

Сергей Догтярев



**ЭТНОГЕНЕЗ
РУССКОГО
ЧЕЛОВЕКА**

18+

Сергей Дегтярев

Этногенез русского человека

<https://litres.ru/74136283>

SelfPub; 2026

Аннотация

В своей фундаментальной работе автор предлагает принципиально новую структурно-генетическую теорию этноса, которая переворачивает привычные представления о происхождении народов и их исторических судьб. Книга, отталкиваясь от гуманитарного метода, предлагает объяснение не только, как устроен этнос, а и то, почему он возникает, почему меняет свои формы и куда направлен этот процесс.

Центральная гипотеза книги радикальна: этнос — это не форма сохранения «крови и почвы», а патриархальное сообщество с установленными правилами половых отношений. Именно осознание вреда близкородственных связей привело к появлению культурного ограничения (запрета инцеста) и запустило процесс, длящийся до сих пор.

В книге представлен единый механизм этнического перехода: от племени до Русского человека - как стадии этногенеза.

Книга будет интересна и полезна: философам и культурологам, этнографам, антропологам и историкам, всем, кто интересуется русской историей и русским вопросом

Содержание

Предисловие	5
О замысле	5
Как читать эту книгу	16
Часть I. Расчистка основания	23
Глава 1. Состояние вопроса в науке	24
Глава 2. Критика научных теорий с позиции гуманитарного метода	36
Часть II. Рождение этнического	56
Глава 3. Матриархат	57
Глава 4. Кризис матриархата и открытие культурного ограничения	74
Часть III. Общая теория этногенеза	91
Глава 5. Гуманитарная схема этногенеза	92
Глава 6. Единый механизм этнического перехода	110
Часть IV. Ксенофобия как двигатель и проблема этногенеза	121
Глава 7. Структура и роль ксенофобии	122
Конец ознакомительного фрагмента.	133

Сергей Дегтярев
Этногенез
русского человека

Предисловие

О замысле

Этническая проблематика относится к числу самых запутанных в социально-гуманитарном знании. Науки об этносе — этнография, этнология, социальная и культурная антропология — накопили колоссальный объём эмпирического материала. Описаны системы родства аборигенов Австралии [1], брачные стратегии кочевников Евразии [2], механизмы формирования национальных государств Европы [3], функционирование современных диаспор [4]. Однако при всём богатстве описаний сохраняется фундаментальная проблема: отсутствие единой теории, объясняющей не *как устроен* тот или иной этнос, а *почему* этносы вообще возникают, *почему* они принимают различные исторические формы и *куда* направлен процесс их смены.

Существующие теории — примордиализм, восходящий к идеям Гердера и Широкогорова [5], конструктивизм, наиболее influentially сформулированный Бенедиктом Андерсоном в книге «Воображаемые сообщества» [6], инструментализм, представленный работами Фредерика Барта и его последователей [7], пассионарная теория Льва Гумилёва [8] — каждая по-своему схватывают отдельные аспекты этниче-

ской реальности. Но они не объясняют главного: *почему* этнос на определённом этапе истории был устроен как племя, затем — как народность, затем — как нация, и *почему* эти формы сменяют друг друга в определённой, а не произвольной последовательности.

Данная книга предлагает именно такую теорию — структурно-генетическую. Это означает, что она:

1. **Выявляет единую структуру**, лежащую в основе любого этноса независимо от его исторической формы. Эта структура — не внешнее сходство (язык, территория, хозяйство), а внутренний принцип: этнос есть патриархальное сообщество с установленными правилами половых отношений, объединённое ответом на вопрос «почему мы вместе живём, не будучи родственниками?».

2. **Объясняет генезис** — то есть происхождение и закономерную смену исторических форм этноса. В рамках теории выводится единый механизм перехода от одной формы к другой, действующий на всём протяжении человеческой истории — от распада матриархата до возникновения современных наций и далее.

3. **Предсказывает** следующие формы этнического бытия. Если логика этногенеза верна, то современные нации не являются последней формой — за ними следует форма, обозначенная в книге как «русский человек», а затем — «Одно человечество» как предельное состояние, в котором основной этнический вопрос оказывается снятым.

Термин «русский человек» используется здесь не как этноним в привычном смысле, а как обозначение определённой стадии этногенеза. Эта стадия исторически проявилась в России и связана с русской историей, культурой и философией, но не привязана к ним генетически или исключительно. Точно так же, как «нация» впервые проявилась в Европе, но не является «европейским» феноменом по существу.

Методологической основой работы выступает гуманитарный метод, разработанный автором ранее и кратко изложенный в Предисловии. Его ключевые понятия — субъективное явление, культурное ограничение, культурное условие, культурная потребность — позволяют формализовать этнические процессы и вывести теорию этногенеза не из исторических аналогий, а из структурной логики самого этнического бытия.

