

Б.Е. Винер

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ КОНСТРУКТИВИЗМ В РОССИЙСКОЙ ЭТНОЛОГИИ*

Статья продолжает начатое автором в прошлом номере обсуждение новых теоретических ориентаций в российской этнологии. В частности, здесь критикуется подход к этничности С.В. Соколовского, наиболее яркого представителя постмодернистского конструктивизма в нашей стране. Автор предлагает произвести отбор наименее противоречивых элементов в современных российских теориях этничности и включить их в состав теории среднего уровня, основанной на теории этноса Бромлея, очищенной от положений, которые не выдержали проверку временем. Эта новая модель этничности могла бы лучше сочетаться с теоретическими теориями более высокого, социального уровня.

Проблема существования научных парадигм в этнологии

Со значительным запозданием по сравнению с другими дисциплинами в российскую этнологию пришло такое явление, как постмодернизм**. Петербургский историк Н.Е. Копосов утверждает, что «постмодернистская версия конструктивистской гипотезы [философии истории — Б.В.] исходит из представления о том, что мир дан нам только в языке и благодаря языку и что, следовательно, наши представления об истории являются лишь результатом действия “лингвистических протоколов”, которыми порождены исторические тексты» (Копосов 2001: 219). «Понятый в смысле проблематизации исторического дискурса лингвистический поворот обычно (хотя и не совсем точно) отождествляют с «постмодернистским вызовом в историографии» (Там же: 284). В свою очередь, «лингвистическим поворотом в историографии (и других социальных науках) обычно называют тенденцию рассматривать исторические факты и их репрезентации субъектами истории и историками с точки зрения лингвистических «протоколов», которые отразились в этих фактах и репрезентациях. Поскольку мир дан нам только в языке и благодаря языку, предполагается, что наши репрезентации — при всей их кажущейся научности — не репрезентируют ничего, кроме породивших их дискурсивных механизмов» (Там же: 40). Наиболее нашумевший тезис лингвистического поворота в историографии гласит, что «язык оказывает решающее влияние на работу историков» (Там же: 284).

Последовательнее всех за использование постмодернистского подхода у нас выступает С.В. Соколовский. Современную ситуацию в социальных науках он представляет как борьбу двух парадигм, в ходе которой более поздняя постмодернистская (релятивистская) парадигма сменяет старую неопозитивистскую*** (объективистско-

* Выражаю благодарность А.В. Дуке и А.В. Тавровскому за ценные замечания, высказанные после прочтения рукописи черновика данной статьи.

** С аргументированной критикой постмодернистской антропологии англоязычных авторов недавно выступил С.А. Шандыбин (1998).

*** Судя по обсуждаемым далее работам этого автора, позитивизм и неопозитивизм он понимает расширительно. В этом он не одинок. «Члены Франкфуртской школы применяют термин “позитивист” в отношении широкого круга работ, большинство из которых не принадлежит к философским школам “позитивизма” или “логического позитивизма”, но разделяют приверженность эмпирическому тестированию гипотез и научной объективности» (Wallace, Wolf 1991: 117). Что касается неопозитивизма в

универсалистскую) парадигму (Соколовский 1993: 5; Соколовский 2003: 8). Однако хотя С.В. Соколовский хорошо знаком с концепцией научных парадигм Т. Куна и с мнением Куна о различиях между парадигмами в естественных и социальных науках (Соколовский 1994: 3)*, он сводит все многообразие теоретических ориентаций в последних только к двум парадигмам**. Сопоставляя сведения из книги Т. Куна с многочисленными работами других авторов по социальной теории, можно сделать вывод, что в отличие от естественных наук, в социальных науках самые разные теоретические ориентации сосуществуют многие десятилетия. Так, шведский социолог Т. Бранте замечает: «Наука об обществе отличается от естественной науки тем, что обычно она *полипарадигматична*, т. е. в ней сосуществует несколько конкурирующих традиций, которые поддерживают соответствующие группы или школы» (Бранте 1992: 431). Не зря метатеоретик Д. Ритцер говорит о трех главных социологических парадигмах, а Р.А. Уоллес и А. Вулф, авторы одной из наиболее рекомендуемых американским аспирантам-социологам книг по современной социологической теории, — о пяти главных социологических перспективах (Ritzer 1996: 640-641; Wallace, Wolf 1991: VIII)***.

Объединение С.В. Соколовским существующих социальных теорий в две парадигмы (квазипарадигмы) позволяет ему пренебречь принципиальными различиями между теориями внутри выделяемых им парадигм, в том числе различиями в философских основаниях этих теорий. К позитивизму в таком случае будут отнесены и «позитивная социология» Конта, и испытавший влияние прагматизма У. Джеймса символический интеракционизм, и исторический марксизм Э. П. Томпсона и т. д.

М. Бунге указывает на частое соединение в литературе позитивизма с материализмом (Bunge 1996: 283) и призывает проводить различие между ними: «Позитивисты полагают, что все законы являются описаниями эмпирических закономерностей — вследствие чего все скрытые формы ускользают от них» (Ibid: 27). Под скрытыми формами М. Бунге понимает социальные структуры, которые невозможно наблюдать непосредственно, но представление о которых помогает дать теоретическое объяснение эмпирическим закономерностям. Такое отношение позитивистов к социальным структурам М. Бунге выводит из их философских ориентаций, которые близки к идеалистическим, поскольку отрицают существование вещи в себе (Ibid: 283). В самом деле — зачем же, если не признаются вещи в себе, искать какие-то скрытые от непосредственного наблюдения социальные структуры: классы, страты, этнические общности и т. п.? Постмодернизм также очень неоднороден****. Один из критиков постмодернизма, проанализировав

узком смысле, то один из словарей характеризует его следующим образом: «**НЕОПОЗИТИВИЗМ в социологии** — теоретико-методологическая ориентация в немарксистской социологии, опирающаяся, осознанно или неосознанно, на филос. положения логического позитивизма» (Кон, Комаров 1990: 216). Однако при таком расширительном толковании, например, последнего понятия упускается из виду, что не все современные не постмодернистские теории в социологии и других социальных науках согласны с принципами логического позитивизма.

