



# ЭТНО МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы  
подходы  
концепции*

**4**

# Этнометодология #4

# **Ethnomethodology:** **problems, approaches, concepts**

**Volume 4**

**Moscow 1997**

# Этнометодология: проблемы, подходы, концепции

Выпуск 4

Москва 1997

Редакторы-составители

*А.А. Пископелб*

*В.Р. Рокитянский*

*Л.П. Щедровицкий*

**Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.4:**  
Сборник статей - М., 1997.- 124 с.

ISBN 5-89260-001-7

Как и первые три выпуска сборника «Этнометодология» (1994, 1995, 1997), четвертый выпуск посвящен методологическому осмыслению оснований этнологии и ее места в проблемно-тематической области «социум-культура-этнос». Публикации выпуска посвящены проблемам культурного наследия, меньшинств, международного права и обсуждению некоторых «парадоксов и курьезов» отечественной этнологии.

The fourth issue of the article collection «Ethnomethodology» as well as the first (1994), the second (1995) and the third (1997) ones is dedicated to methodological investigation of the foundations of ethnology and of its place within the problem area «Socium-Culture-Ethnos». The articles are dedicated to problems of cultural heritage, of minorities, of international law and to discussion of «paradoxes and curiosities» of the domestic ethnology.

© Редакторы-составители, 1997

## Содержание

От редакторов-составителей .....7

### I.

*Е.Л. Иванова*

Незыблемость и изменчивые контуры наследия .....9

*В.Р. Рокитянский*

Проектирование жизни и культ предков .....27

*С.В. Соколовский*

Правосубъектность в международном праве .....63

*С.В. Соколовский*

Меньшинства в российских регионах:  
отечественная этнография и политическая практика.....82

### II.

*А.А. Пископфель, В.Р. Рокитянский, Л.П. Щедровицкий*

Парадоксы и курьезы  
отечественной этнологической мысли .....101

## Contents

Editors' Foreword .....	7
-------------------------	---

### I.

*E.L. Ivanova*

Stability and changing contours of heritage .....	9
---	---

*V.R. Rokitiatsky*

Life projects producing and the ancestors cult .....	27
--	----

*S.V. Sokolovsky*

The construction of subjectivity in international law.....	63
--	----

*S.V. Sokolovsky*

Minorities in the regions of the Russian Federation: Russian ethnology and political practice .....	82
--	----

### II.

*A.A. Piskoppel, V.R. Rokitiatsky and L.P. Schedrovitsky*

Paradoxes and curiosities of the domestic ethnological thought .....	101
---	-----

## От редакторов-составителей

## From the editors

«Этнометодология-4» продолжает начатую в 1994 году серию сборников, посвященных обсуждению этнических проблем, а также разработке и апробации необходимых для этого мыслительных средств.

Первый раздел сборника открывает статья Е.Л.Ивановой «Незыблемость и изменчивые контуры наследия», в которой рассматривается проблема типологии культурного наследия и места «этнического» в ней. В основу типологии положено отношение различных социальных субъектов к наследию.

В основу статья В.Р.Рокитянского «Проектирование жизни и культ предков» положен доклад «О возможностях проектного подхода к проблеме наследия», сделанный автором на семинаре Института культурного и природного наследия в марте 1995 года. В настоящей публикации текст доклада (с фрагментами обсуждения) сопровождается «Рефлексией 1996 г.» и «Попыткой конкретизации». В ходе последней автор (следуя пути, намеченному мыслью Н.Ф.Федорова и некоторых других отечественных философов) приходит к такому представлению о ценностных основаниях консервационной и реставрационной политики, которое квалифицируется им как современный вариант культа предков.

В статье С.В.Соколовского «Правосубъектность в международном праве» анализируется конструирование субъектности в сфере международных отношений. Автор утверждает, что, наряду с классическим

«Ethnomethodology-4» continues a series of article collections started in 1994 and dedicated to discussion of ethnic problems and also to development and trial of thinking means necessary for that.

The problem of cultural heritage and of the place of ethnic in it is the focus of the article by E.A.Ivanova «Stability and changing contours of heritage» opening the first part of the book. The proposed typology is founded on attitudes of different social agents towards heritage.

The article by V.R.Rokitiyansky «Life project and the ancestors cult» is based on his report «On a possibility of project approach to the problem of heritage», made in a workshop of the Institute of Cultural and Natural Heritage in March 1995. In the present publication the initial text (with fragments of the discussion) has been supplemented by «1996 reflection» and «An attempt at concretization». In this last part the author, following N.F.Fedorov and some other Russian thinkers, comes to such a representation of the axiological foundations of the conservation and restoration policies, which is qualified by him as contemporary version of the ancestors cult.

S.V.Sokolovsky in his article «The construction of subjectivity in international law» has tried to provide a critical account of the concept of subject in corporate

кими субъектами — государствами, — на сцене международной политики появились новые типы субъектов — международные неправительственные организации и другие корпоративные группы.

В своей второй статье «Права меньшинств в регионах РФ: ответственная этнография и политическая практика» С.В.Соколовский делает обзор критики состояния советской и российской этнологии и предлагает сравнение различных подходов к исследованию этничности на примере проблемы меньшинств. Занимая радикальную конструктивистскую позицию, он утверждает, что советская теория этноса выполняет роль теоретического основания и структурирует современную политическую практику в области межнациональных отношений, тем самым порождая реальность, которую она была призвана описывать.

Публикация, составившая второй раздел, продолжает собой ставшую уже традиционной для «Этнологии» рубрику «Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли». На этот раз авторами (А.А.Пископпель, В.Р.Рокитянский, Л.П.Щедровицкий) была избрана форма коллективного обсуждения, а «мишенью» их критического анализа стала статья С.В.Чешко «Человек и этничность».

international law. He is claiming that besides states, new types of international relations agents (such as international NGOs and other types of interest groups) had made their appearance on the stage.

In his second article «Minorities in the regions of the Russian Federation: Russian ethnology and political practice» S.V.Sokolovsky reviews recent debate on the state of the Soviet and Russian anthropology and attempts to evaluate different theoretical perspectives in the ethnicity research and their relevance to the minority problem and practical issues of human rights monitoring. Taking a radical constructivist position he comes to the conclusion that the Soviet theory of 'ethnos' has provided the foundation and structure of current political practice in the sphere of interethnic relations, thus creating the reality it had been made to describe.

The traditional section «Paradoxes and curiosities of the domestic ethnological thought» forms the second part of the book. This time it is a group discussion (with A.A.Piskoppel, V.R.Rokitiyansky and L.P.Shedrovitsky participating) of the article by S.V.Cheshko «Man and Ethnicity».

**Е.Л.Иванова**

## **Незыблемость и изменчивые контуры наследия**

*История — это то, что случилось в прошлом. Это не река и не сила. История всегда заканчивается сегодня, в этот самый маленький времени. Начиная с сегодняшнего дня мы сами, наша воля, наши этические убеждения, — вот что может влиять (хотя, конечно, лишь отчасти) на то, что случится в будущем.*

*К. Поппер*

*Я получил блаженное наследство —  
Чужих певцов блаждающие сны;  
Свое родство и скучное соседство  
Мы презирать заведено вальны.*

*О.Э.Мандельштам*

Мы живем в эпоху, когда проблемы наследия приобретают, пожалуй, масштаб задач глобального характера. Интерес к наследию не случаен. Он отражает реальные изменения, происходящие в осознании современным человеком основ его индивидуального и коллективного бытия. Меняются не только представления человека об истории, но и его отношение к ней и переживание прошлого.

Мы видим, как буквально на глазах расширяются рамки и спектр деятельности учреждений культуры, работающих с объектами наследия, появляются новые проекты, вовлекающие в сферу наследия, помимо государственных учреждений, новых субъектов — общественные организации, частных лиц. Изме-

няются музейные экспозиции, создаются необычные выставки, используются новые информационные технологии. То, что раньше пылилось на полках или мирно покоилось за холодно поблескивающими музейными витринами, теперь стало обладать жизненной силой и энергией.

Заинтересованность и замотивированность обращения современного человека к ценностям прошлого позволяет говорить о наследии как об области самоопределения и человеческой идентичности. И нас прежде всего будут интересовать различные типы идентичности, интерпретируемые в языке наследия.

Понятно, что всем наблюдаемым изменениям сопутствовал и сопутствует общий духовный и социальный контекст, и в том числе, Европы XX столетия: начавшийся на рубеже XX века кризис европейской философской традиции рационализма, мировые катастрофы и социальные потрясения, активизация национальных и этнических движений, которая происходит в мире повсеместно, грандиозный распад Советского Союза и крушение коммунистического мировоззрения. Но чтобы уяснить, как формировался интерес к наследию, стоит представить себе, в каком направлении шел поиск новых жизненных смыслов, ценностей, который заставил многих, как это ни кажется парадоксальным, обратиться к историческому прошлому.

Кризис европейской философской традиции рационализма, начавшийся еще на рубеже веков сместил общественные и научные интересы в область истории и культуры. Публикация работы Освальда Шпенглера «Закат Европы» явилась отражением недоверия к артикулированному содержанию культуры. Шпенглер отстаивал идею иррационализма в преимственности поколений и неизбежности судьбы культуры. Иррациональное, неосознаваемое стало особым предметом интереса науки XX в.

Изучение области внерациональной жизни классическим психоанализом, который тоже зародился на рубеже XX столетия, способствовал тому, что критика рационализма из области философских абстракций перешла в сферу обыденной частной жизни, став объектом исследования и лечебной практики психоаналитиков. Психоанализ возвел в ранг факта наличие бессознательных основ человеческого поведения, но при этом полностью демифологизировал внешний мир, поместив духовную жизнь человека в рамки исключительно психологического

— индивидуальной реакции человека на бессознательный конфликт сексуальных влечений и социальных запретов.

Согласно Фрейдю, любое маркирование духовных проявлений во внешнем мире является проекцией индивидуальных бессознательных комплексов на объекты и идеи внешнего мира. Поэтому религиозное, мифологическое сознание — лишь результат искаженного развития незрелой личности, не различающей границу своего индивидуального «я» и предметного мира.

Хотя критики психоанализа, историки психологии и подмечали в работах Фрейда массу нестыкующихся представлений, фактов, отмечали нецелостность его концепции, тем не менее в каком-то определенном смысле Фрейд был чрезвычайно последователен в отстаивании научного рационалистического мировоззрения. Классический психоанализ, придав психической жизни статус реакции на столкновение биологических влечений и социальных ограничений, лишил наиндивидуальный мир внерациональной духовной реальности и свел преемственность поколений к бесконечному воспроизводству конфликта между биологическими и социальными законами развития человека. Собственно, одним из фундаментальных достижений психоанализа и было создание образа «невротической личности XX века», стремящейся к интеграции со своим иррациональным «Alter-Ego», обретению целостности и полноты бытия.

Однако психоанализ своим редуccionизмом скорее способствовал распространению интереса к религии, мифологии, магическим знаниям, ритуалам и традициям, нежели критическому рациональному отношению к ним.

Уже в русле аналитической психологии К. Юнга была признана реальность культурной жизни бессознательного, выраженная в мифах и сказках в виде общих коллективных образов — архетипов. Последователь Юнга Герхард Адлер пишет: «...вся жизнь — это процесс адаптации к определенным а priori фактам. Мы с рождения попадаем в вечную и всемогущественную предсуществующую реальность. Реальность эта состоит из реалий внешнего, окружающего нас мира и мира внутреннего, т.е. мира коллективного бессознательного и архетипов. ... И человек должен не только адаптироваться к этим внутренним и

внешним реальностям, но и абсорбировать их и снова возродиться индивидуально» [Адлер 1996: 146].

Однако аналитическая психология, введя понятие коллективного бессознательного и архетипов, отказалась от обсуждения вопроса об онтологическом статусе религиозных представлений, оставшись в рамках феноменологии. «Психология действительно стала бы святотатствовать, если бы в ходе своего исследования попробовала прямо делать заявления относительно абсолютного существования или не=существования Бога или какой-нибудь иной реальности религиозного верования. Делать подобное заявление не является задачей для психологии, а если это произойдет, то станет ясно, что психология трансцендировала свою компетенцию и возможности... Но что представляет для психологии законный интерес, так это — феномен религиозного опыта как активности человеческой психе и как выражение ее внутренних процессов» [Адлер 1996: 198].

Поиск реальности духовного внерационального опыта заставил западноевропейских ученых взглянуть на традиционное наследие дописьменных культур, и в том числе, миф с иных позиций, чем это было в XIX — начале XX века. Как пишет Мирча Элиаде, «начиная с Ксенофана, первым отвергнувшего “мифологичность” богов Гомера и Гесиода, понятие *mythos* утратило у греков всякую религиозную и метафизическую значимость. Противопоставленный как логосу, так, позднее, и истории, *mythos* в конце концов стал обозначать “то, чего не существует в действительности”». Миф же, с точки зрения Элиаде, излагает сакральную историю. «Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления... Миф говорит только о происшедшем реально, о том, что себя в полной мере оправдало» [Элиаде 1995: 15-16].

Элиаде, рассматривает миф как отражение подлинных, т.е. относящихся к реальному миру и лично пережитых авторами мифов событий, которые являются сакральными, т.е. связаны с деяниями и творениями сверхъестественных существ. Главная идея Элиаде состоит в том, что установление основной духовной парадигмы мифом обладает особой силой и энергией. Исполнение мифа есть его «проживание» и приобретение нового неповседневного опыта. Мифы же, которые дошли до нас, на-

пример греческие, были многократно переписаны в аллегорической трактовке поздней рационалистической традицией и потеряли свой первоначальный смысл и силу, превратившись в «литературу». Для того, чтобы восстановить первоначальный смысл мифа, необходимо осуществить специальную процедуру «восхождения к истокам» традиции.

Однако, отрывок из Элиаде приведен здесь не для того, чтобы обсуждать проблемы мифологии, а с целью продемонстрировать, во-первых, характер заинтересованности, мотивированность обращения современников к свидетельствам и «следам» прошлого, а во-вторых, ту исследовательскую позицию «дистанцированности», которую Мирча Элиаде сохраняет в отношении рассматриваемого традиционного наследия.

Наследие в данном случае не выступает как «иницирующая» и самовоспроизводящаяся реальность. Элиаде самоопределяется в пространстве наследия как исследователь мифа, пытаясь «активно» воспроизвести эту реальность как следы, память прошлого опыта в другой культуре и другими средствами. Можно сказать, что в этой позиции миф всегда есть только «памятник» культуры.

В том же пространстве мотивационных значений наследия может существовать и иная позиция, предполагающая деятельность, активную сопричастность, «инициацию» исследователя той духовной реальности, которую он описывает и практикует. В этой позиции отношение строится не на основе *знания* о реальности, а как *лично проживаемый* и реактуализируемый *опыт*, обладающий определенной привлекательностью и энергией.

Среди профессиональных психотерапевтов и практикующих психологов немало уже существует тех, кто строит свою психопрактику на основе религиозных или магических традиций, приобщившись к ним непосредственно через духовных наставников, будь то православие, восточные религии или этнические языческие традиции древних кельтов, славян или сибирских этносов. Преимущество такой психопрактики по сравнению с западными психотерапевтическими школами попробовал сформулировать известный американский психолог и психотерапевт Арнольд Минделл, создатель процессуально-ориентированной терапии: «Современные методы действенны, даже чудесны для некоторых из нас. Но сегодня они нуждаются

ся в обновлении... Они слишком замкнуты... Похоже, что развитие психотерапии зашло в тупик. Современным психотерапевтическим практикам часто не хватает чувства магии... Давайте критически взглянем на текущую ситуацию в терапии и духовных традициях. ...я люблю гуманистическую психологию, но куда же делась вся ее страсть? Мастера всех перечисленных школ и традиций вышли за пределы собственных методов и оказали влияние на мир. И все же многие из этих традиций оставляют вас бессильными перед необходимостью что-то сделать с межнациональными конфликтами, расизмом, человеконенавистничеством и многими другими сторонами этнической, религиозной и расовой разрозненности» [Минделл 1996: 27-28, 29].

В этой формулировке самоопределения Минделла в отношении содержания традиционного наследия важно услышать и уяснить деятельностный характер его позиции, сочетающей в себе как приобщенность к реальности духовного наследия, так и установку на решение проблем современного мира.

Реальность существования особых духовных источников существования человека, представление о которых не лежат в области рационального знания, в современном сознании сегодня наличествует как факт. И в этом контексте проблема существования и сохранения наследия в социальном и культурном пространстве приобретает новые смыслы. Какие?

Область наследия не находится всецело в пространстве артикулированной культуры. Сферами наследия или «сферами усвоенного прошлого», как считал Карл Ясперс, являются природа и традиция [Ясперс 1994]. Как же они соотносятся с пространством культуры?

Можно считать, что наследие в том или ином виде существовало с тех самых пор, как существует человек. Но реальность наследия, его границы и содержание определялись существующими способами и формами наследования.

Рассматривая проблему историчности существования человека, Карл Ясперс различал процесс наследования и традицию как два механизма воспроизводства и развития человека. Если отвлечься от иного, чем в данной статье, использования Ясперсом термина «наследование», то фактически речь идет о природном механизме наследственности и процессе наследования различных типов духовности и сознания, который Карл Ясперс понимал как традицию.

«Мы говорим, правда, об истории природы и истории человечества. Общим для них является необратимость процесса их развития во времени. Однако по своей сущности и значимости они различны. Природа не осознает себя в своей истории. ... Мы, люди, являемся природой и историей одновременно. Наша природа являет себя в наследовании, наша история — в традиции» [Ясперс 1994: 244].

Не обсуждая здесь подробно различные взгляды на механизмы преемственности, стоит заметить, что и природное и историческое развитие в концепции Карла Ясперса имеют собственные, как бы «естественные», механизмы наследования. В современной же культуре осмыслена и поставлена задача целенаправленного и сознательного сохранения наследия.

Вряд ли сегодня найдется кто-нибудь не соглашающийся с тем, что наследие есть основа и залог будущего существования и что суть проблемы «наследуемого будущего» заключена в том, как современное общество и мы способны им распорядиться. Эта сознательная и активная позиция отношения к прошлому была в категоричной форме сформулирована Карлом Поппером как максима: социальная проектная идеология против идеологии историцизма [Поннер 1993]. Однако он же выдвинул и тезис о важности и определяющем характере ценностных оснований проектной деятельности.

Проектный же подход к сохранению наследия и вовсе бесмысленен без осознания истоков деятельности и своего отношения к нему. Собственно, осознанность нашего отношения к прошлому и является «культурным наследием». Каким же мыслится нам наследие в пространстве культуры? С этой точки зрения понятие наследия выступает как различные типы человеческой идентичности по отношению к своим духовным истокам и историческому прошлому. Характер этих отношений сегодня, собственно, и формирует состав и содержание культурного наследия.

В современной культуре можно выделить несколько типов идентичности и соответственно различные типы культурного наследия. Каждый из этих типов характеризуется соотношением значений по двум векторам: отождествленность\дистанцированность с историческим духовным прошлым и осознанность\неосознанность его воспроизводства в средствах и языке современной культуры. Каждая позиция в этих парах значений

определяется как активность или пассивность двух субъектов этого отношения — духовной традиции и человека как носителя определенного типа сознания.

Сознательность по каждой позиции идентифицируются в культурном пространстве как различные типы культурной наследия, а в социуме — как соответствующие формы активности или деятельности.

Схематично эти позиции могут быть представлены следующим образом:

<p><b>Внешнее</b> (историчность)</p> <p><b>Внутреннее</b> (ценность)</p>	<p><i>активность</i> (тождественность)</p>	<p><i>пассивность</i> (дистанцированность)</p>
<p><i>активность</i> (осознанность)</p>	<p><b>Проект</b></p>	<p><b>Памятник</b></p>
<p><i>пассивность</i> (неосознанность)</p>	<p><b>Традиция</b></p>	<p><b>Среда</b></p>

Там, где современное сознание дистанцировано от своего происхождения и лично не причастно ему, там мы имеем дело с объективированным профессиональным знанием, а в сфере наследия различаем и видим неодухотворенные следы прошлой деятельности — «памятники». В этом случае традиция «пассивна», человеческая заинтересованность строится на стремлении к познанию прошлого, которое мы активно сохраняем и изучаем.

Там же, где сохраняется причастность лично переживаемому духовному опыту, прошлое в человеке активно. В этом случае в культуре мы различаем традиции. Личностное соучастие в продолжении традиции основано на принципе жизни «по заветам предков». Человек в этом случае выступает как естественный ее носитель.

Отсутствие духовного начала и личной заинтересованности в отношении наследия делает его в культуре неразличимым объектно. Оно выступает лишь как среда, которая либо имеет свой собственный закон воспроизводства (природные объекты), либо разрушается с течением времени (искусственные объекты).

Активность духовных и личностных начал в человеке является основой проектного отношения к наследию.

Пробудившийся интерес к сфере наследия как некоторой артикулированной области прошлого в современной жизни сегодня обусловлен изменениями как социального, так и культурного контекста. Вместе с Советским Союзом потерпела крах иллюзия и о «нашем общем наследии». Дело не в том, что после распада империи «российское наследие» оказалось лишь частью общесоюзных богатств, — изменилось пространство его культурных значений: оно потеряло свою одномерность и приобрело множественность конфессиональных и этнических векторов измерения.

Наследие приобрело характер области самоопределения как индивидуального, так и общественного характера.

Появление на политическом горизонте Российской Федерации новых общественных субъектов — конфессиональных, этнических, — их претензии на культурную воспроизводимость, разрушили государственную монополию в области наследия. До недавнего времени все ценное наследие принадлежало государству. Оно было государственным, а значит, по идее, всеобщим, всенародным. Сегодня начался и идет раздел и перераспределение наследия. Часть его уже передана различным конфессиям, обрабатываются программы приватизации культурных памятников, создаются новые юридические нормы, законы, методики оценки объектов и предметов наследия, стоимость которых раньше никто не подсчитывал. Трудность «справедливого» решения этих вопросов очевидна — никто не создал еще адекватного способа конвертации духовных и культурных ценностей в реальные денежные знаки. Однако суть проблема заключается не только в этом.

Помимо изменения социального и культурного контекста существования наследия, в культурологической науке, не только российской, но и зарубежной, на протяжении последних трех десятилетий менялся концептуальный аппарат и представ-

ление о формах существования наследия. Исследовательские интересы постепенно смешались от изучения памятников к сбору и анализу фольклора, народных традиций, изучению природной среды и ее значения для сохранения многообразия форм существования культуры.

Направление этого перемещения, как можно заметить, характеризовалось переходом от изучения «мертвых» к исследованию «живых» форм культурной трансляции.

Пожалуй, никто до сих пор не оценил в полной мере той трансформации, которая произошла в понимании и осмыслении важности прошлого, с введением такого понятия как «живое наследие». Изучение фольклорных традиций, легализованное в культурологической науке на рубеже 60—70-х годов, выросло в настоящее социальное движение за возвращение фольклору его аутентичности. Признание ценности аутентичных форм фольклора явилось основанием и для постановки задачи поддержки «носителей традиции», сохранению «живого наследия» в рамках государственной культурной политики. В результате спектр культуроохранной деятельности настолько расширился, что существующие концепции культурной политики перестали ему соответствовать.

Идея «живого», а не «мертвого» наследия приобрела особую ценность и значение. Идет поиск и изучение форм связи с прошлым, сохранившим свою жизненность и энергию. Переосмысливается роль природной среды для полноценного раскрытия значения памятников культуры прошлого. Происходит замена идеи сохранения «точечных объектов» — памятников — на идею комплексного их сохранения в среде бытования.

Понятие наследия, таким образом, оказалось для культурологической науки более адекватным выражением идеи «живой» связи с прошлым, понимания прошлого как ресурса общественного развития.

«Памятник — прежде всего подразумевает ориентацию на сохранение памяти о прошлом, на воспоминание; наследие же — то, что передали потомкам предки, но передали не просто на хранение, но для использования и преумножения.

Памятник — выключен из активной социально-экономической деятельности, ему в наибольшей степени отвечает режим музеефикации и заповедания; наследие — в отличие от памятника — часть национального богатства, которая может

рассматриваться как один из важнейших видов ресурсов, как часть социокультурной и хозяйственной инфраструктуры, определяющей дальнейшее развитие общества, страны, региона.

Памятник — только один из видов и форм хранения объектов наследия, очень важный и естественный, но отнюдь не полностью покрывающий весь объем этого понятия» [Веденин 1995: 7].

Изменение методологического арсенала культурологии — тенденция не только российская. Если в начале 60-х годов Советом Европы в основу первой международной программы по поддержке деятельности в области «сохранения и преумножения культурного наследия», была положена концепция памятника, то уже к 1993 г. тот же Совет Европы вынужден был от нее отказаться и говорить о «культурном наследии» и «коллективной памяти» [Compendium 1996: 7].

Понятие наследия оказалось максимально широким, охватившим все разнообразие существующих на сегодняшний день видов деятельности в отношении «памяти прошлого», но от этого оно не приобрело своей концептуальной определенности. Сложность такого объекта как наследие, разнообразие его форм привели к идее комплексного, целостного подхода к его сохранению.

«Долгое время основное внимание общественности было обращено на охрану отдельных памятников культуры. Сейчас уже многие осознали, что сохранить отдельные памятники вне окружающей среды невозможно. ... Что же сегодня является основным объектом наследия? Это живая уникальная историко-культурная и природная территория» [Веденин 1994: 5].

Но этот подход, ориентированный на образ универсального целостного объекта наследия, не помогает уяснить, как сочетается «живая культурная преемственность» и жизнь охраняемого культурного «памятника».

Фактически такое определение объектов наследия тем не менее либо не выходит за пределы отношения к прошлому как «памятнику», т.е. чему-то внешнему, требующему определенной деятельности по сохранению, либо возлагает это «сохранение» на естественные механизмы еще «живой» традиции.

В понятии «живого наследия» мы сталкиваемся прежде всего с принципиально иным отношением к прошлому, иным механизмом культурного воспроизводства и осуществления

преемственности. «Живая традиция» сохраняет свою духовную связь с прошлым.

Советская власть придавала большое значение культурному наследию, сохраняла и реставрировала памятники, занималась пропагандой и культурным просвещением, приобщая «население» к наследию. Однако оно было «мертвым».. Золотые ли кресты, буддистские ли иконы, древние ли тексты, или архитектурные памятники — все, по замыслу авторов коммунистической утопии, имело лишь материальную и отчасти художественную ценность. Никаких иных реальных духовных смыслов и значений наследие не должно было нести.

Сегодня мы живем в абсолютно другом смысловом и культурном пространстве. Осознанность конфессиональных, этнических различий вернуло наследию утраченное разнообразие и жизнь. Более того, оно приобрело иные очертания и аксиологические признаки. Нередко то, что не имело высокой материальной и художественной ценности и не считалось важным, стало значимым.

Наследие стали делить, стараясь восстановить в правах тех, кто был обобран и разграблен. Сегодня оно уже принадлежит не только государству. Многие памятники, предметы переданы Церкви, мусульманским и буддистским храмам и т.д. Но «общее наследие» оказалось в значительной степени более тесно связанным, чем республики бывшего Союза. На него претендуют часто и не только прямые «наследники». Безусловно, нельзя держать в музеях предметы церковных культов, которые за семьдесят лет даже ни разу не были вынуты из запасников. Но можно ли передавать храм-памятник церковной общине, которая замазывает побелкой старинные фрески, чтобы было «чисто и красиво»?

Современная социокультурная ситуация в России крайне неоднородна. Но объекты наследия в большинстве своем находятся в скверном состоянии. Причины этого видят в набившей уже оскомину нашей критической ситуации — в развале экономики, дефиците бюджетных средств, дезорганизации и распаде государственных служб охраны и т.д. Кивать на эти обстоятельства стало делом привычки. И, конечно, в этом есть доля правды. Но суть проблемы лежит гораздо глубже.

Семьдесят лет забвения не прошли бесследно. Наследие частично было уничтожено, частично сохранено. Но измени-

лись люди, их образ жизни. На этом новом социальном фоне возникла определенная дистанция между наследием и его «правопреемниками». Почему сегодня многие проекты по сохранению памятников народной культуры, традиционных ремесел и пр., разработанные специалистами с опорой на комплексное их возрождение в местах бытования, экономически просчитанные, остаются пока лишь проектами? Причина этого неизбежно сводится к отсутствию у государства бюджетных средств для их поддержки и неблагоприятным инвестиционным условиям. Однако дело не только в этом. Наследие народной культуры вовсе не всегда воспринимается местными жителями как ценность. Для них переодевание в бабушкины наряды и традиционные обряды выглядят столь же архаично, как и для городского жителя. В сохранившейся внешней канве старинных ритуалов отсутствует внутренний сакральный смысл происходящего, что редуцирует ритуал до простого театрализованного действия. Поэтому всеобщий призыв к сохранению памятников и «возрождению традиций» остается пока не более, чем метафорой.