Таким образом, замысел книги — не добавить ещё одно описание к уже существующим, а предложить теорию, которая **объясняет устройство, происхождение и направленность этнических процессов из единого принципа**, делая сам принцип этничности предметом осознания.

Данная работа располагается на пересечении трёх дисциплинарных полей, не принадлежа полностью ни одному из них. Такое пограничное положение не случайно: сам предмет исследования — этнос в его генезисе и исторической динамике — требует совмещения методов, которые в академической традиции обычно разделены.

Философское измерение. Книга исходит из определённой философской аксиоматики. В этом смысле работа продолжает традицию построения философских систем, объясняющих общественные явления из первых принципов, — традицию, восходящую к «Философии права» Гегеля [1] и «Курсу позитивной философии» Огюста Конта [2], но реализуемую на собственной понятийной основе. В русской философской традиции наиболее близким аналогом по замыслу (но не по содержанию) является «Философия общего дела» Николая Фёдорова [3], где также предлагается не описание, а проект переустройства человеческого бытия, исходящий из осознания фундаментального вопроса.

Антропологическое измерение. Теория этногенеза, разворачиваемая в книге, опирается на массив этнографических и антропологических данных. Структуры родства, брачные обмены, ритуалы инициации, обычаи гостеприимства, обряды побратимства — всё это не иллюстрации, а эмпирическая база, верифицирующая теоретические построения. В этом отношении работа наследует структурной антропологии Клода Леви-Стросса, показавшего, что за многообразием культурных явлений стоят универсальные логические структуры [4]. Однако между структурной антропологией и данной книгой есть принципиальное различие: Леви-Стросс искал универсальные структуры мышления, синхронно присутствующие во всех культурах; данная работа ищет универсальный механизм *смены* культурных форм, то

есть диахроническую, а не синхроническую структуру.

Теоретико-культурное измерение. Поскольку предметом книги является не вообще этнос, а смена этнических форм, работа неизбежно оказывается в поле теории культуры. Речь идёт о логике культурных трансформаций: как одно культурное условие сменяется другим, как произвольное становится произвольным, как культурное ограничение порождает новое культурное условие. Этот аспект сближает книгу с морфологией культуры Освальда Шпенглера [5] и цивилизационным подходом Арнольда Тойнби [6], однако с тем отличием, что здесь предлагается не циклическая, а линейно-стадиальная модель, в которой каждый этап логически вытекает из предыдущего.

В русской интеллектуальной традиции наиболее близким предприятием является теория этногенеза Льва Гумилёва [7], также располагавшаяся на стыке нескольких дисциплин. Гумилёв, как и автор данной книги, стремился объяснить не устройство, а происхождение и динамику этносов. Однако его теория опиралась на естественнонаучные понятия (пассионарность как биохимический импульс, связь этноса с ландшафтом), тогда как данная работа остаётся в рамках гуманитарной методологии, выводя динамику этноса из логики самого культурного условия, а не из внешних по отношению к культуре факторов.

Таким образом, книга находится в области, которую можно было бы назвать **философской антропологией этно-**

са. Она не является этнографическим исследованием, поскольку не описывает конкретные этносы в их эмпирической полноте. Она не является чисто философским трактатом, поскольку постоянно апеллирует к эмпирическому материалу. Она не является культурологической схемой, поскольку претендует не на интерпретацию, а на объяснение. Это опыт построения теории, в которой философская аксиоматика, антропологический материал и культурологическая схема объединены для решения задачи, которую ни одна из этих дисциплин по отдельности решить не может.

Гуманитарный метод как инструмент: краткое введение в аксиоматику

Данная книга опирается на понятийный аппарат гуманитарной философии, разработанный автором ранее и изложенный в отдельной работе. Чтобы читатель, не знакомый с этими работами, мог следить за логикой книги, ниже в сжатой форме вводятся ключевые понятия и их взаимосвязь. Они не доказываются здесь заново — для этого потребовалось бы отдельное изложение, — но фиксируются как аксиомы данной работы.

Сознание первично неиндивидуально. Исходная аксиома гуманитарной философии состоит в том, что индивидуальное «я» не является первичной реальностью. Сознание всегда уже дано как неиндивидуальное, а индивидуальное самосознание есть производная, интернализованная форма, например, коллективного субъекта. Это не психологическое

утверждение о том, как человек себя ощущает, а онтологическое утверждение о том, чем сознание является по существу. Сходная интуиция присутствует в концепции «коллективных представлений» Эмиля Дюркгейма [16], в учении о «соборности» Алексея Хомякова [17], в идее «диалогической природы сознания» Михаила Бахтина [18].

Субъективное явление. Ключевым для всего дальнейшего построения является понятие субъективного явления. *Субъективным называется явление, наблюдаемое одним и только одним субъектом.* Это определение не психологическое, а логическое: субъективное явление не есть «внутреннее переживание» в смысле психологии, а есть явление, которое по самой своей структуре не может быть наблюдаемо никем, кроме данного субъекта. Если явление наблюдаемо многими, оно не субъективно. Если оно наблюдаемо одним, но *может в принципе* быть наблюдаемо другими, оно также не субъективно в строгом смысле. Субъективное явление принципиально неразделимо — в этом его определяющее свойство.

