

к этнической группе» и т. п. [Тишков 2003 : 96—100]. На самом деле эти определения не столь наивны, поскольку являются свидетельством способности их авторов к абстрактному мышлению.

В плане новизны, во всяком случае для советской этнографии, позиция В. А. Тишкова выглядит более оправданной, когда он цитирует слова своих коллег в связи с тем, что квалифицируется как «отрицание этноса»: «Если нет этносов, тогда что же изучает этнология?» [Тишков 2003 : 26]. «Отрицание этноса» для него означает отказ от «веры в то, что существуют четко очерченные, гомологические социальные единицы (коллективы) в виде „наций“, „культур“ или „этносов“, поскольку культура не существует в форме таких единиц» [Тишков 2003 : 26].

Здесь было бы очень желательно сделать уточнение в связи с использованием термина «этничность». Необходимо выбирать: либо отрицается существование этноса как реальности, либо отрицается соответствие реальности понятия этноса. Для этого надо ясно определить, о чем мы говорим в данный момент: 1) о фрагменте реальности, 2) о предмете исследования, выделяемом из этой реальности, или 3) об объекте исследования, который конструируется и проецируется на реальность, очерчивая собой единицы конкретного исследования. Безусловно, этнос в обычном понимании слова не является единицей реальности. В этом заключался самый смысл введения С. М. Широкогоровым понятия этноса как этнической единицы [Широкогоров 1923 : 14]. Близость или подобие этих конструкций (или фиксаций) объективно существующим *переходам* (различиям) в противостоящей нам действительности зависит от характера индивидуальных задач.

## Понятие культурного круга

Несколько слов об истоках этнографической теории. Триада «эволюционизм—диффузионизм—функционализм», с помощью которой принято интерпретировать развитие теоретической мысли этнографии, на самом деле представляет матрицу трансформаций объекта исследования. Указывая на тот факт, что «целый народ имеет свой особый костюм, особые орудия и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые

нравственные и религиозные учения», Тэйлор писал: «Этнография имеет дело именно с такими общими и единообразными свойствами организованных человеческих групп» [Тэйлор 1989 : 23]. Таким образом, теоретическая этнография с самого начала, хотя и не вполне осознанно, заявляла, что в конечном итоге интересуется не группой людей, именуемой «народом», а *культурой как свойством народа*. Проблема заключается в том, как различить эти понятия. Эволюционизм делал это за счет идеи исторических видоизменений культуры. Если мы говорим о стадиях развития культуры, мы тем самым разграничиваем значение терминов «народ» и «культура».

Диффузионизм расчленил эти понятия с помощью идеи заимствования, т. е. географической «непринадлежности» культуры данному народу. В ретроспективном плане (по спирали) теории этноса Л. Н. Гумилева предшествует, а может быть, даже выступает по отношению к ней в качестве прообраза теория культуры Лео Фробениуса. Совпадений множество. Например, Л. Н. Гумилев рассматривает этнос как популяцию, Фробениус рассматривает культуру как «живой организм». При этом оба практически одинаково рассуждают о том, что культура или этнос рождаются, переживают различные возрасты и умирают. То же касается основных терминов их теорий. Там, где Л. Н. Гумилев говорит о «пассионарности», Фробениус говорит о «душе» культуры. Там, где Л. Н. Гумилев говорит о «стереотипе поведения», Фробениус — о «пайдеума» (от греч. «воспитание»). Различие возникает, кажется, только в том пункте, где Фробениус утверждает, что культура развивается *без народа* [Frobenius 1898 : XIII].

Однако Л. Н. Гумилев также определяет этнос как группу людей, скорее, на словах, на деле отказываясь от понятия «этнической группы» в пользу понятия «этнического поля». С другой стороны, у Фробениуса упомянутое утверждение о существовании культуры без народа является, скорее, способом абстрагирования понятия культуры средствами предметного мышления. Впрочем, родство теории Л. Н. Гумилева с идеями Фробениуса может иметь опосредствованный характер; термины теории этноса Л. Н. Гумилева очень близки терминам теории культуры Шпенглера (имя Шпенглера в работах Л. Н. Гумилева упоминается, имя Фробениуса нет). Ср.: «культуры суть организмы», «культура умирает после того как ... [ее] душа осуществит полную сумму своих возможностей

в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и науки...», «на этой поверхности ширят свои величественные круги волно-великие культуры», «всякая культура переживает возрасты отдельного человека» и т. п. вплоть до примеров чувственного проявления «идеи культуры» в картине истории: Александр Македонский и Наполеон [Шпенглер 1923 : 116, 118, 119, 123]. Ранее эти же примеры приводились Фробениусом [Frobenius 1898 : 6].