В то же время активизация национальных движений, проявление в различных сферах жизни этнического компонента, сформировала определенный спрос на «традицию». Восстановление традиций стало популярной идеей в борьбе за политическую власть. Наследие оказалось не только культурной ценностью, но и модой.

В этой ситуации некоторые популистские идеи все сохранять и восстанавливать «как было», путем простого возвращения старого порядка или уклада жизни, начиная от неукоснительного соблюдения родовых обрядов и обычаев и кончая возведением на российский престол наследного принца, кажутся курьезом. Подобные «простые» способы неприемлемы. Требуется в значительной степени социальная реабилитация самого наследия, признание реальности его влияния и смыслообразующей функции в условиях современной жизни, осознание глубинной связи и влияния прошлого на сегодняшнюю жизнь, чтобы наследие стало «живым». Только тогда, вероятно, будет правомерен вопрос о реальных «наследниках» прошлых традиций.

Проблема перераспределения культурных ценностей возникла сравнительно недавно. Связано это было с появившейся

идеи реституции музейных предметов и коллекций. Требование реституции музейных ценностей затронуло многие государственные и общественные интересы: живо обсуждалась в различных кругах и средствах массовой информации. Страсти, кипящие по этому поводу, понятны, поскольку речь идет не только о духовных и культурных, но и огромных материальных ценностях. Но часто денежные и материальные «страсти» затуманивают суть проблемы.

Если на время отвлечься от вопросов денежной стоимости — вопросов материальных и земных и перейти в плоскость культурных значений, то можно заметить, что проблема реституции была поставлена и обсуждалась прежде всего, как проблема *принадлежности и собственности*. Если же мы примем во внимание культурный смысл и роль наследия, то центр проблемы сместится в иную плоскость — в плоскость *участия и вовлеченности наследия в воспроизводство современной духовной и культурной жизни*. Решение проблемы принадлежности или перераспределения в вопросах наследия невозможно без анализа фигур причастности и непричастности к наследию и форм наследования.

Почему же при постановке проблемы сохранения наследия речь должна идти прежде всего о его социальной реабилитации?

В понятие реабилитации входит представление о снятии незаконных обвинений, восстановлении в правах и полноценном функционировании. Значение наследия подверглось искажающему влиянию идеологии. Ее разрушительное действие проявилось не только в физическом уничтожении не вписывающихся в заданные социальные рамки людей, памятников и ценностей культуры, но и в переозначении культурного пространства. Раскрытие реальных связей с прошлым и осознание ценности наследия — главное условие успешности его сохранения. Почему в результате десятков лет «государственной охраны» памятников многие из них так и остались «недореставрированными»? Причина не в том, что «культура всегда финансировалась по остаточному принципу». Дело в незаинтересованности и неосмысленности производимых работ для всех, кроме отдельных специалистов, не имеющих сил сдвинуть своим энтузиазмом дело с мертвой точки. Именно осмысленность ситуации объясняет скорость восстановления годами разрушающихся храмов при передаче их церковным общинам.

Понимая всю важность заинтересованности в сохранении объектов наследия, специалисты, работающие в области сохранения наследия, в последние годы главный акцент делают на *использовании* памятников. П.М.Шульгин, в частности, пишет: «Полноценная программа работ по возрождению национального достояния должна включать развернутую систему мероприятий по выявлению, изучению, сохранению и использованию культурного и природного наследия. ... Существующая практика показала, что ни само выявление памятника, ни постановка его на учет и государственную охрану, ни ведение восстановительных работ еще не могут обеспечить его сохранение как национального богатства. Во многих случаях у нас отсутствует концепция использования объектов наследия, будь то усадебный комплекс, деревянный дом или же природная территория. Без использования, без жизни памятник быстро приходит в запустение» [Шульгин 1995: 9].

Однако «использование» не только неадекватный термин с точки зрения восстановления культурной преемственности и возвращения жизни памятнику, но и часто имеющий прямо противоположный эффект, поскольку подспудно содержит идею превалирования прагматичности как жизненной ценности над духовным содержанием.

Важность аксиологического вектора осознания наследия ставит нас перед необходимостью прояснить как собственные отношения с прошлым, так и те ценностные деятельностные позиции, которые существуют в поле социальной ретроспекции.

Ценностное отношение к жизни не равно научному, рациональному. Кризис современного научного мировоззрения как основы для построения социальной и индивидуальной, частной жизни сегодня стал очевидным в результате осмысления человечеством хода истории последнего столетия.

Переоценке ценности научной теории как основы коллективного существования способствовал и крах семидесятилетней попытки организовать социальную жизнь в соответствии с теоретически выстроенной моделью будущего общества. Все-таки сравнительно немного найдется сегодня желающих, «отряхнув прах» прошлого «со своих ног», строить новый искусственно сконструированный универсальный мир. Кроме того, отрицательные последствия техногенного влияния на природу заставили по-новому оценить традиционные системы природополь-

зования. Возрос интерес к естественным процессам адаптации, историческому опыту жизни в различных природных и социальных средах. В этом контексте становится понятным особый интерес к культурному и историческому наследию. Популярность этой темы обусловлена осознанием неизбежного и глубинного влияния прошлого на сегодняшнюю жизнь.

В современном сознании наследие рассматривается как новый ресурс общественного развития. «Наследие (если попытаться дать хотя бы краткое его определение) — целая система материальных и интеллектуально-духовных ценностей, создаваемых и сбереженных предыдущими поколениями и представляющими исключительную важность для сохранения культурного и природного генофонда Земли и ее дальнейшего развития» [Веденин 1995: 7]. И далее: «...наследие становится фундаментальным понятием, определяющим жизненность многих аспектов современного общества, его надежды на будущее» (там же).

С этой точки зрения особой ценностью стало обладать не научное, а «естественное», «живое» знание, которое стало также причисляться к разряду наследия.

Введение нового представления о наследии было связано с изучением фольклора и устной народной традиции. Исследователи фольклора отнесли его к «живому культурному наследию». Механизм преемственности поколений, передачи значений и смыслов происходит непосредственно «из рук в руки». Конечно, социологический анализ смог бы реконструировать и описать социальный институт традиции: распределение социальных ролей, наличие санкций и поощрений. Тем не менее, для человека, усваивающего культурный коллективный опыт такой механизм передачи отличается естественностью процессов, отсутствием специально выстроенной целенаправленной деятельности по ее усвоению.

С признанием факта «живого традиционализма», сохраняющегося в современном обществе, мы видим, что, по крайней мере, два различных социальных субъекта, претендующих на наследие, имеют к нему совершенно разное отношение. То, что для ученых, специалистов выступает в качестве объекта познания, а следовательно, может именоваться как «памятник», для других является объектом сакральной истории, фактом внутренней духовной жизни, имеет определенное практически-духовное значение, выступает как «традиция». Эти позиции

различаются по внутренней установке. Если одна рассматривает объект наследия как «внешнее» по отношению к жизни, то другая — как «внутреннее», самотождественное человеку, как элемент мировоззрения, непосредственно определяющий внутреннюю и внешнюю жизнь. Если в первом случае исследователь активен по отношению к раскрытию и постижению смысла и значения памятника, изучение которого требует непосредственных его усилий и действий, то в случае носителей традиции объект естественно является элементом их внутреннего мира, поэтому в каком-то смысле можно говорить о пассивности носителей традиции в отношении к раскрытию смысла и значения наследия. Это значение дано им непосредственно и не требует специальных усилий по его освоению.

В этих разных установках и сам объект наследия оказывается в разном отношении к воспринимающему. Если в первом случае памятник пассивен в раскрытии своего значения, то традиция выступает как пассионарное образование, постоянно ищущее и требующее своего воспроизводства. Для традиции необходимо соблюдения ритуала, привлечение последователей в целях передачи непосредственно переживаемого опыта во взаимодействии с учителем или наставником.

И традиция может выступать как памятник при отношении к ней как к объекту. Исследователи фольклора, специалисты так и называют традицию: «памятник устного народного творчества».

В то же время и памятник может стать традицией. Если по отношению к нему вновь начинают воспроизводиться ритуалы, он приобретает тот первоначальный сакральный смысл, который был в традиции. Это происходит и сейчас при возвращении церквей, монастырей, икон и пр.

Таким образом, мы видим, что в обществе появились разные субъекты, претендующие на отношение и владение наследием. Почему не реализуются проекты сохранения, разрабатываемые специалистами? Потому что они не находят тех носителей традиции, которые взяли бы это не «использовать», а реактуализировать.

Вопрос об «использовании» наследия может быть поставлен в проектном сознании адекватно только, если будет учитывать две категории субъектов, которые существуют в обществе в отношении наследия.

Во-первых, это те, кто используют содержание наследия, для них оно важно, имеет тот же сакральный смысл, но они владеют другими средствами. Они это содержание излагают в иных выразительных средствах, используют в иных деятельности. Такое творческое преобразование содержания наследия может существовать и рассматриваться как социокультурный проект. Иное дело — когда наследие остается незамечаемым. И люди, и объект наследия остаются пассивными в отношении друг друга. Тогда наследие выступает лишь как среда, разрушающаяся со временем.

Надеясь на возвращение исторических смыслов, но не исторической идеологии, Осип Эмильевич Мандельштам написал:

*И не одно сокровище, быть может,  
Минуя внуков, к правнукам уйдет.  
И снова скальд чужую песню сложит  
И как свою ее произнесет.*

Будем надеяться и мы.

### Литература

- Адлер Г. Лекции по аналитической психологии. М., 1996.  
Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.  
Минделл А. Дао шамана. М., 1996.  
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.  
Поппер К. Ницшта Историцизма. М., 1993.  
Шульгин П.М. Уникальные территории в региональной политике//Наследие и современность. Информационный сборник. Выпуск 1. М., 1995.  
Веденин Ю.А. Унаследовано не только для хранения, но и преумножения//Территория. 1994, № 1.  
Веденин Ю.А. Необходимость нового подхода к культурному и природному наследию России//Актуальные проблемы сохранения культурного и природного наследия. М., 1995.  
Compendium of Basic Texts of the Council of Europe in the Field of Cultural Heritage. 1996.

## **Проектирование жизни и культ предков**

*Покой и смерть, вечный разлад и борьба — одинаковое зло; и лицемерие неизбежно, пока музеев — только хранилище, только мертвое восстановление, а жизнь — только борьба.*

*Н.Ф. Федоров*

В основе публикации — текст доклада, сделанного на семинаре Института наследия в марте 1995 г. С той поры в моем видении проблемы кое-что изменилось, в том, в первую очередь, отношении что на мысленном горизонте вполне отчетливо нарисовались границы избранного способа движения. Соответственно, и тема доклада — «возможности проектного подхода к проблеме наследия» — приобрела дополнительное смысловое измерение: не только вновь открываемые возможности, но и связанные с подходом ограничения.

Сказанным объясняется появление в составе настоящей публикации, помимо доклада 1995 г., дополнений в виде «Рефлексии 1996 г.» и «Попытки конкретизации».

### **О возможностях проектного подхода к проблеме наследия: доклад 1995 г.**

Есть такой «социальный заказ»: сохранять наследие, культурное и природное наследие. После семидесятипятилетнего коммунистического субботника по «разрушению старого мира» и «экспроприации милостей у природы» смысл этого заказа представляется особенно ясным; задача, кажется, состоит лишь в том, чтобы преодолеть сопротивление невежественных и безразличных и обуздать своекорыстных, привлекая в поддержку (если удастся) и общественное мнение, и сакральный авторитет, и государственное законодательство.

Я, однако, принадлежу к числу тех, кому здесь не все ясно. Начну с того, что выскажу пару тезисов-констатаций.

(1) **Все сохранять нельзя.** Потому, во-первых, что нельзя землю превратить в заповедник. Каждая последующая эпоха неизбежно живет на кладбище предыдущих эпох, и жить можно только так. И во-вторых, приходится признать, что сохранять все значит не сохранять ничего. Как в силу неизбеж-

ной ограниченности ресурсов, не допускающих бесконечного расплытия, так и потому, что нередко сохранение одного возможно лишь за счет нанесения урона чему-то другому.

Отсюда — второй тезис.

(2) Для сохранения приходится отбирать ценное. А значит, нужны критерии отбора. В реставрационно-консервационной практике такой отбор всегда и происходит: что-то берегут, а чему-то позволяют ветшать и разрушаться, а то и целенаправленно сносят, расчищая место для новых форм жизнотворчества.

Беда, однако, в том, что в представлениях о ценном и неценном люди не едины, и что со временем они меняются. В эпохи, когда молятся Богу, строят церкви, а когда настроены жить «хлебом единым», превращают эти церкви в зернохранилища (в лучшем случае). Или перестраивают алтари, посвящая их другим богам.

В этих случаях речь идет об антагонизме мировоззрений. Но могут быть быть и менее контрастные различия в ценностях с не менее разрушительными следствиями. Московское начальство еще в позднесоветскую эпоху взялось реставрировать фасады домов — продолжая безжалостно рушить и перекраивать интерьеры. Но есть в Москве и человек — с другим представлением о границах наследия, — много лет фотографирующий эти интерьеры для своей коллекции; большая часть того, что он успел снять, уже ушла в небытие<sup>1</sup>.

Достаточно типична ситуация, когда мусор в сознании одного поколения становится наследием прошлого в сознании поколения, пришедшего позднее.

Это не было катастрофично, когда процесс смены старого новым происходил настолько медленно и столь малыми дозами, что опомнившийся правнук получал прадедово наследство еще достаточно годным для восстановления и рекультивации. При нынешних же масштабах и темпах изменений отказ от планомерного вмешательства и от согласования действий множества разнородных и разномоштных агентов шансов на выживание не оставляет. Ничему, что не имеет рыночной ценности в настоящем.

<sup>1</sup> Это — Ред Борисович Котельников. В его собрании, переданном в настоящее время Музею архитектуры, около 10 тысяч фотографий интерьеров (а вместе со снимками фасадов и панорамами примерно 250 тысяч негативов).

Это вроде бы значит, что по данному поводу должно появиться нечто глано-, программ- или проектообразное, чем все заинтересованные стороны могли бы руководствоваться в собственных действиях и в попытках влияния на действия других. Я говорю «заинтересованные», имея в виду всех, кому хотелось бы сохранить что-либо из пережившего прошлое — не только в своей индивидуальной памяти. Упомянутое «нечто» я и имею в виду говоря о «проектном подходе».

Но прежде, чем наметить принципиальные контуры проекта «Наследие», мне необходимо разобраться с некоторыми базовыми понятиями и различиями.

1. **Наследство** — это все, что новое поколение «наследует», т.е. получает от прошлого; то, что пережило прошлое — вещи, идеи, социальные институты, информация и т.д., и т.п. **Наследие** же — то, что сознательно сохраняется. Наследие не равно наследству: все, как я уже говорил, сохранять невозможно и, вероятно, не нужно.



Рис.1

Это определение «наследия» неполно, поскольку неясно, как решается вопрос о сохранении или несохранении, и подлежит дальнейшему уточнению.

2. Критерии оценки наследства с точки зрения того, заслуживает ли оно сохранения, осмысленны только в контексте некоторого образа жизнедеятельности, только вместе с ним, или — с учетом продолжения жизнедеятельности в будущем — в контексте некоторого *проекта жизнедеятельности*.

Отсюда уточненное определение: *наследие — это та часть наследства, которая ценна (заслуживает сохранения) с точки зрения некоторого проекта жизнедеятельности*<sup>2</sup>.

Но и это определение, очевидно, неполно, ибо не выяснен характер связи между «наследием» и проектом.

<sup>2</sup> Нет никакой логической необходимости вкладывать в это определение релятивистский смысл. Признание того обстоятельства, что придание чему-либо высокого ценностного статуса объясняется и мотивируется всем контекстом осуществляемого и намечаемого на будущее образа жизни, никак не снимает вопроса о ценности и достоинстве самого этого образа жизни. А для решения этого вопроса уже нужна внешняя, трансцендирующая этот образ жизни шкала ценностей — в пределе абсолютная (Примечание 1996 г.).

3. Проекты. — разные. Они существовали в прошлом и сосуществуют — разные, иногда несовместимые — в настоящем. Постольку, поскольку речь идет о принятии решений (относящихся к настоящему/будущему), нас в первую очередь интересуют **актуальные проекты** — те, осуществление которых продолжается.

Ту часть наследства, которая включена в актуальный проект (охвачена им, задействована в нем), я буду называть **достоянием**.

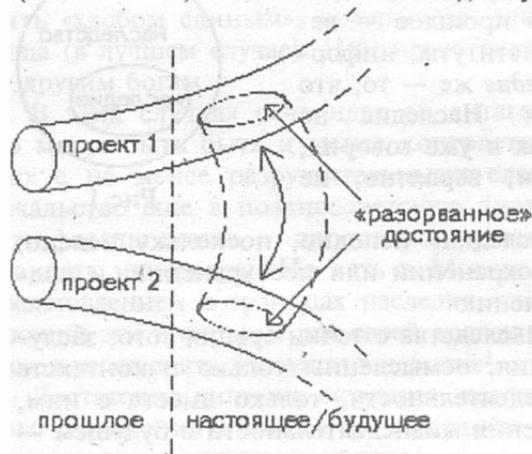


Рис. 3.

4. Ситуация с достоянием может быть проблемной: одно и то же достояние оказывается включенным в конкурирующие проекты, по-разному определяющие «потребительские» параметры достояния, которое при этом как бы «разрывается» между проектами, что может быть для него губительно.

Примеров множество — от извечной борьбы за землю до конкуренции за право истолкования идеологического наследия. Сюда же в первом приближении относится актуальная для нас сегодня духовно-культурная ситуация с культовыми зданиями и предметами — спор между музеем и конфессиональной общиной, которые ценят в них разное и по-разному представляют себе их сохранение и использование<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ниже я несколько раз обращаюсь к этой ситуации, ибо в современной рефлексии она представляется одним из полюсов, к которым сходятся смысловые линии рассматриваемого проблемного поля (Примечание 1996 г.).



Рис. 2.

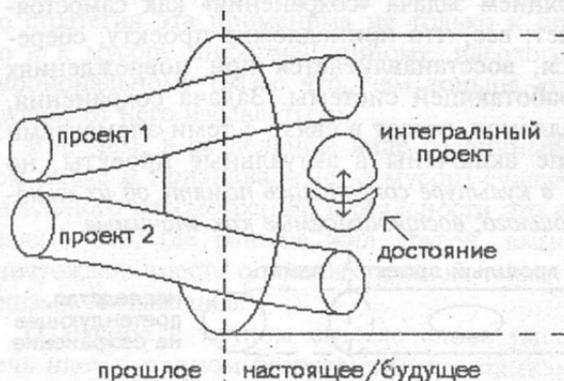


Рис. 4.

В этом случае встает вопрос об *интеграции* конкурирующих проектов, о выработке *интегрального проекта*, в рамках которого нашли бы себе место в той или иной степени преобразованные исходные проекты.

*Вопрос.* К какой культуре принадлежит отправная точка самого вашего проектирования?

Это вопрос не совсем ко мне. Я, собственно говоря, еще не начал проектировать. Я лишь разрабатываю язык для будущего проектирования. Этот язык годится для любой культуры.

*Вопрос.* Я уточню вопрос. Ведь наследие — это некоторый комплекс достояний, который способствует воспроизводству определенной культуры. У вас уже есть разрывы в проектировании. Очевидно, здесь уже заложен некоторый культурный конфликт. А вы это сторону обходите в своей методике проектирования...

Мое движение пока не было содержательным, оно было чисто формальным. Я не говорил ни о каких конкретных культурах, ни о содержании этих конфликтов... Примеры носили чисто иллюстративный характер.

*Вопрос.* Я возвращаюсь к началу, к первому вопросу. В какой культуре сейчас идет проектирование? Это-то можно определить.

Говоря по-русски, я работаю в русской культуре. Ничего больше я сейчас сказать не могу<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Вернувшись к тексту при подготовке публикации, я услышал в этих вопросах, в их *подтексте*, незамеченный прежде смысл — вопрос о границах, в которых чисто формальное движение мысли, обходящее стороной конкретность исследуемого предмета, осмысленно и продуктивно — в первую очередь, в гуманитарной сфере. Иначе говоря, в какой мере *метод* может быть

5. В связи с достоянием задача «сохранения» как самостоятельная задача не встает; все, что принадлежит проекту, бережется, поддерживается, восстанавливается при повреждении — как всякая часть работающей системы. Задача сохранения, от которой мы отправляемся, встает в связи с теми элементами наследства, которые не включены в актуальные проекты, но относительно которых *в культуре сохранилась память об их включенности в проекты прошлого, воспринимаемые как значимые.*

Это можно пояснить следующей схемой.

У нас есть представление о некоем прошлом проекте, позднее по каким-то причинам прерванном.

В рамках этого прошлого проекта существовало некое достояние. Тогда оно было подлинным достоянием, ибо было включено в актуальный проект. И сохраняющаяся память об этом обстоятельстве, о принадлежности некоторого элемента наследства к проекту из прошлого, признаваемому значимым, и делает эту часть наследства кандидатом на сохранение, на статус наследия.

В такого рода ситуациях чаще всего и говорят о наследии. При этом к соответствующим предметам применяют оценки, транслированные из прошлых эпох. Но ведь там эти оценки делались в рамках *тогда актуальных* проектов. И следовательно, простой их перенос в настоящее, без выяснения отношений между ныне актуальными и прошлыми проектами следует признать неосновательным.

Прежде чем присваивать этим элементам наследства или какой-то их части чин «наследия», попробуем выяснить, какие вообще возможны варианты отношения к таким претендентам на место наследия — *с точки зрения актуального проекта.*

6. Наследство, прошлый смысл которого непонятен или безразличен с точки зрения актуальности, выступает в роли *мусора*. Стратегия в отношении мусора хорошо известна: расчистка замусоренного пространства, площадки для будущего жизнетвор-



Рис. 5.

чества. Понятно, что здесь использована строительная метафора, но стратегия эта применима не только к строительному мусору, но и к мусору информационному, идеологическому, образному, эмоциональному (разве что, чем тоньше «материя» мусора, тем труднее от него избавляться).

Впрочем, в раздельном виде различные виды наследства (в том числе и признаваемые за мусор) существуют лишь в плане идеального рассмотрения, в реальности это всегда синкреты. Поселяясь там, где раньше жил другой, выметают, выбрасывают, уничтожают вместе с вещным хламом также и *смыслы*, которые с вещами связывались.

О мусоре в точном смысле слова уместно говорить, если речь идет о полном безразличии к останкам и следам прошлого. Нередко же странный предмет вызывает удивление и любопытство, иногда также и печаль о бренности сущего и короткости человеческого памятования. Тогда его иногда сохраняют как напоминание о *своих* уже по его поводу переживаниях или ради возможных разысканий о его прошлом, или даже на всякий случай, потому что рука не поднимается выбросить. Но все это, даже последний вариант, суть своего рода актуальные проекты, подлежащие рассмотрению в другом месте.

Если по одну сторону от «нейтрального» мусора (с точки зрения ценности и удобосохранимости) можно поместить ценное наследство, то по другую сторону окажутся вещи вредные или опасные.

#### 7. *Вредные отходы* злокачественных проектов прошлого.

«Стратегия расчистки» в этом случае недостаточна: необходимо обезвреживание, которое, ввиду агрессивности, злонаправленной энергетики, по сути этому роду останков свойственной, требует специальных проектных решений и энергоёмких действий. Если же несколько раздвинуть перспективу и принять во внимание, что сам злокачественный проект (особенно, масштабный) редко полностью остается в прошлом, что трансляция его не прерывается и он продолжает жить в сознании и бессознательном современников, то и *санационный проект* может рассчитывать на действенность, только если он охватывает не только материальное, но и духовное. В этой связи приходится вспомнить не только о таком средстве интеллектуальной санации, как рефлексия, но и о психотерапии, и о духовной работе покаяния.

Замечу, что граница между «нейтральным» мусором и вредными отходами условна, так как «замусоривание» — разновидность вреда.

8. Останки прошлого, за которыми признается потребительская ценность — в силу их свойств, природных или связанных с их прошлым применением — но использовать которые предполагается по-новому, принято называть *утилем*, а соответствующую стратегию — отыскание новых применений для отслужившего старого, превращение его в ресурс нового — утилизацией<sup>5</sup>. Продолжая эксплуатировать все ту же строительную метафору, можно сослаться на такой весьма типичный для пережитой нами эпохи пример, как использование останков разрушившихся или разрушенных сооружений для строительства новых.

В достаточно типичной ситуации, когда мы оказываемся перед лицом массива останков чужой жизни, незнакомой и непонятной, утилизация, в силу своего экономного, ресурсосберегающего характера, может показаться достаточно разумным вариантом поведения. В каких-то простых случаях это так и есть, но в общем случае эту стратегию следует признать рискованной. Утилизация предполагает смену проекта и приспособление его составляющих для другого проекта, т.е. по самому смыслу этого перехода *разрыв*, отказ от прежнего формообразующего смысла утилизируемых сущностей, обращение с ними как с бесформенным и, следовательно, бессмысленным материалом. Опасность, которой пренебрегает утилизатор, можно назвать *«местью» скрытых, не востребуемых смыслов*. Дело в том, что останки прошлого проекта могут нести в себе некоторые, связанные с их происхождением и не всегда поддающиеся учету, качества, которые могут неожиданным образом проявляться в утилизирующем эти останки проекте, на это вовсе не рассчитанном.

С такой опасностью не считается, например, человек, забивающий свайс неразорвавшимся снарядом. Более сложным примером могут служить ситуации, возникавшие в колониях, когда европейская колониальная администрация приспособливала для

<sup>5</sup> В связи с постановкой задачи «строительства будущего» и проблематикой инновационной деятельности об «утилизации прошлого» как альтернативе революционно-футуристическому «умерщвлению существующих систем деятельности» идет речь, например, в работе Раца и Ойзермана [Рац, Ойзерман 1991].

своих нужд местные феодальные или родо-племенные институты, переосмысляя и переозначая их по внешнему сходству с привычными для нее формами. Обманчивость сходства позднее неизбежно обнаруживалась, как это мы наблюдали, в частности, в среднеазиатских и кавказских областях еще в годы стагнации и, позднее, при разрушении советской империи.

9. Еще один заслуживающий внимания вариант проектного освоения наследства — это *вновь найденное достояние*, то, что *после перерыва* включено в актуальный проект. Иначе сказать, речь идет о возобновлении ранее оставленного проекта, его *возрождении*.



Рис. 6.

Однако именно постановка задачи возрождения, метафорика, контекстуально с ней связанная, выявляет трагическую парадоксальность всей ситуации. Возможно ли возрождение? Имеем ли мы дело с «клинической смертью», допускающей реанимацию, или со смертью истинной, по отношению к которой возрождение либо оказывается утопией, либо же приобретает смысл упования на чудо воскресения<sup>6</sup>. Проектная интер-

<sup>6</sup> Сошлюсь на суждение, высказанное по поводу, который и сам по себе прямо относится к обсуждаемой теме. В 1990 году мне довелось принимать организационное участие (в рамках программы фотовыставок по истории России объединения «Путь») в подготовке и показе выставки «Семейный альбом», посвященной *одаренным* (по слову автора выставки, А.В.Соболева) семьям — дворянским, купеческим, священническим — дореволюционной России. Так вот, свой обращенный к посетителям выставки рассказ об «осбенной тональности человеческих отношений», которая вырабатывалась в этих, прежде всего дворянских семьях, как результат творчества многих поколений, и «пронизывала затем всю культуру», об отысканных этими семьями «путях создания обстановки радостного труда души» Соболев обычно завершал печальной констатацией, что *мы*, ныне в России живущие, имеем к *той* жизни отношение не большее, чем современные греки к древним элинам... [Соболев 1991].

претация такой задачи помещает в нас в ситуацию несколько иную, к рассмотрению которой я и перейду.