«Я» как наблюдатель субъективных явлений. Из определения субъективного явления непосредственно следует, что тот, кто его наблюдает, и есть «я». Доказательство проводится от противного. Предположим, что субъективное явление наблюдаю не я. Тогда его наблюдают другие, то есть множество. Но согласно определению, субъективное явление наблюдается одним и только одним субъектом. Проти-

воречие. Следовательно, я есть наблюдатель субъективных явлений. Важно: это не определение концепта «Я» вообще, а фиксация того, чем являюсь я сам для себя. Из этого не следует, что другие люди суть наблюдатели субъективных явлений — об этом я ничего не могу утверждать, не впадая в противоречие с определением.

Сознание как состояние. Сознание в гуманитарной философии определяется не как субстанция и не как свойство, а как состояние: сознание есть состояние «я наблюдаю субъективное явление». Это согласуется с феноменологической традицией, в частности с пониманием сознания как интенциональности у Эдмунда Гуссерля [19], однако с тем отличием, что здесь интенциональность привязана не к любому переживанию, а именно к наблюдению субъективного явления.

Субъективное явление, желание и потребность. Не всякий психический феномен есть субъективное явление. Фантазия, эмоция, чувство, настроение — это субъективные феномены, но не субъективные явления в строгом смысле. Субъективным явлением в человеческом измерении оказывается желание — а именно удовлетворимое, но не удовлетворённое желание, предмет или способ удовлетворения которого не осознан. Когда желание удовлетворено, это означает, что я что-то для этого сделал. Возникает вопрос: что именно я сделал? Цель наблюдения субъективного явления — осознать, что я сделал, что теперь наблюдаю это явление.

Результат такого осознания есть философия данного субъективного явления.

Потребность. Если философия субъективного явления выработана, и в ней определены предмет и метод, то такая философия становится субъективной теорией. Если предмет и метод этой теории доступны другим людям — то есть с их помощью другие люди могут удовлетворять свои желания, — то теория становится объективной. Желание, предмет и метод удовлетворения которого известны, называется потребностью. Потребность всегда уже интерсубъективна, потому что её носителем является не один человек. В психологической традиции близкое понимание потребности развивал Алексей Леонтьев [20], различавший потребность как объективное состояние нужды и мотив как опредмеченную потребность. В гуманитарной философии потребность — это всегда уже опредмеченное желание.

Естественная и культурная потребность. Потребность называется естественной, если её удовлетворение необходимо для бытия субъекта. Если естественная потребность не удовлетворяется, субъект прекращает существование как данный конкретный субъект. Культурная потребность возникает тогда, когда на пути удовлетворения естественной потребности устанавливается культурное ограничение — независимый и случайный по отношению к естественной потребности запрет. Преодоление этого ограничения требует выполнения культурного условия. Потребность

выполнить культурное условие называется культурной потребностью.

Гуманитарная схема. Структура возникновения культурной потребности описывается гуманитарной схемой:

1. Выявляется естественная потребность.
2. Устанавливается культурное ограничение (апофатическое, формулируемое как «нельзя»).
3. Определяется культурное условие — способ преодоления культурного ограничения.
4. Потребность выполнить культурное условие называется культурной потребностью.
5. Человек, испытывающий культурную потребность, — культурный человек.

Пример, иллюстрирующий схему: естественная потребность — дать отдых ногам; культурное ограничение — в публичном месте нельзя касаться одеждой пола; культурное условие — использовать стул; культурная потребность — желать сесть на стул, а не на пол; культурный человек — тот, кто для отдыха ног хочет использовать стул. Тот, кто садится на пол, — дикарь не в оценочном, а в структурном смысле: он не испытывает данной культурной потребности.

Гуманитарный метод есть систематическая процедура разработки философии субъективного явления, то есть осознания того, «что я сделал», что теперь наблюдаю это явление. В отличие от научного метода, сфера которого — познание, сфера гуманитарного метода — осознание. Научный

метод стремится исключить наблюдателя из результата наблюдения; гуманитарный метод, напротив, делает наблюдателя — субъекта — центром и условием всякого наблюдения.

Гуманитарный метод не совпадает с психологическим (изучающим индивидуальное сознание и поведение) и с социологическим (изучающим коллективные структуры как внешние по отношению к сознанию). Он исходит из того, что сознание первично неиндивидуально, а индивидуальное есть его производная форма. Поэтому изучаемый им субъект — это всегда неиндивидуальный субъект, даже когда речь идёт о единичном человеке. В этом отношении гуманитарный метод ближе к традиции понимающей социологии Макса Вебера [21] и феноменологической социологии Альфреда Шюца [22], однако отличается от них собственной аксиоматикой.