Таким образом, с некоторыми оговорками сентенция «культура не имеет ног», на первый взгляд кажущаяся чем-то совершенно аномальным, как нельзя ближе подходит к определению объекта исследования этнографии. В контексте своих высказываний Фробениус рассматривает культуру абстрактно, независимо от ее конкретного наполнения, просто как нечто отличное от других культур или как чистое различие. При таком подходе понятие культуры идентично понятию этноса в предлагаемой нами интерпретации. В этом же смысле «культура» Фробениуса эквивалентна «этнической единице» в терминах С. М. Широкогорова или абстрактному «культурному кругу» в терминах Гребнера. Заслуга диффузионистов состоит как раз в попытке построения теоретического объекта этнографии под именем «культуры», или «культурного круга», путем абстрагирования реальности, а не обобщения.

В комментариях С. А. Токарева у Фробениуса культура выступает мистико-романтическим, метафизическим понятием [Токарев 1978 : 141]. Полагая, что подвергает Гребнера уничтожающей критике, он писал, что «так называемые культурные круги Гребнера — чисто кабинетный домysel, которому не соответствуют никакие реальные факты» [Токарев 1978 : 148]. С точки зрения философии науки это не обвинение, а комплимент, поскольку речь идет о создании именно теоретических объектов. Кроме того, теории свойственна определенная автономия относительно фактов. Теория сама создает свой эмпирический базис, причем прогрессирующая теория не является пассивным повторением уже известных фактов. Наоборот, она должна продуцировать (предсказывать) новые факты, тем самым умножая эмпирическое содержание научного знания [Lacatos 1978 : 48].

Хотя сами диффузионисты, видимо, не осознавали, что в данном случае имеют дело именно с теоретическим, а не эмпирическим объектом. Поэтому, фактически сконструировав

«культурный круг» в качестве теоретического объекта (т. е. абстрагировав *одно* из свойств культуры), они тут же начинают подыскивать ему референт в материальной действительности в виде списка конкретных признаков или отличий, замкнутых в географические (Фробениус) и/или «исторические» (Гребнер) границы. Но даже в этом они оказываются «теоретичнее» самих себя, поскольку на практике не находят, а *строят* «референт» (ср. «тотемическая культура», «двухклассовая культура», «культура бумеранга»). В результате, очерчивая в реальности некий круг, или «культуру» (по-нашему, «этнос»), они выделяли, попросту говоря, «фабриковали» единый объект эмпирического исследования. Движение этнографической мысли шло в основном по направлению от теории к эмпирическому базису, т. е. по направлению от простейших абстракций к более конкретным.

Функционализм Малиновского с его идеей отдельной культуры как целого, состоящего из взаимосвязанных элементов, или «функций», служит скорее модификацией, чем опровержением, теории «культурных кругов». С этой точки зрения последовательность эволюционизм—диффузионизм—функционализм является в терминах Лакатоса единой «исследовательской программой», в рамках которой происходит логическое усложнение первоначальной простейшей модели исследуемых явлений [Lacatos 1978 : 50]. Сначала этнос (культура) рассматривается только как результат предшествующего развития, затем вводится фактор взаимодействия с другими культурами и, наконец, — фактор внутреннего различия (структуры). Подчеркнем, что свойство иметь части относится к этносу-культуре как более сложной абстракции, воссоздающей в мышлении первоначальный эмпирический объект, прежде подвергнувшийся испарению до простейшей абстракции различия. Некоторая трудность терминологического характера заключается в том, что в контексте исторического развития этнографической теории один и тот же термин «этнос» (или его аналоги) стал обозначать две различные ступени абстрагирования: 1) *свойство* культуры различаться в пространстве-времени и 2) *модель* культуры как системы взаимосвязанных частей (свойств), каждая из которых выполняет свою особую функцию.

При ближайшем рассмотрении выделение, если так можно выразиться, *полного* этноса по совокупности *всех* признаков («русские», «французы», «немцы» и пр.) является таким же

«кабинетным домыслом», как выделение *неполного* этноса, скажем, «западноафриканского культурного круга» Фробениуса или «западнопапуасской культуры» Гребнера. Это очень легко проверить, если действительно попытаться описать тот или иной конкретный этнос не монографическим путем, а при помощи краткой характеристики или перечисления признаков, составных частей культуры. Например, описывая «западнопапуасскую культуру», Гребнер перечисляет, в частности, такие признаки, как патрилинейный счет родства, отсутствие брачных классов, наличие географических подразделений племени, женские союзы, захоронение на платформах, использование метательной дощечки для копья и др. [Gräbner 1905 : 30]. Можно, конечно, вслед за Малиновским называть это «детским анализом культуры», но следует также учесть, что это является, скорее, не принципом анализа, а принципом картографирования черт культуры с целью проследить их движение.