* У Куна, правда, говорится не о социальных науках, а о социологии (Кун 2002: 16). Но знакомство с работой Куна позволяет утверждать, что эту его мысль можно экстраполировать на социальные теории и за пределами социологии. В то же время необходимо иметь в виду, что некоторые авторы, например, Н. Уили (Wiley 1990: 401), отрицают возможность применения теории науки Т. Куна в социологии.

** Парадигмы в социальных науках С.В. Соколовский считает скорее «квазипарадигмами» (Соколовский 1994а: 3). И в этом с ним нельзя не согласиться.

*** В связи с этим уместно вспомнить следующее замечание К. Поппера в одной из его статей, критикующих Т. Куна: «Я употребляю здесь слово “парадигма” в смысле, несколько отличающемся от куновского: обозначая им не столько *господствующую теорию*, сколько *исследовательскую программу* — способ объяснения, который считается некоторыми учеными настолько удовлетворительным, что они требуют, чтобы он был принят всеми» (Поппер 2002: 532).

**** Разнобой мнений по поводу определений и критериев постмодернизма, существующий в западной литературе, напоминает мне дискуссии о природе и критериях развитого социализма в работах представителей советского научного коммунизма в первой половине 1980-х. Некоторое представление о

взгляды своих оппонентов, обобщила их следующим образом: «реальность не существует “за пределами”, вне досягаемости языка; она “всегда уже” сконструирована в языке, который предшествует нашему знанию о мире... Этот “мир” является всего лишь лингвистическим конструктом» (Spiegel 1991: 61, quoted from Leckie 2001: 64). Подобная исходная позиция помогает С.В. Соколовскому выдвинуть тезисы о том, что этнографические факты конструируются этнографами (Соколовский 1994б: 133 и след.), существование этнических общностей выводится исследователями из научного дискурса (Там же: 128 и 142), а также что этнические общности — явление сравнительно новое и в прошлом они не существовали (Там же: 127–129).

Специфика этнических общностей и ее фиксация исследователями

Представление о борьбе двух парадигм в социальных науках С.В. Соколовский из области философии и социологии социальных наук проецирует на конкуренцию парадигмы «этничности» и парадигмы «этнуса» в отечественной науке. Мне уже приходилось писать о том, что в англоязычной литературе существуют три широких теоретических подхода к этничности: примордиализм, инструментализм и конструктивизм (Винер 1994б). Сторонники всех этих подходов для своих построений вполне успешно используют термины «этничность» и «эт-ническая группа»*. Точно так же русский термин «этнос» можно использовать в любом из вышеназванных западных подходов, причем, довольно часто он будет синонимичен «этнической группе» в западном понимании. Различия между старым подходом в рамках советской теории этноса и теми новыми взглядами, которые появились в России в конце XX в., заключается, конечно, не в предпочтении того или иного термина, а во взглядах на то, что исследователи считают главным в этнических явлениях.

Согласно теории этноса, люди объединены в группы**, характеризующиеся какими-то общими признаками, отличными от признаков других подобных групп. Оппоненты теории этноса с этим не согласны. Обсуждая выше ряд работ этих оппонентов, я постарался показать, что для В.А. Тишкова «этнические признаки» — это свойства конкретных людей, а не свойства людей, объединенных в группы благодаря некоторым общим свойствам. У В.И. Ильина «этнические признаки» — это какие-то характеристики фрагментов «этнических полей», причем, конкретные индивиды не являются элементами этих полей. Наконец, для С.В. Соколовского «этнические признаки» — не более чем элементы «этнических фреймов» и «архетипов», которые «вкладываются» в какую-либо общность (расовую, культурную, языковую, конфессиональную, сословную, территориальную и т. д.), но при этом этнических общностей не существует, а за них принимают «языковые и культурные ареалы» (Соколовский 1994а : 12–14; Соколовский 1994б: 125).

С.В. Соколовский описывает взаимодействие этнографа-полевика с изучаемым объектом как если бы оно происходило лишь в моноэтнической (монокультурной) среде. Но очень часто этнограф одновременно работает с представителями нескольких этносов, поскольку многие населенные пункты полиэтничны. В этом случае этнограф может непосредственно наблюдать элементы разных культур и взаимодействовать с людьми с разной этнической идентичностью. Он может рассмотреть, что где-нибудь в городе, большинство жителей которого живут в стандартных домах, работают на предприятиях и в учреждениях, лишенных какой бы то ни было этнической специфики, и обучают своих детей в одних и тех же школах, люди, тем не менее, могут обращать внимание на этническую принадлежность своих соседей и коллег. И это притом, что реальные

течениях в постмодернизме дает один из параграфов в книге Д. Ритцера (Ritzer 1996: 607–620). См. также: Леш 2003.

* Заметным исключением является, пожалуй, лишь А.Д. Смит, который активно использует такие термины, как «ethnie» и «nation» (Smith 1986).

** Слово «группа» здесь употребляется примерно в том же смысле, что и в сочетании «социальная группа».

проявления этничности могут быть сведены к таким, казалось бы, малозначимым деталям, как фамилия или отчество, форма намогильного памятника, отмечание (возможно, лишь формальное) или, наоборот, принципиальное неотмечание конкретных религиозных праздников и т. п. Доля таких культурных проявлений может быть минимальной в общем объеме культуры горожанина. И, тем не менее, именно на их основе жители города подразделяют себя на этнические, а не на конфессиональные, территориальные или лингвистические группы*.

С.В. Соколовский полагает, что «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» (Соколовский 1994б: 126). Это можно понимать в том смысле, что все вышеназванные формы социальной организации вполне успешно могут объяснить какие-то явления, которые принято включать в число этнических.