Таковы основные понятия, на которых строится дальнейшее изложение. Читатель, желающий ознакомиться с более развёрнутым обоснованием, может обратиться к работам автора по гуманитарной философии. В рамках же данной книги перечисленного достаточно, чтобы следить за логикой построения теории этногенеза.

Как читать эту книгу

Прежде чем перейти к изложению теории, необходимо сделать важное методологическое предупреждение, отсутствие которого может привести к серьёзному непониманию замысла.

Книга разворачивает последовательность этнических форм — от племени через народность и национальность к нации, русскому человеку и Одному человечеству. Эта последовательность излагается в определённом порядке, и у читателя может возникнуть искушение воспринять её как историческую хронологию: сначала, дескать, все этносы были племенами, потом все стали народностями, затем национальностями и так далее.

Это не так. Излагаемая последовательность является *логической*, а не хронологической. Она показывает, как одна форма с необходимостью возникает из другой в силу внутренней логики этнического бытия, а не как это фактически происходило в истории каждого народа. Логика и история — разные измерения: логика говорит о том, *почему* нечто происходит, история — о том, *как именно и когда* это случилось с конкретным народом.

Сегодня, в начале XXI века, на Земле одновременно присутствуют все описанные в книге этнические формы — от матриархальных сообществ до наций, переживающих упа-

док. Матриархальные анклавы сохраняются у народности мосо в Китае [23] и минангкабау в Индонезии [24]. Племенная организация продолжает существовать в Папуа — Новой Гвинее [25], в Амазонии [26], в труднодоступных районах Африки. Народности как промысловые общности сохраняются у кочевых народов Евразии и Африки [27]. Национальности в классическом смысле характерны для стран Восточной Европы, ещё не полностью перешедших к национально-государственной форме [28]. Нации доминируют в Западной Европе и Северной Америке, но многие из них уже демонстрируют признаки упадка [29]. Русский человек как форма заявлен в России, но не утверждён окончательно.

Все эти формы не просто сосуществуют в пространстве — они взаимодействуют, влияют друг на друга, вступают в конфликты. Более того, один и тот же народ может одновременно нести в себе элементы разных форм: например, в современной России можно обнаружить и следы народности (промысловая идентичность поморов или казаков), и элементы национальности (языковое самосознание), и нации (государственный патриотизм), и проявления русского человека (способность жить одной жизнью, проявляющаяся в кризисных ситуациях).

Формы могут не только сосуществовать, но и накладываться друг на друга в пределах одного сообщества. Кроме того, возможен регресс — возврат от более развитой формы к менее развитой. Упадок, описанный в соответствующую

щих главах для каждой формы, — это и есть механизм такого регресса. Нация, утратившая миссию, не обязательно переходит к русскому человеку — она может деградировать до национальности или даже до народности, а в пределе — до матриархального состояния.

Таким образом, данная книга не является историцистским проектом в смысле Карла Поппера [30], то есть она не утверждает, что история предопределена и все народы обязаны пройти одни и те же стадии в одной и той же последовательности. Она утверждает другое: *если* этнос развивается, а не деградирует, *то* он проходит данные стадии именно в этой последовательности. Направление задано логикой самого культурного условия, но реализация этой логики не гарантирована. Этнос может застыть на какой-то стадии, может погибнуть, может рассеяться, может вернуться вспять. Теория описывает не единственно возможный путь, а **логику пути**, который ведёт от матриархата к предельному освобождению от генетики.

При чтении книги полезно помнить, что каждая глава, посвящённая отдельной этнической форме, содержит три смысловых слоя:

1. **Структурный:** логическая конструкция данной формы — её культурное условие, тип ксенофобии, ритуал преодоления.
2. **Динамический:** механизм упадка данной формы и перехода к следующей.

3. **Иллюстративный:** этнографические и исторические примеры, которые не являются доказательством теории, но показывают, что теория не противоречит известным фактам.

Первый слой — необходимый, второй — необходимый для понимания движения, третий — вспомогательный. Читатель, интересующийся прежде всего логикой, может сосредоточиться на первых двух.

Необходимо с самого начала расставить смысловые акценты, чтобы предотвратить заведомо неверное прочтение. Термин «русский человек» используется в данной книге не как этноним в привычном смысле, а как обозначение определённой стадии этногенеза.

В обыденном языке и в научной литературе словосочетание «русский человек» чаще всего обозначает либо этническую принадлежность (русский в отличие от татарина, немца, китайца), либо культурный тип (русский характер, русская душа). В данной книге это значение не является основным. «Русский человек» здесь — не синоним «этнического русского», не указание на кровное происхождение, не обозначение гражданства и не характеристика национального характера. Это термин теории этногенеза, такой же как «племя», «народность», «национальность», «нация».

