравнения (см. рис.2).

Это пространство имеет и иные “измерения”. Исследователь, как и изучаемые им субъекты находятся в сложной системе взаимосвязей с различными уровнями

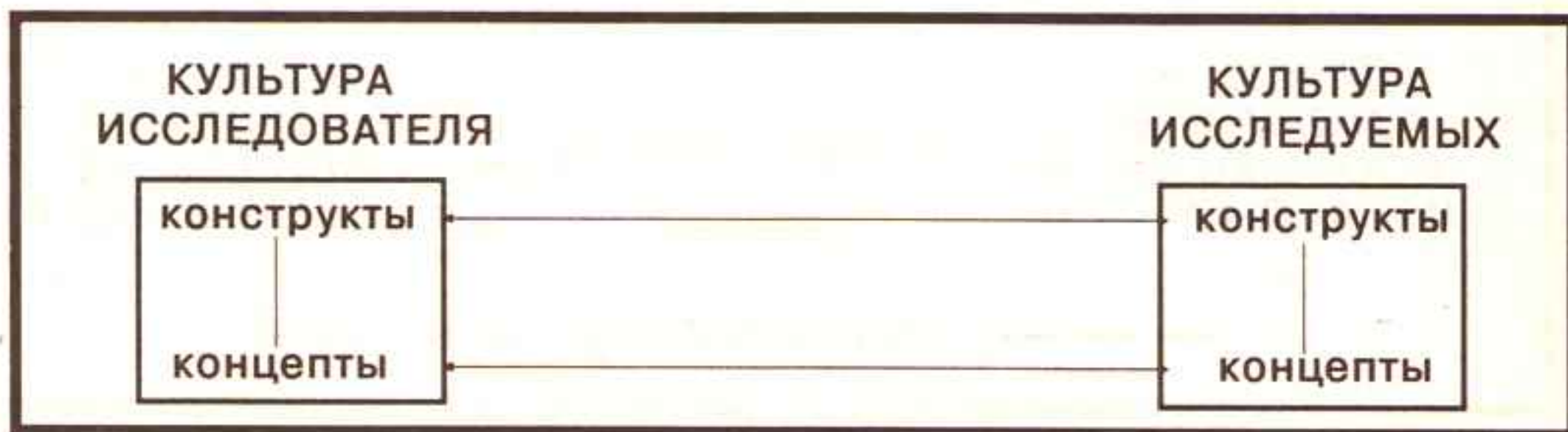


Рис.2. Схема пространства фактуализации

институализированной власти (“локальным”, “региональным”, “государственным”), с “аудиторией” (сообществом, “потребляющим” производимые этнографом тексты) и “символьной элитой” (интеллектуалами собственного общества и общества “хозяев”, у которого этнограф находится “в гостях”). Связи эти двунаправлены, что означает, что не только “власти” влияют на взаимодействие этнографа и его информаторов, но есть и обратное влияние: деятельность и исследователя и изучаемых субъектов способна модифицировать принимаемые решения, влиять на складывающуюся научную и национальную политику.

Помимо этих отношений, “связей первого уровня”, в сферу интересов наших взаимодействующих в диалоге партнеров входят и рефлексивные отношения — “связи второго уровня”, где объектами являются взаимосвязи первого уровня и их следствия. Здесь универсум отношений умножается, и в центр внимания субъектов, участвующих в производстве фактов, попадают связи типа “государственные (центральные) структуры власти — региональные структуры власти”, “отношение к государственной политике изучаемых субъектов” и т. д. (см. рис.3).

Этим, однако, пространство фактуализации не исчерпывается, поскольку метатеоретические конструкции нередко опираются на “связи третьего уровня” (их можно определить и как “рефлексивные отношения второго уровня”), в которых центром интереса становятся “отношения к отношениям”. Этот уровень сравни-

тельно редко оказывается в поле зрения практиков и, следовательно, может рассматриваться в качестве одного из тех немногих “водоразделов”, существующих между теоретической и практической работой исследователей. Исследование рефлексивных отношений второго уровня служит мощным механизмом методологической критики и позволяет изучать не только политические измерения исследований, проводящихся “поверх” границ культурных миров, но и саму тематизацию таких исследований, возникновение категорий “политическое измерение”, “граница культуры”, “жизненный мир” и их инструментальное использование в процедурах познания.