Но все же нельзя согласиться с тем, что посредством членства людей в вышеперечисленных и прочих неэтнических группах можно объяснить все проявления этничности. Несмотря на все разнообразие этносов, можно заметить одну особенность, которая отличает их от других больших групп, а именно: *как правило, дети от браков родителей, принадлежащих к одному этносу, идентифицируют себя с этносом родителей. Это остается верным, даже если эти дети родились и выросли в иноэтнической среде. Причем это не зависит ни от занятий родителей, ни от их места в классовой или сословной иерархии***. По сути дела, это можно считать операциональным, или рабочим, определением этноса в тех случаях, когда его следует отличать от социальных общностей иных типов***.

Переход непосредственно из одного этноса в другой в случае моноэтнических браков обычно растягивается на несколько поколений****, но сама замена старой самоидентификации на новую может случиться на протяжении жизни одного поколения, т. е. конкретный человек начинает относить себя не к этнической группе своих предков, а к какой-то другой группе.

Отступления от этого общего правила многочисленны. Представители ортодоксального иудаизма считают, что человек, принявший эту форму иудаизма становится евреем*****. Довольно часто происходит смена этнической самоидентификации в первом поколении благодаря вмешательству государства. Д. Горенбург, используя данные А. Д. Коростелева, показывает, что нестабильность этнической идентичности на территории современного северо-запада Башкортостана:

была вызвана прежде всего изменениями в государственной политике по отношению к нерусским меньшинствам и созданием новых этнических

* Например, именно такова ситуация в большинстве городов Украины, где подавляющее большинство населения в той или иной степени владеет как украинским, так и русским языком.

** Очень часто на такое положение не влияет перемена вероисповедания. По крайней мере, принятие христианства, ислама и буддизма в большинстве случаев не требует смены этнической принадлежности.

*** Недостатком данного определения является то, что оно не позволяет отличать этносы от субэтносов.

**** См., например, описания перехода из динка в нуэры (Эванс-Причард 1985: 190–199), из мазуров, субэтнической группы поляков, в немцы (Blanke 2001), а также межэтнических переходов у югославских народов (Баряктарович 1974). Причем, в двух последних случаях переходу в другой этнос предшествовала либо смена вероисповедания предков на вероисповедание ассимилирующего этноса (если были различия в религиозной принадлежности), либо переход на язык ассимилирующего этноса.

***** «Позволяет ли Галаха сделать гиюр нееврею, который готов соблюдать заповеди по всем законам и правилам, но не готов присоединиться к еврейскому народу, а хочет остаться англичанином, голландцем, французом и т. п.? Вопрос этот содержит в себе ответ: такая возможность предполагает существование элементов Торы, противоречащих Галахе, отрицает веру в существование еврейского народа как священный принцип Торы» (Горен 2001: 164). (Галаха — иудейское вероучение; гиюр — процедура перехода в иудаизм).

институтов вследствие революции 1917 г. Царская система классификации населения, основанная на сословиях, поощряла большинство местных нерусских идентифицироваться в качестве башкир во время переписи 1897 г. Постепенное исключение сословных привилегий вместе с образованием этнических административных единиц новым коммунистическим правительством поощряло многих местных жителей переключаться на татарскую идентификацию в 1910–1920-е гг. (Gorenburg 1999: 562).

Можно подобрать и другие примеры, однако они лишь подтверждают правило. Здесь следует напомнить, что в отличие от естественных наук, где законы действуют довольно жестко, в социальных науках мы имеем дело скорее с закономерностями, поскольку в своих действиях люди и человеческие коллективы в отличие от природных объектов, могут не просто реагировать на конкретную ситуацию, но придают ей определенные смыслы, влияющие на выбор форм поведения.

Если же вернуться к поднимаемому С.В. Соколовским вопросу об отсутствии у этнических общностей каких-то особых «признаков», которые отсутствуют у других общностей (не считая уже обсужденного выше вопроса об особенностях межпоколенной передачи этнической идентичности), то следует сказать, что этнические общности в этом не одиноки. Посмотрим на такую общность, как социальный класс. Что из таких признаков, как собственность на средства производства, способ получения дохода, размер дохода, образ жизни, отношение к политической власти, особая идентичность, престиж, которые приписываются классам разными исследователями, нельзя было бы объяснить через членство в сословных, статусных, политических, образовательных, религиозных и прочих группах? Отрицать существование классов можно при помощи примерно тех же приемов, которые используются для отрицания существования этнических общностей. Однако социологи и представители других социальных наук убеждены в эвристической ценности понятия «классы».

При чтении работ С.В. Соколовского обращает на себя внимание его отношение к дискурсивным практикам этнологов в описании этнических феноменов. Можно даже сказать, что он приписывает исследователям выведение этнических общностей из их научного дискурса. Факты, с которыми имеют дело этнологи, также, по его мнению, конструируются: «Недостаточно сказать, что факты существуют сами по себе, но всегда принадлежат какой либо научной традиции, направлению школе, концептуальной схеме и т. д.» (Соколовский 1994б: 135).

Представление о том, что все факты являются человеческими конструкциями, называется онтологическим конструктивизмом (Bunge 1996: 295)*. М. Бунге отмечает, что онтологический конструктивизм восходит к Беркли и Шопенгауэру, а польско-израильский исследователь науки Л. Флек придал ему новый поворот, высказавшись в пользу того, что мир конструируется сообществами, в том числе научными. Затем эта философская концепция стала модной благодаря Куну, Фуко и Фейрабенду (Ibid: 296). Реальность в онтологическом конструктивизме — продукт познающего и основывается на дискурсе (Ibid: 296–297). М. Бунге обвиняет онтологических конструктивистов в том, что для них «не существует разницы между фактами и идеями (или текстами). Точнее, все факты являются идеями (или текстами), разделяемых «коллективом», таким, как научное сообщество» (Ibid: 16).

Безусловно, если бы научные факты были только конструкциями исследователей и не имели под собой никаких реальных оснований, взаимопонимание между разными исследовательскими коллективами, а зачастую и внутри них было бы просто невозможно. Философ А.Л. Никифоров утверждает, что «научные факты до некоторой степени автономны по отношению к теории и до некоторой степени зависят от нее»

* Онтологический конструктивизм следует отличать от эпистемологического конструктивизма, идущего от Аристотеля, Канта, Энгельса, Пиаже, Поппера и утверждающего, что «все концепции и теории являются человеческими конструкциями» (Bunge 1996: 295).