Тот же принцип дескрипции отдельных этносов используется и в современных этнографических атласах. Если бы Гребнер поставил перед собой не задачу создания легенды географической карты, а задачу написания монографии, посвященную «западнопапуасской культуре», ее содержание вполне соответствовало бы всем требованиям Малиновского только за счет полноты текста. С этой точки зрения выделение культур по методу Гребнера есть не что иное, как выделение историко-этнографических областей или культурных ареалов, которые рассматриваются в качестве простейших этнических общностей по существующей в настоящее время шкале этничности. Условность выделения подобных картографических единиц не только не противоречит, но способствует прослеживанию реальных связей между отдельными элементами культуры в пространстве и во времени. Кросскультурные заимствования такого рода являются обыденными этнографическими фактами, которые до сих пор используются для выводов и предположений, в том числе относительно определения функций отдельных элементов культуры. Во многих случаях это единственный способ определения.

Можно даже предположить, что, трактуя выделение «полного» этноса как объективное в сравнении с субъективным выделением «культурных кругов», мы не различаем в своих действиях две независимые друг от друга процедуры. С одной стороны, это обобщение наблюдаемых явлений, с другой —

абстрагирование этих явлений. Процесс *выделения*, т. е. абстрагирования этноса как объекта исследования, первичен по отношению к процессу *определения*, т. е. перечисления (описания) признаков культуры, отличающих *этот* этнос от «других подобных общностей».

В указанном отношении интересно, в какой форме это скрытое противоречие между *выделением этносов* и *определением понятия этноса* в рамках общепринятой исследовательской программы проявляется в справочных изданиях, поскольку именно этот жанр научных текстов предполагает максимальную краткость при «синтактической неопровержимости» содержащихся в них высказываний. По определению В. И. Козлова, этнические признаки — это «совокупность признаков, необходимых и достаточных для определения этноса как особой общности людей и тем самым для разграничения этносов между собой» [Козлов 1995 : 102]. Почему не наоборот, почему не признаки, необходимые для разграничения этносов между собой и *тем самым* для определения этноса? При такой формулировке становится очевидным, что на практике исследователи пользуются абстрактным понятием различия как такового. Так называемое определение этноса есть не что иное, как краткий список признаков, по которым выделяются единицы исследования в конкретных исследованиях независимо от того, выделяются ли эти единицы по одному или нескольким признакам.

Как утверждается, в классических случаях в число этнических признаков входят почти все условия формирования этноса [Козлов 1995 : 102]. Но почему классическими должны считаться относительно немногочисленные случаи выделения единиц исследования по совокупности признаков, несмотря на то что метод выделения по одному признаку работает во всех случаях, включая и «классические»? На практике за основу всегда берется какой-либо один признак, чаще всего этноним. Кроме того, различие между термином «этнические признаки» и термином «условия формирования этноса» отнюдь не чисто лингвистическое. Выражению «этнические признаки» помимо воли сторонников традиционного подхода соответствует в сущности абстрактное понятие этнических различий, подразумевающее определение этноса как этнической единицы. Напротив, выражение «условия формирования этноса» претендует на обобщение нашего знания об этносе как эмпирическом объекте.

Высказывания об этносе как эмпирическом объекте содержат погрешность, заключающуюся именно в несоответствии эмпирической реальности. Например, в целях сохранения целостности теории этноса рискованно упоминать, что этнические признаки служат также для отделения этносов от «других социальных группировок» [Козлов 1995 : 102]. Тезис о необязательности всех этнических признаков, играющий роль «первичного условия» в теории этноса, не позволяет отделить этнос от касты, сословия или социального или профессионального объединения (см. выше высказывание А. Н. Анфертьева о «шкале этничности»). В контексте конкретных исследований мы уподобляем этносу (т. е. культурному кругу с максимальным набором признаков) более широкие культурные круги (слои) как в исторической (диахронической), так и в пространственной (синхронической) перспективе: историко-этнографическая область, культурный ареал, стилевая провинция, стадия развития («этнический период» Моргана), хозяйственно-культурный тип, языковая семья, религиозная общность, общность самоназвания, сословная общность и т. п.