Под «русским человеком» понимается та стадия этногенеза, на которой: основанием единства общности становится способность жить одной жизнью, а не территория, промысел, язык или миссия; ксенофобия трансформируется из от-

ношения «чужой — нелюдь» в отношении «чужой — ещё не брат»; ритуалом преодоления границы между своими и чужими становится не символический обряд, а само совместное бытие; цель перестаёт оправдывать средство, а способ жить становится важнее, чем результат.

Это не культурная, не психологическая, а структурная характеристика — она описывает определённый тип ответа на основной этнический вопрос «почему мы вместе живём, не будучи родственниками?».

Почему «русский»? Термин выбран потому, что данная стадия этногенеза исторически впервые проявилась именно в России и связана с русской историей. Россия оказалась тем местом, где логика этногенеза привела к возникновению новой формы раньше, чем где-либо ещё.

Из сказанного не следует, что «русский человек» — это навечно русская и только русская форма. Напротив, логика этногенеза универсальна, и можно предположить, что другие народы, достигнув определённой точки, также найдут эту форму — но уже под другими именами и в других обстоятельствах. Точно так же, как нация по официальной истории впервые проявилась в Европе, но не является «европейским феноменом» по существу, — нация возникает везде, где этнос дорастает до миссии как основания единства.

Русским человеком в смысле данной теории может быть и татарин, и чеченец, и еврей, и любой другой по способу бытия в общности. Принадлежность к «русскому человеку»

определяется не происхождением, а участием в «одной жизни». Именно поэтому Россия исторически расширялась, не ассимилируя народы в смысле нации (через присягу миссии), а включая их в совместное бытие. Этот *modus operandi* был не имперской идеологией, а практическим следствием того, что русские уже действовали как русский человек, даже не имея термина для этого.

Подобное употребление не уникально. В философской и социологической литературе термин часто отрывается от своего бытового значения и становится обозначением типа или стадии. «Европейский человек» у Хосе Ортеги-и-Гассета [31] — не всякий житель Европы, а носитель определённого типа рациональности. «Одномерный человек» Герберта Маркузе [32] — не этническая характеристика, а диагноз состояния. «Советский человек» в работах Юрия Левады [33] — не просто гражданин СССР, а антропологический тип, порождённый советским проектом. Так и «русский человек» в данной книге — не этническая принадлежность, а этногенетическая стадия.

Читатель должен удерживать это различие на протяжении всей книги. Когда в тексте говорится «русский человек», имеется в виду не национальность, не гражданство, не культурный архетип, а форма этнического бытия, следующая в логике этногенеза за нацией и предшествующая Одному человечеству. Историческая связь этой формы с Россией — факт, требующий объяснения (и книга его даёт), но не опре-

деление термина.

Часть I. Расчистка основания

Глава 1. Состояние вопроса в науке

Современное состояние теоретического знания об этносе характеризуется сосуществованием нескольких конкурирующих подходов, ни один из которых не является общепризнанным. В отечественной и мировой науке можно выделить четыре основные парадигмы: примордиализм, пассивную теорию Л.Н. Гумилёва, инструментализм и конструктивизм. Каждая из них схватывает определённый аспект этнической реальности, но ни одна не даёт ответа на вопрос о причинах возникновения и смены исторических форм этноса.

Примордиалистский подход рассматривает этнос как изначальную, объективно существующую данность, укоренённую в кровном родстве, общем происхождении и территории. В отечественной науке эта линия восходит к работам С.М. Широкогорова, определившего этнос как «группу людей, объединённых единством происхождения, обычаев, языка и уклада жизни» [34]. В советской этнографии примордиалистская установка была господствующей: этнос понимался как реально существующая общность, обладающая объективными признаками — языком, территорией, культурой, самосознанием. Наиболее влиятельной была теория этноса Ю.В. Бромлея, различавшего «этнос в узком смысле» (этникос) и «этносоциальный организм» (ЭСО) [35].

За рубежом примордиализм представлен работами Клиффорда Гирца, который рассматривал этничность как одну из «примордиальных связей» — наряду с родством, соседством, религией, — данных человеку от рождения и переживаемых как нечто естественное и невыбираемое [36]. Позднее социобиологический вариант примордиализма развивал Пьер ван ден Берге, объяснявший этничность через механизмы родственного отбора и генетическую предрасположенность к непотизму [37].

Сильная сторона примордиализма — фиксация того факта, что этничность переживается её носителями как объективная, природная данность. Слабость — неспособность объяснить, почему эта «природная данность» исторически меняет свои формы и почему сами «объективные признаки» этноса (язык, территория, культура) оказываются подвижными.

Лев Гумилёв предложил теорию, стоящую особняком как в отечественной, так и в мировой науке. Этнос у него — не социальное и не биологическое явление, а явление географическое, «форма адаптации человеческого коллектива к кормящему ландшафту» [38]. Этноты возникают в результате «пассионарных толчков» — выбросов биохимической энергии живого вещества, порождающих появление «пассионариев» — людей с врождённой способностью к сверхнапряжению. Этнос проходит обязательные фазы: подъём, акматическая фаза, надлом, инерционная фаза, обскурация, ме-

моральная фаза. Продолжительность жизни этноса — примерно 1200–1500 лет.