10. Наступает момент, когда пора попытаться выделить собственно ситуацию *наследия* (или, если смотреть на нее со стороны субъекта действий, ситуацию *наследования*) как отличную от всех ранее рассмотренных, хотя и совмещающую («сняющую») их в себе в качестве частных аспектов.

Первое, на что можно указать как на конституирующее обстоятельство ситуации наследия, это переживание, или опыт, *утраты*. Внимательно всматриваясь в подразумеваемые такой констатацией смыслы, мы должны будем осознать еще несколько обстоятельств. Это, прежде всего, *ценность*, высокое достоинство того, что осталось в прошлом. Это, далее, признание нынешнего состояния *ущербным*, низшим (по крайней мере, в определенных отношениях) по сравнению с утраченным (иначе сказать: без утраченного). Это, наконец, признание в качестве закономерного следствия уже названных обстоятельств — *воли* к восстановлению, или возвращению, утраченного.

Второе. Чтобы избежать вышерассмотренных *вырожденных* решений, следует принять задачу *наследования* во всей ее полноте, что с необходимостью предполагает ориентацию на *полноту смысла* прерванного проекта, с одной стороны, и на *полную меру его актуальности*, с другой. Но это означает решение не только задач, связанных с познанием и пониманием указанного смысла, но и таких практических задач, как инструментальное освоение наследия и его психологическое обживание.

Наконец, третьей фундаментальной составляющей ситуации наследования является наше *незнание*, неспособность соответствовать этой ситуации, удовлетворить всем ее побуждениям и вызовам, познавательным и практическим. В этой связи в поле нашего внимания вступает такая реальность, как *потомки*, будущие поколения — как в качестве тех, чья нам еще неведомая актуальность должна как-то учитываться в искомом проектном решении, так и в качестве той инстанции, которой можно было бы передоверить то, что, в силу некомпетентности ныне живущих, некомпетентности, создаваемой и признаваемой, приходится отложить «на потом».

11. Все это приводит нас к выводу, что проектное решение задачи наследования — проект «Наследие» — с логической неизбежностью предполагает объединение прошлых, актуальных

(в настоящем) и будущих, еще не начатых проектов в рамках единого (интегрального) проекта, охватывающего прошлое, настоящее и будущее.

Однако такого рода обращение с прошлым и будущим, распространение на них проектного подхода, очевидным образом парадоксально и требует пояснения. Что касается прошлого, то сказанное имеет тот смысл, что всякое новое решение, относящееся к настоящему и будущему, неразрывно связано с переосмыслением и переоценкой прошлого, когда в хаосе того, что «имело место», «высматривается» история, наследуемая и продолжаемая. Когда же мы говорим о еще не начатых (и не известных) проектах, то отдаем этим дань уже упомянутому выше обстоятельству нашего незнания...

Восприятие некоторой части наследия как наследия вносит в ситуацию напряжение, придает ей переходный, неустойчивый характер, ибо *всякое наследие стремится стать достоянием* (быть освоенным и присвоенным). Это восприятие мобилизует на дохождение до сути прерванных проектов прошлого и конкурирующих актуальных проектов и на выработку интегрального решения.

Остается признать, что это интегральное решение мыслимо только как *проект особого рода*, проект *самопроектирующейся системы*, в котором нужно было бы как-то соединить привычный предмет проектирования, *инновацию*, с непривычным — *традицией*.



Рис. 7

*Вопрос.* Кроме возрождения, не видите вы здесь еще возможности реконструкции, реанимации, рекультивации, рефлексии<sup>7</sup> различных культурных явлений? Ведь бывает, что прерванное культурное явление может находиться в латентном состоянии, прерваться, но не погибнуть...

Проблема наследия ставит перед нами три вопроса: что сохранять? зачем сохранять? как сохранять? Ответить на последний вопрос можно только после того, как ответишь на первые два. Решать, что нужно реставрировать, что реконструировать, сделать заново или скопировать, надо ответив на вопрос: для чего все это делать? Включая те или иные элементы наследства в наш актуальный проект, в нашу жизнедеятельность, мы и определяем, в какой форме это сохранить? Что-то мы сохраним в первоизданной форме, что-то в виде компьютерной копии или фотокопии, и этим ограничимся, что-то используем...

*Вопрос.* В культуре, особенно духовной культуре очень много явлений, которые невозможно возродить, можно только отрефлексировать. При этом явление лишилось своего контекста и переместилось в другой контекст. Ведь это уже нельзя назвать возрождением...

Если явление переместилось в другой контекст, то — в терминах, которыми я здесь пользуюсь — оно стало частью другого актуального проекта.

*Вопрос.* Я говорю о тех случаях, когда культурное явление целиком перемещается на новую почву. Оно точно такое же... Это то, что называют сейчас возрождением, все говорят, что возрождают традиционную культуру. Но то, что перемещено на другую почву, возрождением не является никак. Возрожденных традиций и возрожденных культурных проектов я в настоящее время пока что практически не вижу. Если вы приведете примеры, я буду очень признательна.

Там, где речь идет о подлинном сохранении наследия, т.е. о включении его как наследия в современность, обязательно уяснение его подлинного назначения в прошлом — и включение самого этого назначения в содержание актуального проекта...

<sup>7</sup> Под рефлексией здесь понимается «отголосок», сохранение культурного явления не в первоначальной форме и в другом контексте — например, бытование фольклорной песни в городе.

Только тогда можно говорить о том, что это наследие, а не утиль. Вы, по существу, говорите об утилизации, когда элементы, скажем, фольклора используются не в том смысле, в каком они жили в фольклоре, а как что-то иное, как, например, шлягер...

*Вопрос.* Тогда вы мне приведите, пожалуйста, пример возрожденного проекта.

А я не уверен, что такие, в точном смысле, примеры есть, и поэтому привести такого примера не могу. Напоминаю, что в своем изложении я скептически отнесся к программам возрождения как чего-то, что является простой попыткой связать прошлый проект с будущим как нечто неизменное. С моей точки зрения, единственно возможным вариантом является создание некоторого нового интегрального проекта, в котором и прошлое, и настоящее оказываются взаимно переработанными.

*Вопрос.* Мне кажется, что к наследию вы относите то, что уже утратило жизненную силу, активные жизненные позиции, все то, что требует какой-то реанимации, поддержки... Но в культуре есть ведь и явления непреходящей ценности, которыми общество как пользовалось, так и продолжает пользоваться — так же активно и в том же значении, как раньше. Эти явления вы включаете в наследие?

Я это называю достоянием. Я ведь специально развожу значения нескольких взаимозаменяемых в бытующем словоупотреблении терминов, чтобы различить несколько ситуаций. В ситуации, о которой говорите вы, нет проблемы сохранения: если нечто воспринимается как реальное достояние и продолжает работать, то всегда находятся ресурсы, чтобы его сохранить. Та же ситуация, которую я именую наследием, она драматична, потому что это ситуация, когда какие-то явления прошлого воспринимаются нами как ценные и их исчезновение воспринимается как утрата — даже просто исчезновение из обихода, а не только уничтожение, — а в то же время включить их в какой-то ныне действующий, актуальный проект пока не удастся. Это вот и есть проблема наследия.

*Реплика.* Это ключевая точка, для нас очень важная. Вы будете продолжать свое рассуждение, но мы с ним не согласимся. Вы своей отправной точкой избрали социальный заказ. Но наследие и требования социального заказа иногда вступают в противоречие. Невостре-

бованность наследия может идти от социального заказа. В то же время наследие нужно сохранять несмотря на то, что это может идти в разрез с социальным заказом.

Здесь происходит переосмысление темы. Для вас «социальный заказ» — это заказ государства, или истеблишмента, или большинства. Для меня же «социальный заказ» — широкое понятие. Ваш заказ для меня тоже социальный заказ, поскольку он родился из социума. В этом смысле социальных заказов тоже много. Если же говорить о «человеческом», личном смысле вашей реплики, то вы, как мне кажется, не расслышали очень важной ноты в моем рассуждении. Моя позиция состоит вовсе не в том, что, если что-то не востребовано, если на это, грубо говоря, не дали денег из бюджета, то этого не нужно сохранять. Я говорю о том, что ничто не будет сохранено до тех пор, пока не появятся люди, которым это действительно нужно. И что бессмысленно становиться в позицию сохранения, потому только что это вообще хорошо.

*Вопрос. С какого момента наследие становится наследием?*

Для меня граница очень четкая, хотя в эмпирии ее иногда и трудно провести. Если нечто перестало быть нужным по своему прямому назначению, то оно превращается либо в мусор, либо в наследие (опускаю пока промежуточные ситуации). Либо мы относимся к этому безразлично и будем расчищать почву для дальнейшего, либо будем стараться это сохранить.

*Реплика. Была сформулирована четкая позиция по отношению к «достоянию» и «наследию», они были противопоставлены друг другу. Наследие — это не достояние, достояние — это не наследие. Это наиболее интересно и наиболее спорно, для меня, в частности. Когда мы говорим о наследии, это связано, прежде всего, с движением во времени. Я не совсем могу воспринять ваше представление: что наследием нечто становится, когда оно перестало быть нужным. Например, если картина была написана как декоративная, существует как декоративная, она постоянно нужна — она, значит, не наследие, а достояние... Я этого различия не ощущаю.*

Я хотел бы отвести возможные лингвистические претензии. «Наследие», «наследство», «достояние» — все эти слова воспринимаются как примерные синонимы, и потому могут смущать. Для меня же важно различить то, что составляет проблему, и то,

что проблемы не составляет. Заниматься, утверждаю я, стоит тем, что составляет проблему. В этом смысле задача сохранения *достоинства* — это именно задача, а не проблема, если воспользоваться этим методологическим различием. В этом случае нужно, разумеется, много чего делать, но, что делать, хорошо известно — поддерживать, скажем, температуру в музеях и т.п. Но если, например, Владимирская Богоматерь воспринимается не как музейный объект, а как нечто принадлежащее другому «проекту», то тогда задача поддержания температуры или нужного освещения если и не становится irrelevantной, то, по меньшей мере, не исчерпывает существа дела.

*Реплика. Ну а если есть два конкурирующих проекта и то, что в одном проекте рассматривается как наследие, в другом рассматривается как мусор или как утиль — попробуйте тогда возьмите этот «мусор» для своего проекта! Но я возвращаюсь к своему начальному вопросу: в какой культуре вы движетесь? Мы можем двигаться в проектной культуре сколь угодно долго — никаких препятствий не будет, а судьба наследия так и остается нерешенной — то мусор, то утиль, то еще что-то... Мы движемся все дальше и дальше, оставляя за собой большое поле непроясненного.*

Для меня остается неясной та целостность, из которой вы задаете свои вопросы. Поэтому буду отвечать на них по отдельности.

Каждый человек в тот или иной момент решает свои и причем именно для этого момента выбранные задачи. Я сейчас не решаю задачи, к примеру, сохранения Соловецкого монастыря. И при глубоком личном уважении к деятельности по его сохранению ничего по этому поводу сейчас не предлагаю. Я решаю совсем другую задачу — различения понятий, которые вы потом, занимаясь Соловецким монастырем (если мне удастся что-то вам предложить или нам вместе что-то выработать), будете использовать в своей работе.

Но я попытаюсь ответить и на другой ваш вопрос. Вас смущает ситуация, когда нечто воспринимается в рамках одного проекта как наследие, а в рамках другого как мусор — как в этом случае быть? Придерживаясь того подхода, который я здесь излагаю, я не буду обращаться к тому человеку, для которого это мусор, я обращусь к тому, для которого речь идет о наследии, т.е. о предмете его заботы. И этому последнему я

скажу: то, что вам дорого, для вашего оппонента — мусор, т.е. ничего не стоит, заберите это у него. Конечно, на самом деле, противоположная сторона чаще всего рассчитывает приспособить спорное наследство к своим нуждам, утилизировать его в составе своего проекта. Тогда одно из двух — либо вы сумеете построить интегральный проект (проблема, которую я, собственно, и обсуждаю), либо — война на уничтожение...

*Реплика.* Наверное, это самая большая проблема в сохранении наследия.

В заключение доклада приведу несколько иллюстраций.

### *Иллюстрация 1: адыгский этикет.*

У адыгских народов (кабардинцев, адыгейцев и др.) существует высокоразвитая система норм и правил, охватывающая практически все стороны жизни, все жизненные ситуации, все формы поведения; ее называют «адыге-хабзе», что на русский принято переводить как «адыгский этикет». К этому этикету адыги относятся как к наследию, т.е. к тому, что, с одной стороны, в значительной мере перестало существовать как нечто актуальное, является частью прошлого «проекта», с другой же стороны, осознается как высокая ценность, как то даже, что определяет их этническое своеобразие, соблюдение чего делает адыга «настоящим адыгом» — и что, следовательно, требует сохранения и возрождения.

Чем интересен этот пример?

Тем, во-первых, что речь идет об этническом, даже этнообразующем наследии. Иначе сказать, обсуждаемый мною проектный подход к наследию — если признать его осмысленным и оправданным — оказывается приложимым и к этнической традиции как наследию. Если ставится задача сохранения или возрождения этнической традиции, этноса как самобытного образования, то нужны усилия по осознанию и выявлению смысла, «резона» существования этого этноса в *современном мире* (по существу, это то самое, что раньше было принято называть «миссией» или «идеей» народа). Должен разрабатываться *этнопроект*<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Вопросу об «этническом как проекте», или «этнопроекте», специально посвящена работа, опубликованная в предыдущем выпуске «Этнометодологии» [Рокитянский 1995].

Во-вторых, для того чтобы включить адыгский этикет в актуальный проект, нужно, как мне представляется, произвести некоторую особую операцию, я называю ее *деморфологизацией*. Это восхождение от известных нам в настоящем и прошлом форм явления — в данном случае *адыге-хабзе* — к его более первичным (скорее логически, чем хронологически), более универсальным смыслам, по отношению к которым существующие проявления можно рассматривать как средства реализации первичных смыслов в исторически конкретных условиях.

Если адыгский этикет ценен просто как элемент исторического прошлого, то проблемы нет. Его надо изучать, описывать, заложить в память компьютера как ценную историческую информацию — и не заботиться о соблюдении его норм ныне живущими. Отношение же к нему как к живой духовной основе адыгской самобытности и адыгского единства требует работы по извлечению из него того, что актуально для жизни в современную эпоху: может быть, это какие-то экологические составляющие, средства для решения проблем войны и мира, что-то еще...

В-третьих, этот пример склоняет к некоторому обобщающему предположению: всякий проект сохранения наследия должен, вероятно, иметь в своем составе две очень важных компоненты — исследовательский и образовательный подпроекты. Критерием жизнеспособности такого проекта могут служить положительные ответы на два вопроса: может ли наследие быть изучено и понято и может ли оно стать содержанием образования? Подлинно живо в культурном наследии только то, что мы можем использовать для образования и воспитания наших детей.

### *Иллюстрация 2: военно-историческое наследие.*

Для чего изучается военная история, создаются военные музеи, сохраняются документы, образцы оружия, военные реликвии и т.д.? Вероятно, определенный политический и технологический интерес представляет военный опыт прошлого. Но мне важнее другое. Всеобщее стремление к исчезновению войны из человеческого обихода, по мере того, как оно достигает своей цели, приводит к утрате и целого ряда ценностей и человеческих качеств, преимущественно связанных с военной профессией — таких как честь, патриотизм, мужество и готовность к самопожертвованию... Не является ли образовательный проект сохранения и трансляции этих ценностей тем актуальным

проектом, который может придать смысл работе по сохранению военно-исторического наследия?

**Иллюстрация 3: церковь, музей и культовое наследие.**

Это болезненно-актуальный вопрос, я уже говорил о нем. Вот еще несколько соображений.

1. Искусствоведам и музейщикам нужно вспоминать о том, что *смысл* культового объекта в его *культовом* назначении, и о том, что использование сакрального объекта не по назначению есть с религиозной точки зрения *профанация*, т.е. извращение смысла наследия. К тому же клонит и довод, остающийся в пределах искусствоведения, — о *храмовом действе как синтезе искусств* (Флоренский).

2. С другой стороны, широко распространенное среди духовенства нечувствие к различиям в *эстетических* достоинствах культового искусства, религиозный утилитаризм не следует считать неотъемлемой, сущностной составляющей «религиозного проекта», он есть, скорее, упадок и отклонение.

3. Во всяком случае разрешение этой конфликтной ситуации может быть найдено только как *интегральный проект*, где «интерфейс» религиозной и светской сфер был бы «рабочим» — всестороннее исследование общего наследия (богословское, искусствоведческое, технологическое, историко-бытовое) и его образовательное использование — как в религиозном, так и в светском (историко-культурном) понимании образования.

**Рефлексия 1996 г.**

1. Откуда, из чего извлечены утверждения моего доклада?

*Почти из ничего*: из наложения проектной установки на тривиальную констатацию «ситуации замещения», заключающейся в том, что мы (каждое последующее поколение) приходим «не на пустое место». Поэтому и ответ на основной вопрос — что сохранять? — оказался *почти тавтологией*: сохранять то, что желательно сохранить (ценное), но что при этом само не сохраняется.

2. Сменив перспективу на противонаправленную, т.е. попытавшись объять проектной установкой и прошлое (иначе: провидя и предусматривая, «проектируя» возникновение такой же ситуации в будущем), я пришел к «проекту самопроектирования»... Этот последний шаг может быть понят как *рефлексивный вход в действительность проекта*.

3. Ничего больше из такого захода не извлечешь. Но я и сейчас не скажу, что результат бессодержателен. Тавтология-то тавтология, но — *акцентированная*: жизнеспособно то, чему находится место среди живого; здесь явственно различимо побуждение не уклоняться от ответственности, вступать в наследование. Акцент — на *рефлексивность*.

«Рефлексивность означает здесь возможность свободного, самосознательного и самопроизвольного, намеренного осуществления проектного действия, проектирования как способа существования» [Генисаретский 1988: 49].

4. Но мало декларировать проектный подход, нужно идти дальше. В этом смысле мой ответ («Я еще не начинал проектировать...») может быть дополнен рефлексивной констатацией: и не смогу начать, не прекратив «работать с пустотой». При таком способе движения «Ахилл никогда не догонит черепаху».

5. Выход — в правильной интерпретации «рефлексивного входа». В эту измѣшленную «пустографку» я (как проектировщик) вхожу не как пустое функциональное место субъекта проектирования, а как живой человек со своими ценностными предпочтениями (упованиями, замыслами) и со своим видением мира, которое тоже есть унаследованное от прошлого — личного и родового — достояние, даже если оно имеет негативный образ *зияния*, контура того, чего я лишен. Мы приходим к «мягкой», средовой проектности (в противоположность «сильной», системной, системодетельностной) и к «рефлектированному традиционализму» [Генисаретский 1988, 1995].

### Попытка конкретизации

С точки зрения физического выживания сохранения заслуживают только материальные ресурсы и технологии. Совсем иначе этот вопрос — о наследии и его сохранении — воспринимается в перспективе творчества жизни как этико-эстетической задачи, в перспективе *художества жизни*. При таком взгляде останки и следы (наследство) прошлого — материальные предметы или прямое содержимое памяти — заслуживают сохранения ради и в меру своей жизнехудожественной ценности.

Избранные контекст и перспектива подсказывают еще одно ключевое понятие для использования в последующих рассуждениях — понятие *образа жизни*. Наследие выступает в качестве такового (ценного и сохраняемого) будучи носителем, сред-

ством трансляции ценимого образа жизни или ценимых его черт, их «выживания»<sup>9</sup>.

Наконец, то объемлющее целое, внутри которого воспроизводится образ жизни и сохраняется наследие, принято именовать *традицией*.

## 1. Структура и внутренняя динамика образа жизни

1.1. Можно говорить об индивидуальном или же о коллективном образе жизни.

С другой стороны, образ жизни может составлять предмет как индивидуальной, частной, так и коллективной, общественной заботы. Во втором случае непосредственным объектом проектных и преобразовательных действий являются *условия*, способствующие трансляции и формированию желательных черт образа жизни — то самое наследие, с которым мы и хотим разобраться. В первом же случае, когда речь идет о творчестве собственной жизни, ключевую роль играют *самообразы* человека.

1.2. Образ жизни может рассматриваться статически, в синхронном, чисто пространственном его срезе, и динамически, как разворачивающийся во времени — «иконически» и «сюжетно» в терминологии О.И.Генисаретского [Генисаретский 1988, 1995]<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> образу жизни в связи с проблематикой средового проектирования и дизайна посвящена серия работ, опубликованных в сборниках Института технической эстетики (ВНИИТЭ) в 1980-е годы (см., например, [Ценности, образ жизни и жилая среда... 1987]; [Социально-культурные проблемы образа жизни... 1987]; [Дизайн и город... 1988]. В этих работах не только обсуждалось опосредованное художественно-проектное воздействие на образ жизни через проектирование среды обитания, но и — в контексте «проектирования как способа существования» — сам образ жизни рассматривался как «одухотворенный воображением и осмысленный рассудком замысел о жизни человека, о его природе и назначении...» [Генисаретский 1987а: 21] (см. также позднейшую работу того же автора: [Генисаретский 1995]). Ранее в русской философской литературе художественный взгляд на жизнь человеческую и на творчество жизни был особенно свойственен о. Павлу Флоренскому (см., прежде всего, [Флоренский 1993]), но восходит он, как известно, к патристическому пониманию аскезы как «художества из художеств».

<sup>10</sup> Слово «образ» своими коннотациями связано со зрением и видением. Отсюда — затрудненность и определенная условность в его применении к длящейся жизни. Согласно П.А.Флоренскому, своим «плоскостным» (в смысле трехмерной гиперплоскости) зрением мы видим лишь «сечения», «срезы», являемые в нашем пространстве проходящим сквозь него *со временем* многомерным объектом; в предположении же способности многомерного видения «всякий процесс может быть рассматриваем не как внутреннее изменение

1.3. В пространстве самопознания и самовоображения можно различить, с одной стороны, образ себя как наличного (каков есть) и, с другой, предстоящие воображению образы себя совершенствующегося — в тех или иных отношениях или в той или иной степени. По отношению к последним можно говорить о воплощении, степени воплощенности и воплотимости. Совокупность самообразов есть подвижный продукт самовоображения, с подвижными же горизонтами.

В сюжетном, биографическом варианте предметом усмотрения или воображения становится образ жизни во времени — уже прожитой либо же предстоящей (предвидимой или замысливаемой). Образ *своей* жизни, воспринимаемый сознанием из какого-то ее момента (если этот момент не сознается последним), всегда содержит и то, и другое — и уже прожитое, и предстоящее; причем прошлое, будучи в своем фактическом костяке неизменяемым, подлежит, однако, *переосмысляющему преобразению* с каждым новым актом самопроектирования и самостроительства, творящим новый целостный образ (гештальт) жизни. То же имеем основания полагать и относительно образа жизни всякого неумершего современника. Иное — целиком прожитая жизнь; здесь не осталось места творчеству, в образ этой жизни можно только всматриваться, добиваясь полноты и точности восприятия<sup>11</sup>.

1.4. Осваивая феноменологическое пространство самовоображения, мы сталкиваемся с фундаментальным противоречием.

того, что меняется, а как прохождение многомерного объекта чрез трехмерное пространство, и фазы развития — как друг другу современные грани в бытии этого объекта, а не как последовательные стадии» [Флоренский 1913: 54]. Не оказываемся ли мы ведомы тем, что привносит визуальная метафорика? «Все воображают, что душа есть существо. Но почему она не есть музыка? И ищут ее "свойства". ... Но почему она не имеет только *строй*?» (В.В.Розанов). Вопрос, однако, в конечном счете, не в том, из области каких ощущений заимствовать метафору для передачи того, что может быть передано только метафорически, а в правомерности представления о сущности как предшествующей существованию — вопрос для философии отнюдь не новый. Что это значит душе *иметь* строй? Есть ли он нечто «проигрываемое» в жизни души, «исполняемое» ею — или «творится из ничего»?

<sup>11</sup> Я обхожу стороной вопрос о *завершенности* того образа, каким он воплотился в состоявшейся жизни и может быть из нее усмотрен, вопрос, иначе сказать, о *преждевременной* смерти. Вопрос этот не имеет, очевидно, ответа на уровне феноменологии образа жизни, ибо подразумевает сопоставление с неким *метаобразом*, который может осуществиться или не осуществиться, воплотиться или недовоплотиться...

С одной стороны, мы не можем не признавать некоторой предзаданности образа себя и своей жизни — в том смысле и в той мере, в каких нам представляются осмысленными задачи самопознания и самореализации, ценности искренности и верности себе.

С другой же стороны, принимая все импликации аксиоматического опыта свободы, мы приходим не только к осознанию принципиально открытой для нас возможности отказаться от любого определенного самообраза в пользу другого, не только, далее, к возможности быть или не быть *самим собой* (что бы это ни значило), но и к выводу об отсутствии, немыслимости этого «самого себя» — такого, то есть, «объективного» образа, который бы выступал в качестве предельного по отношению к процессу самовоображения и превращал бы его тем самым в самопознание. Неизбежность этого последнего вывода становится очевидной, если представить себе этот «объективный самообраз», свою, иначе сказать, сущность фиксированной в какой-либо знаковой форме, как ответ на вопрос «что я такое?» — со свободой самоопределения это, очевидно, не совместимо.

Так — и в то же время не так. Деятельность самовоображения никак не носит чисто стохастического характера; самообразы рождаются хотя и не по плану, но и не хаотически, а как бы в «силовом поле», создаваемом притяжением некоторого *метапсихического* «полюса». Таким образом, несмотря на невозможность фиксированного предельного самообраза в том пространстве, где только и живут *самообразы*, в пространстве психического, мы вынуждены признать действительное присутствие некоего образотворческого фактора за пределами этого пространства. В принятом здесь контексте такой метапсихический предзаданный ориентир и предел самовоображения можно обозначить термином «личность»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Наличие антиномии на некотором уровне бытия понуждает искать ее разрешения на более высоком онтологическом уровне. Именно такое движение совершает мысль В.Н.Лосского, нащупывая ответ на вопрос о том, «на какие же требования должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианского догмата». Обосновав свой главный отрицательный вывод о несводимости «личности» к «индивидууму», к «индивидуальной субстанции разумной природы», он заключает, что «сформулировать понятие личности мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть по своей природе несводимым”,

1.5. Не имея возможности в своем труде самопроектирования и творчества жизни воспользоваться «объективным» образом своего совершенства, «знанием» о своей сущности или судьбе, которые осталось бы лишь воплотить в эмпирической жизни, человек, однако, не лишен в этом опоры — в виде образов совершенства, или *образцов*, в первую очередь, «личностных образцов»<sup>13</sup>. Образцы — в отличие от самообразов — объективны. Пространство их существования — это и есть пространство традиции; более того, на традицию в целом возможно и осмысленно взглянуть как на предприятие по выработке, сохранению и воспроизводству образцов. Все, что еще существует и делается в рамках традиции, оказывается при таком взгляде подчиненным этой основной задаче, организованным вокруг нее. Всякий элемент традиции (или наследия, если мы рассматриваем его в перспективе сохранения) может быть учтен и оценен с точки зрения выполнения им функции образца или соучастия в выполнении такой функции другими элементами.

## 2. Наследие как носитель исторически воплощенного образа жизни (попытка инвентаризации)

потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрерывно восходит, ее «восхищает»...». Но «это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приотстаивающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»» [Лосский 1995: 105, 113-114, 116].

Если теперь вернуться к затронутому в предыдущем примечании вопросу о смерти «до срока», то ответ, в свете продемонстрированной выше логики (а она представляется мне неопровержимо убедительной) ясен: и этот наш метаонтологический образ, наша личность, и сроки, отведенные для ее жизненного воплощения — одному лишь Богу ведомы; можно лишь сказать, пожалуй, что между личностью и «сроками» есть какая-то связь... Судьба?

<sup>13</sup> «Личностные образцы — это элементы психологической культуры группы, этноса, общества, которыми кодируются аксиоматические состояния, соотносимые с ценностями культуры и входящие в ядро самообраза» [Генисаретский 1995: 27].

2.1. Традиция живет и обогащается многим — всяким творческим актом и всяким опытом творческого переживания, всяким данным и усвоенным уроком. Но жизненный нерв традиции — это *хорошо прожитые жизни, вершинные образцы жизне-творчества*. Соответственно, и *память* об этих жизнях — прямая память в сознаниях живущих и объективированная в текстах и вещах — составляет парадигматическое ядро наследия.