(Никифоров 1998: 159). Такое понимание социального факта в значительной степени объясняет борьбу между современными противниками и защитниками концепции этноса. Если первые фиксируют свое внимание на различиях между многообразными проявлениями этнического и, по сути дела, приписывают саму идею этничности некоторому неадекватному восприятию действительности Ю.В. Бромлеем и его сторонниками из-за их принадлежности к идеологизированному сегменту советской науки, то вторые, улавливая какие-то элементы этнической реальности, в значительной степени сосредоточиваются на таком подходе к социальным явлениям, когда этническая идентичность рассматривается в качестве приоритетной формы социетальной идентичности в объяснении большинства конкретных ситуаций, и забывают о том, что такое восприятие этнического очень сильно связано с их собственными теоретическими представлениями.

Существовали ли этнические общности в далеком прошлом?

Наконец, перейдем к обсуждению вопроса о связи древних человеческих общностей с их обозначениями в исторических источниках, которые принято считать этнонимами. С.В. Соколовский сомневается в правомерности рассмотрения подобных общностей в качестве этнических: «Ссылка на существование этнонимов, зафиксированных в древних памятниках письменности — второй аргумент в пользу существования этносов, их неустрашимости из картины мира... Но, как и в случае самоназвания, существуют фундаментальные сомнения относительно сущности этих наименований человеческих сообществ» (Соколовский 1994б: 127–129). Далее С.В. Соколовский излагает свои аргументы в пользу того, что исторические источники не позволяют судить о существовании этнических общностей в прошлом, и это ослабляет позицию тех, кто защищает реальность этносов.

Поскольку аргументация тех, кто сомневается в возможности адекватного понимания памятников письменности, опирается на разное понимание тех или иных наименований в разных культурах (в культуре составителя памятника и в культуре его интерпретатора), то эта аргументация может быть доведена до крайней формулировки гипотезы Сепира-Уорфа, которая «обычно формулируется как предположение о том, что мышление и культура народа всецело определяются его языком» (Алпатов 1998: 324). Одним из следствий такой формулировки проблемы соотношения языка и культуры может быть высказывание, что носители разных языков вообще не могут адекватно понимать друг друга.

Причем, поскольку язык и культура изменяются с течением времени, это можно распространить и на носителей одного языка, которые значительно отстоят друг от друга по времени, скажем, отдалены друг от друга на столетие.

Вместе с тем, в обыденной жизни мы более или менее понимаем друг друга, иначе были бы невозможны никакие совместные действия. Школьный курс русской литературы дает нам опыт понимания, например, произведений А.С. Пушкина, хотя во многих случаях требуются пояснения учителя или учебника. Всякий, кто прожил в странах с другим языком хотя бы несколько месяцев, наверняка попадал в неловкие или смешные ситуации. Тем не менее, опыт пребывания за рубежом многих людей, в том числе мой личный, свидетельствует, что мы с иностранцами можем понять друг друга и чему-то научиться в процессе общения. Опыт специалистов по дешифровке древних письменностей показывает, что в принципе можно понять многое из давно исчезнувших языков и культур*.

* М.С. Арчер в связи с этим отмечает, «что язык можно изучить лишь посредством ссылки на реальность, и что он [язык — *Б. В.*] получает свой смысл от его отношения к этой самой независимой реальности. Получается, что должен быть какой-то нелингвистический доступ к реальности, который предшествует овладению языком, если он изучается, ссылаясь на реальность». Данное утверждение М.С. Арчер выводит из исследований Ж. Пиаже (Archer 2002: 14).

Вернемся к такому историческому источнику, как Пятикнижие. В том виде, в каком оно известно сегодня, его читают и интерпретируют уже многие века. В нем много непонятных теперь слов, но это не мешает понять и общий смысл, и большинство описываемых сюжетов и эпизодов. Мало у кого возникает сомнение в том, что племенной союз Израиль — общность этническая. Рядом с ним действуют родственные и однопорядковые Израилю, как это видно из генеалогий патриархов, общности Эдом, Моав и Аммон. Историк древнего Ближнего Востока А.А. Немировский не сомневается, что это тоже этнические общности (Немировский 2001: 27). Даже если все остальные именовании в Пятикнижии, за исключением личных имен людей и географических объектов, обозначают только социальные, территориальные, конфессиональные, лингвистические, профессиональные и иные неэтнические группы (что является маловероятным), описания вышеперечисленных племенных союзов, впоследствии ставших государствами, населенными одноименными этническими общностями, подтверждают существование этнических общностей в древней Передней Азии*. Сходные выводы на основании других письменных и иных источников можно сделать и для многих других регионов и исторических периодов, несмотря на многочисленные сложности, известные каждому, кто хотя бы в студенческие годы пытался заниматься реконструкцией этнической истории.

Уязвим ли постмодернизм?

Американские социологи Р. Коллинз и Д. Уоллер считают, что антропология (социальная и культурная) в настоящее время является антипозитивистским** центром в социальных науках. Они считают это проявлением кризиса, выражающегося в сокращении круга классических антропологических источников и вызванного инкорпорацией самых отдаленных обществ в торговые и политические процессы, характерные для современного мира, и указывают на поиски антропологами выхода из этой ситуации:

Антропологи имели выбор стать историческими компаративистами, перенести свои полевые исследования в современные условия или найти какой-то новый путь определения своего специфического подхода. Две первые альтернативы означали, что антропологи становились бы еще одной разновидностью социальных исследователей (сравнительными социологами, экономистами развития, урбанологами). Одна из версий семиотики/антипозитивизма дала им шанс поддержать свою дисциплинарную идентичность и вступить в союз с более широким движением, которое ценит партикуляризм, релятивизм и антизападную точку зрения (Collins, Waller 1994: 24–25).