Гумилёв резко выступал против смешения этноса с расой и с социальными общностями. Этнос у него — «явление, лежащее на границе биосферы и социосферы» [39]. Ключевым признаком этноса является стереотип поведения и противопоставление «мы — они».

Сильная сторона теории Гумилёва — признание динамики этноса (этнос рождается, живёт и умирает) и попытка объяснить эту динамику. Слабость — редукция этнических процессов к биохимическим импульсам, что не позволяет объяснить качественные изменения этнических форм. Гумилёв описывает взлёты и падения этносов, но у него все этносы структурно одинаковы — меняется только их «возраст» и «энергия», но не сама форма.

Инструменталистский подход рассматривает этничность не как субстанциальное свойство группы, а как инструмент, используемый индивидами и элитами для достижения политических, экономических или статусных целей. Классической работой этого направления является сборник «Этнические группы и социальные границы» под редакцией Фредерика Барта [40]. Барт показал, что этнические группы определяются не столько внутренним культурным содержанием, сколько границами, которые они проводят между собой и другими. Эти границы подвижны: индивиды могут пересекать их, менять этническую идентичность в зависимости от

ситуации.

В отечественной науке инструменталистский подход развивал В.А. Тишков, определявший этнос как «умственную конструкцию», используемую для политической мобилизации [41]. Этничность с этой точки зрения — не то, что люди *есть*, а то, что они *делают* в определённых обстоятельствах.

Сильная сторона инструментализма — внимание к ситуативной природе этничности, к роли выбора и интереса. Слабость — неспособность объяснить, почему этничность обладает такой мобилизующей силой и почему она переживается как нечто гораздо более глубокое и личное, чем ситуативный интерес.

Конструктивистский подход, получивший широкое распространение после выхода книги Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества» [42], рассматривает этнос и особенно нацию как продукт сознательного или стихийного конструирования. Андерсон показал, что нация есть «воображаемое политическое сообщество» — воображаемое потому, что члены даже самой маленькой нации никогда не знают большинства своих соотечественников, не встречаются с ними и не слышат о них, но в уме каждого живёт образ их общности. Возникновение наций Андерсон связывал с развитием «печатного капитализма» — книгопечатания на национальных языках, создавшего единое коммуникативное поле.

Эрнст Геллнер развил близкий подход, связав возникновение наций с потребностями индустриального общества в

стандартизированной культуре и языке [43]. Эрик Хобсбаум и Теренс Рейнджер показали роль «изобретения традиций» в формировании национальной идентичности [44].

Сильная сторона конструктивизма — объяснение механизмов формирования национальной идентичности в Новое время. Слабость — конструктивизм хорошо объясняет нации, но плохо объясняет более ранние этнические формы (племя, народность), а также не объясняет, почему «конструирование» идёт именно в таком направлении, а не в любом другом.

При всём различии перечисленных подходов у них есть общая черта: каждый из них абсолютизирует ту форму этничности, которая ему ближе исторически или методологически. Примордиализм описывает племя и этнос традиционного типа, для которого кровное родство и территория действительно являются центральными. Пассионарная теория Гумилёва ближе всего к описанию народности, связанной с ландшафтом и промыслом. Инструментализм хорошо схватывает ситуативную природу национальности. Конструктивизм наиболее адекватен при описании нации.

Ни одна из этих теорий не объясняет, *почему* этнос на одном историческом этапе существует как племя, на другом — как народность, на третьем — как нация, и *почему* эти формы сменяют друг друга в определённой, а не произвольной последовательности. Именно этот пробел и призвана заполнить теория, излагаемая в данной книге.

Обзор существующих теорий этноса позволяет сформулировать три фундаментальные проблемы, с которыми сталкивается современная наука об этносе и которые не решены ни одной из рассмотренных парадигм.

Первая и наиболее очевидная проблема — отсутствие общепринятого определения самого понятия «этнос» и производных от него терминов. В научной литературе и публичном дискурсе термины «племя», «народность», «национальность», «нация», «народ», «этническая группа» употребляются непоследовательно и часто как синонимы. Особенно показательна ситуация в описании этнического прошлого России. В исторической и этнографической литературе одни и те же общности описываются через цепочку терминов, за которыми не стоит внятного различия: «племя», «союз племён», «суперсоюз племён», «народность», «национальность», «нация». Древляне, поляне, вятичи — это племена? Союзы племён? Компоненты формирующейся народности? В зависимости от научной школы и методологических предпочтений автора ответы разнятся, что свидетельствует об отсутствии устойчивого понятийного каркаса.