2.2. Если проработка самообразов происходит в направлении все большей индивидуации (процесс, хорошо изученный в психологии), то в отношении образцов дело обстоит, скорее, противоположным образом: по мере культурной выделки образца его черты становятся все более обобщенными, *типическими*. Существует типология личностных образцов, различающая типы совершенства: святой, гений, герой; возможны и более тонкие различия (типы святости, например).

Зеркальным отражением мира положительных образцов служит мир *образцов зла*.

Помимо «целых» образцов, в том же пространстве наличествуют и «дробные» образования — образцовые качества, нормы поведения и «условно-целые», *ролевые образцы* — отец, учитель, правитель, слуга и т.д., и т.п.

Возвращаясь от типового к индивидуальному, можно назвать и такой род образцов, как образцовые *события*, индивидуальные поступки (подвиги) или же легендарные события в жизни сообществ, скажем, этнических. События также могут обобщаться — в личном или историческом опыте — и образовывать типологии событий.

2.3. В функции образцов может выступать не только действительно бывшее, но и вымышленное — личности, жизни, события. Легенда есть смешение правды с вымыслом, формируемое потребностью в образце и применением в качестве образца.

Вымышленный образ совершенства — персонифицированная или экземплифицированная (если речь идет не об индивидуальном и целом человеке) мечта о совершенстве; здесь проектная модальность присутствует в скрытом виде, но на функцию трансляции и творчества образа жизни может работать и то, что сохраняется традицией в откровенно проектной форме (идеала, утопии). Свой вклад в эту работу вносят и произведения страха, отвращения, покаяния.

2.4. Представляется необходимым различать *типическое* и *родовое*, разумея под первым, как уже ясно из вышесказанного, то представление, которое получается обобщением, отвлечением от индивидуального и подчеркиванием сущностного, а под вторым — представление о генетическом роде, который, понятное дело, есть родовой индивидуум, столь же единственный и неповторимый, как и отдельный человек-индивидуум. В «сознании» этого родового индивидуума («малого» рода, племени, этноса, человечества), функции какового выполняет культура, мир самообразов и мир образцов сливаются.

### 3. Экономия наследования: ближнее и высшее

3.1. Как работает образец? Чтобы мотивировать самообразование и творчество образа жизни, образец должен не только быть открытым познанию, но и высвобождать энергии, питающие мотивируемую им деятельность. Он не только напоминает и поучает, он вдохновляет и побуждает к творчеству<sup>14</sup>.

3.2. Аксиомой для всего предыдущего рассуждения служило представление, что образу всякой жизни, образу жизни как таковому присуща ростовая, направленная «ввысь» интенциональность, переживание его как «черновика» или пробы — по отношению к некоторому образцу, или первообразу (в смысле первенства в совершенстве, а не хронологической первичности). Для субъективных самообразов таким первообразом может выступать либо воспринимаемый из традиции, т.е. внешний, личностный образец, либо же интуитивное переживание метапсихического предела личностного роста, направляющего деятельность самообразования (см. 1.4).

Но и мир объективированных в культуре образов жизни — образцов — подчинен иерархической организации; в нем, соответственно, есть вершинное, среднее и низменное.

Здесь, однако, должно быть отмечено важнейшее для нас обстоятельство: *нелинейность* иерархического строя образцов. Мы можем восходить познанием или воображением по ступеням совершенства в пределах одного типа, но разные типы сравнивать бессмысленно. Еще одно проявление этой нелинейности

<sup>14</sup> Им (повторю уже цитированное — см. предыдущее примечание) «кодируются аксиоматические состояния» сознания, «входящие в ядро самообраза».

— невозможность общеубедительной сравнительной оценки образцов, принадлежащих разным традициям, разным родовым индивидуумам (см. 2.4) — в меру того, насколько мы воспринимаем их как действительно различные, а не как ветви объемлющего родового целого, в рамках которого мы говорим уже не о чужой традиции, а о более или менее ближних или удаленных элементах своей.

Повторю: смысл «первичности» здесь онтологический, а отнюдь не хронологический; метафора «верха», «вертикали» указывает в вечность, а не в прошлое. Прошлое, однако, занимает выделенное, преимущественное (с точки зрения творчества образа жизни) положение в теле традиции — как вместилище уже воплотившихся образцов; его преимущество перед будущим есть преимущество памяти перед воображением.

3.3. Итак, неравноценность образцов можно выразить через задание в их пространстве вертикальной оси «верха» и «низа». Но это не единственное измерение, по которому образцы для нас различимы: другое важнейшее различие — это различие между «ближним (своим, доступным)» и «дальним (чужим, трудноусвояемым)». Мы склонны ценить и брать за образец «свое» — в силу того, что больше его понимаем, а значит, скорее и глубже можем оценить его достоинство.

Соответственно, — при выстраивании нами в пространстве образцов иерархии самоощущения и роста — сказанное побуждает при стремлении к высшему держаться близкого, более знакомого и понятного. Держаться до того момента, пока нас не достигает — прямо или косвенно — притяжение высоты образца более удаленного<sup>15</sup>. Здесь, в области поиска и возможности смены ценностей, действует оппозиция «ближнее—высшее». Там, на горизонте мира освоенного — или такого, освоение которого вполне представимо, — смутно прозреваются, или же бывали видимы странствующими, или же, наконец, могут (почему бы и нет?) оказаться образцы много большей и подлинной высоты. Но, окажись мы там, узнаем ли и оценим ли мы их?

3.4. *Биография — легенда — миф.* Их соотношение и сопоставительное место в экономии образожизненного творчества

<sup>15</sup> «Любовь к ближним — это только алкание дальнего в сердцах ближних, соалкание, а не любовь в ближнем близкого, т.е. «мира сего» [Белый 1994: 69].

проясняются в свете указанной оппозиции «ближнего — высшего». Тщательное изучение, возможно более точное воссоздание хорошо прожитых жизней приближает их к нам, делает более понятными и поучительными. Превращение жизни в легенду отдаляет от нас образец, создает между ним и нами дистанцию — педагогически действенную, но снижающую ощущение реальности; легенда живет динамическим равновесием между правдой и вымыслом. Применительно к мифу вопрос об исторической достоверности теряет значение; в мифе на первый план выходит то, что скрыто определяло ценность и легенды, и самой проживаемой жизни — отнесенность к вневременному первообразу, интенцию на его воплощение и изображение.

3.5. Применительно к наследству как совокупности объективированных следов прожитых в прошлом жизней оппозиция «ближнее—высшее» сближается с ранее введенной оппозицией достояния (как освоенного или не составлявшего трудностей для освоения) и наследия (ценного, но труднодоступного — материально или духовно). Эти две составляющих наследия всегда смешаны или, точнее, суть абстракции. Нечто не только сохраняется как наследие, но и вожделенно, желательно для сохранения, только если оно в каком-то смысле нам не чуждо, есть наше, наше достояние. В наибольшей мере сохраняемо (наследуемо) *свое* (семейное, местное, своенародное...); оно в наибольшей мере действенно в образовательном отношении. Но — в силу самого факта *смены владельца*, наследования — всякое достояние проблематично, требует освоения, т.е. является наследием, требующим труда для превращения в полное достояние.

3.6. В пространственной интерпретации разворачивание наследства по оси оппозиции «ближнее—высшее» дает *сакральную географию* с иерархией глобальных и местных центров — от Афин, Иерусалима, Мекки и т.д. до «родного пепелища и отческих гробов», и до красного угла в доме.

#### 4. Образование как общественная забота об условиях образа жизни, его наследования и творчества

4.1. Все, что определяет образ жизни, его трансляцию и наследование вступающими в жизнь поколениями, и его творческое обновление, — все это тем самым выступает в функции *образования*. Образовательную функцию, иначе сказать, в той или иной мере выполняет все, что действенно окружает челове-

ка — его *жизненный мир*, или *среда*, а той деятельностью, в которой выражаются образовательные заботы общества, оказывается *проектирование среды* (условий образа жизни) *в соответствии с задачами образования* (трансляции и творчества образа жизни)<sup>16</sup>.

4.2. Так понимаемая *суть дела* допускает широкое разнообразие проектных решений и акцентировок заботы. Дизайн как проектирование вещной среды и образование в обычном смысле слова (институционализованное) суть лишь два частных случая. Устоявшиеся в культурной практике последних веков «типовые проекты» повышения образовательного потенциала среды можно для удобства мысленного обозрения свести в три больших категории, в основание которых положены соответственно 1) пространственное сосредоточение памятников прошлого, их собирание — «музей» (библиотеки, музеи, зоо- и ботанические сады), 2) посещение памятных мест — «путешествие» (экскурсии, паломничества) вместе с заботой об этих местах (заповедниках) и исторически расположившихся там памятниках и 3) воспроизведение памятных событий (игровое

<sup>16</sup> Этим вопросам, как выше уже было сказано (см. прим. 9), были посвящены работы О.И.Генисаретского и др. в сборниках ВНИИТЭ второй половины 1980-х годов, на которые я опираюсь. Я отсылаю заинтересованного читателя к этим публикациям, — но, ради задания смыслового контекста своих последующих рассуждений, приведу цитаты.

«Ориентационно и мотивационно первичен для человека его *жизненный мир* в целом, вместе с удерживаемыми в нем ценностями, благами, а не отдельный предмет или ситуация. Фрагменты *жизненного мира*, возбуждающие и направляющие деятельность, могут иметь различный семиотический статус: они могут быть конкретными, чувственно воспринимаемыми элементами природной, планировочной, «сооруженческой» или предметной среды, а могут быть отвлеченными, умопостигаемыми элементами культуры, образа жизни; могут быть естественными, первородными или спроектированными и затем созданными; принадлежать ко внешнему или внутреннему миру человека. Но во всех случаях для *средового проектирования* будет важна определенность, представленность в образах среды/культуры тех реалий *жизненного мира личности*, которые своей своей символической насыщенностью и энергетической заряженностью возбуждают ценностные переживания» [Генисаретский 1988: 29].

«Собственным объектом дизайна ... является все-таки предметная среда. Но это среда, корнями уходящая во все предшествующие ей слои, а ветвями — в образный слой, который, в свою очередь, связывает ее с бесконечно богатым миром изобразительного искусства, визуальной коммуникации, с ценностями духовной культуры...» (там же).

или ритуальное) — «мемориальный театр»<sup>17</sup>. Предлагались и осуществлялись различные варианты синтеза, но единственный известный мне проект объединения всех возможных форм установления и поддержания связи с прошлым — это «Музей» в понимании Н.Ф.Федорова (см. [Федоров 1995]).

Для нашей темы этот проект интересен не столько своим собственно проектным содержанием, сколько той мотивирующей его жизненной установкой, идеологией, которую сам Федоров называет «культом предков»<sup>18</sup>.

## 5. Культ предков как основание заботы о наследии

5.1. Предлагаю вслед за Н.Ф.Федоровым рассматривать «культ предков» как идеологию, обосновывающую нашу заботу о наследии, я тем самым утверждаю наличие некоторого подобия и родства между теми культовыми формами, которые обозначаются этим термином у этнографов и историков религии, федоровским проектом «общего дела» (Музея) и предлагаемой в этой статье концепцией наследия как совокупности тех останков и следов прошлого, которые транслируют педагогически ценные образцы прошлых жизней.

5.2. Исторически существовавшая (а у некоторых народов и существующая) практика почитания умерших родственников основана на сознании и живом чувстве связи живых и ушедших из жизни (последние, соответственно, признаются обладающими той или иной мерой и той или иной формой бытия), на их принадлежности единому целому, внутри которого возможны общение и взаимовлияние, и на обоюдной потребности в таком об-

<sup>17</sup> См. о «философии путешественности» И.М.Гревса и о предложенном Е.Л.Шифферсом проекте Мемориального театра Ф.М.Достоевского в книге: [Генисаретский 1993].

<sup>18</sup> «Музей ... есть собрание под видом старых вещей (ветоши) душ отшедших, умерших. ... Музей есть последний остаток культа предков; он — особый вид этого культа, который, изгоняемый из религии (как это видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев» [Федоров 1995: 371]. Это о забытом, неосознаваемом смысле современного музея (сохранения наследия). В прошлом же, «... музей был храмом, т.е. силою регулирующею, поддерживающею жизнь предков (по крайней мере в представлении людей...)» (там же: 372). Наконец, и всегда, по существу, «цель музея не может быть иною, чем цель хоровода и храма предков, в который и превратился хоровод, т.е. солнцевод, возвращающий солнце на лето, возбуждающий жизнь во всем, что замерло зимою» (там же: 373).

щении и взаимовлияний. От предков ждут помощи и защиты. Им помогают обрести и сохранять достойное существование в том мире, где они пребывают. Память о жизни лучших из них служит источником назидания и вдохновения<sup>19</sup>.

5.3. Исторический культ предков не безразличен к разности ценности прожитого и содеянного покинувшими этот мир, их почитание иерархично. Это проявляется уже в рамках семейного культа последних поколений умерших, где память о наиболее добродетельных, мудрых и доблестных хранится особенно бережно и поклонение им осуществляется с особым тщанием. Эта же иерархичность управляет распространением культа во времени и пространстве, когда прославленные люди давнего прошлого становятся объектом почитания для общин, племен и народов, выступают героями легенд и мифов, обожествляются (ср. 3.2—3.5)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> «Его [предка] семья нуждается в его помощи, боится его гнева и мести; с другой стороны, и предок нуждается в поклонении живых для своего спокойствия и удовлетворения потребностей. Культ предков является, таким образом, связующим звеном между поколениями в данной семье, делает из нее организованное тело, своего рода церковь» [Культ предков: 6]. «Умершие предки часто по-прежнему считались членами рода ... и составляли с живущими единую сакральную общину. Прекращение или нарушение правил отправления культа предков рассматривалось как исключение их из общины, приводило к кризису с их стороны и их окончательной гибели. Осуществляя связь коллектива с иным миром, включающим не освоенные живущими природные стихии, предки способствовали подчинению этих стихий потомкам, а также плодородию» [Бессмертная, Рябинин 1988: 334]. В качестве «формулы» культа предков можно привести слова молитвы, с которой после жертвоприношения обращался к отцам жрец ведической религии: «Да прославятся ваши силы, ваша жизнь, ваши гнев и страх; да будете вы крепче всех из живущих в том мире, а из живущих в этом мире да буду я самый крепкий» [Шантепи для Сосей 1992: II, 36].

<sup>20</sup> «[У Йоруба] существуют две категории предков — семейные и обожествленные. ... Как и у зулу, не все умершие становятся предками, которых почитают и культ которых активно поддерживается. Для этого они должны обладать определенными качествами. Для семейного предка важнейшее качество определялось тем, вел ли он (или она) добродетельную жизнь, которая давала статус *орун рере*, что буквально означает «пребывание на хороших небесах». ... Другим необходимым условием являлось достижение преклонного возраста, поскольку оно доказывало, что предок исполнил свое земное предназначение. Еще одним условием считалось наличие благородных потомков, которые не забывают о почитании предков и продолжают совершать в честь них необходимые обряды. ... Обожествленные предки связаны не с отдельными семьями, а с историей городов или важными вехами в развитии Йорубской культуры. Их святилища находятся не в домах; но в городах, часто по всей стране. ...

5.4. Почитание предков (по крайней мере, у оседлых народов) тесно связано с культом места обитания — домашнего очага, «малой» и «большой» родины. «Территориальная закреплённость» культа держится соседством жилища мертвых (могил) и жилища их потомков. Здесь также действует оппозиция «ближнее—высшее», между стремлением к захоронению умерших и их почитанию в непосредственной близости к дому, где жили они и где живут их потомки, и использованием особых, сакрально выделенных мест<sup>21</sup>.

Отдельный человек может приносить жертвы семейному предку в рамках своей семьи, обожествленным предкам — в местном святилище и *ориша* [богам] — в региональном или «общенациональном» святилище» [Ирхарт 1996: 70, 72]. Согласно авторам статьи в «Мифах народов мира» различались поколения предков — первопредки, родоначальники, с одной стороны, и ближайшие поколения (часто три последних); между ними — связующие звенья, безликые. У китайцев — таблички у домашнего алтаря, в которых воплощались духи основателя рода и шести ближайших предков. Старшие сохраняли главенство, но при совершении ритуалов чаще обращались к предкам, которые ближе. Предки подвластны первопредку и богам, но могут влиять на них. «Предки оказывают посредниками между первопредками и богами, с одной стороны, и людьми — с другой ... медиаторами между эпохой первотворения и настоящим» [Бессмертная, Рябинин 1988: 334].

<sup>21</sup> «Основная масса умерших связана не только с «чужим», далеким загробным миром, но и со «своим», близким. Захоронения рассматриваются как граница «своего» и «чужого» мира, место обитания (наряду с загробным миром) или «сборов» предков» [Бессмертная, Рябинин 1988: 334]. Очень выразительно переплетённость культа предков с территориальным культом проявилась в Древнем Риме, где в большой семье-фамилии сосредотачивались и «фамильные» культы, цементировавшие ее как коллектив, [в том числе] культ Гения главы фамилии, видимо, происшедший из культа Гения рода. ... Центром фамильного культа был домашний очаг, домашняя Веста. Вокруг очага для трапезы собиралась вся фамилия, и самая трапеза носила сакральный характер, часть ее уделялась богам. Домашними божествами были Пенаты, хранители внутреннего вместилища продовольственных запасов и дома в целом. Наибольшее же значение имел культ Ларов, выступавших или как множественность, или как один фамильный Лар — *Lar familiaris*» [Штаерман 1985: 120-121]. Обсуждая вопрос о природе Ларов — обожествленные ли это души предков или хранители места и имени, тот же исследователь пишет: «Думается, что в некоторых отношениях споры о Ларах несколько схоластичны. Как это достаточно хорошо засвидетельствовано для других народов, стоявших на той же стадии развития, резкой дифференциации между духами предков какого-то коллектива или его главы и духами-покровителями земли такой группы не было. Принадлежность к ней непосредственно связывалась с участием в культе ее святынь, а их наличие — с правами как всей группы, так и отдельных ее членов на ее территорию и выделявшиеся из нее индивидуальные участки. Не было строгой дифференциации между духами растительности, леса, дома [и предков]. Не могло ее быть и в древнейшем Риме, где,

Говоря о возможностях современной «интерпретации» культа предков, нужно в связи со сказанным иметь в виду тенденцию к диаспоризации и номадизации жизни, в разной степени затронувшую значительную часть человечества (см. мате-

как уже упоминалось, само понятие «фамилия» включало и людей, и землю, и имущество. На дифференцированность в этом плане функции Ларов указывает, между прочим, и их связь с домашним очагом и фамильной трапезой, и связь с деревьями и рощами, в каждой усадьбе посвящавшимися Ларам. Такие же рощи у других народов считались обиталищем предков и духов-хранителей дома и земли. По сообщениям античных авторов, сыновья почитали умершего отца, как бога. Подняв первую кость с погребального костра отца, сын объявлял, что покойный стал богом. Достаточно хорошо засвидетельствованы почитание богов Манов, богов предков, посвященные поминовению и умилоствлению умерших Паренталии, идентичные Лемуриям, от лемууров, теней предков, праздник *сага cognatio*, когда считалось, что среди собравшихся родственников присутствуют и покойные члены семьи. Знаменательно также, что Овидий связывает угощение покойных с жертвой Ларам. Вряд ли можно оторвать от культа предков обычай хранить в домах, по крайней мере в знатных семьях, их изображения — *imagines* и нести изображения предков в погребальном cortege их потомка, да и всем известное необычайное почтение римлян к предкам вообще. ... Но, видимо, как и в случае с гентильными культами, отходившими на задний план по мере вытеснения кровнородственных связей соседскими, характер Ларов как предков в фамильном культе стал несколько стусываться по мере того, как в общину стали входить чуждые ей по крови или по браку люди — рабы, вольноотпущенники, клиенты — и фамилия стала превращаться в организацию не только и не столько родственную, сколько социально-экономическую. Однако Лары продолжали играть роль регулирующей и цементирующей 'фамилию силы, причем роль эта все возрастала» (там же: 121-122).

«Души *virī fortes* [т.е. знатных людей, героев], обитавшие в лесах, часто непосредственно приравнялись к Ларам [соседских общин], воспринимавшимся, следовательно, как Герои» (там же: 124). «Если принять предположение о первоначальной идентичности Ларов и Героев, можно думать, что гентильные и соседские общины имели некогда своих покровителей Ларов-Героев — предков, учителей, основателей и устроителей их институтов, бывших объектом их культа...» (там же: 125). Дальнейшим шагом от «ближнего» к «высшему» можно считать почитание среди богов гражданской общины обожествленных героев древности (напр., Ромула). Вполне естественным продолжением движения к «обобществлению» и этатизации почитания предков было установление Августом культа императоров. «Очень древними были, как мы видели, культ Генія главы фамилии и его превращение после смерти в бога для своих детей. Август же как «отец отечества» при римской склонности отождествлять государство с огромной фамилией, а фамилию с маленькой республикой, естественно, мог претендовать на отношение к себе граждан, аналогичное отношению членов фамилии к ее отцу. Плиний Старший писал, что «бог — это помощь человека человеку», которая открывает путь к вечной славе; таким путем идет Веспасиан, а воздавать благодарность благодетелям и возводить их в число богов — древнейший обычай» (там же: 180).

риалы «круглого стола» на эту тему в настоящем издании) и имеющую своим ближайшим следствием размытие и превращение в архаизм — уже для большинства — представлений о «фамильном гнезде» и малой родине. Несомненно, что исчезновение из состава культа этого, семейно-местного компонента сказывается на нем (хотя бы в направлении уменьшения его конкретности, «плотности»); как именно, в какой степени, и какие образовательные действия можно предпринять, чтобы восполнить урон (буде мы его признаем) — вопрос для отдельного обсуждения.

5.5. Выше (3.2) были выделены три «типовых проекта» образовательного использования наследия — музей, путешествие и мемориальный театр. Все эти три формы находят себе аналогии и, вероятно, в какой-то мере прототипы в историческом культе предков: в собирании и сбережении памятных предметов (прежде всего, телесных останков); в посещении кладбищ и паломничестве к памятным местам; в ритуальном воспроизведении образа предка и памятных событий прошлого<sup>22</sup>.

5.6. Слово «культ» и историко-религиозный контекст, в котором мы рассматривали почитание предков, побуждает поставить вопрос: является ли культ предков религией? В ответ на этот вопрос можно высказать следующие соображения.

Во-первых, культ предков безусловно не есть конфессия. В той или иной степени, в той или иной модификации он присутствует в разных конфессиях, а в демифологизированной,

---

<sup>22</sup> В Китае, при исполнении поминального ритуала «иногда их [предков] присутствие стараются сделать особенно ощутительным не только упомянутыми выше табличками, но также и при жертвоприношении в образе юноши, обыкновенно внука усопшего, который облекается в его платье, садится на его место и в качестве главного лица праздника получает всякие почести, как представитель покойного» [*Шантени де ля Соссей* 1996: I, 66]. О «табличках» см. прим 20. Подробности о погребальных и поминальных обычаях китайцев можно узнать из книги В.Я.Сидихменова [*Сидихменов* 1987: 81-124]. У йоруба в поминальных ритуалах предков «представляют эгунгуну — йоруба верят, что их предки воплощаются в этих ряженных танцорах. Они принимают роль посредников между семьями и умершими предками. В отдельных случаях, например, на праздниках, в лицах многих эгунгуну могут быть представлены все как бы вернувшиеся на землю предки. Во всех регионах страны йоруба с нетерпением ожидают их появления, они становятся кульминацией праздника всей общины и одновременно могут быть связаны с началом сельскохозяйственных работ — посевом семян для урожая будущего года» [*Иэрхарт* 1996: 70].

деобъективированной форме и в составе секулярных мировоззрений и практик.

Во-вторых, и в тех случаях, когда почитание предков сохраняет религиозный смысл, будучи частью объемлющего религиозного культа, оно не обязательно связано с язычеством, политеизмом. Обоожествление предков, всех или избранных, не является чем-то предопределенным и для язычества; оно исключено в монотеистической религии, притом что почитание памяти предков имеет место и принимает развитые культовые формы<sup>23</sup>.

Наконец, сама временная и пространственная всеобщность культа предков (понимаемого широко) позволяет видеть в нем принадлежность наиболее универсальной и устойчивой аксиоматики человечества<sup>24</sup>.

5.7. Культ предков как мировоззрение позволяет особым и, возможно, продуктивным образом увидеть проблему конфликта между традициями.

Сосуществующие в едином физическом пространстве — а в современном мире и максимально сближенные — традиции дают этому пространству различное сакрально-географическое оформление (см. 3.6). Поскольку же сакральный (или культур-

<sup>23</sup> В христианстве — православии и католицизме — культ предков принимает форму поминовения покойных близких, молитвенного общения с ними и почитания святых. Последнее неоднократно становилось мишенью иконоборческих течений в истории Церкви, каковыми оно толковалось как идолопоклонничество, языческий пережиток (на этих основаниях было отменено почитание святых Реформацией — ср. прим. 18). В спорах с иконоборцами, еще в VII—VIII веках «формулируется различие между служебным поклонением (гр. λστρεια) и поклонением неслужебным (гр. προσκυνησις); служебное поклонение воздается только Творцу, тогда как неслужебное поклонение распространяется и на обоженную тварь, т.е. святых, их мощи, иконы, крест, священные сосуды и т.д.» [Живов 1994: 75].

<sup>24</sup> «Устойчивой», однако, поддающейся (как и все) разрушению. Последние, революционные, века — это череда титанических бунтов против отеческого авторитета. XX в., явивший нам богатейшее разнообразие всякого рода «посягновений» и «заголений», стал и веком психоанализа, методично атаковавшего вероятную психобиологическую подоснову культа предков — связь между детьми и родителями. От одного из наших психоаналитиков (В.В.Зеленского) я узнал о существовании такой аналитической терапии, где «освобождение» и «зрелость» достигаются путем воображаемого оскорбления матери. Рискну сделать прогноз: в богатых странах Запада, где поведенческие различия между поколениями стираются как за счет «расширения прав» молодежи, так и за счет «отсрочивания старости», в XXI веке следует ожидать посягательств на последнее остающееся пока незлым ограничением сексуальной морали, запрет на инцест.

ный, в секулярном варианте) смысл места задает и нормы поведения — ритуального или прагматического — в этом месте, постольку наложение географий становится потенциальным источником конфликтов. Иерусалим и Константинополь — наиболее яркие примеры мест, которые в течение длительных исторических периодов были (и, вероятнее всего, еще будут) местами конфликтов между традициями. Еще одним примером может служить актуальный для современной России (и вышеупомянутый в докладе в качестве иллюстрации) конфликт между Музеем и Церковью.

Так вот, общие предки есть то (а иногда то единственное), что во всех этих случаях является *общим*. И хотя из культа предков едва ли можно логически выводить формы разрешения таких конфликтов, внимание к тем смыслам, которые сами предки вкладывали в оставленное ими наследие, и к тому, как происходило доосмысление и переосмысление этого наследия последующими поколениями, есть необходимое условие поиска решений.

### Литература

- Белый А. Фридрих Ницше//Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. 2. С. 60-88.
- Бессмертная О.Ю., Рябинин А.Л. Предки//Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 333-334.
- Генисаретский О.И. Воображение и ценностные взаимосвязи образа жизни и предметной среды//Ценности, образ жизни и жилая среда. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 51. М., 1987 а. С. 21-33.
- Генисаретский О.И. Проектная культура и концептуализм//Социально-культурные проблемы образа жизни и предметной среды. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 52. М., 1987 б. С. 39-51.
- Генисаретский О.И. Дизайн, городская среда и проектная культура//Дизайн и город. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 57. М., 1988. С. 18-30.
- Генисаретский О.И. Упражнения в сути дела. М., 1993.
- Генисаретский О.И. Культурно-антропологическая перспектива//Иное: Россия как субъект. М., 1995.
- Дизайн и город. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 57. М., 1988.
- Живов В.М. Святость: Краткий словарь агнографических терминов. М., 1994.
- Иэрхарт Б.Г.(ред.). Религиозные традиции мира. М., 1996.

Культ предков//Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 17. Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.

Рац М.В., Ойзерман М.Т. Размышления об инновациях//Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 8–19.

Рокитянский В.Р. Этническое как проект//Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 2. М., 1995. С. 44–86.

Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на судьбе Бхагаватгиты//Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации., М., 1988.

Сидорина Е.В. Категория образа жизни в концептуальном движении отечественного дизайна//Социально-культурные проблемы образа жизни и предметной среды: социальный заказ, проектные концепции, история проектирования. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 52. М., 1987. С. 54–69.