Обычная дефиниция «этноса-народа», в которой в качестве родового понятия используется «группа», подразумевает некое обладающее конечной численностью население на определенной территории (государственные, административные, географические, климатические и пр. границы). Но это тоже лишь произвольный способ выделения этнических единиц исследования. Определение, которое дают этносу как группе людей, на самом деле никак не используется в построении конкретных этнографических исследований. Этнографам, описывающим этнос «французы» или этнос «рапануйцы», совершенно безразлично, какова численность тех и других и каковы их географические границы. Они ориентируются только на морфологию культуры, следовательно, для них в момент исследования данная культура и есть «этнос».

Еще более безразличны этнографы к факту физического («объективного») существования носителей культуры, когда переходят к интерпретации полевых данных. Таким образом, в контексте конкретных этнографических исследований понятие этноса всегда тождественно понятию отдельной культуры. По каким параметрам происходит это выделение (различение), окончательно выясняется только в процессе самого исследования. Поскольку речь идет о предмете конкретного исследова-



ния, важно не то, как себя выделяют носители тех или иных культурных черт, но как эти черты выделяет сам исследователь. Так называемое этническое самосознание есть лишь один из способов выделения единиц исследования со стороны самого исследователя.

В этом плане полезно бросить взгляд в сторону археологии. Особенности самого предмета исследования археологии снимают вопрос об этническом самосознании как признаке ее основного объекта исследования, т. е. археологической культуры. При сравнении с археологией сильная сторона этнографии, заключающаяся в относительной полноте предмета исследования, оборачивается против нее, не позволяя осознать, что объектом ее эмпирического исследования выступает «этнографическая культура» (термин Л. С. Клейна).

Понятие абстрактного различия в культуре (ср. понятие стоимости как абстрактного труда) предшествует выделению конкретного предмета этнографического наблюдения. Но в теоретических рассуждениях это реальное отношение задним числом переворачивается. Исследователям кажется, что они всегда имеют дело с уже выделенными единицами. Причиной этого заблуждения являются в том числе и трудности, связанные с разграничением абстрагирования и обобщения как методов мышления.

Возьмем несколько примеров по степени нарастания / убывания таксономической ценности признаков единства и различия культуры: культура морских охотников, культура морских охотников Берингова моря, культура эскимосов, культура эскимосов Аляски, культура эскимосов о-ва Кадьяк. Морские охотники безусловно осознают свое отличие от оленеводов, причем это осознание идет вразрез с их самоидентификацией по этнониму или языку. Береговые чукчи и коряки не могут не противопоставлять себя оленеводам, обитающим во внутренних районах Чукотки. С другой стороны, этнограф может выделить в качестве предмета конкретного исследования общность этнонима или общность хозяйственно-культурного типа. Под таким углом зрения понятие отдельной, т. е. помещенной в особое пространство исследования культуры, эквивалентно понятию этноса. Достаточно перевернуть высказывание об отдельной культуре, чтобы превратить его в высказывание об отдельной группе людей. Это соответствует существующей в науке практике в сфере словоупотребления. Термин «этнос»



широко используется в этих двух значениях в зависимости от контекста.

Итак, человеческая культура как предмет исследования этнографии расчленяется субъектом исследования на посильные для него части, которые в конечном счете и выступают в роли конкретных «этносов», независимо от того, насколько случайно их выделение. Объективность этого выделения заключается в том, что различия в культуре проявляются не одновременно как для носителей культуры, так и для исследователя. В одних случаях «культурный круг» («этнос») определяется путем указания на этноним или географические границы. В этих случаях исследование затрагивает все морфологические слои культуры. В других случаях «оставляется» только один слой культуры, образующий собой круг данного исследования. Таким образом, конкретным объектом исследования, т. е. конкретным «этносом» может оказаться все что угодно: культура русских, материальная культура нивхов, современная молодежная субкультура, мифология аборигенов Австралии, восточнославянская сказка и т. п., поскольку все явления, стоящие за этими понятиями, удовлетворяют требованию относительной целостности. Суть дела, кажется, не в том, что эти «социальные организмы» (в качестве информационных аспектов человеческого существования) сами по себе «не имеют ног», а в том, что мы при построении объектного мира этнографии должны абстрагироваться от физического существования членов популяций, являющихся их материальными носителями.

### **Этнос и нация. К проблеме разграничения понятий**

Проблема этноса как проблема построения некоторого теоретического объекта включает в себя две взаимосвязанные задачи. С одной стороны, мы должны абстрагироваться от понятия группы («популяции»), с другой — от понятия нации («социального организма»), а через него от понятия государства. Однако наиболее радикальным и в то же время понятным способом «разъединить» понятия этноса и нации является взаимопределение нации и государства. Используя гегелевские термины, мы определяем нацию как «инобытие», или «свое другое» государства (не путать с концепцией «на-