Представленная структура пространства фактуализации, несмотря на ее многомерность, все же существенно упрощает ситуацию. Дело не только в том, что вся реальная иерархия отношений в наличных властных структурах, влияющих на диалогический процесс производства знания, сведена в ней к трем уровням — “цент-



Рис. 3. Схема взаимодействий в пространстве фактуализации участников “конструирования фактов”

ральному”, “региональному” и “локальному” (см. рис.4), но и в том, что господствующие на этих уровнях воззрения со всеми присущими им культурными предрас-судками, стереотипами и неосознаваемыми посылками (их удобно обозначить понятием “идеологема”), в свою очередь, имеют сложные структуры, генезис кото-рых демонстрирует многообразные связи с различными “субъектами” (индивиду-альными и коллективными) производства мнений и знаний. Последовательное раскрытие “культурных слоев” в направлении исходных посылок, учет взаимодей-ствия этих посылок в конечном продукте — факте — и составляет, на мой взгляд, сущность деконструкции социальных фактов, отчетливо демонстрируя их реля-тивную, “контекстно зависимую” природу.

Этнизация социума

Итак, мы получили хотя и в первом приближении, но все же уже достаточно сложную, чтобы утратить неофитов, схему производства социального знания в этнографии. Одним из “уроков” (который в зависимости от личных предпочтений кто-то из читателей “извлек”, а кто-то — “прогулял”), предлагаемых изложенной схемой, является различение двух “сортов” фактов: к первому относятся “факты-грибы”, “собираемые” реалистами. Некий пафос разоблачения по отношению к

процедурам их “сбора” (но не “сборки”), быть может, уловленный внимательным читателем, неуместен. Да, действительно, в сфере социальной реальности “факты-грибы” обнаружить сложновато, но в физике, которая обычно имеет дело с телами во внешнем мире, таких фактов немало. Быть может, они есть и в той пограничной сфере между мирами людей и вещей, в той области, где эти миры соприкасаются? Могут ведь, в принципе, существовать такие повороты в сюжетах этнографических исследований (хотя для того, чтобы их вообразить, требуется немалое усилие), когда мы сознательно “отслаиваем” вещи от наделяемых культурой смыслов и значений? Сомнительно, но допустимо. Иначе, вне такого допущения, трудно объяснить феномен устойчивости позитивистского подхода в этнографии, который удерживал свои позиции едва ли не три полных поколения, да и сегодня не спешит их сдавать.

Ко второму сорту относятся факты-конструкты, артефакты, оплотненные во-



Рис. 4. Схема взаимодействия в пространстве фактуализации разноуровневых идеологических систем

лей и властью, социальными авторитетом и консенсусом, факты как локусы в смысловом универсуме культуры, как *toroi* в социальном пространстве фактуализации. Такое понимание факта не сближает его, как некоторые склонны считать, с произволом. Какой уж тут произвол, когда все “схвачено” и не только властно-идеологическими тисками принуждения и убеждения, но и “щупальцами” близких к опыту и в нем укорененных концептов. Требуется технологическая революция, перелицовывающая повседневную социальную практику, человеческие деятельность и опыт, чтобы сокрушить основы социального пространства фактуализации. Такие революции в истории человечества случались не раз (не они ли — главное препятствие нашим попыткам реконструкции и чтения прошлого?), но все же их следует относить к событиям редким. Настолько редким, что позволительно говорить об устойчивости упомянутых основ и, следовательно, о предзаданности (для отдельного человека) социальных фактов. Даже самые радикальные из пишущих ныне релятивистов вынуждены считаться с этим обстоятельством, поскольку их деятельность (осмысленная коммуникация) именно на нем основывается.