Соболев А.В. От составителя//Дворянские гнезда: люди и судьбы. М., 1991.

Социально-культурные проблемы образа жизни и предметной среды. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 52. М., 1987.

Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого М., 1987.

Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и значение/Собрание сочинений в 4-х томах. М., 1995. Т. 2. С. 370–437.

Флоренский П.А. Смысл идеализма//Сборник статей в память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии. Т. 2. Сергиев Посад, 1915.

Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.

Флоренский П.А. О типах возрастания/Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 281–317.

Ценности, образ жизни и жилая среда. Труды ВНИИТЭ. Техническая эстетика. 51. М., 1987.

Шантели де ля Соссей Д.П. (ред.). Иллюстрированная история религий в двух томах. М., 1992.

Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии//Культура Древнего Рима. В 2-х томах. М., 1985. Т. 1. С. 166–209.

## Правосубъектность в международном праве\*

Из каких элементов складывается правосубъектность современных субъектов международного права? В стандартном и наиболее распространенном понимании субъектности в международном праве субъектами и объектами правовых отношений являются государства. *Конвенция о правах и обязанностях государств* (Монтевидео, 26 декабря 1933 г.) в своей первой статье содержит юридическое определение «государства», считающееся классическим:

«Государство как субъект (a person) международного права должно обладать следующими квалификациями:

- (a) постоянным населением;
- (b) определенной территорией;
- (c) правительством;
- (d) способностью вступать в отношения с другими государствами».

Традиционными атрибутами субъектности в международном праве являются *независимость* и *свобода действий* этих субъектов, обобщаемые понятием «суверенитет». Для целей данного рассмотрения достаточно заметить, что далеко не все государственные образования могут характеризоваться как безусловно свободные и независимые. Более того, в определенных сферах человеческой деятельности (главным образом — в экономике) сегодня можно говорить о существовании глобальной взаимозависимости государств. Суверенность государств в определенном выше смысле ограничивается

- равной суверенностью других государств,
  - системой их взаимных договоров и обязательств,
  - наличием международных организаций и блоков, как регионального, так и глобального уровня,
- поэтому юристы говорят сегодня о неабсолютном, «ограниченном» суверенитете [Hannum 1992:15], или «суверенитете в рамках закона» (т.е. международного права — С.С.) [Larson e.a. 1965:11].

---

\* Доклад подготовлен в рамках исследования, осуществляемого при финансовой поддержке *RSS Open Society Institute* (грант 595/94) и российского отделения Фонда Дж. и К. Макаруров.

Некоторыми специалистами назывались и другие критерии государственности (и, следовательно, правосубъектности в области международного права): например, необходимая для поддержания международных отношений *степень цивилизованности* (сегодня безусловно устаревший принцип, отражавший европоцентричность международного права начала века) [Hyde 1922, 1:17], или принцип, в соответствии с которым правительство государства должно было прийти к власти в соответствии с принципом самоопределения [Crawford 1979:26-27]. Применение последнего критерия ограничено контекстом деколонизации; именно в соответствии с этим принципом международное сообщество отказывалось признать южно-родезийское правительство Яна Смита в период с 1965 по 1980 гг., т.е. вплоть до установления правления большинства.

Многие авторы подчеркивают внутренний аспект суверенитета, под которым подразумевается верховная власть на определенной территории, куда не распространяется законодательная, исполнительная и судебная юрисдикция других государств за исключением международного законодательства [Brierly 1963:48-49; Crawford 1979:26-27]. Однако следует помнить, что внутренний аспект суверенитета должен быть дополнен внешним, для того, чтобы с полным основанием говорить о независимости (субъектности) государства. Собственно говоря, внешний аспект суверенитета как раз и заключается в принципе равенства и независимости государств, что конституирует их в качестве субъектов международного права. При этом свободное решение о делегировании определенных властных функций другим государствам не наносит ущерба суверенности, но соответствует так называемой «конституционной независимости» [James 1986:1].

Между тем, анализ международно-правовой практики показывает, что реально в качестве *субъектов* в этой сфере деятельности выступают не только *государства* и *международные организации* (другой общепризнанный тип субъекта в международном праве), но и различные квазигосударственные структуры и образования. Сама типология государств, претендующая на охват всех реальных государственных устройств, остается весьма сложной для того, чтобы дать универсальный и однозначный перечень субъектов и объектов международного права. К тому же следует заметить, что существующий и исторически существовавший спектр государственных образований с реально огра-

нической суверенностью довольно широк, и о таких образованиях обычно говорят как об «обладающих определенной степенью международной субъектности» [Willoughby, Fenwick 1919; Hannum 1992:16]. В числе основных типов таких образований можно назвать следующие:

1. *Гарантированные или нейтрализованные государства.* Это независимые государства, чье существование или нейтральный статус обусловлены международным договором. Их суверенность ограничена лишь статусом нейтральности по отношению к военным державам и подразумеваемыми этим статусом ограничениями тех внешнеполитических действий, которые способны нарушить статус нейтральности. Примерами гарантированных государств в истории международного права могут служить Черногория, Сербия и Румыния по условиям берлинского договора 1878 г. Нейтрализованные государства включают Швейцарию, начиная с 1815 г. (т.е. после Венского конгресса), Бельгию в 1839 г. и Норвегию в 1907 г.

2. *Защищаемые независимые государства.* К ним относятся те государства, которые делегировали часть своей власти защищающему, или опекающему, государству (*guardian state*), но сохраняют полный контроль над внутренними делами и внешней политикой, за исключением оговоренных соглашением ограничений. Некоторые юристы относят этот тип государственного устройства к протекторату, отмечая, что протекторат характеризуется более высокой степенью международной субъектности, чем вассальное государство, и никогда не является частью защищающего его государства, а также не оказывается *ipso facto* связанным договорами, заключаемыми его защитником с другими государствами [Oppenheim 1905, 1:137-139]. В числе таких государств можно назвать Андорру, Лихтенштейн, Сан Марино, Монако, а также Кубу времен действия поправки Платта и Ионийские острова в период с 1815 по 1862 гг.

3. *Ассоциированная государственность.* Это понятие было сформулировано в ходе дискуссий в ООН относительно самоопределения самоуправляемых территорий. По содержанию оно почти совпадает с предыдущим понятием, отличаясь от последнего тем, что ассоциированное государственное образование может в любое время в одностороннем порядке прекратить отношения ассоциации с другим государством [G.A.Res.1541(XV) Annex, 15.12.1960; UN Doc.A/4684 1960:29].

4. *Международная территория.* Это государственное устройство аналогично положению гарантированного государства, но оно создается под международным наблюдением или контролем при особых политических обстоятельствах. Некоторые специалисты определяют такие территории как особые государственные образования, суверенитет которых принадлежит группе государств или международной организации [Ydit 1961:20-21]. Такое образование может или не может выступать как государство, но сохраняет внутреннее самоуправление и ограничивается лишь своим международным статутом. Кроме Кракова и Данцига, примерами международных территорий были Иерусалим в конце 1940-х гг. и Западный Берлин. Можно упомянуть также неосуществленный план интернационализации Триеста в 1954 г.

5. *Вассальным государством* называется такое государство, которое в большей степени контролируется другим государством (сюзереном), чем, например, защищаемое государство. Статус такого государства может определяться договором или традиционно сложившимися отношениями, берущими свое начало в феодальном порядке. Отличительной чертой отношений между сюзереном и вассалом с политико-правовой стороны является то обстоятельство, что источником легитимизации правительства вассального государства является правитель государства-сюзерена, который предоставляет вассалу право самоуправления. Кроме того, международные договоры, в которые вступает сюзерен, становятся обязательными и для государства-вассала, хотя вассал и обладает определенными возможностями независимого действия в сфере международных отношений. Примерами могут служить война Болгарии против суверенной Сербии в то время, когда Болгария состояла в номинальных вассальных отношениях с Турцией. Кроме вассалов Османской империи, примерами вассальных государств в истории международного права являются некоторые штаты Индии во времена британского правления, Внешняя Монголия и Тибет до 1911 г.

6. *Кондоминиум.* Это понятие относится к территории, находящейся под объединенным суверенитетом двух или более государств. Хотя национальное законодательство не распространяется автоматически на территорию кондоминиума (совладения), такая территория не имеет независимой субъект-

ности в международном праве. Примерами могут служить Андорра и Новые Гебриды до 1980 г., когда они обрели независимость.

7. *Защищаемое зависимое государство*. Такое государство имеет весьма ограниченную международную субъектность и в значительной степени зависит от государства-защитника. Реальное положение таких образований широко варьирует, и в современный период эволюционирует в сторону все более полного суверенитета (примером может служить Бруней).

8. *Несамоуправляемые территории, или территории под международной опекой*. Под международной опекой находилось 11 территорий. Хартия ООН признавала существование подопечных территорий, «на которых народы еще не достигли полной меры самоуправления». Соглашения между подопечными территориями и державами-опекунами были одобрены и осуществлялись под надзором Генеральной Ассамблеи ООН и ее Опекунского Совета. Последней опекаемой территорией была «стратегическая» подопечная территория тихоокеанских островов (опека США). До 1988 г. в этом статусе существовали также Северные Марианские и Маршалловы острова, Палау и часть Микронезии.

9. *Колониальный протекторат*. Государственное устройство, подобное подопечной территории, однако здесь государство-защитник обладает ничем не ограниченной властью, несмотря на то, что граждане протектората не имеют гражданства метрополии. Граждане колонии, как известно, зачастую являлись также гражданами метрополии [Наппит 1992:16-18].

Как известно, традиционно «суверенность», «суверенитет» связывали с государственностью. Однако, учет реально существующих ограничений суверенитета современных государств привел к появлению таких понятий как *разделенный суверенитет*, *остаточный*, или «*de jure суверенитет*», «*de facto суверенитет*», и «*суверенная ассоциация*». Следует также упомянуть «*плюралистический суверенитет*» Г.Ласки, отвергавшего концепцию суверенитета государства (с его точки зрения государственная власть должна основываться на согласии между сообществами граждан). Ограниченность суверенитета выражена и в понятии «*функциональный суверенитет*» современного международного морского права, в котором права на эксплуатацию шельфа и ресурсов 200-мильной зоны определены как «суверенные права на разведку и эксплуатацию, сохранение и

использование природных ресурсов...» (Конвенция по морскому праву относительно континентального шельфа 1982 г., статьи 56 (1) и 77).

Среди существенных ограничений государственного суверенитета многие юристы перечисляют следующие:

- **концептуальное:** не существует абсолютного и безграничного суверенитета; как всякое верховенство и власть он имеет свои естественные пределы, «в самом понятии суверенитета лежит уже момент его ограниченности» [Кистяковский 1895:136];
- **территориальное:** оставаясь государственно-правовым понятием, суверенитет оказывается связанным с понятием государства и, следовательно, территориально ограничен;
- **гуманитарное:** внутренний суверенитет государства ограничен нормами, обязывающими соблюдать права человека;
- **международное:** государство обязано действовать в соответствии с нормами международного права;
- **общеправовое:** суверенная власть ограничена правовыми нормами, составляющими принципы цивилизованного общества; внутригосударственные правовые нормы являются обязательными не только для граждан государства, но и для его должностных лиц и государственных институтов.

Таким образом, можно утверждать, что, с одной стороны, субъектность традиционных субъектов международного права (государств, международных организаций) практически всегда остается серьезно ограниченной, а с другой стороны, в элитарном клубе международного права и политических отношений появляются новые нетрадиционные члены (народы и меньшинства). Между традиционными субъектами международного права — *государство, международная организация* — и менее традиционными — *народ* — нет четкой границы главным образом в силу того обстоятельства, что между различными видами парциального суверенитета эти границы отсутствуют.

Кроме того, концептуальные различия между народами и меньшинствами оказываются недостаточно четкими. В действующих международных нормах нет определений терминов «народ» и «меньшинство», несмотря на их широкое использование. Обязанность определения «народов» — субъектов самоопределения и деколонизации — была возложена с 1960 г. на специальный

*Комитет по деколонизации*, однако по мнению специалистов вычленение из его практики устойчивых критериев для различения «народов» от других сообществ оказывается невозможным [Barsch 1987]. Большинство используемых определений констатируют наличие объективных (культурно-исторических, языковых) и субъективных (желание быть вместе, прокламируемая принадлежность) связей, что не позволяет разграничить это понятие с понятием «этническая группа». Между тем, право на самоопределение признается лишь за «народами»; «этнические группы» в соответствии с международно-правовыми нормами могут претендовать лишь на права меньшинств.

Ключевым элементом в системе защиты меньшинств является право на идентичность. В отличие от права на физическое существование группы, которое обеспечивается международной конвенцией о запрете геноцида и международным уголовным правом, при «культурном геноциде» существование группы подвергается менее очевидным для сторонних наблюдателей угрозам. Угроза существованию группы может возникать при ассимиляционистской политике государства, эффективно контролируемого этническим большинством, либо в ходе проектов развития территорий проживания меньшинства, сопровождаемых переселением части группы, образованием иноэтничных анклавов, ухудшением экологической обстановки и т.д. Поскольку принятие решений и государственный аппарат контролируются большинством, ситуация начинает напоминать колониальные режимы прямого, либо косвенного управления и вызывает протест меньшинства, а при нежелании большинства идти на компромиссы — сепаратистские настроения.

Именно здесь мы сталкиваемся с парадоксом современной либеральной критики концепции коллективных прав. Противники идеи предоставления коллективных прав этническим сообществам утверждают, что предоставление этих прав создает систему льгот и преференций, приводящую к установлению этнократических форм правления, возникновению этнических корпораций, апартеиду и т.п. Между тем, именно логика борьбы за коллективные права (необходимость которой как раз и вызвана непримиримостью позиции большинства и ощущаемой меньшинством угрозой его культурной самобытности) приводит к процессам этнической мобилизации и складыванию тех самых этнических корпораций, которые накануне мобили-

зации существовали в лучшем случае как политический проект. Инициированное жесткой позицией большинства противостояние становится малоуправляемым и нередко приводит к установлению тех самых этнократических форм правления, против которых борются либеральные государственники. Их идеология, таким образом, оказывается встроенной в механизм самооправдывающегося предсказания.

Вообще, можно утверждать, что понятия, используемые для мышления о *человеческих совокупностях* в языках различных отечественных дисциплин, отражают интересы корпоративных государственных элит и являются частью идеологии, служащей легитимизации власти этих элит. Для того чтобы понять, как это происходит, попытаемся классифицировать многообразные человеческие совокупности.

Одним из близких рассматриваемой проблематике примеров является процесс складывания *категориальных идентичностей*. Наиболее частым из используемых тропов здесь является один из видов метонимии — синекдоха (перенос наименований и свойств части на целое). Людей, получивших какую-либо травму или увечье (обратите внимание на то как функционирует здесь представление о так называемой «нормальной» физиологии), объединяют по этому признаку и именуют «инвалидами». Инвалиды — это наименование изначально категориальное, или наименование *классификационного конструкта*. Оно не указывает на существование некоего связного («солидарного») человеческого агрегата (сообщества, группы и т.д.) и может рассматриваться в ряду таких же более или менее произвольно выделенных множеств — леворуких, голубоглазых, худых и т.п.

Когда я говорю «более или менее произвольно выделяемых», я имею в виду прежде всего то обстоятельство, что степень социальной релевантности признаков, выражаемых именем такой категории, может существенно варьировать. Социальная значимость такой категории часто оказывается непосредственно связанной с социальным статусом, т.е. имеет достаточно отчетливо выраженную политическую компоненту и, следовательно, возможность использования в процессе политической мобилизации. Статус реальности у таких совокупностей невысок: они без сомнения «есть», но существуют лишь в ка-

честве классификационных конструктов, в головах статистиков, исследователей и т.п.

Однако наименование «инвалиды», группируя людей с различными «отклонениями» от социально признанной физиологической нормы, уже самим актом наименования сообщает этой классификационной абстракции («абстракции» в том смысле, что никакие иные группообразующие факторы еще не включены, и инвалид по зрению в Каире остается никак не связанным с инвалидом детства с синдромом Дауна где-нибудь на Сахалине) некую отличную от нулевой степень реальности. Однажды попав в фокус общественного мнения (часто за счет деятельности «внешних» для совокупности агентов — благотворительных организаций, фондов и т.п., которая так же строится на идеях социальной компенсации и поддержки, т.е. есть на социально признанном представлении о норме и справедливости), эта категория обретает социальную значимость, и ее наименование начинает работать как группообразующий фактор. Индивиды, «охватываемые» этой категорией (подчеркнем еще раз, охватываемые «извне», т.е. подчиняющиеся классификационной власти Другого), получают возможность (или она им навязывается) социализации в качестве членов данной категории. Процедуры перехода из так называемых «нормальных» в категорию «инвалидов» (речь здесь идет не о физическом аспекте инвалидизации в результате травмы, а о его культурном и психологическом измерениях) институализируются, вырастая до своеобразных обрядов перехода (в смысле ван Геннепа). В свою очередь институализация смены социального статуса «здорового» на социальный статус «инвалида» создает особую структуру процесса изменения самосознания, которую можно назвать короче — формирование новой идентичности. Обретение новой идентичности с определенным, социально признанным статусом «помещает» человека в существующую матрицу статусных отношений и делает возможным «встраивание» в разнообразные дискурсы — например, в борьбу за права с ее оформленными риторикой и этикетом и т.д. Так из *категории статистической* человеческая совокупность перерастает в *категию социальную*.

Однако и социальную категорию от *группы* в социологическом значении этого термина отделяет еще целая серия промежуточных ступеней институализации. Нарращивание группо-

вых характеристик у человеческих совокупностей подобных социальным категориям осуществляется за счет процессов индивидуальной и массовой идентификации и переживания опыта взаимодействия со «своими» и «чужими» группоподобными образованиями. Этот опыт обычно переживается метафорически, через уподобление «своей» среды дому, семье или организму.

Одной из возможных типологий коллективных агентов социального действия является их типологизация на *группы, социальные сети и категории*. В свою очередь, группы подразделяются на *малые и большие*, а категории — на *социальные и статистические*. Это разделение не является общепринятым, хотя и опирается на современные социологические концепции. Малая группа характеризуется *непосредственным* («лицом к лицу») *взаимодействием* ее членов, наличием *ролевой структуры*; большая группа — наличием *организации*, а нередко — *иерархии и централизации* (корпоративные группы типа государственного аппарата, армии и т.п.), при отсутствии обязательного знакомства между членами. Социальные сети — следующая ступень в континууме «структурированности—деструктурированности» — в данном случае обозначают социальные общности с отсутствием иерархии и централизации, но сохранением *определенного уровня взаимодействия* (нередко опосредованного) между членами сети. Социальные категории можно сравнить с марксовым *Klass-an-sich*, т.е. эти категории являются виртуальными социальными сетями и при определенных обстоятельствах, заставляющих охватываемых этими категориями лиц осознать собственную принадлежность и вытекающие из нее общие интересы, они становятся (в результате мобилизации) реальными социальными сетями (аналогия с *Klass-für-sich*), или даже корпоративными группами. Такую эволюцию может совершать, например, совокупность представителей этнической группы в большом городе. Наконец, статистическая категория, по определению не может являться субъектом коллективного действия, но часто является его объектом и иногда изображается в массовом сознании или идеологии в качестве субъекта (например, пресловутые «лица кавказской национальности» в российской прессе определенного толка), предстывая в схемах социологического анализа как квази-субъект. Диагностировать степень наличия у определенной человеческой совокупности групповых характеристик представляется иногда практически

трудным, поэтому в социальных науках так часто встречается ошибка реификации — «овеществления», или «довоплощения», статистических и социальных категорий, социальных сетей, их приравнивание к большим и малым группам, наделение их такими характеристиками, как однородность и автономия.

Из этого рассмотрения следует, что нередко совершаемое приравнивание меньшинств и этнических групп к корпоративным группам осуществляется необоснованно, что не является политически нейтральным актом и объективно отражает интересы корпоративных государственных элит, опасющихся утраты монополии в контроле над территориями.

Отдельной проблемой является определение законности притязаний таких оформившихся в борьбе за коллективные права субъектов и, в частности, их стремление обрести полноценную международную субъектность.

Проблема законности права на отделение получила большое внимание в последнее время, однако и в этом случае можно говорить лишь о самом начале процесса выработки принципов, которые были бы признаны международным сообществом как легитимные основания отделения. В силу этого практика признания новых государств остается непоследовательной; здесь достаточно сравнить реакцию на отделение в случаях Биафры и Бангладеш, а также республик бывших СССР и СФРЮ.

Поскольку многие меньшинства сегодня выступают на международной арене как «квази-юридические субъекты» [*Hatfield-Lyon* 1991] и в качестве международных организаций обретают статус субъектов международного права, правительствам необходимо считаться с этой новой реальностью и не отвергать с порога претензии многих групп меньшинств на самоопределение. Форма самоопределения должна находиться на основе норм международного права и в результате консенсуса между всеми заинтересованными сторонами. Таким образом, успех решения проблем меньшинств зависит сегодня от выработки эффективных правовых инструментов, гарантирующих на международном уровне охрану прав меньшинств различных типов. Для того, чтобы ответить на вопрос, в каких случаях самоопределение (и его крайняя форма — отделение и образование самостоятельного государства) законно, необходимо проанализировать понятие сецессии.

Следует заметить, что ни политология, ни теория международного права не располагают теорией сепаратизма, а практика признания справедливости и обоснованности притязаний на разрыв связей с существующей политической единицей с целью образования самостоятельного государства остается непоследовательной. Более того, понятия сепаратизма и сепаратизма часто оказываются взаимозаменяемыми, а словарные определения обоих понятий почти совпадают, сводя их содержание к значению «разрыв связей, или прекращение контрактных отношений» [Wood 1981: 110]. Отсутствие такой теории объясняется преобладанием универсалистских установок в либерально-демократической политологии в 1960—1970-х гг., что отразилось в игнорировании этнического измерения социальных процессов, во внимании к транснациональным аспектам политики и наднациональным сообществам. Лишь к рубежу 1970-х и 1980-х гг. появились первые работы обзорного характера, в которых делались попытки объяснить тенденции, противоположные интеграции, включая распад государств [Buchheit 1978; Rowat 1978; Wood 1981].

Исследователи, как правило, трактуют сепаратизм как более широкое и менее определенное понятие, чем сепаратизм, охватывающее разнообразные случаи политического отчуждения от центральной власти и сокращения контроля этой власти на определенной территории. Иногда имеется в виду сопротивление власти центра, противодействие дальнейшей интеграции и подчинению. Сепаратизмом (сепаратистской идеологией) нередко именуют требования дополнительных прав со стороны региональных (национальных) элит, либо автономности в определенных сферах принятия решений.

В отличие от сепаратизма — сепаратизм (сепаратизм) — более узкое и определенное понятие, обозначающее требование формального выхода из государства, разрыва связей с центральной политической властью со стороны какой-либо части государственного образования на основании стремления к достижению политического статуса суверенной независимости.

При таком понимании становится очевидным, что движения за отделение (сепаратизм) и сепаратистские движения могут легко переходить друг в друга на разных этапах своей эволюции, включать приверженцев обеих ориентаций; их лидеры могут менять цели, сознательно, или бессознательно манипу-

лируя значениями этих понятий. Решающим различием между обоими понятиями остается признание, либо непризнание легитимности существующей центральной политической власти. Появление суверенитета в качестве цели превращает сепаратистское движение в сецессионизм.

В каких случаях сецессия представляется морально оправданной? Почему либерализм с его главными ценностями — свободой и автономией индивида, сохраняющий доминирующую позицию в политической философии, на которой основывается современное международное право, так и не разрешил проблему сецессии? Один из наиболее пронизательных критиков существующих представлений о сецессии Аллен Бьюкенен отмечает две характеристики либерализма, проясняющие нежелание его теоретиков обращаться к проблеме сецессии: универсализм и методологический индивидуализм.

Универсализм — часть общего наследия Просвещения — заставляет теоретиков либерализма рассматривать и строить свои теории на надкультурных, независимых от этнической принадлежности (что можно и оспорить как европоцентризм) характеристиках «человеческой природы»: стремлении к свободе, рациональности принимаемых решений и т.п. Эта черта либерализма способствует занятию позиции противостояния сепаратистским движениям в пользу универсальных принципов политического порядка. Индивидуализм, т.е. недоверие к коллективным правам (включая и такое коллективное право как право на отделение), еще более укрепляет эту позицию. Все же, как отмечает Бьюкенен, демократический либерализм, восходящий к Локку, признает два коллективных права — право народа на установление формы правления (суверенитет народа) и вытекающее из него право на революцию. Оба права нацелены на достижения индивидуальных блага и свободы и, таким образом, можно утверждать, что либеральная теория сецессии все же должна быть разработана [Buchanan 1992: 350-351].

В действительности, между радикальной формой самоопределения — отделением, этим экстремальным выбором политических ассоциаций, и другим экстремумом спектра политических решений — полным подчинением — существует целый мир малоисследованных форм самоопределения, разнообразных типов и ступеней. Поскольку эти формы остаются мало исследованными, они оказываются не представленными ни в

политическом сознании лидеров сепаратистских движений, ни в массовом сознании. Осуществление права на самоопределение отнюдь не предполагает обязательного выхода из существующего государства. Ущемляемая в правах группа может быть удовлетворена с помощью расширения прав ее членов (что и является предоставлением самостоятельности в определенных сферах принятия политических решений), т.е. за счет какого-либо иного типа самоопределения, чем названные экстремумы. Тем не менее, без четкого понимания того, какими обстоятельствами ограничивается право на отделение, трудно ожидать рациональности в выборе формы и типа самоопределения. Именно в силу этого необходимо рассмотреть не только основания для сепаратизма, но и те из них, которые расцениваются в международном праве как морально оправданные.

Одним из наиболее распространенных аргументов при попытках сепаратизма является требование восстановления справедливости. Зачастую этот аргумент становится особенно сильным, если речь идет о восстановлении права собственности на незаконным образом изъятую у прежних владельцев территорию. Наиболее очевидными случаями становятся при этом те случаи незаконной аннексии, при которых народ (меньшинство), осуществляющий сепаратизм, является в буквальном значении тем же самым народом (меньшинством), который обладал законным правом на данную территорию до ее аннексии. Примером могут служить страны Балтии или реакция международного сообщества на попытку аннексии Ираком Кувейта.

Это примеры так называемого территориального тезиса, основанного на исторической несправедливости. Территориальный тезис гласит, что любое законное притязание на сепаратизм должно включать законно обоснованное требование на какую-либо территорию. В его версии, основывающейся на так называемой исторической несправедливости, утверждается, что каждая легитимная претензия на территорию должна основываться на исторически документированном праве на территорию.

Действительно, сепаратизм, в отличие от эмиграции, предполагает не только разрыв политических обязательств с государством, но и изъятие у этого государства определенной территории. Однако в истории сепаратистских движений и успешной сепаратизма или законных на нее притязаний существуют случаи, ко-

гда законное право на территорию исторически не нарушалось центральным правительством.

Другим признаваемым международным сообществом основанием для сепаратизма является так называемая дискриминация в перераспределении ресурсов. Под такой дискриминацией обычно понимается применения экономических программ, систем налогообложения или политики регулирования, ведущих к систематическому ущемлению определенных групп в пользу других групп при морально неоправданных способах и мотивах. Примером может служить разница между отчислениями в бюджет центрального (федерального) правительства и затратами этого правительства на развитие региона, что обычно используется лидерами сепаратистских движений в их обоснованиях права на отделение — басками в Испании, населением Биафры и Катанги в Нигерии и Конго соответственно, населением прибалтийских республик в бывшем СССР и т.д.

Сам по себе факт дифференцированного распределения ресурсов еще не является дискриминацией; необходимы доказательства несправедливости и моральной неоправданности существующей экономической политики государства. В данном случае теория сепаратизма всецело зависит от используемой в ней теории справедливого распределения [Buchanan 1992: 356]. Одним из известных в истории случаев сепаратизма, моральной основой которой было несправедливое перераспределение ресурсов, является борьба американских колоний за независимость. Здесь важно заметить, что поскольку колонисты не претендовали на свержение британского правительства, постольку предпринятые ими действия были не революцией, а сепаратизмом. Кроме того, колонисты не могли использовать аргумент о восстановлении прав собственности на землю (территориальный тезис), но могли использовать обвинение в дискриминационном перераспределении ресурсов.