Отечественная этнография советского периода выработала определённую иерархию: племя — народность — нация [45]. Эта триада, восходящая к работам И.В. Сталина по национальному вопросу [46] и развитая в трудах Ю.В. Бромлея [47], предполагала, что племя характерно для первобытнообщинного строя, народность — для рабовладельческо-

го и феодального, нация — для капиталистического и социалистического. Однако эта схема была не столько научной, сколько идеологической: она была призвана обосновать «расцвет и сближение социалистических наций». Кроме того, она не объясняла, *почему* племя сменяется народностью, а народность — нацией, и *что именно* меняется при переходе от одной формы к другой. Смена форм постулировалась как привязанная к смене общественно-экономических формаций, но не выводилась из внутренней логики самого этноса.

В западной антропологии ситуация ещё более запутанная. Термин «tribe» (племя) подвергся в 1970–1980-е годы основательной критике как колониальный конструкт, не отражающий реальности описываемых обществ [48]. Термин «ethnicity» употребляется предельно широко — от племенной идентичности до национальной. Термин «nation» в английском языке совмещает значения «нация» и «государство», что порождает постоянное смешение этнического и политического [49].

Вторая проблема — устойчивое, часто неосознаваемое отождествление этноса с кровным родством. Даже те теории, которые на словах отрицают генетическую природу этноса, на деле сохраняют её в неявном виде. Примордиализм делает это открыто: этнос — это общность происхождения, «кровь и почва». Но и конструктивизм, объявляющий этнос «воображаемым сообществом», не может объяснить, почему

это сообщество воображается именно как *родственное*. Метафоры нации как «семьи», «братства», «общего дома» — не случайные риторические украшения, а структурная особенность этнического самосознания, остающаяся необъяснённой. Бенедикт Андерсон зафиксировал, что нация воображается как «горизонтальное товарищество» [50], но не объяснил, почему ей свойственно уподоблять себя семье.

В отечественной науке эта проблема стоит особенно остро. Само слово «народ» в русском языке этимологически связано с «родом», «рождением», «нарождением». Этнические общности описываются в терминах родства даже тогда, когда речь идёт о многомиллионных нациях: «братские народы», «народы-братья». Это не просто языковая инерция, а симптом глубинной связи этнического и генетического, которая нуждается не в игнорировании, а в теоретическом осмыслении.

Третья, наиболее существенная проблема — ни одна из существующих теорий не объясняет, *почему* этнос переходит от одной исторической формы к другой и *почему* эти переходы происходят в определённой последовательности. Примордиализм, фиксируя устойчивость этнических признаков, склонен рассматривать этнос как нечто неизменное — «этнос вообще» без исторических форм. Гумилёв описывает динамику этноса, но сводит её к взлётам и падениям пассионарного напряжения, не различая качественно разные стадии. Инструментализм объясняет, как этничность использу-

ется в конкретных ситуациях, но не объясняет, откуда берутся сами эти ситуации и почему поле использования этничности исторически расширяется. Конструктивизм объясняет, как элиты строят нации, но не объясняет, почему в определённый момент истории они *начинают* это делать и почему проект «нация» оказывается успешным.

Если принять, что этнос действительно существует в различных исторических формах — племя, народность, нация, — то теория должна ответить на вопрос: что заставляет племя становиться народностью, а народность — нацией? Почему не может быть наоборот: почему нация не возникает раньше племени? Почему человечество не начало свою историю прямо с наций, если нация есть всего лишь «воображаемое сообщество», которое можно сконструировать в любой момент?

Отсутствие ответа на эти вопросы означает, что современная наука об этносе не имеет теории этногенеза в собственном смысле слова. Она имеет описания этносов, классификации этносов, теории функционирования этничности — но не теорию возникновения и смены этнических форм.

Сформулированный выше диагноз можно резюмировать в одном предложении: современная наука об этносе является описательной, а не объяснительной. Она отвечает на вопрос «как?», но не на вопросы «почему?» и «куда?».

Этнография и этнология накопили богатейший материал о системах родства, брачных обрядах, ритуалах инициации,

способах хозяйствования и формах политической организации множества народов. Мы знаем, как устроены брачные классы австралийских аборигенов [51], как функционирует дуально-родовая организация у народов Сибири [52], как работает кастовый строй в Индии [53], как формировались европейские нации [54]. Но всё это — описания *устройства*, а не объяснения *возникновения*.

Можно провести аналогию с биологией до Дарвина. К XVIII веку биология накопила колоссальный объём знаний о видах растений и животных. Карл Линней создал их классификацию [55]. Но на вопрос «почему виды именно таковы и почему они сменяют друг друга?» ответа не было — до тех пор, пока теория эволюции не предложила механизм видообразования путём естественного отбора. Современная теория этноса находится в додарвиновском состоянии: она имеет классификации, но не имеет механизма.

Можно выделить три фундаментальных вопроса, на которые существующие теории не дают удовлетворительного ответа.