Недоверчивые и здесь усомнятся; доверчивые — уже давно поверили; но “третий путь” рассчитан на колеблющихся. Их позиция вненаходимости (простите за невольный оксюморон) придает им, помимо их воли, ореол непредвзятости и справедливости. Третий путь — для третейских судей.

Но как найти путь, каким образом можно обнаружить (создать?) то невозможное “место”, которое является едва ли не самой вненаходимостью? То есть, какой может быть позиция, примиряющая либо указующая на возможность примирения двух точек зрения, двух утверждений — “этнос есть” и “этносов нет”? На самом деле, путей, как и “мест” или “направлений” для такого синтеза много. Один из,

как мне представляется, весьма эффективных — работа с семантикой понятий “быть” и “не быть” в приведенных утверждениях. На эту гамлетовскую проблематику уже намекалось, когда я упоминал различие онтологий реального и действительного. Философы могут ввести также различие социальных практик на онтологические и онтические, но оставим этот сюжет философам.

Другой путь, здесь избранный, — рассмотрение ситуации в динамике. Когда от ребенка прячут игрушку, приговаривая “тю-тю”, эта игрушка есть, или ее нет? Вообще говоря — есть. Но для ребенка в данный момент все равно, что — нет. С этносами, как мне кажется, может происходить нечто подобное (если допустить, а с этого момента, избрав путь компромисса, я начинаю допускать, что этносы вполне — (10) есть).

Здесь представима гневная реплика молча или вслух страдающего читателя: “Как это автор позволяет себе сомневаться в существовании этносов, когда всюду — межэтнические конфликты, кровь и война?” Этот полемический прием, увы, распространен. Он обезоруживает уже хотя бы тем, что пользоваться логикой становится как бы неловко. До логики ли, когда всюду кровь? Но потому и кровь, что конфликтующие стороны уже давно перешли ту черту, до которой они пользовались логикой и разумом, и после которой остается один, внелогический аргумент — сила. До черты в мире, где логика и разум продолжают работать, у человечества остается надежда создать средства для обуздания кровавых конфликтов; за чертой, куда нас увлекает гневающийся читатель, с этими надеждами приходится расстаться.

По поводу сущности реплики (ее логики) ответить можно по-разному. Наивным объясняют, что слова “дракон” и “кентавр” есть, а реалий, ими обозначаемых (как и в случае с этносами?), — нет. Искушенным говорят, что именно разговоры об этносах, использование этого конструкта в реальной политике порождает этническую идеологию, в дискурсивном поле которой становятся возможными и этническая мобилизация и межэтнический конфликт. Колеблущимся можно сказать, что стоит разобраться в причинах, сущности самого конфликта и в природе противоборствующих групп, прежде чем наклеивать ярлык “межэтнический”. А вдруг — вполне межрегиональный, межобщинный, межклановый, межконфессиональный, или, наконец — привычный для марксистов — классовый?

Вернусь к попытке синтеза “непримиримостей”. Сначала — самое главное, центральный тезис, чтобы читатель сразу смог махнуть рукой: “А, ерунда!” (недоверчивый), либо воскликнуть “Воистину так!” (доверчивый), или задуматься и воздержаться от скоропалительных суждений (колеблющийся). Тезис пиктографичен, как картинка из учебника по механике: на рисунке две “вещи” — социум и этничность. Социум имеет структуру, которую я именую “социальной морфологией” (11). Социальная морфология способна “этнизироваться” в результате процесса, условно называемого здесь “вложением этничности”. Период, когда какой-то “фрагмент”, “сектор” или “часть” социума оказываются этнизированными (“колонизованными этничностью”), делает утверждение “этносы есть” истинным. В прочие периоды этничность латентна либо вовсе отсутствует, а роль надындивидуального консолидирующего фактора выполняют другие “интеграторы” — территория, сословие, вера, раса, язык и т. д., что становится очевидным из рассмотрения рис.1.

Теперь, когда основной тезис изложен, можно заняться нюансами. В частности, можно обратить внимание на то, как он нехорош, как логически ущербен.