Таким образом, история сепаратистских движений обнаруживает, по меньшей мере два типа причин, служащих моральными основаниями сепаратизма — нарушение прав собственности на территорию (несправедливая аннексия) и несправедливое перераспределение ресурсов.

Сам процесс сепаратизма может быть лучше всего понят в качестве процесса, обратного политической интеграции. Такое понимание позволяет более четко разграничить различные

проявления социальной дезинтеграции и конфликта и ввести категориальные различия между сецессионистскими движениями и бунтами, восстаниями, революциями и переворотами, элементы которых могут присутствовать в процессах сецессии. При такой концептуализации усилия центрального правительства (или иного центра юрисдикции) интерпретируются как деятельность по сохранению и поддержанию целостности (интегративности) государства, а деятельность сецессионистов может быть одновременно дезинтегративной (отчуждение и выделение) по отношению к прежнему центру, и интегративной — по отношению к внутренним единицам.

Политологи на основе изучения известных случаев сецессии называют несколько предпосылок, увеличивающих вероятность ее оформления и успеха. В их числе они называют географическую обособленность [Merritt 1969], причем решающую роль в ней играют не географические барьеры (как, например, островная ситуация), или несмежность частей единого государства (Аляска), а уровень ущерба, наносимый государству при отделении данной географической области, определяемый с точки зрения угрозы военной безопасности, доступности природных ресурсов и зарубежных рынков. Другим наиболее часто привлекающим внимание исследователей фактором являются социальные предпосылки и, прежде всего, культурная гетерогенность, этнические отличия населения территории, претендующей на отделение. Размер этнических групп и их географическое размещение в значительной степени влияют на успех сецессионистского движения [Geertz 1963: 117-118; Young 1976: 23-65]. Модернизация и формирующееся в ее результате восприятие относительной депривации у различных этнических групп часто называется среди экономических предпосылок сецессии [Gurr 1970; Davies 1971].

Еще одной теорией, претендующей на объяснение причин сецессионизма является теория внутреннего, или «домашнего», колониализма Майкла Хечтера, который в своем анализе экономической фрустрации «кельтской периферии» в рамках Великобритании попытался показать, как глубина культурных различий между национальным центром и периферией влияет на экономическую политику центра и оформление национализма на периферии [Hechter 1975]. Однако, по справедливому замечанию критиков, теория Хечтера не от-

вечает на вопрос, почему одни колонизованные народы бунтуют, а другие нет, и не дает надежного фундамента для предсказаний времени возникновения движений протеста [Wood 1981: 119].

Другие аналитики попытались разрешить эти проблемы. Анализ истории межэтнических конфликтов в Бельгии, Великобритании, Канаде и Нигерии, а также в некоторых других регионах мира [Mughan 1979: 5-6; Gourevitch 1979: 306] позволил показать, что периферийный национализм оказывается слабым в тех ситуациях, когда политическое лидерство и экономическое развитие концентрируется в одних и тех же «ядерных ареалах». В тех случаях, когда политическая и экономическая динамика оказываются «приуроченными» к разным регионам государства (например, когда периферия оказывается более развитой экономически за счет эксплуатации новых ресурсов или более выгодного положения относительно внешнего рынка) возникновение сецессионистских движений становится более вероятным.

Многие движения за отделение оформляются как ответ на ощущаемую угрозу культурной самобытности группы. С точки зрения уже упомянутого специалиста по теории сецессии А. Бьюкенена сохранение культуры может рассматриваться в качестве достаточного основания для сецессии только при выполнении следующих условий:

(а) Рассматриваемая культура действительно находится под угрозой исчезновения, т.е. вероятность этого исчезновения должна значительно превышать риск, которому подвергаются все культуры;

(б) Отсутствуют радикальные средства сохранения культуры, чем сецессия (например, специальные групповые права меньшинств, более свободный федерализм, конституционные права группового вето или аннулирования и т.д.);

(с) Рассматриваемая культура должна отвечать минимальным моральным стандартам (культура нацистов или красных кхмеров не заслуживает сохранения посредством сецессии или с помощью иных средств);

(д) Осуществляющая сецессию группа не стремится к независимости, чтобы образовать государство, нарушающее основные гражданские и политические права и запрещающее сво-

бодный выезд для тех, кто не желает подвергнуться нарушениям этих прав;

(е) Ни у государства, ни у какой-либо третьей стороны не существует законных притязаний на выделяющуюся территорию [Buchanan 1991: 61-64].

Хотя последний пункт оговаривается автором как «противоречивый», все же рационализация угрозы культурной самобытности группы предполагает взвешивание альтернатив и определение «цены» отделения, а также соответствия этой всегда крайней меры прокламируемым движением целям. Разумеется, накал националистических чувств нередко препятствует принятию рациональных решений, а свобода и независимость становятся самоценными по самой логике этих движений.

Между тем, в международном праве и, в частности, в тексте резолюции Генеральной Ассамблеи ООН 2625 (XXV) от 24.10.1970 г. самоопределение не рассматривается как обязательное становление независимого государства. Предполагается, что другими формами самоопределения могут явиться «ассоциация или интеграция с независимым государством или любой другой политической статус, свободно определяемый народом...»

Таким образом, другими ответами на вопрос, как наилучшим образом защитить культуру, язык или вероисповедание, составляющие самобытность группы, являются различные формулы конфедерации и федерализации, автономия и расширение функций местного самоуправления. Появление этих более гибких форм продиктовано характером современной экономической и информационной интеграции, масштабной миграции и международного разделения труда, превращающим любые проекты политической и экономической автаркии в утопию.

### Литература

- Кистяковский Л.А. Основные вопросы науки международного права. М., 1895.
- Barsh R.L. Evolving conceptions of group rights in international law//*Transnational Perspectives*. 1987. V.13. P. 6-10.
- Brierly J. On the Law of Nations. An Introduction to the International Law of Peace. 6th ed. Oxford, 1963.

- Buchanan A.* Secession: The Morality of Political Divorce From Fort Sumter to Lithuania and Quebec. Boulder, 1991.
- Buchanan A.* Self-Determination and the Right to Secede//*Journal of International Affairs*. 1992. V. 45, N2. P. 347-365.
- Buchheit L.C.* Secession: The Legitimacy of Self-Determination. New Haven, 1978.
- Crawford J.* The Creation of States in International Law. Oxford, 1979.
- Davies J.C.* Towards a Theory of Revolution//J.C.Davies (ed.) When Men Revolt and Why: A Reader in Political Violence and Revolution. N.Y., 1971.
- Geertz C.* Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa. N.Y., 1963.
- Gourevitch P.A.* The Reemergence of 'Peripheral Nationalisms': Some Comparative Speculations on the Special distribution of Political Leadership and Economic Growth//*Comparative Studies on Society and History*. 1979. V. 1.
- Gurr T.D.* Why Men Rebel. Princeton, 1970.
- Hannum H.* Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination. The Accomodation of Conflicting Rights. Philadelphia, 1992.
- Hatfield-Lyon J.* Individual human rights versus minority group rights. Toronto, Leningrad, 1991.
- Hechter M.* Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966. Berkeley, 1975.
- Hyde Ch.C.* International Law Chiefly As Interpreted and applied by the United States. 2 vols. Boston, 1922.
- James A.* Sovereign Statehood. London, 1986.
- Larson A., Jenks C.W. e.a.* Sovereignty Within the Law. N.Y., 1965.
- Merritt R.L.* Noncontiguity and Political Integration//N.Rosenau (ed.) Linkage Politics: Essays on the Convergence of National and International Systems. N.Y., 1969. P. 237-272.
- Mughan A.* Modernization and Regional Relative Deprivation: Towards a Theory of Ethnic Conflict//International Political Science Association Round Table on Politics and Ethnicity. Oxford, 1979.
- Oppenheim L.F.E.* International Law. 2 vols. L., 1905-1906.
- Rowat D.C. (ed.)* The Referendum and Separation Elsewhere: Implications for Quebec. Ottawa, 1978.
- Willoughby W.W., Fenwick C.G.* Types of Restricted Sovereignty and of Colonial Autonomy. Washington, 1919.
- Ydit M.* Internationalised Territories from the «Free City of Cracow» to the «Free City of Berlin». L., 1961.

## Меньшинства в российских регионах: отечественная этнография и политическая практика\*

Свои размышления о проблемах, с которыми сталкиваются представители различных групп меньшинств и о *региональном измерении* этих проблем я бы хотел начать издали — с обсуждения состояния отечественной этнологии и антропологии, тех дисциплин, удельный вес которых в изучении и освещении этих проблем, а также в ознакомлении с ними широкой аудитории — от политиков всех уровней и ветвей власти до читателей, просто интересующихся этими проблемами, — остается по традиции весьма большим.

Отечественные этнографические дисциплины переживают некоторый кризис, связанный с общим кризисом социальных наук в стране, оттоком молодежи из науки вообще, растущим разрывом в теоретических ориентациях между представителями разных поколений, проблемами интеграции отечественного антропологического знания в мировую науку и резкой критикой почти всего созданного прежде, звучащей как извне, от наших западных коллег<sup>1</sup>, так и изнутри, со стороны маститых ученых, которые сами сделали многое из того, что они сегодня подвергают критике<sup>2</sup>.

Сейчас, когда градус дискуссии о судьбе отечественной этнографии упал (со времени определения основных позиций ее участников прошло уже более пяти лет), стали видны многие полемические передержки, рельефнее выступили «плюсы» и «минусы» отстаиваемых интерпретаций истории этой дисциплины. Однако остались, как и следовало ожидать, недоумения, недоговоренности и некоторое чувство неудовлетво-

\* Вариант этой статьи был представлен в качестве доклада на конференции «Народы Западной Сибири» в Омске 15 ноября 1996 г. Доклад подготовлен в рамках исследовательского проекта, выполняемого при поддержке фонда Дж. и К. Мак-Артуров.

<sup>1</sup> В качестве примеров этой критики я мог бы назвать работы П. Витебского (1990), Э. Геллнера (1988), Т. Драгадзе (1990), В. Плоткина (1990), Н. Садовой (1990), П. Скальника (1990), Ю. Слезкина (1993), А. Хазанова (1990), Д. Шимкина (1990) и Б. Шишло (1990).

<sup>2</sup> См. работы М. В. Крюкова, В. В. Пименова, В. А. Тишкова, С. В. Чешко, В. А. Шнирельмана и др.

ренности. Остались и загадки, над которыми, может быть, станут размышлять грядущие поколения науковедов, историографов и социологов. Мое внимание, в частности, привлекло очевидное противоречие между постулируемыми критиками схоластикой, отсталостью, «периферийностью» и бесплодностью теоретических построений советского периода и представляющимися мне поразительными успехами этого же периода в сфере институализации этнографического знания. Поясню, что я имею в виду.

Многие параметры этнической реальности, описываемые в этих «схоластических построениях», скажем, представления об *исконности этносов* и *прирожденности этнической принадлежности* (речь идет о натуралистических трактовках этнической реальности) не только были усвоены и массами, и разнообразными элитами, в том числе и населением тех территорий, для которых самоопределение по этническим признакам было внове, но и эффективно использовались в практической политике как центра, так и «республиканских периферий», что проявилось и в позиционной борьбе за статус и власть, и в процессах мобилизации по этническим признакам, вполне сознательно инициированных в целом ряде конфликтов. У некоторых западных аналитиков возникло даже нечто вроде паранойяльной идеи заговора «советских антропологов», владеющих «правильной теорией», но тщательно скрывающих этот факт и продолжающих публиковать в своем центральном журнале устаревшие схоластические построения. Я, быть может, несколько сгущаю краски, но вот что пишет, например, французский этнолог, специалист по Афганистану О.Руа:

«... политика умиротворения, осуществляемая в Афганистане кабульским правительством и КГБ, опиралась на точную, но не предаваемую огласке антропологическую модель, которая противоречила опубликованным анализам советских ученых, пользовавшихся официальными доперестроечными антропологическими понятиями. Официальная модель опиралась на субстанциалистскую концепцию этнической группы и племени, в то время как реальная практика умиротворения была адаптирована к текучести самосознания и борьбе за власть местных нотаблей» [Роу 1990: 407].

В результате своего весьма обстоятельного анализа этот автор приходит к выводу, что, хотя во время войны в Афгани-

стане академическая этнография не привлекалась для содействия советской армии, характер проведения ряда военных операций 1983—1984 гг. свидетельствует о наличии в ее командном составе людей с высокой этнологической квалификацией, причем руководствовавшихся не советской марксистской этнографией, а современными теоретическими моделями западной этнологии (!).

Хотя идея «заговора» нам и льстит, я не отношусь к числу искателей «скрытых сил», и в данном случае могу лишь отметить роль и силу советской цензуры, создававшей значительный разрыв между мыслью и ее печатным изложением, еще более усугублявшийся издательской политикой, когда от момента написания до публикации проходили годы, а иногда и десятилетия.

Действительно, как можно объяснить, например, при фактическом отсутствии в советской этнографии теории этнической мобилизации эффективное использование ее основ в политических кампаниях, а так же в реализованных сценариях нескольких крупномасштабных межэтнических конфликтов и этнических чисток.

В одном из отечественных словарей, разработанных в основном бывшими специалистами по теории научного коммунизма, читатель весьма неожиданно (эта неожиданность еще более усугубляется «научно-коммунистическим» языком и стилем большинства статей) сталкивается с детально проработанным и доведенным до уровня руководства к действию определением политической мобилизации. В соответствии с этим определением под политической мобилизацией понимается:

«... комплекс мероприятий, обеспечивающий готовность партий и партийных коалиций, общественных движений и т.д. к конкретным акциям. Включает, в частности:

1) агитационно-пропагандистскую деятельность, связанную с разъяснением содержания планируемых акций, значения конкретных сроков их проведения, а также социально-психологическую подготовку к участию в них сторонников и нравственно-психологическую и иную дезавуацию противников;

2) организацию системы информации между участниками предстоящей акции;

3) своевременное получение сведений о планах и предполагаемых действиях противников акций и использование полученных данных в агитационно-пропагандистской и информационной деятельности;

4) обеспечение участников предстоящего действия всеми необходимыми средствами (питание, транспорт и др.) в зависимости от профиля акции;

5) сохранение — при необходимости — конфиденциальности тех или иных сведений (о подготовке акции между организаторами или активистами той или иной М.п.)» [Политология 1993: 184].

Сегодня, когда мы располагаем детальными, практически почасовыми описаниями ряда межэтнических конфликтов, можно с высокой долей уверенности утверждать, что эта схема мобилизации была положена в основу действий одной из сторон, например, в Ферганском конфликте, завершившемся изгнанием турок-месхетинцев [Осинов 1994]. Она просматривается и в душанбинских событиях лета 1988 г. (полевые исследования Л.А.Чвырь), и — быть может, не столь явно — в ошском конфликте [Tishkov 1993].

В связи с изложенным, интересным представляется вопрос о механизмах институализации социального знания вообще и антропологического знания, в частности. Каким образом эти знания оказываются частью картины мира, очерчивая тем самым границы рационального выбора при принятии политических решений? Поскольку эта проблема имеет непосредственное отношение к проблеме, вынесенной в заглавие статьи, я позволю на ней еще немного задержаться.

Я не думаю, что объяснение, сводящее эти механизмы к модели социального заказа (управленцы используют социальное знание, произведенное по их заказу специалистами), является исчерпывающим. Всем известно, что этнографы достаточно часто писали докладные записки «наверх», однако их влияние на принятие решений никем не переоценивалось. К традиционным механизмам институализации научного знания можно отнести различные версии его *популяризации*, включая научную публицистику, школьное и вузовское обучение и т.п.

Мне представляется, что в условиях тоталитарных государств действует еще один весьма мощный механизм, влияние которого на институализацию знания до сих пор, несмотря на

его очевидность, остается в тени. Этот механизм — *цензура*, охватывавшая всю систему производства научного знания. Наши представления о цензуре остаются пока довольно примитивными, сводящими ее к простому принуждению автора и насилию над текстом. С моей точки зрения, такая редуционистская модель освещает лишь один из аспектов взаимодействия науки и власти, в котором представители той и другой противостоят друг другу и имеют противоположные интересы. Длительное оперирование цензуры приводит, на мой взгляд, если воспользоваться органической метафорой, к «сращению» науки и власти, к возникновению различных форм взаимозависимости и симбиотических отношений, как раз и создающих ту среду, которая делает институализацию научного знания столь успешной. Конкретных примеров оперирования ученых и политиков в этой среде я приводить здесь не могу, но в качестве источника для знакомства с этими примерами могу отослать к появляющимся сегодня и уже многочисленным статьям мемуарного жанра и интервью с известными этнографами<sup>3</sup>.

Хорошей иллюстрацией успешной институализации этнической картины мира (разумеется в той ее версии, которая разрабатывалась преимущественно отечественной наукой) является советский и повторяющий его в меньшем масштабе — российский федерализм по национально-территориальному (читай — этническому) принципу. Натуралистические трактовки этнической реальности, разумеется, сыграли здесь не последнюю роль, и кабинетные конструкции были затем воплощены в институтах власти, создании местных управленческих элит и т.д. Исконнические (в западной терминологии — субстанциалистские или примордиалистские) интерпретации этнической реальности замечательно «подходят» и легко интегрируются в националистические идеологии и картины мира. Настолько легко, что возникает подозрение, что сами эти интерпретации сформировались если не в лоне, то под сильным влиянием националистической идеологии. Этим также может объясняться тот поразительный успех в сфере институализации этнографического знания, о котором я упомянул вначале.

<sup>3</sup> Многочисленные примеры этого рода содержатся в интервью, взятом В.А.Тишковым у С.И. Брука [Брук, Тишков 1995].

Здесь кажется уместным заметить, что исконнические трактовки этничности не исчерпывали всего спектра отечественных интерпретаций этнической реальности. Целый ряд авторов, опираясь отчасти на результаты этносоциологических исследований, отчасти на системный анализ и теорию информации, влиявшие в 1960—1980-х годах на все общественные науки, предложили различные инструменталистские трактовки, в соответствии с которыми этнос выполнял особую роль в передаче социальной информации (С.А.Арутюнов), обладал собственной информационной структурой (ср. многочисленные работы В.В. Пименова и соавторов) и обеспечивал стереотипность восприятия «других», снимая информационные нагрузки и облегчая социальную ориентацию (А.А.Сусоколов). Кроме того, натуралистический подход к изучению этнической реальности не был внутренне однородным и единым; он распался на две противостоящие друг другу школы, которые условно можно обозначить как *историко-культурную* (Ю.В.Бромлей и соавторы) и *биогеографическую* (Л.Н.Гумилев и последователи). Несмотря на то, что обе названные традиции использовали в своих построениях теорию этноса С.Широкогорова, концепция последнего не поддается классификации в предложенных терминах и может рассматриваться как самостоятельное направление в рамках натуралистического подхода — психобиологическое. Натуралистические трактовки, несмотря на обоснованную критику, продолжают преобладать в российской этнологии, и многие их сторонники вполне резонно замечают, что эти концепции удовлетворительно описывают российскую реальность, указывая на их успешность при описании этнических общностей, их структуры (подразделенность на субэтноты и этнографические группы) и динамики (этнические процессы — ассимиляция, межэтническая интеграция, дифференциация и т.д.).

Однако именно эти успехи сегодня часто становятся препятствием для исследований; институализированные интерпретации как шоры надежно заслоняют действительность и блокируют саму возможность иных позиций и точек зрения. Ситуация с исследованиями положения меньшинств может служить здесь хорошим примером.

Можно начать с определения понятия «меньшинство». Я не буду вдаваться в терминологические подробности, чтобы

не нарушать и без того хрупкое согласие, в основе которого лежит признание по меньшей мере двух основных признаков групп меньшинств — их *относительно меньшую численность* и их *подчиненное, недоминирующее* положение, обуславливаемое малочисленностью и вытекающее из нее.

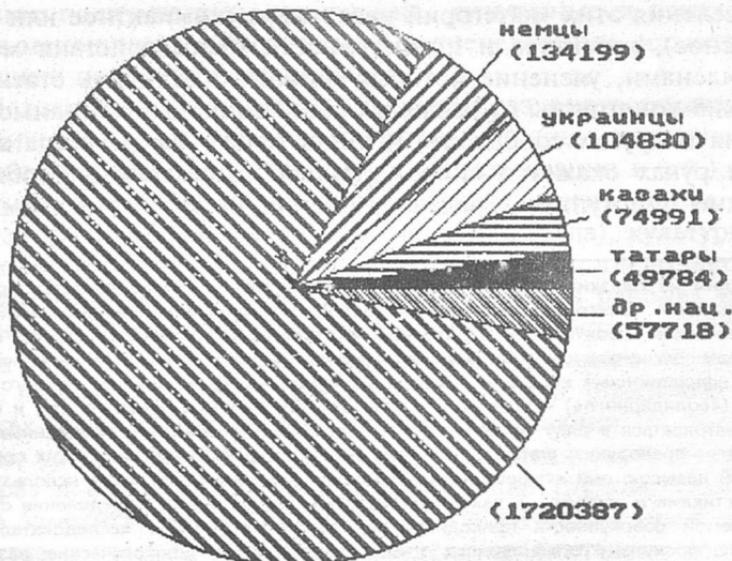
Уже даже в этом элементарном представлении содержится множество «подводных камней», приведших к крушению многих попыток урегулирования проблемы меньшинств на международном уровне. Например, «выражение «относительная численность» заставляет говорить о границах территории, на которой данное сообщество выступает как меньшинство. Известные парадоксы, когда одно и то же сообщество является меньшинством в границах государства и большинством в границах региона — хорошая тому иллюстрация. Другой пример: так называемые ирредентистские меньшинства, проживающие по обе стороны государственной границы. Представители этих меньшинств могут пытаться оспорить легитимность границы, само существование которой низводит самоопределяющийся народ до положения «меньшинства» (наиболее ярким современным примером меньшинств этого типа являются курды, однако в сходном положении находятся, например, осетины, лезгины, шугнанцы, некоторые приграничные группы русских, казахов, киргизов, таджиков и др.).

Не менее сложной проблемой для исследователя, имеющей, впрочем, и вполне очевидные практические стороны, является проблема определения положения меньшинства в иерархии власти. Ведь сама по себе численность не является достаточным признаком для объявления конкретного сообщества бенефициантом международных и внутригосударственных законов, направленных на защиту прав меньшинств; меньшинства, находящиеся у вершины властной иерархии, как известно, именуется элитами. Проблема эта многослойна, и именно здесь натуралистические трактовки этнической реальности продолжают оказывать дурные услуги.

В частности, если использовать, скажем, теорию этноса в версиях Ю.В.Бромлея, В.И.Козлова и Н.Н.Чебоксарова, то обнаружится, что разработанный в ней инструментарий не позволяет отличать *статистические совокупности* от *реальных групп* (социальных категорий, социальных сетей, и других группоподобных совокупностей, разработанными типология-

ми которых располагают другие теоретические школы). К каким несообразностям это приводит в различных ситуациях лучше рассматривать на конкретном примере, и мне кажется удачным пример с исследованием положения меньшинств в Омской области.

Как известно, в 1996 году Россия стала членом Совета Европы, что налагает на нее новые обязательства. В частности, возникает вопрос о ратификации документов, принятых Советом Европы, в том числе *Европейской Хартии по региональным языкам и языкам меньшинств* (*European Charter for Regional or Minority Languages*) [далее — Хартия] (см. Приложение 1). Поскольку положение меньшинств существенно варьирует в различных регионах, именно региональный уровень рассмотрения позволяет выяснить, насколько оно согласуется с принципами, выдвигаемыми в Хартии. По данным переписи 1989 года более шести процентов населения Омской области составляли немцы (134199 чел.), около пяти процентов — украинцы (104830 чел.), 3,5% — казахи (74991 чел.) и более двух процентов — татары (49784 чел.).



**Этническая структура населения Омской области (1989)**

(представлены категории учета с долей в населении больше 1,0%)

Так как защитные нормы Хартии касаются прежде всего меньшинств, обладающих особыми потребностями в сфере языка, т.е., главным образом, языковых и этнических меньшинств, данные переписи об этническом составе населения и языке, казалось бы, дают ориентир для исследователя, преследующего цель описания положения меньшинств в регионе. Весьма часто, особенно в крупномасштабных исследованиях, эти данные и кладутся в основу выводов. Однако если исходить из того, что в основу переписи были положены как раз те концептуальные представления, которые лежат в основе неразличения статистических и реальных совокупностей<sup>4</sup>, то уместно поставить вопросы: все ли языковые и этнические группы попали в этот перечень и являются ли перечисленные выше совокупности *реальными сообществами, конгломератами*, составленными из различных сообществ, или *статистическими категориями* учета населения, не имеющими значения за пределами узких целей статистики?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, данных переписи уже оказывается недостаточно. Требуются знания о способе расселения этих «категорий населения» (компактное или дисперсное), характере и интенсивности взаимодействия между их членами, уяснение которых позволяет отличить статистические конструкторы от реальных сетей социального взаимодействия и других сообществ, и лишь только тогда, когда в наших руках окажется список реально существующих общин, можно приступить к задаче уяснения их статуса в терминах

<sup>4</sup> Одним из близких рассматриваемой проблематике примеров является процесс складывания категориальных идентичностей. Иногда наименование какой-либо человеческой совокупности, выделенной по этническим признакам, остается в конкретном региональном контексте, принципиально категориальным, или именуется классификационный конструкт. Оно не указывает на существование некоего связанного («солидарного») человеческого агрегата (сообщества, группы и т.д.) и может рассматриваться в ряду таких же более или менее произвольно выделенных множеств — праворуких, шатеных, пожилых и т.п. Статус реальности у таких совокупностей невысок: они «существуют», но именно как категории, часто используемые статистиками и учеными. В каждом конкретном случае задачу определения статуса изучаемой совокупности приходится решать как отдельную исследовательскую задачу, поскольку отечественная традиция игнорирует типологические различия человеческих агрегатов, что позволяет отождествлять (под «прикрытием» одного и того же этнонима) реальные группы с конгломератами индивидуумов, имеющих одинаковое самосознание или культуру, «одинаковость» которых, впрочем, чаще всего не проверяется, а принимается на веру, коль скоро все эти люди именуются одинаково.

положения в местной системе властных отношений. Традиционный же подход к этой проблеме не позволяет даже спланировать расходы, требуемые для организации школьного обучения и подготовки необходимого числа учителей. В приложении к этому докладу я привожу все статистические данные, которые обычно используются Министерством образования для планирования образования меньшинств (число существующих школ и учеников и численность «национальных групп»); недостаточность этих данных вполне очевидна.

Целый ряд проблем, большинство из которых, впрочем, носит уже не столько концептуальный, сколько технический характер, возникает и в связи с задачей определения места группы в локальной системе доминирования. Эта проблематика все еще недостаточно часто становится объектом социологического или антропологического анализа, хотя необходимость такого анализа для решения конкретных задач управления невозможно переоценить. В распоряжении исследователя все еще нечасто оказывается полный набор центральных и местных законодательных актов, инструкций и т.п., регулирующих политические, социальные, культурные и языковые права меньшинств с необходимыми прецедентами, иллюстрирующими исполнение законов и т.п.

Недостаточное внимание уделяется законодательству и юридической практике в областях охраны гражданских (законы о гражданстве, процедуры натурализации и т.п.), социальных (права на жилье, приобретение квартир, земли, оплата за труд, распределение мест на рынке труда), культурных (выполнение законов о культуре и образовании, число школ и учеников в «национальной» школе, особенно в районах компактного проживания меньшинств, возможности получения сдачи экзаменов среднего специального и высшего образования) и языковых прав меньшинств. А ведь положение на рынках труда и жилья, доступность образования на родном языке, уровень участия в правовой и политической системах как раз и определяют реальное положение группы. Необходимо заметить, что если данные о политическом представительстве и участии в правовой системе сравнительно доступны, то для учета положения группы на рынках занятости и, в особенности, жилья требуются дорогостоящие социологические исследования с использованием данных паспортных сто-

лов и жилищно-эксплуатационных отделов, поскольку «готовых» статистических источников нет, как нет и отечественной исследовательской традиции, которая могла бы давать сравнительные материалы, динамику изменения ситуации и т.п. Информацию о так называемых «группах поддержки» (соседских и дружеских связях, отношениях между родственниками и в семье), столь важную для определения уровня солидарности в общине, также приходится собирать по крохам, и виной тому то же самое отсутствие традиции — антропологи привычно концентрируются на семье и группах родства, часто упуская из виду прочие формы взаимопомощи.