Именно последней версии симпатизирует С.В. Соколовский. Историк А. Филюшкин отмечает, что «адекватного ответа на постмодернистский вызов пока не найдено... Место теории постмодернистов в историографии аналогично солипсизму в философии: с позиций логики он неопровержим, но все знают, что он неправилен» (Филюшкин 2002: 79). В то же время «сам по себе постмодернизм, переживший бурный подъем в 1970–1980-е годы, к 1990-м утратил свои позиции и сегодня влачит довольно вялое существование» (Ibid: 82). У Н.Е. Копосова также «складывается впечатление, что, сколь бы неколебимой не казалась лингвистическая парадигма, она уже достигла логических пределов своего развития» и «в этих условиях можно ожидать появления попыток радикального пересмотра лингвистической парадигмы» (Копосов 2005: 51–52).

Возможно, для будущей критики постмодернизма перспективной была бы разработка положения о возможности существования реальности вне языка. А для этого могли бы быть использованы имеющиеся в современной науке наработки по «действиям, вынуждаемым непреднамеренными инстинктивными реакциями», элементарные

* Читатель, желающий более детально познакомиться с обозначением этнических общностей в Библии, может обратиться, например, к статье А. Милитарева (Милитарев 2002).

** Термин «антипозитивизм» у этих авторов в данном случае близок к термину «постмодернизм» в широком смысле.

числовые познавательные способности, способность человеческого мозга воспринимать движения собственного тела (Fitzhugh, Leckie 2001: 65, 75–76).

Бывает ли у этнических общностей сущность и некоторые проблемы с использованием терминов С.В. Соколовским

С.В. Соколовский связывает утверждение своих оппонентов о существовании этнических общностей (т. е. недоступных непосредственному наблюдению структур) с наличием сущностей у социальных коллективов (Соколовский 2004: 18). А представление о наличии сущностей у каких-либо объектов, или эссенциализм, является давно устаревшим философским представлением (Там же). К сожалению, С.В. Соколовский не дает ссылки на те источники, по которым он получил представление об эссенциализме. Это понятие было впервые введено К. Поппером (Поппер 1983: 299):

...я вполне согласен с эссенциализмом относительно того, что многое от нас скрыто и что многое из того, что скрыто, может быть обнаружено... То эссенциалистское учение, которое я оспариваю, есть только учение о том, что наука стремится к окончательному объяснению, т. е. к такому объяснению, которое (в силу своей природы) не допускает дальнейшего объяснения и не нуждается в нем.

Таким образом, моя критика эссенциализма не имеет целью обосновать несуществование сущностей, она лишь стремится показать обскурантистский характер той роли, которую играла идея сущности в галилеевской философии науки... (Там же: 302).

Принципиальное отличие теории научного знания К. Поппера от эссенциализма — утверждение, что проверки научных теорий не могут быть исчерпывающими, а также признание предположительного характера научных открытий (Там же: 301–302).

Наконец, современный российский философ, описывая понятие *сущность*, поясняет, что

оно зависит от принятого способа рациональной реконструкции объекта. Если эта реконструкция проведена так, что вычленены основные, системообразующие элементы объекта (точнее, модели этого объекта), то нет ничего нерационального или методологически порочного в том, чтобы называть эти элементы «сущностями». Терминология здесь не играет столь уж существенной роли, важно только не терять из виду *суть* дела. От рациональной реконструкции зависит и то, какие элементы будут выступать как «сущности», а каким отведена роль «феноменов». Критика, направляемая в адрес «сущности», таким образом, это (чаще всего) критика той рациональности, которая положена в основу представленной на суд критики модели объекта. Критика в адрес «феноменов» — критика аргументации «за» и «против» тех или иных «сущностей». И та, и другая критика взаимообусловлены и дополняют одна другую (Порус 2002: 78).

Следовательно, говоря о сущности, или природе, этноса и этничности, отечественные авторы, конечно, же не имеют в виду критикуемые К. Поппером «окончательные сущности»*.

Помимо проблематичного толкования понятия «эссенциализм»* С.В. Соколовский допускает и иные оплошности. В частности, он использует понятие «этнический фрейм»,

* В качестве примера сущности как «основных, системообразующих элементов модели объекта» можно привести характеристику кастовой системы французским индологом Л. Дюмоном: «Прежде всего нам важно то, что кастовая система характеризуется в сравнительном плане — разумеется, частично, но все же в достаточной мере — описанным нами разделением статуса и власти. Скажем далее, что каста имеется лишь там, где присутствует этот признак, и пусть всякое общество, даже состоящее из групп с закрытым и постоянным статусом, классифицируется в ином разряде, если этот признак в нем отсутствует» (Дюмон 2001: 237). При желании можно говорить, что Л. Дюмон определяет сущность кастовой системы как разделение статуса (престижа) и власти в одном обществе.

который, по его мнению, состоит «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» (Соколовский 1994а: 13). Набор элементов, перечисляемых С.В. Соколовским, заставляет вспомнить описание элементов социальной идентичности в символическом интеракционизме. М. Розенберг к таким элементам относит: социальный статус (пол, возраст, занятие, класс, семейное положение), членство в группах, социальные ярлыки (судья, врач, алкоголик, преступник и т. д.), вторичный статус (бывший заключенный, вдова и т. д.), социально признаваемые социальные типы (интеллектуал, плейбой и т. д.) др. (Rosenberg 1992: 601–602). Довольно близко к представлению Розенберга об элементах данного понятия и определение социальной идентичности представителями бристольской школы в социальной психологии М. А. Хоггом и Д. Абрамсом: этническая идентичность — это «разделяемое/коллективное представление о том, кем является человек и как ему следует себя вести» (Hogg, Abrams 1988: 3). В то же время, И. Гофман, автор, пожалуй, наиболее популярной во всем мире книги о фреймах, связывает понятие «фрейм» с определением ситуации:

Определения ситуации создаются, во-первых, в соответствии с принципами социальной организации событий и, во-вторых, в зависимости от субъективной вовлеченности (*involvement*) в них. Словом «фрейм» я буду обозначать все, что описывается этими двумя элементами. Предлагаемое мной сочетание «анализ фреймов» обозначает тип исследований организации опыта на основе использования указанных понятий (Гофман 2004: 71).