Действительно, вместо логики автор подсовывает метафору какого-то “вкладывания”, пытаясь объяснить непонятное через неизвестное (или наоборот?). Пусть расскажет о механизмах, приведет примеры, позволяющие хотя бы как-то сообразить, что он имеет в виду.

Что ж, попытаюсь. Сейчас меня будет интересовать лишь коллективный, а не индивидуальный “модус” вкладывания и не ситуативно актуализуемая этничность, а либо ее кристаллизация в устойчивую идеологию (выход на первое место в системе конкурирующих лояльностей и идентификаций в ходе, например, конфликта), либо ее порождение “наново” в тех процессах, которые у нас принято называть этногенетическими. Различение между “индигенной” и “индуцированной”, то есть импортированной, заимствованной извне этничностью хотя и важно, но также не будет приниматься в расчет.

В размышлениях о “механизмах” вкладывания какую-то помощь может оказать сравнение этнической общности с группой как результатом постоянно вырабатываемого и переопределяемого консенсуса. Однако, что является предметом консенсуса, по поводу чего вырабатывается “соглашение” его участниками? В случае сообществ “надгруппового ранга”, то есть охватывающих несколько социальных групп (в стандартном социологическом употреблении термина “группа”), этот консенсус очевидно выстраивается внутри сообщества “своих” и между “своими” и “чужими”, то есть как внутри общности, так и между общностями. При этом и в первом, и во втором случае речь может идти не об одном, а о двух “предметах”, по поводу которых вырабатывается консенсус. Предметами этими являются демаркационная линия между “своими” и “чужими”, с одной стороны, и допустимый, общественно признанный легитимизированный “набор” идентификаций обуславливающий общественно признанные возможности выбора этнических идентификаций — с другой. В этих процедурах значительную роль играют знания о собственном народе и о его соседях.

“Этнический фрейм”, состоящий из этнических автостереотипов, сценариев поведения в стереотипных ситуациях, установок и т. д., предполагает и обычно содержит в себе также некий стандартный набор социальных ролей и идентификаций, или лояльностей. Человек может быть одновременно русским, сибиряком, православным и горожанином (но из семьи крестьян). В этот фрейм включенными оказываются также прецеденты решения спорных случаев у маргиналов: например, может ли считаться русским человек, если по вероисповеданию он протестант или мусульманин. Очевидно, что уже здесь становится явным влияние общего социально-политического контекста и микроситуации: в некоторых ситуациях может, а в других — категорически нет. В русской истории можно выделить эпохи, а в различных районах проживания русских — местности, где мусульманин, независимо от этнической принадлежности родителей, не мог считаться русским. При этом речь здесь не идет об ослаблении действия “мифа крови”, но лишь о возрастании в некоторых случаях значимости конфессиональной идентификации и ее вхождении в этнический фрейм “русскости”. Здесь обнаруживается, что этот фрейм содержит локальные черты и в значительной степени зависит от “соседей”, партнеров по контакту, “значимых других”, а точнее — от стереотипизированного восприятия этих “других”, от так называемых гетеростереотипов (стереотипизированного восприятия “другими” “нас”) и т. п. Если в данной местности “значимые другие” — мусульмане, то маргинал может оказаться, в зависимости от ситуации,

либо в условиях свободного выбора этничности, либо выбора, жестко детерминированного.

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

Изменчивость символов, на которые опирается различение “своих” и “чужих”, лежит в основе хорошо известного этнографам феномена, когда этничность на протяжении небольшого исторического периода оказывается “вложенной” в общности, границы которых выстраиваются то по лингвистическим, то по сословным, территориальным, конфессиональным и т. п. различиям — тем признакам, отмечу особо, ареалы которых чаще не совпадают между собой, что и объясняет известную степень подвижности межэтнических границ.