К «плюсам» советской, а затем и российской этнографии относится исторический подход (критикуемый, впрочем, многими западными коллегами как неумеренное мифотворчество на этнографические сюжеты) и крепкие традиции учета, восходящие к фискальной политике Российской Империи, позволяющие с необычайной легкостью оперировать данными о динамике этнического состава государства/региона, знать удельный вес городского и сельского населения по различным этническим группам, учитывать миграцию, рождаемость и смертность как факторы изменения численности этнических групп и т.д. Сложнее обстоит дело с такими родственными, но относительно новыми сюжетами как характеристики изменения паспортной национальности при смене/получении паспортов, в особенности в связи с возможностями эмиграции (немцы, евреи и др.) и получение особых льгот или статуса (некоторые народы Сибири и др.). Эти факторы изменения идентичности все еще редко оказываются в фокусе внимания исследователей, хотя, как утверждает некоторыми западными антропологами, мы уже давно знакомы с их моделями изменчивости самосознания.

Этнографы-традиционалисты по-прежнему избегают в своей полевой работе освещения таких аспектов жизни их «подопечных», как политическое участие: в монографиях об этнических группах нет данных о наличии организаций меньшинств в столице и районах; о выдвигаемых требованиях со стороны меньшинств и отношении к ним властей, титульной национальности, др. групп населения; о степени участия меньшинств в выборах, референдумах, политических акциях (митингах, демонстрациях, маршах, кампаниях в СМИ, голодовках и

т.п.). Все эти сюжеты отдаются на откуп журналистам и политологам, для которых, однако, этнические аспекты этих процессов оказываются не столь очевидными и привлекательными.

Еще один грех натуралистических концепций в изучении этнических феноменов — некоторая «тотализация» объекта, приписывание ему вовсе, быть может, ему не свойственной однородности. Что такое, например, «немцы Омской области»? Устройство для них школ с преподаванием на Hochdeutsch, конечно, благое дело, приводящее, правда, к «оверхненемечиванию» меннонитов, нижефранкские, т.е. нижне-немецкие диалекты которых хорошо известны лингвистам. И добро бы это происходило где-нибудь в Амурской области, но в Омске, с его первоклассной научной школой немецкой диалектологии, многие годы возглавляемой Г.Г.Едигом, можно было попытаться дать возможность хотя бы в начальной школе изучать действительно, а не якобы родной язык<sup>5</sup>. Впрочем ситуация омских меннонитов все же сравнительно мягче, чем у алтайских (славгородских), хотя бы уже потому, что среди них доля тех, кто называет себя немцем, гораздо выше. На Алтае чаще слышишь самоопределение «меннонит», или даже «голландец», что не может не осложнять и языковую ситуацию в сфере образования (немецкий здесь чаще воспринимается как иностранный).

Вообще ситуация в Омской области со школьным образованием на родном языке представляется весьма благополучной лишь на первый взгляд. При сопоставлении, даже приблизительном, расчетного числа детей школьного возраста (пятая часть численности группы) с числом учащихся в национальных школах оказывается, что русские обеспечены возможностью обучения на родном языке на 100%, в то время как местами в национальных школах на родном языке или с преподаванием родного языка как предмета обеспечено лишь около 10% детей немецкой национальности и около 12% — татарской. У украинцев и казахов национальных школ нет.

<sup>5</sup> Напомню, что еще в XVIII в. уровень различий между верхне- и нижне-немецким языками был приблизительно равным современному уровню различий между английским и немецким, поэтому они рассматривались как родственные, но различные языки, а общение между их носителями осуществлялось с помощью переводчиков. К тому же, вывезенный в конце XVIII в. из Западной Пруссии меннонитский Plattdeutsch, или Werderplatt, обладает рядом архаических черт, существенно затрудняющих понимание верхне-немецкого.

Таким образом, для соблюдения норм Хартии предстоит еще сделать очень многое.

### Литература

- Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
- Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. Вып.2. М., 1972.
- Брук С.И., Тишков В.А. Нелишне узнать из первоисточника // Этнографическое обозрение. 1995, №1. — С. 89-101.
- Крюков М.В. Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // Советская этнография. 1988. №1. — С. 55-62.
- Крюков М.В. Антропология вчера, сегодня, завтра // Народы Азии и Африки. 1989. №4.
- Осипов А.Г. Ферганские события: особенности, механизмы, вероятные причины // С.В. Соколовский (ред.) Межнациональные конфликты в СНГ и странах Балтии. Вып.1. Средняя Азия. М., 1994.
- Пименов В.В. Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки // Советская этнография. 1988. №3. — С. 65-72.
- Политология: энциклопедический словарь. М., 1993.
- Тишков В.А. О концепции перестройки межнациональных отношений в СССР // Советская этнография. 1989. №1. — С. 73-89.
- Тишков В.А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Советская этнография. 1989. №5.
- Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. №1.
- Тишков В.А. Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // Вопросы социологии. 1993. №1(2). — С. 3-32.
- Тишков В.А. Межнациональные отношения в Российской Федерации // Доклад на Президиуме РАН 23 февр. 1993 г. — 72 с.
- Тишков В.А. О нации и национализме // Свободная мысль. 1996. №3.
- Чешко С.В. Национальный вопрос в СССР: состояние и перспективы изучения // Советская этнография. 1988. №4.
- Чешко С.В. Время стирать белые пятна // Советская этнография. 1988. №6. — С. 3-15.
- Chichlo B. L'ethnographie soviétique est-elle une anthropologie? // B.Rupp-Eisenreich (ed.) Histoire de l'anthropologie, XVI<sup>e</sup> — XIX<sup>e</sup> siècles. Paris, 1984.
- Chichlo B. Trente années d'anthropologie (*etnografiia*) soviétique // Revue des Études slaves. 1985. Vol. 57, N2;

- Chichlo B.* L'Anthropologie Soviétique a l'Heure de la *Perestrojka*// Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol.31, avril-septembre. — P. 223-232;
- Dragadze T.* The place of ethnics theory in Soviet anthropology//E.Gellner (ed.) Soviet and Western Anthropology. London, 1980.
- Dragadze T.* Some Changes in Perspectives on Ethnicity Theory in the 1980s: A Brief Sketch//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P. 205-212.
- Dudwick N.* The Case of the Caucasian Albanians: Ethnohistory and Ethnic Politics//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P.377-384.
- Gellner E.* State and Society in Soviet Thought. Oxford, 1988.
- Khazanov A.M.* The Ethnic Situation in the Soviet Union as Reflected in Soviet Anthropology//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P. 213-222.
- Olcott M.B.* Soviet Nationality Studies between Past and Future//D.Orlovsky (ed.) Beyond Soviet Studies. Washington, D.C., 1995. — P.135-148.
- Plotkin V.* Dual Models, Totalizing Ideology and Soviet Ethnography//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol.31, avril-septembre. — P. 235-242.
- Plotkin V., Howe J.E.* The unknown tradition: continuity and innovation in Soviet ethnography//Dialectical anthropology. 1985. Vol.9, N1-4. — P. 257-312.
- Roy O.* Afganistan: Modèles Anthropologiques et Pacification//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P. 405-412.
- Sadomskaya N.* Soviet Anthropology and Contemporary Rituals//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P. 245-254.
- Shimkin D.B.* Siberian Ethnography: A Current Assessment//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol.31, avril-septembre. — P. 317-326.
- Skalnik P.* Community: struggle for a key concept in Soviet ethnography//Dialectical anthropology. 1981. Vol.6, N2. —P. 183-191.
- Skalnik P.* Towards an understanding of Soviet *etnos* theory//South African Journal of Ethnology. 1986. N9. — P. 157-166.
- Skalnik P.* Union Soviétique — Afrique du sud: les 'Théories' de l'*etnos*//Cahiers d'Etude africaines. 1988. Vol. 28, N2. — P. 157-176.
- Skalnik P.* Soviet *Etnnographiia* and the National(ities) Question//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31, avril-septembre. — P. 183-192.
- Tishkov V.A.* *Glasnost'* and the nationalities within the Soviet Union//Third World Quarterly. 1989. — October.
- Tishkov V.A.* The Crisis in Soviet Ethnography//Current Anthropology. 1992. Vol. 33, N4. — P. 371-382.
- Tishkov V.A.* Don't Kill Me, I am Kyrghyz: Anthropological Analysis of Violence in Osh Ethnic Conflict//Paper for XIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (Session «Culture of Ethnic Violence»). — Mexico, July 28 — August 5, 1993.

Vitebsky P. Centralized Decentralization: The Ethnography of Remote Reindeer Herders under Perestroika//Cahiers du Monde russe et soviétique. 1990. Vol.31, avril-septembre. — P. 345-356.

## Приложения 1

Европейская Хартия по региональным языкам и языкам меньшинств принята Советом Европы и открыта для подписания с 5 ноября 1992 г. В соответствии со ст. 19, п. 1 Хартия вступает в действие через три месяца после того, как пять членов Совета Европы заявят о ее ратификации. Хартия стала действующим документом после того, как 5 августа 1994 г. ее подписали тринадцать государств (Австрия, Венгрия, Германия, Дания, Испания, Кипр, Лихтенштейн, Люксембург, Мальта, Нидерланды, Норвегия, Финляндия и Швейцария).

При ратификации страна обязуется применять минимум из тридцати пяти пунктов или подпунктов, выбранных из части III «Меры содействия использованию региональных языков или языков меньшинств в общественной жизни в соответствии с обязательствами, заключенными в статье 2, пункте 2»; в том числе — минимум три пункта или подпункта, выбранные из Статьи 8 «Образование». Данная статья состоит из двух пунктов. В первом изложены обязательства «в отношении образования в пределах той территории, на которой используются» региональные языки или языки меньшинств, во втором — «в отношении образования на иных территориях, чем те, на которых традиционно используются региональные языки и языки меньшинств».

В Хартии «региональные языки или языки меньшинств» определены как «языки, которые:

- i. традиционно используются в пределах данной территории государства гражданами этого государства, которые образуют группу, численно меньшую, чем остальное население этого государства, и
- ii. отличаются от официального языка/языков этого государства;

оно [определение] не включает диалекты официального языка/языков данного государства или языки мигрантов» (ст. 1 а).

Под «территорией, на которой используется региональный язык или язык меньшинства», предлагается понимать «геогра-

фическую область, на которой означенный язык является способом общения (the mode of expression) некоторого числа людей, оправдывающим принятие защитных и поощрительных мер, обеспечиваемых в данной Хартии» (ст. 1 б)

Первый пункт статьи 8 содержит девять подпунктов, в которых последовательно рассматриваются: (а) дошкольное, (b) начальное, (с) среднее, (d) среднее специальное и дополнительное (technical and vocational), (e) высшее образование; (f) образование для взрослых (education courses); (g) предоставление возможности для преподавания истории и культуры, которые отражаются в региональных языках или языках меньшинств (the history and the culture which is reflected by the regional or minority language); (h) меры по основной и дальнейшей подготовке учителей, необходимой для осуществления пунктов от (а) до (g) принимаемых ратифицирующей Стороной; (i) создание контролирующего органа/органов, подготавливающего и публикующего периодический отчет.

Подпункты от (а) до (f) представляют собой перечень альтернативных предложений, от предоставления возможности получать образование на региональном языке или языке меньшинства соответствующей ступени в полном объеме для всех учащихся до возможности получать «значительную часть образования» соответствующей ступени для тех учащихся, «чи семьи просят этого и чье количество признается достаточным» (ст. 8, п. 1. a.iii). Если внешкольные формы образования (дошкольное, дополнительное, университетское) не входят в прямую компетенцию государства, предлагается действовать и поощрять осуществление вышеупомянутых мер. Таким образом, выбор одного из подпунктов, в действительности, означает выбор одного из содержащихся в нем альтернативных предложений.

В отношении образования на «иных территориях, чем те, где традиционно используются региональные языки и языки меньшинств», при условии, что «число пользователей регионального языка или языка меньшинства оправдывает это», предлагается «делать возможным, поощрять и обеспечивать преподавание на региональном языке или языке меньшинства, или самого языка на всех уровнях образования» (ст. 8, п. 2).

Таким образом, Хартия является достаточно гибким инструментом, позволяющим осуществить выбор в довольно ши-

роком диапазоне в соответствии с возможностями и желанием ратифицирующей Стороны. Если государство решает присоединиться к данной Хартии и осуществлять меры содействия использованию региональных языков или языков меньшинств в образовании, но возможности для этого ограничены, то можно выбрать минимальный комплекс мер. Такими минимальными комплексами могут быть следующие сочетания:

- *Статья 8, пункт 1, подпункты: g, h, i.*
- *Статья 8, пункт 1, подпункты: a.iii, h, i.*
- *Статья 8 пункт 1, подпункты: b.iv; h, i.*

где:

a.iii. — применять одну из мер, предусмотренных в (i) и (ii) выше [т.е., сделать доступным все дошкольное образование или его значительную часть], по крайней мере к тем учащимся, чьи семьи просят этого и чье количество признается достаточным;

b.iv. — применять одну из мер, предусмотренных в пунктах от (i) до (iii) выше [т.е., сделать доступным все или значительную часть образования на начальной ступени на региональном языке или языке меньшинства или, преподавание этих языков как составной части учебной программы], по крайней мере, по отношению к тем учащимся, чьи семьи просят этого и чье количество признается достаточным;

g. — принимать меры по обеспечению преподавания истории и культуры, которые отражаются региональными языками или языками меньшинств;

h. — обеспечить основную и дальнейшую подготовку учителей, требуемую для осуществления пунктов от (a) до (g), принимаемых ратифицирующей Стороной;

i. — учредить контрольный орган, ответственный за контроль над предпринимаемыми мерами и достигнутыми результатами в учреждении и развитии изучения региональных языков или языков меньшинства и за составление периодических, публикуемых отчетов о своих выводах.

Если какая-либо страна в состоянии осуществить максимальный из предусмотренных в Хартии комплекс мер, то, в случае, если все ступени образования находятся в прямой компетенции государства, при ратификации она берет на себя обязательства сформулированные под римской цифрой один (i) в подпунктах от (a) до (f), выбрать подпункты от (g) до (i)

пункта 1, а также выбрать пункт 2 статьи 8. Таким образом Сторона обязуется осуществлять образование на региональных языках или языках меньшинств на всех ступенях образования от дошкольного до высшего; организовывать курсы образования для взрослых и курсы непрерывного образования с преподаванием «главным образом или целиком на региональных языках или языках меньшинств» (f); обеспечивать «преподавание истории и культуры, которая отражается региональными языками или языками меньшинств» (g); «обеспечивать основную и дальнейшую подготовку учителей» для осуществления вышеперечисленных мер (h); учредить контрольный орган, регулярно публикующий отчет об образовании на региональных языках или языках меньшинств (i).

Кроме того, в отношении образования на «иных территориях, чем те, на которых традиционно используются региональные языки или языки меньшинств» (п. 2), если число людей использующих такие языки оправдывает это, поощрять и обеспечивать преподавание на региональном языке или языке меньшинства или, преподавание данного языка как предмета на всех уровнях образования. В случае, если образование какой-либо ступени не входит в прямую компетенцию государства, Сторона обязуется «содействовать и/или поощрять» образование на региональных языках или языках меньшинств, или преподавание таких языков как предметов на соответствующих ступенях образования.

Соответствующие комплексы мер приведены в таблице 1.1.

Таблица 1.1

*Диапазон обязательств в области образования*

Минимальный комплекс мер (варианты)	Максимальный комплекс мер
ст. 8, п. 1: g, h, i.	ст. 8, п. 1: a (i)—f (i), g, i; п. 2.
ст. 8, п. 1: a.iii, h, i.	
ст. 8, п. 1: b.iv, h, i.	

## Приложения 2

Таблица 2.1  
Число «национальных» школ в Омской области  
(1993/94 учебный год)

	1	2
город и село	немецкий	30
село	немецкий	30
город и село	татарский	22

1. Родной язык, преподаваемый как предмет.
2. Количество школ с преподаванием родного языка как предмета.

Таблица 2.2  
Численность учеников в «национальных» школах  
Омской области (1994)

	1	2	3	4	5	6	7
город и село	немецкий	0	1478	1478	0	2588	2588
село	немецкий	0	1478	1478	0	2588	2588
город и село	русский	40504	0	40504	331478	0	331478
село	русский	27141	0	27141	130782	0	130782
город	русский	13363	0	13363	200696	0	200696
город и село	татарский	0	580	580	0	1208	1208
село	татарский	0	580	580	0	1208	1208

1. Язык обучения и/или родной язык, преподаваемый как предмет.
2. Число учащихся в 1-4 классах с родным языком в качестве языка обучения.
3. Число учащихся в 1-4 классах с родным языком в качестве языка, преподаваемого как предмет.
4. Всего учащихся 1-4 классов.
5. Всего учеников в школах с преподаванием на родном языке.
6. Всего учащихся в школах с преподаванием родного языка как предмета.
7. Всего учащихся во всех типах «национальных» школ.

*А.А.Пископпель, В.Р.Рокитянский, Л.П.Щедровицкий*

**Парадоксы и курьезы  
отечественной этнологической мысли**

(часть 3)

*Круглый стол*

*по поводу статьи С.В.Чешко «Человек и этничность»\**

*Л.Щедровицкий.* Несколько слов о ситуации. Как вы помните, мы собирались провести очередное обсуждение «вокруг» понятия «этнос» и по предложению А.А.Пископпеля в качестве своего рода «стимула» и «исходного материала» решили использовать последние публикации «Этнографического обозрения». Ближе всего к интересующей нас проблематике оказалась статья С.В.Чешко «Человек и этничность» и отклики на нее. Вот к этой дискуссии и было решено «привязаться».

Теперь, внимательно прочитав статью С.В.Чешко, я предлагаю выделить заключительную, «политическую», часть статьи — о недопустимости «музейного подхода» к этносам — в качестве предмета для особого обсуждения. В ней, в этой части статьи, кратко и жестко представлена нетривиальная позиция, и можно было бы, проанализировав эту и другие позиции, зафиксировать ряд достаточно тонких моментов. Что же касается основной, «научной», части этой статьи, то она, на мой взгляд, изобилует алогизмами и необоснованными утверждениями, и поэтому я предлагаю обсуждать ее в рамках другого круглого стола — «Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли».

Попробую обосновать свою точку зрения, приводя отдельные положения статьи, привлечшие мое внимание, и коммен-

\* *Этнографическое обозрение.* 1994. №6. С. 35-49.

тируя их. По каждому из смысловых «кусочков», или тезисов, которые я условно нумерую, не строя при этом никакой специальной последовательности рассмотрения и не вычлняя «более важное» и «менее важное», я хотел бы получить ваши реплики.

*В.Рокитянский.* Я прочитал статью Чешко, но, честно сказать, идея выявлять и обсуждать «алогизмы и необоснованные суждения» (а ими она, и правда, изобилует) не вызывает у меня энтузиазма — вкуса к такой работе не имею. Для меня при чтении текста естественнее задаться вопросом: а ради чего он написан? что за поступок хотел совершить автор? И в данном случае авторское намерение понимается мною так: показать, что предмет, вызывающий столь страстное к себе отношение, порождающий столько энтузиазма и конфликтов — этническое — есть на самом деле нечто туманное, невразумительное, а то и вовсе несуществующее. А потому, мол, и говорить не о чем — подход мне несимпатичный.

Впрочем, готов выслушать ваши на сей счет соображения. Быть может, и у меня возникнет желание что-нибудь «промычать».

*Л.Щедровицкий.* Итак, вот эти отмеченные мной тезисы.

1. «Как же выглядит проблема этноса-этничности в современной науке? Эта проблема имеет в значительной мере терминологический характер. Порой ученые спорят не об одном и том же явлении, а о том, какие явления следует именовать данными терминами» (с. 36).

*Л.Щедровицкий.* А зачем, спрашивается, ученым спорить об одном и том же явлении? Если явление адекватно представлено и научно описано, то о чем тут спорить? Если же нет — откуда известно, что это — одно и то же явление? И если нет соответствующих понятий — т.е. если неясно, какие явления как именовать, — то это вовсе не терминологическая проблема, а сугубо концептуальная. Тем более, что автор сам признает, что «даже <...> беглый и далеко не полный обзор точек зрения показывает, что этнологическая наука не располагает хотя бы самой общей методологией исследования и интерпретации этнического» (с. 38).

*А. Пископелъ.* Все зависит от отношения к подобному заявлению. Если как к «проходному» и ни к чему не обязывающему — у него один смысл, если как к некоторой методологеме — другой. Разве можно всерьез относиться к ответу на вопрос, что есть «проблема этноса-этничности в современной науке», полученному с помощью незатейливой схемы, включающей, с одной стороны, некие сами собой существующие «явления», а с другой, «термины», которые нужно к этим явлениям «применить»? Вряд ли С.В.Чешко желал здесь предстать перед читателем последователем логического эмпиризма, тем более что в чем-чем, а в последовательности его трудно упрекнуть. О каких-таких «явлениях» может у него идти речь, если через несколько страниц он солидаризируется с мнением Гумилева: «У нас нет ни одного реального признака для определения любого этноса как такового, хотя в мире не было и нет человеческой особи, которая была бы внеэтнична. Все перечисленные признаки (язык, культура, идеология. — С. Ч.) определяют этнос “иногда”, а совокупность их вообще ничего не определяет» (с. 38). Ведь, по сути дела, эта солидарность означает одно — мы (т.е. в данном случае Гумилев и Чешко) не можем эмпирически выделять такие «явления» как этносы.

2. «В зарубежной науке этническими группами зачастую называют такие общности, которые обладают специфическим самосознанием, но отнюдь не обязательно имеют, скажем, какие-то культурные особенности» (с. 36).

*Л. Щедровицкий.* А на каком, собственно, основании полагается, что специфическое самосознание — это не культурная особенность? Это утверждение выглядит особенно странно рядом со ссылкой на Дж.Бэнкса, который «отмечал, что этническая группа представляет собой разновидность культурных общностей, подразумевая под культурой модели поведения, символы, институты, ценности “и другие созданные человеком компоненты общества”» (с. 37).

Другими словами, какие могут быть аргументы для исключения специфического этнического менталитета из культуры?

*А.Пископфель.* Это верно. Но, забегаая вперед, хочу отметить, что здесь проявляется лишь одна из основных особенностей всей статьи — наличие множества имплицитных различий, которые в явном виде не обсуждаются, а фигурируют как очевидные, таковыми отнюдь не являясь. Причем речь идет не о фундированной проработке каждой оппозиции, используемой автором, а о элементарном методологическом принципе *маркирования* своих утверждений — указании их методологического статуса. А ведь один из исходных посылов работы, это уже упоминавшийся диагноз — «этнологическая наука не располагает хотя бы самой общей методологией исследования и интерпретации этнического». Откуда же возьмется эта искомая методология, если не начать с наведения порядка в своем собственном концептуальном багаже?

*В.Рокитянский.* Что до меня, то я придерживаюсь той точки зрения, что об этническом вообще непродуктивно говорить вне ценностного контекста, без привлечения этических и эстетических категорий — а они-то, эти категории и составляют, полагаю, основу этнического менталитета. Сознание своей принадлежности к некоей отличной от других общности не может оставаться пустым, простым «мы — другие». Оно неизбежно наполняется каким-то содержанием, и сама неизменно аффективная окрашенность этнического сознания свидетельствует о присутствии здесь ценностных составляющих.

3. «Теория этноса» вроде бы отличается четкостью своих положений, концептуальной стройностью и систематизированностью. Но она оставляет без ответа главный вопрос: что же такое само «этническое»? Этности понимаются как разновидности человеческих общностей, складывающиеся из целого ряда атрибутов (язык, культура, психический склад, самосознание, самоназвание; некоторые исследователи добавляют сюда еще эндогамию). Здесь нет только одного — самой этнической субстанции» (с. 38).

*Л.Щедровицкий.* На с. 42 своей статьи С.В.Чешко, вроде бы, призывает всех «исследовать», а не «поэтизировать», а здесь, фактически, творит совершенно неосмысленную «поэтизацию»: теорию, которая «оставляет без ответа главный вопрос», он ха-

рактизует как отличающуюся «четкостью своих положений, концептуальной стройностью и систематизированностью». Теорией чего можно назвать то, что не дает представления об своем объекте?

**А. Пископфель.** Ну это не совсем точное утверждение. Писано: «вроде бы, отличается четкостью», т.е. элемент сомнения здесь присутствует. Да и как не сомневаться, если чуть дальше о «теории этноса» и «теории этничности» утверждается: «Как бы там ни было, все существующие теории оказываются неспособными выявить этническую “самость”. Перед исследователями — явление, которое, безусловно, существует, но неизменно ускользает сквозь пальцы несмотря на любые методологические ухищрения. Оно может проявляться повсюду, влиять на любые сферы жизни и деятельности человека, и в то же время его нигде нет» (с. 39). Действительно, подобное *теоретическое решето* трудно назвать теорией, хотя автор тут же об этом забывает, и в результате все его суждения на эту тему становятся по меньшей мере двусмысленными.

**В. Рокитянский.** No comment.

4. «Если поставить задачу создания концепции, способной дать исчерпывающее и полностью выраженное в рациональных терминах объяснение этничности, то придется, видимо, соответствующим образом упростить и в то же время резко расширить содержание этого понятия. Тогда, например, этническими группами нужно будет считать любые коллективы людей, обладающие групповой идентичностью: нации, народы (культурные общности), семью, социальные сословия и касты, конфессиональные группы, территориальные общности, коллективы предприятий и учреждений, клубы футбольных болельщиков или собаководов и т. п.» (с. 39).

**Л. Щедровицкий.** «Странная» какая-то логика, говорю я. Из задачи «создания концепции, способной дать исчерпывающее и полностью выраженное в рациональных терминах объяснение этничности» ну никак не следует, что «этническими группами нужно будет считать любые коллективы людей, обладающие групповой идентичностью».

**В.Рокитянский.** Не совсем с вами согласен. Эта логика «странна», только если рассматривать ее как логику разумного убеждения, умозаключения. Автор же занимается тем, что раскрывает нам свои «аксиомы существования». Для него реально (= исчерпывающим образом и в полностью рациональных терминах объяснимо) то, чему он может дать «признаковую», родо-видовую дефиницию. И тогда, перебирая различные характеристики, которые когда-либо приписывали или можно приписать этническим группам, будешь поочередно получать всевозможные «коллективы, обладающие групповой идентичностью».

5. «Возможно, трудности, с которыми сталкивается этнологическая наука в исследовании этничности, объясняются в значительной степени тем, что это явление отчасти находится вне досягаемости научного анализа. Какие бы объективные корни ни имела этничность, она в конечном счете представляет собой продукт человеческого (массового) сознания, спонтанную форму идеологического отражения и освоения социальной среды. Этничность, вне всякого сомнения, имеет иррациональную природу, наука же, оперирующая сугубо рациональными методами познания (чем она отличается, например, от религии или искусства), ограничена в возможностях исследования иррационального» (с. 39-40).

**Л.Щедровицкий.** Я воздержусь здесь от комментариев по поводу интерпретации природы социального и интенции все плохо понимаемое объявлять иррациональным. Я лишь хочу обратить внимание на логику конструирования утверждений.

Если «этничность, вне всякого сомнения, имеет иррациональную природу», то, казалось бы, она просто «находится вне досягаемости научного анализа»... Ан нет: «это явление отчасти находится вне досягаемости научного анализа», «наука ... ограничена в возможностях исследования иррационального». Но тогда — где эти границы? И зачем вообще науке заниматься не своим делом?

**А.Пископфель.** Как не своим? Ведь Чешко буквально через пару страниц предлагает свою гипотезу (пусть даже рабочую и умозрительную), в которой нет ни грамма иррационального. Тоже своего рода иррациональный кунштюк и двусмыслен-

ность — забыть все, что до того писано. Хотелось бы обратить внимание и на понимание объективного, к которому не относится «продукт человеческого (массового) сознания». Наука и научное знание, о которых так печется автор, тоже ведь сей «продукт». Даже в ортодоксальном марксизме категории общественного бытия и общественного сознания не отождествлялись с категориями объективного и субъективного, а субъективного еще и в той или иной степени с иррациональным.