И далее он поясняет:

Когда в нашем западном обществе человек распознает какое-либо конкретное событие, во всех случаях он вкладывает в свое восприятие одну или несколько систем *фреймов*, или *схем интерпретации* [курсив мой — Б. В.], которые можно назвать первичными (Там же: 81).

Таким образом, использование термина «фрейм» С.В. Соколовским отличается от того, как его использует большинство известных мне авторов.

Соотношение теории этноса с другими социальными теориями

Теория этноса, по мнению С.В. Соколовского, базируется на структурно-функциональном подходе (Соколовский 2003: 8), но никакого обоснования этому тезису не дается. Антрополог из Национального Университета Сингапура М. Тойота считает, что структурный функционализм в антропологии проявляется в интерпретации «сообществ как дискретных, ограниченных групп, причем каждая из них имеет

* Насколько я понял, прочтя несколько вышеупомянутых статей С.Е. Рыбакова, С.В. Соколовский (2003) полемизирует в значительной степени именно с ним, хотя из-за отсутствия прямой ссылки об этом приходится лишь догадываться. Мне стоило больших усилий разобраться в том, против какого эссенциализма выступает С. В. Соколовский, и почему он неприемлем. Оказалось, что под таким эссенциализмом понимается доктрина, «согласно которой одна структура считается первичной, и все другие структуры и события считаются просто ее порождением» (Baehg 1990: 767–768). Нидерландский социальный психолог М. Веркёйтен приводит примеры представлений об этнических меньшинствах, когда этничность приравнивается к культуре, и считается, что у каждой этнической группы есть своя дискретная культура. Следствием таких представлений может быть требование со стороны этнического большинства населения Нидерландов, чтобы меньшинства усвоили его ценности и нормы большинства (Verkuyten 2003: 376 & 382). На эссенциалистской позиции находится и С.Е. Рыбаков, когда вслед за Л.Н. Гумилевым проводит аналогию между этносом и популяцией у животных и этим обосновывает этническую эндогамию (Рыбаков 2003: 17–20). Выводя эндогамию и противопоставление членов этноса чужакам (противопоставление «мы – они») из биологии, из популяционной концепции этноса, С.Е. Рыбаков заметно расходится с Ю.В. Бромлеем, все-таки объяснявшим эндогамию «социокультурными факторами» (Бромлей 1983: 53–54).

особенную культуру» (Toyota 2003: 304). Что касается теории этноса, то, хотя она и подчеркивала специфичность материальной и духовной культуры каждого этноса, она вовсе не объявляла этносы дискретными на все сто процентов. Иначе как возможна была бы сама идея этнических процессов, в ходе которых меняется этническая идентичность людей и групп? Причем, эта теория подчеркивала возможность (а часто и желательность) изменения в традиционной культуре этносов, когда, соглашаясь с господствующей в СССР идеологией, призывала к переходу недостаточно продвинутых этнических общностей к «передовым формам культуры», включавшим высокий уровень образованности, передовые формы организации производства, использование современных материалов и приборов в быту. Безусловно, все это предполагало утрату многих элементов традиционной культуры, — прежде всего это относилось к материальной культуре, а также к избавлению от «пережитков», под которыми понимался широкий спектр явлений духовной культуры, от вредных привычек и неравноправия женщин до любых проявлений религиозности. Отношение Ю.В. Бромлея к этносу ближе скорее не к классическому структурному функционализму, а к подходу к этнической группе Э. Лича, который, по мнению М. Тойоты, первым бросает вызов функционализму и «настаивает на том, что идентичность этнической группы не определяется генетически, но является переменной в социальных отношениях» (Ibid). С советской теорией этноса Э. Лича, в отличие от классического структурного функционализма, сближает также отношение к этнической группе как к историческому феномену*.

Необходимо в связи с этим сказать, что современная физическая антропология не отождествляет популяцию с этносом: «В общей форме популяцией называют группу людей, заключение браков внутри которой осуществляется с большей вероятностью, чем за ее пределами. Вследствие такого положения уже через несколько поколений (число их зависит от численности популяции) внутри этой группы устанавливается определенный уровень родства. Самый факт нарушения равновероятности заключения браков внутри и за пределами какой-то группы проистекает за счет того, что эта группа отделена от других генетическим барьером» (Алексеев 1979: 171). Границы этноса и границы популяции могут совпадать лишь при определенных условиях (Там же: 168). В. П. Алексеев приводит примеры сибирских и дагестанских популяций, совпадающих с отдельными селениями или группами селений (Там же: 172, 174). Т.И. Алексеева утверждает: «Большие этносы включают в себя различные в расовом отношении популяции, а большие расы всегда гетерогенны по своим этническим составляющим» (Алексеева, Балановская, Бахолдина 2002: 25).

Американский социолог Л. Гринфельд относит взгляды Ю.В. Бромлея к многомерному подходу, который она называет «этносоциологией современности». Этот подход, в целом, более или менее похож на веберовский подход в западной социологии:

Его центральной чертой является осознание как взаимозависимости, так и автономии разных сфер социальной реальности, которые постоянно приспособляются друг к другу и придают друг другу новую форму. Хотя этническая культура последовательно видится как имеющая первенство среди них, признается, что понимание каждой из этих сфер требует внимания к остальным сферам (Greenfeld 1988: 120)**.

Можно согласиться с Л. Гринфельд в том, что бромлеевский подход к этническим общностям довольно близок к веберовству. М. Вебер считал этническими группами такие группы людей, которые «питают субъективную веру в общее происхождение». Причем, он исходил из того, что этническое единство — это «единство» (полагаемое), а не

* В своей монографии о высокогорной Бирме Лич посвятил истории этнических групп в изучаемом регионе отдельную главу (Leach 1954: 227–263).