144

Трактовка этноса как результата операции вкладывания в общность, границы и сущность которой подвержены постоянному переопределению, означает, что для исследователей этничности чрезвычайно важными оказываются знания о социальной перцепции и структуре массового сознания. В традиции, где “социологизация” предмета пока одерживает верх над его “психологизацией”, то есть у менее гуманитарно и более “сциентистско” ориентированных ученых, возможна концептуализация этничности как сложного информационного взаимодействия, объектом которого являются его собственные границы (границы поля информационных связей). При таком подходе к исследованию этничности для ее понимания могут оказаться полезными результаты исследований, по крайней мере, еще в двух областях — теории средств массовой информации и изучении так называемых “систем с рефлексией”, или ауторефлексивных систем в теории самоорганизации. К сожалению, практически все перечисленные подходы очень скромно используются в этнологии вообще, и можно утверждать, что совсем не используются в отечественной этнографии, если не считать отдельных попыток этносоциологов показать, с одной стороны, связь этничности со структурой массового сознания, и, с другой — определить вклад средств массовой информации в знания народа о самом себе и о своих соседях.

Современность в данной традиции характеризуется, между прочим, еще и тем, что потоки, несущие информацию о других, их характер, интенсивность и направленность — все это подверглось колоссальным изменениям за время жизни одного

— двух поколений: если прежде уходило десятки и сотни лет на “строительство нации”, выковывание этничности, способной объединить массу территориальных общин и феодальных княжеств в нечто, способное к организованному и координированному действию в случае необходимости (межнациональный конфликт, война, экономическая конкуренция и т. п.), то сегодня за счет немыслимого прежде масштаба тиражирования фактов, известий, слухов об отношениях “других” к “нам” и “нас” к “другим” этническая мобилизация, национализм, ксенофобия и экспрессивная этничность становятся повседневностью. Качественное изменение информационной среды, обеспеченное развитием “масс медиа”, является не менее значимым фактором в наблюдаемом повсеместно “взрыве этничности”, чем индустриализация и урбанизация.

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

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

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

“значимых других”, тем успешнее происходит “колонизация” этничностью ново-рожденной “мы-общности”.

Вырастающая “общность исторических судеб” фокусирует потенциально бесконечный спектр “кандидатов” на этнизацию до узкого луча, освещающего единственную тело—общность—группу, содержащую в своем прошлом эпизоды этнизации и, тем не менее, способную всякий раз выступать как неожиданно новая. Так, родо-племенная общность вдруг обнаруживает себя конфессиональной, или территориальной; и вот уже ее этничность (12), до сих пор воспринимавшаяся чисто генеалогически, в терминах кровного родства, обретает новые измерения: при очередном этномобилизационном процессе она вдруг, вкладываясь в общность с теми же персональными границами, обретает этноконфессиональный или этно-территориальный характер. А на следующем историческом повороте, когда значимые другие выглядят во всем своими, кроме языка, мобилизация “мира своих” происходит на лингвистическом фундаменте, и специалист по этнической истории с удивлением обнаруживает на месте прежней этноконфессиональной, или этно-территориальной общности — общность этнолингвистическую, где утрата родного языка приравнивается ее членами к утрате возможности считаться своим, принадлежать собственному народу и называть себя его именем.

С той точки повествования, в которой мы сейчас оказались, открывается особая перспектива видения этнической реальности, где опорами для этнического самосознания, своего рода “контейнерами” памяти служат различные пространства, порождаемые социальным взаимодействием, — языковое, конфессиональное, экономическое и т. д. Топология этих пространств порой оказывается весьма сложной из-за взаимовлияний и взаимной связанности. Например, если мы возьмем языковую близость и порождаемую системой межговорных, междиалектных и межъязыковых расстояний топологию языкового пространства, то можно заметить, что вырастающая и выстраиваемая на основе языкового самосознания система оппозиций “мы — они” зависит не только от внутриязыкового понимания, но и от доступности (легкости овладения) собственного языка для соседей или соседского для “своих”; и, наконец, от наличия *lingua franca*, т. е. распространенности билингвизма, его типа, социальной детерминации и т. п. Последнее, очевидно, зависит от локальной структуры власти, основанной на авторитете и престиже или принуждении и насилии, от сложившейся иерархии референтных общностей и т. д., то есть уже от топологии потестарного пространства, охватывающего всю региональную структуру социальных, территориальных и конфессиональных групп. Несомненно, что и система социальных расстояний, и система расселения не могут не влиять на топологию потестарного и лингвистического пространств, а те, в свою очередь, меняют характер и поселенческой, и социальной, и конфессиональной систем.