**В.Рокитянский.** Здесь какая-то путаница, связанная с двусмысленностью слова «рациональность». Если речь идет об «иррациональном по природе», то наука сплошь и рядом занимается исследованием «иррационального» в этом смысле — скажем, неживой природы или инстинктивного поведения, или поведения, обусловленного психической патологией, — давая ему *рациональное* объяснение, позволяющее это поведение более или менее точно предсказывать. Иррациональным же в смысле недоступности рациональному объяснению следует признать *сверхрациональное*, не выводимое из рациональных соображений — если мы укажем, что понимаем под последними. Поскольку же для С.В.Чешко, как видно из других мест его статьи, к «рациональным» мотивам социального поведения относятся только те, которые подчинены логике выживания, индивидуального или группового, то этническое поведение с неизбежностью признается им иррациональным. Задача «выживания» ценностно обоснованного образа жизни в его представлениях об этническом отсутствует.

6. «Теория, если только ее не превращают в идеологического надсмотрщика, не может помешать ученым исследовать то, что они всегда изучали — народы» (с. 40).

**Л.Щедровицкий.** Убей бог, не понимаю пафоса этого утверждения. Если ученый на воле и не голодает, то какое ему дело до идеологических надсмотрщиков — если он действительно ученый, а не фикция.

А что касается теорий, то они не только «могут», но это в определенном смысле их обычное «дело» — мешать исследовать «народы» и другие социальные объекты, поскольку объек-

ты эти — сложные, «многопредметные», требующие синтеза знаний, а теории — частные и, как правило, монопредметные.

7. «То явление, которое обозначается термином «этничность», едва ли можно, по крайней мере на современном этапе развития науки, выразить посредством какой-то точной дефиниции. Пытаясь придумать такую дефиницию, мы скорее всего допустим ошибку, абсолютизовав одни стороны этничности и отбросив другие» (с. 40).

*Л.Щедровицкий.* Если нет понятия, если рамки «явления» не очерчены и не определены (а такие рамки и есть, по сути, «точная дефиниция»), то нет и «явления». Более того, нет и науки. Термина тоже нет. Есть лишь *многозначное слово «этничность»*.

*В.Рокитянский.* По поводу того, как С.В.Чешко понимает дефиницию и как этим пониманием пользуется, я уже высказался.

8. «Если «очистить» этничность от всех сопутствующих ей переменчивых факторов, внешних атрибутов, ситуативных проявлений, то она обнаружит себя как недетерминированный никакими материальными причинами социальный инстинкт — инстинкт коллективности. Но не какой-то ойкуменической «соборности», а именно коллективности, т.е. единства двух противоположных начал — группирования и разделения. Человек не может существовать в одиночку, а человечество не может существовать в недифференцированном (несгруппированном) виде» (с. 41).

*Л.Щедровицкий.* Во-первых, «инстинкт» (если это не очередная метафора) всегда «детерминирован материальными причинами».

Во-вторых, почему надо искать именно *материальные* причины?

В-третьих, на каком основании отвергается «функционалистский принцип» Х.Ортеги-и-Гассета, на который ссылается С.В.Чешко по несколько другому поводу: «Люди не живут вместе просто для того, чтобы быть вместе. Они живут вместе, чтобы делать что-то сообща» (с. 45)? Чем С.В.Чешко не устраивает такая возможная «рациональная» причина?

*А. Пископнель.* А я бы хотел обратить внимание на то, что «социальный инстинкт», это атрибут не только человеческого общежития как такового. Стало быть вместе с очисткой этничности «от всех сопутствующих ей переменчивых факторов, внешних атрибутов, ситуативных проявлений» здесь происходит очистка этнического от специфически человеческого, а значит вольно или невольно его биологизация.

*В. Рокитянский.* Я могу по этому поводу лишь повторить сказанное выше о ценностной природе собственно этнического поведения. Люди «живут вместе, чтобы делать что-то сообща» — в том числе и нечто, выходящее за рамки простого выживания. Реализуя некоторый «этнопроект» или осуществляя «художество жизни».

9. «В контексте такого подхода можно рассматривать этничность как, например, процесс взаимодействия различных (этнических) групп, на что указывали многие исследователи. <...>

Я определяю для себя этничность ( в качестве рабочей и умозрительной гипотезы) как групповую идентичность, производную от имманентного человечеству социального инстинкта коллективности и «легитимизируемую» посредством представлений об общем происхождении и специфичности своей культуры. Соответственно, этнос выступает как носитель такой идентичности».

Этничность — это групповой феномен. Она не складывается из отдельных «микроэтнических» («этнофоров»), а формируется как коллективная традиция, которая передается из поколения в поколение, служит важным идеологическим средством социализации индивида в рамках группы его происхождения. К этничности можно применить концепцию Э. Дюркгейма о «коллективных представлениях»: этничность находится на иной плоскости, нежели индивидуальное сознание, она, вырабатывается не индивидуальным опытом и даже не совокупностью индивидуальных опытов, а скорее обобщенным групповым опытом предыдущих поколений, который для последующих поколений теряет свой некогда конкретный смысл, превращаясь в религиозноподобную идею.

В результате воздействия этничности человек становится «этнофором» (с. 41).

**Л.Щедровицкий.** Прежде всего следует заметить, что «групповая идентичность», «процесс взаимодействия различных (этнических) групп», «социальный инстинкт» (см. предыдущий пункт) и принцип организации<sup>1</sup> — *категориально* разные вещи. Тут уж надо делать выбор: процесс или идентичность или инстинкт или принцип!

Теперь по поводу рабочей гипотезы. Ее формулировка допускает, по крайней мере, четыре различные интерпретации.

1) Надо понимать именно так, как написано: *этничность — это групповая идентичность.*

Что такое идентичность? Идентичность — это «тождественность, совпадение чего-нибудь с чем-нибудь» [Советский энциклопедический словарь], т.е. характеристика, получаемая в результате *сопоставления* объектов. Сопоставили, и либо есть эта идентичность, либо ее нет. На идентичность нельзя воздействовать непосредственно, хотя можно воздействовать на объекты. Поэтому — в рамках этой первой интерпретации — выражения «она не складывается..., а формируется», «она вырабатывается», «в результате воздействия этничности» — это чистой воды метафоры, позволяющие «склеить» два принципиально разных понятия: *представления* (групповые или индивидуальные), которые могут складываться, формироваться, вырабатываться и т.д., и *идентичность представлений.*

(Замечу также, что утверждение «Этничность — это групповой феномен. Она не складывается из отдельных “микроэтничностей” (“этнофоров”» неосмысленно, поскольку «этнофор» — это еще одна категория, отличная и от *представлений*, и от *идентичности представлений.* Мы имеем здесь типичные «сапоги всмятку».)

Так вот: мне абсолютно непонятно, кого с кем или что с чем собирается С.В.Чешко идентифицировать. Как следствие в рамках данной интерпретации остается без ответа и вопрос: по каким параметрам производится идентификация «этнофоров»? Если «этнос выступает как носитель такой идентичности», если

<sup>1</sup> «Этничность представляется мне, во-первых, своего рода доопытным и, более того, внеопытным принципом организации человечества, дополняющим другие принципы, основывающиеся на причинно-следственных связях, материальных факторах, рациональном объяснении и целевых установках» (с. 45).

«этничность — это групповой феномен», то носителем чего выступают «этнофоры»?

2) Надо понимать так: *этничность — это специфические представления.*

Но при такой интерпретации большой фрагмент рабочего определения, а именно — «производную от имманентного человечеству социального инстинкта коллективности и “легитимизируемую” посредством представлений об общем происхождении и специфичности своей культуры» является либо «шумом», либо требует существенной переформулировки. Это раз.

Во-вторых, в этом случае, становится совсем непонятной предыдущая апелляция к иррациональному. Ну «формируется как коллективная традиция, которая передается из поколения в поколение», ну «вырабатывается не индивидуальным опытом и даже не совокупностью индивидуальных опытов, а скорее обобщенным групповым опытом предыдущих поколений» — где здесь иррациональное?

В-третьих, такая рабочая гипотеза, как выражается С.В.Чешко по отношению к другим представлениям, «оставляет без ответа главный вопрос: что же такое само “этническое”?». В социуме многое-чего «формируется как коллективная традиция», как «обобщенный групповой опыт предыдущих поколений».

3) Первая и вторая интерпретации «склеены», и этничность трактуется *то так, то эдак* — «эклектически» и в зависимости от контекста. Но тогда высказывание: «этничность можно сравнить с блуждающим форвардом на футбольном поле, который своей активностью, постоянными маневрами создает впечатление, что кроме него в команде больше никто не играет» (с. 45) — придется уже понимать не как поэтическую метафору, а буквально.

4) Наконец, еще одна интерпретация: *этнос — это социальная группа, характеризующаяся общей этничностью, т.е. идентичными представлениями (= общностью представлений) об общем происхождении и специфичности своей культуры.* Такая дефиниция легко может быть построена из предложенного С.В.Чешко словарного «конструктора». В этом случае это будет одна из вариаций бытующего в этнографии определения.

Таким образом, на мой взгляд, все рассмотренные интерпретации дефициентны. Вы можете предложить другие?

**В.Рокитянский.** Нет.

**А.Пископфель.** Да, с категориями тут Чешко обращается весьма «диалектически», так что не успеваешь следить за тем как *нечто* в мгновение ока превращается в *иное*: процесс-идентичность-носитель-представление.

А ведь понятие «идентичность», введенное еще Фрейдом, стало настолько многозначным, что без специальной концептуальной работы способно кого угодно ввести в заблуждение. По сути дела, изначально «идентичность» означала не что иное, как «чувство идентичности». Ясно, что *чувство* — это отнюдь не тоже самое, что «процесс взаимодействия различных (этнических) групп». Да и в ранг «группового феномена» его так просто не возведешь.

А конструкция этноса как *носителя* групповой идентичности — при любом ее понимании — еще более сомнительна. В такой схеме идентичность имеет более субстанциональный характер, нежели этнос (носитель всегда вторичен по отношению к тому, что он переносит). Здесь не идентичность есть нечто производное от этноса, а этнос производное от идентичности. Вряд ли сам Чешко имел это ввиду, определяя этнос в носители групповой идентичности.

10. «Любая социальная группа обладает какой-то определенной функцией, причем — одной, по крайней мере одной главной, “родовой”, которая и обуславливает возникновение и существование этой группы. В реальной жизни такая монофункциональность может смазываться, заслоняться побочными связями, в которые вовлекаются эти группы. Однако любое социальное явление может иметь лишь одну сущность, и наука, кстати, занимается именно тем, что пытается извлечь ее. Даже общество в целом, несмотря на его сложность, выполняет только одну сущностную функцию — соединения, систематизации отдельных социальных институтов» (с. 42).

**Л.Щедровицкий.** Я соглашусь с тем, что, подобно «свежести», сущность у явления *одна*. Но сущность и функция, даже

«родовая», это не одно и то же? И откуда интересно автор черпает свои представления об обществе в целом?

**А. Пископель.** Здесь то же нарушение категориальной субординации, что и в трактовке соотношения этноса и этничности. Не социальные институты суть органы, подразделения общественного целого, а общество оказывается органом социальных институтов. Это подобно, например, представлению, что не обмен веществ выполняет функцию обеспечения жизнеспособности организма, а организм выполняет функцию обеспечения жизнеспособности обмена веществ.

11. «Если мы хотим исследовать этничность, а не поэтизировать ее, то должны, видимо, постараться выявить ее специфическую функцию. В данном случае я имею в виду не ту предельно абстрактную функцию объединения-разъединения, о которой говорилось выше, а конкретную роль этничности в жизни людей» (с. 42).

**Л. Щедровицкий.** Если мы действительно хотим «исследовать» этничность, то должны перестать смешивать и склеивать *сущность, функцию и роль*. И если мы не хотим ее «поэтизировать», то должны начинать с *абстрактного*, а вовсе не с *конкретного*.

12. «То, что обыденное сознание относит к главному предназначению семьи — деторождение, воспитание детей, материальная взаимопомощь и т.д., — скорее всего относится к числу вторичных, не основных ее функций. Чисто биологическое воспроизводство вовсе не требует наличия семьи; известно также, что супружеская семья может и не производить детей (в силу нежелания, материальных или физиологических причин). Социализация тоже может происходить не только и даже не главным образом в семье родителей. В современных обществах такие случаи оцениваются как нарушение естественного порядка вещей, а в обществах архаических, наоборот, как норма (авункулат, аталычество, возрастные классы и т.п.)» (с. 42).

**Л. Щедровицкий.** То обстоятельство, что какие то функции семьи, могут быть осуществлены за ее рамками, отнюдь не лишает ее этих функций. Здесь элементарное нарушение логики.

А вот являются ли эти функции первичными или вторичными — этот вопрос требует специального обсуждения, а не суждений типа: «скорее всего».

13. «По всей видимости, непосредственная функция семьи состоит в создании для индивидов первичного микромира (“домашнего очага”), который предохраняет их от “перегрева” интенсивным воздействием социальной среды и в то же время сохраняет их в системе социальности» (с. 42).

*Л.Щедровицкий.* С.В.Чешко, «по всей видимости», убежден, что всеми этими словами он передает еще какое-то содержание, кроме: непосредственная функция семьи — сделать индивиду *хорошо*. Я этого содержания не вижу и полагаю, что «если мы хотим исследовать семью, а не поэтизировать ее», то следует избегать такого рода метафорических суждений.

Далее, если взять такого «индивида», как ребенок, то прежде чем «сохранять его в системе социальности», надо его в эту систему включить. И даже как-то неудобно говорить о таких банальных вещах, что система, в которую включается ребенок усилиями семьи, *детерминирована* языком, на котором с ним говорят родители, и прививаемыми образцами социального поведения в рамках соответствующей этнокультуры. Другими словами, воздействие семьи на ребенка определяется этнокультурным «вектором» семьи в этнокультурной «системе координат». Самое интересное, что, с одной стороны, С.В.Чешко вроде бы не возражает. Он говорит: «Если человек проходит процесс социализации в определенной этнической среде, то он, естественно, хотя бы в какой-то степени усваивает характерные для нее традиции, ценности, образ мысли и поведения» (с. 44) и «Этничность <...> передается из поколения в поколение, служит важным идеологическим средством социализации индивида в рамках группы его происхождения» (с. 41).

А с другой стороны, утверждается, что «в числе материально и духовно обусловленных сфер деятельности и общения человека, которые делают его человеком, этничности нет» (с. 45).

Таким образом, по С.В.Чешко, этничность передается и усваивается *вне деятельности и общения*. Звучит парадоксально, если забыть тезис под номером 8: «Если “очистить” этничность

от всех сопутствующих ей переменчивых факторов, внешних атрибутов, ситуативных проявлений, то она обнаружит себя как недетерминированный никакими материальными причинами социальный инстинкт — инстинкт коллективности <...>. Для воспроизводства «инстинкта» деятельность и общение действительно не нужны!

*А. Пископпель.* Такая интерпретация возможна, хотя я и не уверен, что Чешко с ней бы согласился. Ведь метафорическая подкладка его текста, о которой вы упоминали, рождает целое «смысловое облако» допускающее самые различные варианты содержательной интерпретации. Конечно, и смыслообразование вещь необходимая и полезная, особенно, когда речь идет о такой сложной действительности, как этнос-этничность. Главное не выдавать его за совсем другую работу, например, онтологическую или теоретическую. А установить, какой эта работа видится самому Чешко, чрезвычайно сложно, в силу слабой рефлексивности текста.

Возьмем его замечания о семье и ее функциях. Текст построен таким образом, будто до него и помимо него есть нечто, называемое «семьей», существующее в «обществе», и осталось только выяснить, какова же ее «непосредственная функция». Но ведь речь идет о познавательных абстракциях, ибо: где это существуют обсуждаемые им «семья» и «общество» вообще? Конкретно-эмпирически это целый спектр реалий, имеющих мало что между собой общего: от архаического до современного общества, от семьи-стойбища до «шведской семьи». Но ведь эта самая «семья» не есть некоторая вещь, которая лежит себе на полке без всякой «непосредственной функции». Ведь для того чтобы семью хотя бы как-то отделить от остального социального окружения, нужно уже знать эту «непосредственную функцию», и для разных «непосредственных функций» и сама семья будет разной. Да и сам Чешко это прекрасно знает, поскольку приводит примеры совершенно разных семей. И, значит, речь идет, прежде всего, о понятиях и теоретических схемах, и только потом о выделяемых с их помощью эмпирических референтах, а не о каких-то существующих самих по себе где-то там в социальной реальности эмпирических объектах, в разных ситуациях и

разными людьми именуемых семьями. Но обсуждать содержания понятий в выбранном им жанре — дело малоперспективное.

14. «Семья — это предел “химической” делимости социального вещества, его молекула» (с. 42).

*Л.Щедровицкий.* Ну почему же? Представьте себе крупного ученого-холостяка или крупного политика-холостяка и т.д. Разве они не часть «социального вещества»?

15. «Социальные связи конкретного человека образуют упорядоченную (его потребностями, интересами, наклонностями, социальными ориентациями и т. п.) структуру. Она может быть представлена в виде системы концентрических кругов сфер деятельности и общения индивида. <...>

В современном обществе, о котором и пойдет речь, в качестве первого круга обычно выступает семья, основывающаяся на отношениях между супругами, между супругами и детьми. <...>

Следующий по значимости круг деятельности и общения связан с добыванием средств к существованию. <...>

Третий круг образуется из потребности в досуге. <...>

Можно также выделить четвертый круг повседневных социальных связей — соседей. <...>

Все эти круги могут пересекаться, частично накладываться друг на друга. Например, сосед может быть сослуживцем, лучшим другом, партнером по теннису или преферансу и, скажем, дальним родственником. Однако каждый круг имеет самостоятельное функциональное значение» (с. 42).

*Л.Щедровицкий.* Концентрические окружности не могут пересекаться по определению. Концентрические же круги обязательно наложены друг на друга, и каждый следующий целиком «включает» предыдущий. Удивительно: зачем журналу нужна редколлегия и редакция, если статьи перед публикацией никто не читает?

*А.Пископфель.* Круги так круги. Может быть, это неплохой образ или символ. Но при чем тут «структура» и «система»? Какой тут круг за каким следует — и откуда сей порядок? Если

переставить их все местами, читатель и не заметит, поскольку никаких реальных (а не угадываемых) оснований для округления в тексте нет.

16. «В совокупности же они <«концентрические круги»> охватывают основные, жизненно необходимые виды деятельности и сферы общения индивида. Этничности как таковой (см. мое определение выше) здесь нет. Она, правда, зачастую корректирует, например, предпочтительность брачного выбора, личностных связей, сфер трудовой деятельности. Однако такая селекция не связана с сущностью названных социальных отношений: она определяется идеологическими и культурными традициями оформления общественной жизни опытом деятельности предыдущих поколений» (с. 42-43).

*Л.Щедровицкий.* Начну с мелочей. То, чего как такового нет, не может ничего «зачастую корректировать». Далее, если «такая селекция <...> определяется идеологическими и культурными традициями оформления общественной жизни опытом деятельности предыдущих поколений», то это значит, что она определяется именно «этничностью», по С.В.Чешко. Действительно (см. п. 9): «Этничность <...> формируется как коллективная традиция, которая передается из поколения в поколение, служит важным идеологическим средством социализации индивида в рамках группы его происхождения, <...> она вырабатывается <...> обобщенным групповым опытом предыдущих поколений».

Но главное в другом. С.В.Чешко настаивает на том, что «этничность — это групповой феномен. Она не складывается из отдельных «микроэтничностей»» (см. п. 9). Следовательно, «этничность», по С.В.Чешко, следует искать в «научной модели» социума. Ее противопоказано искать в «модели» индивида, в которой ее *заведомо быть не может!* За деревьями леса не увидишь!

17. «Концентрическая система социальных связей индивида включает также вторичные круги деятельности-общения. К ним можно отнести религиозные общины, политические партии и тому подобные объединения, построенные на идеологической основе. Они вторичны потому, что имеют свои корни не в жизненных потребностях «человека со-  
8-2

циального», а в его дополнительных, «сверх-социальных» интересах, которые к тому же имеются не у каждого человека. Для других людей они могут играть, напротив, очень большую роль, даже заслонять первичные круги или накладываться на них. Это происходит, например, тогда, когда политика, искусство или религиозное подвижничество становятся для человека основным родом деятельности (в силу его материальной обеспеченности или аскетизма), преобладающей формой мировоззрения» (с. 43).

*Л.Щедровицкий.* Не хлебом единым, оказывается, жив «человек социальный»... Ему нужно еще и масло, супруга не помешает, досуг нужен — с соседом в преферанс или, скажем, в теннис перекинуться... А вот все остальное — от лукавого, то бишь «сверх-социальное».

Ну что тут можно сказать? Я, например, знаю, что и собаки едят хлеб с маслом, спариваются, детей имеют, друг с другом общаются, службу несут... И — вот, что самое интересное, — этничности здесь тоже нет!

18. «Этничность не входит в эту сферу. Не случайно, что в повседневной жизни человек, как правило, не выстраивает свои социальные связи, не проводит целенаправленный отбор своих партнеров по деятельности и общению по этническому признаку. Правда, анкетные опросы, проводимые нашими этносоциологами, зачастую дают иные результаты, свидетельствующие именно о наличии такой селекции в социальном поведении людей. Однако подобные свидетельства, как и любые научные факты, нуждаются в анализе и объяснении» (с. 44).

*Л.Щедровицкий.* Весьма парадоксальная позиция: «любые научные факты, нуждаются в анализе и объяснении», а вот голословные утверждения типа: «в повседневной жизни человек, как правило, не выстраивает свои социальные связи, не проводит целенаправленный отбор своих партнеров по деятельности и общению по этническому признаку», — не нуждаются.

Однако вопрос не в этом, а в том, на каком основании появился этот самый «целенаправленный отбор». Допустим, что нет его, «целенаправленного», а окружение тем не менее «как правило, этническое», — будет этничность «входить в эту сферу» или не будет?

**А. Пископпель.** Тем более, что здесь вообще не обсуждается, о каких-таких признаках этничности идет речь? О тех, которые выделяет индивидуальное «этническое сознание» (тип сознания)? Или о тех, которые выделяет «теория этничности» (которая по Чешко и не теория вовсе, а «концептуально довольно разнородное научное направление»)? Не различая, их высказывать подобные суждения вообще малоосмысленно.

19. «Говоря об этничности в современных индустриальных обществах, исследователи обычно, и вполне справедливо, указывают на то, что она выступает в качестве важного средства адаптации людей (особенно представителей этнических меньшинств, эмигрантских групп) к окружающему миру, взаимопомощи, выживания в конкурентной борьбе и т. д. По существу тут нечего возразить, но в рамках предложенного метода исследования надо уточнить, что речь в таких случаях идет не об этничности вообще, а о деятельности конкретных общин и организаций, построенных по этническому признаку. Смысл такой деятельности состоит не в том, чтобы «перенести» этничность в повседневную жизнь, а в том, чтобы создать механизмы достижения определенных целей. Иными словами на первый план вновь выходят потребности «человека социального», а не этническая идеология, конкретные коллективы, ставящие конкретные задачи (община, клуб, мафиозный клан и т.п.) и оправдывающие эти задачи этнической солидарностью, но не сама этничность» (с. 44-45).

**Л. Щедровицкий.** Уточнение, на мой взгляд, неосмысленное: речь идет именно об этничности, выступающей в качестве средства. Средство — это средство. И когда говорят о средстве, то, естественно, не имеют при этом в виду цели, задачи, идеологию, механизмы, деятельность и ее смысл, и прочее.

20. «Подведем итоги. Этничность представляется мне, во-первых, своего рода доопытным и, более того, внеопытным гринципом организации человечества, дополняющим другие принципы, основывающиеся на причинно-следственных связях, материальных факторах, рациональном объяснении и целевых установках. Этничность нельзя ни создать, ни разрушить искусственно.

Во-вторых, этничность, взятая в системе социальных отношений, производных от жизненных потребностей (удовлетворение которых обеспечивает существование "человека социального"), выступает в качестве "сверхсоциальной" субстанции. В числе материально и духовно обусловленных сфер деятельности и общения человека, которые делают его человеком, этничности нет.

В-третьих, последнее обстоятельство в то же время делает возможным проникновение этничности в любые сферы жизни человека, создавая иллюзию того, что они являются частью ее самой, что этничность — это интегрированная совокупность всех социальных отношений, всего социального бытия. Этничность можно сравнить с блуждающим форвардом на футбольном поле, который своей активностью, постоянными маневрами создает впечатление, что кроме него в команде больше никто не играет.

В-четвертых, благодаря своей «беспредметности», неуловимости в системе причинно-следственных связей и одновременно вездесущности этничность действительно можно сконструировать сугубо идеологическими средствами, точнее, сконструировать квазиэтничность. Политические или экономические структуры, создаваемые на базе этничности, на самом деле выражают, так сказать, вторичную этничность, которая отличается от настоящей этничности преобладанием рационально-идеологического начала, целенаправлением, жесткой привязкой к непосредственной деятельности» (с. 45).

*А.Пископфель.* Хотя автор именует данный пассаж итогами, никакими итогами он не является. Забыв о предпринятых «исследованиях» этничности — процессах взаимодействия (этнических) групп, групповых идентичностях, специфических функциях, концентрических кругах и т.п., — он возвращается «на круги своя» — к иррациональной природе этничности. Если элиминировать весь текст между тезисом об этой нехорошей природе этничности и самими итогами, то он обретет гораздо большую стройность. Именно из нее — из этой природы, — а не из результатов проделанного исследования, напрямую следуют доопытность и внеопытность, сверхсоциальная субстанциональность, беспредметность и прочие примечательные качества этничности. Отсюда же и ее замечательная проникающая способность. И если уж с чем-то сравнивать сию этничность, то не с блуждающим форвардом — такую тонкую

субстанцию с такой грубой и вполне материальной фигурой — а с квантовой жидкостью или, на худой конец, с нейтрино.

Странный способ борьбы с иллюзией, что этничность — это «интегрированная совокупность всех социальных отношений, всего социального бытия», выбрал Чешко. Решил, наверное, ее запугать другой, еще более устрашающей иллюзией.

**Л. Щедровицкий.** Нельзя или можно создать или разрушить этничность — это зависит не от заклинаний, а от наших представлений об «этничности» и от степени проработки категории «искусственное — естественное».

Что же касается вопроса: есть ли этничность «в числе материально и духовно обусловленных сфер деятельности и общения человека, которые делают его человеком», или нет, — все зависит от того, как подобный вопрос ставить и решать. Конечно, как она может появиться среди этих сфер у Чешко, если в классическом виде продемонстрирован способ обсуждения сложнейшего вопроса без базовых понятий — таких, как *искусственное — естественное, материальное — духовное, человек, деятельность, общение, сфера* и т.д.? Не может она появиться... в рамках такой методологической разлуки.

**В. Рокитянский.** На мой взгляд, дело не только в этом. Вывод, к которому приходит автор, есть следствие его *антропологии*, представлений о том, что такое человек и человеческий образ жизни. Если отвлечься от не слишком благодарной задачи вылавливать несообразности, порожденные, на мой взгляд, совмещением редуccionистской антропологии с очевидной реальностью, то именно этим (антропологическими основаниями) и следовало бы в первую очередь заняться в рамках «этнометодологии»...

**Л. Щедровицкий.** Лейтмотив Вашего отношения к такого рода обсуждениям я усвоил. Кроме того, я хорошо понимаю и Ваше нежелание заниматься «неблагодарными» задачами. Но я — в отличие от Вас — отношусь к этим задачам как к необходимым (и вполне заслуженным) веригам. И поэтому хотел бы до конца прояснить соотношение наших позиций.

На вопрос: как Вам нравится «новое платье короля?» — заметьте, что этот вопрос задаю отнюдь не я, а С.В.Чешко, с любезной помощью «Этнографического обозрения», — Вы отвечаете примерно так: «Какая разница?! Надо думать о том одеянии, которое сменит это!»

Моя же позиция состоит в том, что *разница есть* и что без честной и открытой констатации реального положения дел король будет ходить голым *всегда*. И разделяя Ваше стремление прикрыть его наготу, я тем не менее вновь — уже от себя — задаю этот вопрос: как Вам нравится новое платье короля?

*В.Рокитянский. Мне не нравится.*



Научное издание

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.4:  
Сборник статей - М., 1997.- 124 с.

Издательство «Путь»

Оригинал-макет: ГЛАВ'артель

Лицензия ЛР № 062848 от 09.07.93

Формат 60x90 1/16. Гарнитура Times ET. Усл. печ. л. 8

Тираж 100 экз. Заказ № 357 Цена договорная.

Типография ГПП «Печатник»

Москва, ул. Талалихина, 33