** Среди других представителей этого подхода Л. Гринфельд называет И.С. Кона, Ю.В. Арутюняна и др.

«общность» как род, сущностной чертой которого является реальная общностная деятельность» (Вебер 2002: 31). Кроме того, у членов этнической группы существует чувство этнического единства (Там же: 33). Ю.В. Бромлей «представление об общем происхождении всех членов этноса» считал обязательным компонентом этнического самосознания. А оно, в свою очередь, выступает «как сила, объединяющая членов этноса и противопоставляющая их в этническом отношении другим этносам» (Бромлей 1981: 24–25). При этом следует иметь в виду, что в работах Ю.В. Бромлея и его ближайших коллег, опубликованных в 1970–1980-е гг., нет ссылок на М. Вебера. Поэтому сложно судить, оказал классик немецкой социологии прямое влияние на советскую теорию этноса, или Ю.В. Бромлей с коллегами независимо разработали идеи, сходные с веберизмом. Что касается элементов марксизма в теории этноса, то, как полагает В. ван Мейрс из Центра прикладных политических исследований в Мюнхенском университете, «марксистская теория национализма и нации, сформировавшаяся еще в XIX в., не получила дальнейшего развития в этнографических исследованиях» (Ван Мейрс 2001: 30)*.

Заключение

На протяжении всей писаной истории этнос оставался и продолжает оставаться доминирующей, классической формой этничности. Главным достоинством теории этноса, по моему убеждению, является то, что она отражает эту ситуацию. Однако, во-первых, в ней присутствуют элементы, которые со временем были подвергнуты обоснованной критике (выстраивание этнических общностей в ряд «племя-народность-нация», убежденность в существовании этносоциальных организмов, экстраполяция представлений о существовании этнических общностей на очень ранние этапы истории человечества). Во-вторых, эта теория в значительной степени оставляет вне своего внимания многие проявления неклассической этничности. В-третьих, если не принимать уверений в марксистской основе этой теории (а без таких уверений нельзя было обойтись во время ее появления), ее приверженцы не смогли показать, каким образом теория этноса соотносится с социальными теориями более высокого и более низкого уровней. В последние полтора десятилетия теория этноса утратила монопольное положение в отечественной этнологии и других социальных науках. Появился целый ряд рассмотренных смелых предложений, представляющих этничность иначе, чем это делалось до 1990-х г. Анализ наиболее интересных и влиятельных новых российских теорий этничности показывает, что они не лишены серьезных недостатков. В то же время, некоторые из предложенных ими новаций вполне согласуются с теорией этноса. Так, введенное В.А. Тишковым понятие «этническая процессуальность», бесспорно, повысит интерес исследователей к процедурам именования этнических общностей и построения различных классификаций таких общностей.

Чрезвычайно важна предпринятая В.И. Ильиным попытка подойти к этносу с позиций конструктивистско-структуралистской парадигмы. Однако концентрация в рамках этой парадигмы лишь на концепции П. Бурдьё, как мне представляется, ослабляет возможности данного теоретического подхода, порождая одностороннюю холистскую модель этнической общности, которая не учитывает творческой активности личностей и коллективов**.

Наконец, заслугой С.В. Соколовского является привлечение внимание ко всей философской проблематике, связанной со сбором и обработкой полевого этнографического материала и интерпретацией этнографических фактов, а также к тому,

* Из-за технической проблемы в журнале *Ab Imperio* невозможно полностью проследить мысль Ван Мейрса. Исправление этой технической ошибки должно быть дано в следующем номере журнала. К сожалению, в крупнейших библиотеках Санкт-Петербурга этот номер (*Ab Imperio*. 2001. № 4) отсутствует.

** На этот же недостаток концепции П. Бурдьё указывает Э. Кинг, который предлагает свой путь исправления ее недостатков (King 2000).

насколько исследователь зависим от научного дискурса, в рамках которого проходит его профессиональная деятельность.

Однако несмотря на значительный прогресс в разработке новых для российской этнологии теоретических положений мы все еще топчемся вокруг бромлеевского определения этноса. При этом «жесткие» сторонники теории Бромлея не могут отказаться от попыток связать любую форму проявления этничности с какими-либо устойчивыми культурными характеристиками, пытаясь «сблизить» изучаемые ими группы к этническим общностям. В то же время «жесткие» противники бромлеевской теории сконцентрировали свои усилия на отрицании существования этнических общностей в принципе. Позиции «мягких» сторонников и противников теории Бромлея в силу каких-то причин пока недостаточно артикулируются в научных публикациях.

Учитывая это обстоятельство, можно предположить, что новое, достаточно приемлемое определение этноса или этничности в нашей науке появится еще не скоро. Поэтому в данной работе можно я ограничиваюсь предложением использовать операциональное определение одной из форм этничности, а именно *этноса*, чтобы иметь возможность отличать этнос от социетальных общностей иных типов. Важно заметить, что данное определение распространяется не только на те этносы, у которых наблюдается почти полная корреляция между самоидентификацией, территорией расселения, языком, вероисповеданием и прочими культурными характеристиками. Данное определение не исключает из числа этносов даже дисперсно расселенные группы, утратившие практически все традиционные характеристики своих предков за исключением этнической самоидентификации (например, группы, обладающие символической этничностью).

При этом я исхожу из того, что такое понятие, как *этничность*, гораздо шире понятия *этнос*, поскольку позволяет включить в число групп, обладающих этничностью, например, чингизидов (принадлежность к которым передавалась по мужской линии в случае любого брака мужчины-потомка Чингисхана), этнорасовые группы, в тех случаях, когда идентификация с этой группой определяется по фенотипу, как это имеет место в случае с афроамериканцами в США и т. д. Но квазиэтничность не должна охватываться этим понятием. Именно идеи классической этничности (этноса) и квазиэтничности позволяют построить ограничительную рамку для более широкого понятия этничности.