Топология лингвистического пространства, однако, особенно интересна для нашей темы, ибо при отсутствии сложившегося понимания между соседями (близость диалектов, языков, то есть ситуация так называемого контактного межъязыкового пограничья) язык может оказаться весьма мощным изолирующим барьером, навсегда закрывая возможность “чужим” стать “своими”, ужесточая и делая непроницаемыми прочие барьеры (сословный, конфессиональный и т. д.) и связывая соседствующие общности устойчивыми отношениями “мы — они”.

Разумеется, региональная общность может вырастать и на основе единого экономического пространства, общности интересов, поиска союзников в военных опе-

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

Взаимопонимание необходимо и для профессионального сообщества, которое сталкивается с проблемой последствий собственных дискурсивных практик. Наши коллеги-этнографы в новорожденных нациях-государствах сегодня фактически не имеют возможности свободно обсуждать профессиональные темы, остро и непосредственно осознавая последствия отчуждаемого от автора опубликованного слова и непредсказуемость превращений этого слова в “извилины” массового сознания. Поместительный “мир России” пока еще не утратил способности вмещать в себя многоголосье гражданских, национальных, вероисповедных “платформ”, впрочем, уже политизированных, уже включенных в монументальное пространство государственного языка власти. Но этно-национальный дискурс заразителен, поскольку апеллирует не к логике, разуму и здравому смыслу, но к инстинкту и силе. Что способен противопоставить этнограф этому языку массы? Станет ли он размышлять над средствами выхода из социальных конфликтов или займется собственной, внутрипрофессиональной борьбой между реалистами и номиналистами, примордиалистами и символистами и т. д.? Вступит ли он на “третий путь” (не обязательно в изложенном здесь варианте)?

Эксперимент с читательским терпением завершен. Эксперимент с массовым профессиональным сознанием еще только начинается.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ниже мы убедимся, что это утверждение не вполне соответствует реальности.
2. Предлагаемый текст до некоторой степени “перформативен”: “посвященный” массовому профессиональному сознанию, он строится на использовании “схематизмов”, то есть существенных упрощений, что должно помочь его “усвоению”.
3. Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. С.122.
4. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С.27.
5. Бартольд В.В. Таджики: Исторический очерк // Таджикистан: Сборник статей. Ташкент, 1925. С.98-99.
6. Ломова-Оппокова М.Ю. Этничность, народ и каста // Народы Азии и Африки. 1990. N 6. С.116.
- 7 “Фабрикация” не в смысле произвола, а в смысле “производства”, организованного по особым законам диалогического взаимодействия.
8. Преследуется все та же “сверхзадача” — поиск позиции, позволяющей если не снять все противоречия, то хотя бы наметить направление (третий путь), следуя которому можно было бы достичь консенсуса.

9. Этот глагол, уподобляющий факты грибам, которые существуют “сами по себе”, независимо от исследователя, занимающегося их “сбором”, очень характерен для позиции реалистов. Впрочем, “сбор” в силу полисемантичности этого русского слова может вполне пониматься и как “сборка”, то есть конструирование из каких-то “частей”, что уже ближе позиции номиналистов.

10. В примечании я все же вставлю “как бы”.

11. Скорее в духе Э.Дюркгейма, как “субстрат коллективных представлений”, “анатомическую структуру” демографических и экологических параметров, нежели в духе Г.Спенсера и А.Шеффля с их органико-биологическими аналогиями.

12. Разумеется, речь идет о мире, который уже “колонизован” этничностью, изменяющей осмысление характера групповых границ в традиционных обществах.