Что касается более разработанного определения этничности, то я полагаю, что плодотворным было бы пытаться подойти к нему с позиций структуралистско-конструктивистской парадигмы, но не в версии Бурдьё, как это делает В.И. Ильин, а с помощью подхода, называемого «критический реализм», наиболее известным представителем которого является профессор Уорвикского университета М. Арчер*. При использовании этого подхода для объяснения этнических явлений ключевым для нас будет то, что социальные структуры (в том числе этнические общности) в своем нынешнем виде образованы благодаря деятельности людей в прошлом: «Структуры были продуктом прошлых интеракций и служат контекстом для интеракций в настоящем, обеспечивая как возможности, так и ограничения для интеракций индивидов, причем, такие интеракции имеют своим результатом либо изменение, либо преемственность» (Cruikshank 2003: 112). С другой стороны, «хотя в реальности структуры и деятельность всегда уже встроены [друг в друга — Б. В.], причем агенты всегда действуют в какой-либо из форм социального контекста, нам придется разделять или рассматривать структурные факторы отвлекаясь от предшествующего ряда событий с целью объяснить, как эти структуры позволяют или ограничивают деятельность (agency) и как эта деятельность ведет либо к изменению, либо к преемственности» (Ibid).

Подвергшаяся ревизии теория этноса может быть успешно сопряжена с подходом Арчера???, который, в свою очередь, позволит по-новому осмыслить каким образом

* См., например: (Арчер 1994; Archer 2002; Cruickshank 2003).

взаимодействие разных структур, культур и деятельности конкретных людей приводит к изменениям и преемственности в области этничности и этнического.

Литература

- Алексеев В. П. Историческая антропология. М.: Высшая школа, 1979.
- Алексеева Т.И., Балановская Е.В., Бахолдина В.Ю. и др. Проблема расы в российской физической антропологии. М.: ИЭА, 2002.
- Алпатов В.М. История лингвистических учений. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Арчер М. Реализм и морфогенез // Социологический журнал. 1994. № 4.
- Баряктарович М. К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии) // Этнографическое обозрение. 1974. № 2.
- Бранте Т. Теоретические традиции социологии // Монсон П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. СПб.: Нотабене, 1992.
- Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.
- Ван Мейрс В. Советская этнография: охотники или собиратели? // *Ab Imperio*. 2001. № 3.
- Вебер М. Отношения этнической общности // *Ab Imperio*. 2002. № 3.
- Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. 1998б. № 4.
- Горен Ш. Гиюр и неприятие народа Израиля // Гиюр — путь в еврейство. Антология: история, философия, Галаха. Иерусалим: Амана, 5761; М.: Мосты культуры/Гешарим, 2001.
- Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004.
- Дюмон Л. *Homo hierarchicus*. СПб.: Евразия, 2001.
- Кон И.С., Комаров М.С. Неопозитивизм в социологии // Современная западная социология: Словарь. М.: Издательство политической литературы, 1990.
- Копосов Н.Е. Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
- Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! М.: Новое литературное обозрение, 2005.
- Кун Т. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2002.
- Леш С. Соціологія постмодернізму. Львів: Кальварія, 2003 (Английский оригинал: Lash S. *Sociology of Postmodernism*. L.: Routledge, 1990).
- Милитарев А. Этимология и интерпретация древнеписьменных памятников: библейские термины со значениями 'семья', 'потомство', 'племя', 'народ', 'человеческий род' // Вестник Еврейского Университета. 2002. № 7(25).
- Немировский А.А. У истоков древнееврейского этногенеза: ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М.: [Б. и.], 2001.
- Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
- Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983.
- Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней // Кун Т.С. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2002.
- Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М.: Университет Российской академии образования, 2002.
- Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 3–24.
- Соколовский С.В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этнографическое обозрение. 1993. № 2–3.
- Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. 1994а. № 2.

Соколовский С.В. Третий путь, или попытка объяснения в разделенном сообществе // Мир России. 1994б. Т. 3. № 2.

Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // Этнографическое обозрение. 2003. № 1.

Филюшкин А. Смертельные судороги или родовые муки? // Россия XXI. 2002. № 4.

Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение. 1998. № 1.

Эванс-Причард Э.Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985.

Archer M.S. Realism and the problem of agency // Journal of Critical Realism (incorporating Alethia). 2002. Vol. 5. No 1.

Baehr P. Review article: Critical realism, cautionary realism // Sociological Review. 1990. Vol. 38. No 4.

Blanke R. Polish-Speaking Germans? Language and National Identity among the Masurians since 1871. Кцлн: Вцлlau, 2001.

Bunge M. Finding Philosophy in Social Science. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Collins R., Waller D. Did social science break down in the 1970s // Formal Theory in Sociology / Ed. by J. Hage. Albany, NY: State University of New York Press, 1994. Pp. 15 – 40.

Cruickshank J. Realism and Sociology: Anti-Foundationalism, Ontology and Social Research. L.: Routledge, 2003.

Fitzhugh M.L., Leckie W.H., Jr. Agency, postmodernism, and the causes of change // History and Theory. 2001. No 40.

Gorenburg D. Identity change in Bashkortostan: Tatars into Bashkirs and back // Ethnic and Racial Studies. 1999. Vol. 22. No 3.

Greenfeld L. Soviet sociology and sociology in the Soviet Union // Annual Review of Sociology. 1988. Vol. 14.

Hogg M.A., Abrams D. Social Identifications: a Social Psychology of Intergroup Relations and Group Process. L.: Routledge, 1988.

King A. Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A «practical» critique of the habitus // Sociological Theory. 2000. Vol. 18. No 3.

Leach E. Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. London: The London School of Economics and Political Sciences, 1954.

Ritzer G. Sociological Theory. 4th ed. New York: The McGraw-Hill Companies, Inc., 1996.

Rosenberg M. The self-concept: social product and social force // Social Psychology: Sociological Perspectives / Ed. by M. Rosenberg and R.H. Turner. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992.

Smith A.D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, UK: Blackwell, 1986.

Spiegel G. History, historicism, and the social logic of the text in the Middle Ages // Speculum. 1991. Vol. 65.

Toyota M. Contested Chinese identities among ethnic minorities in the China, Burma and Thai borderlands // Ethnic and Racial Studies. 2003. Vol. 26. No 2.

Verkuyten M. Discourses about ethnic group (de-)essentialism: Oppressive and progressive aspects // British Journal of Social Psychology. 2003. Vol. 42.

Wallace R.A., Wolf A. Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1991.

Wiley N. The history and politics of recent sociological theory // Frontiers of Social Theory: The New Synthesis / Ed. by G. Ritzer. New York: Columbia University Press, 1990.