Первый вопрос: *почему этнос вообще возникает?* Запрет инцеста, с которого начинается этническая история, не является биологической необходимостью. Кровосмешение вредно для потомства, но биология не диктует того культурного оформления этого вреда, которое мы наблюдаем в человеческих обществах, — с развёрнутыми системами родства, брачными классами, ритуалами. Животные тоже избегают

инцеста [56], но они не строят на этом основании племён и наций. Почему человек пошёл по пути культурного, а не биологического регулирования?

Второй вопрос: *почему этнос меняет формы?* Если мы признаём, что этнос существует в разных исторических формах (племя, народность, нация), то необходимо объяснить, что движет переходом. Это не может быть просто «историческое развитие вообще», потому что развитие идёт не хаотично, а в определённом направлении: от малых общностей к большим, от родства как основания — к территории, затем к языку, затем к миссии. Почему именно такая последовательность?

Третий вопрос: *куда направлен процесс?* Если этнос развивается, а не просто хаотически меняется, то у этого развития должна быть логика, а возможно, и конечная точка. Теории, отрицающие направленность (инструментализм, конструктивизм), не могут ответить на вопрос о том, что будет после нации. Теории, признающие цикличность (Гумилёв, Шпенглер), предполагают, что после гибели одного этноса возникает другой, но точно такой же по структуре. Но так ли это? Не свидетельствует ли появление наций о том, что этнос не просто циклически обновляется, а качественно меняется?

Описательность существующих теорий не случайна. Она коренится в методологической установке, которую можно назвать «этнографическим эмпиризмом»: исследователь едет в поле, фиксирует наблюдаемое, обобщает — и счита-

ет, что этого достаточно. Но описание не есть объяснение. Чтобы объяснить, нужно иметь теорию, построенную не на индуктивном обобщении фактов, а на выведении фактов из принципа.

Глава 2. Критика научных теорий с позиции гуманитарного метода

Этнологи, сам того не замечая, уже второе столетие танцуют вокруг одного и того же костра, делая вид, что изучают нечто иное, нежели разросшуюся до размеров народа семейку. Этот танец заслуживает не столько негодования, сколько усмешки.

Начнём с тех, кто хотя бы не лукавит. Примордиалисты всех мастей — от Широкогогорова [57] до ван ден Берге [58] — говорят прямо: этнос — это расширенная семья, кровь, почва, общие предки. Пьер ван ден Берге, социобиолог, договорился до того, что этничность — это «расширенная форма родственного отбора», а этноцентризм — просто непотизм, разросшийся до масштабов народа [59]. Честно? Честно. Наивно? Безусловно. Потому что если этнос — это просто большая семья, то почему одни «семьи» существуют как племена, другие как нации, а третьи вообще растворяются? Почему «кровь» вдруг перестаёт иметь значение и люди начинают объединяться по языку, например? На эти вопросы примордиалист ответить не может, но он хотя бы не притворяется, что вопросов не существует.

А вот конструктивисты — это настоящие мастера интеллектуального фокуса. Бенедикт Андерсон объявляет нацию

«воображаемым сообществом» [60]. Эрнст Геллнер объясняет её потребностями индустриального общества в стандартизированной культуре [61]. Эрик Хобсбаум с соавторами показывает, как традиции «изобретались» для нужд национального строительства [62]. Казалось бы — какая уж тут генетика? Одни конструкции, воображение и печатный станок.

Но обратите внимание на любопытнейшую деталь. Когда националисты хотят мобилизовать массы, они апеллируют не к «печатному капитализму» и не к «индустриальной стандартизации». Они апеллируют к *крови*. К предкам. К «дедовским могилам». К «земле, политой кровью». Если нация есть всего лишь воображаемое сообщество, сконструированное элитами при помощи газет и школьных учебников, — почему это сообщество с таким упорством воображается именно как *родственное*? Почему метафора нации — это всегда метафора семьи? «Родина-мать», «отечество», «братский народ», «сыны отечества» — весь этот лексикон не случаен. Конструктивисты объясняют, *как* элиты строят нацию, но не объясняют, *почему* строительство ведётся именно по семейному чертежу.

Получается, что конструктивизм, отрицая генетику на словах, тайком протаскивает её в щель под названием «воображение». Воображать-то почему-то приходится родство, а не, скажем, бухгалтерскую общность или гастрономическую. В этом месте конструктивист начинает мямлить что-то про

«культурные архетипы» и «историческое наследие», что в переводе на нормальный язык означает: сам не понимаю, но что-то такое есть.

Инструменталисты, ведомые Фредериком Бартом [63], и вовсе делают вид, что никакой загадки нет. Этничность — это инструмент, ресурс, способ добиться своего. Сегодня ты хауса, завтра — йоруба, послезавтра — нигериец, в зависимости от того, что выгоднее. Этническая идентичность — как галстук: можно надеть, можно снять, можно сменить на более модный.

Но позвольте спросить: если этничность — всего лишь инструмент, то почему люди за этот инструмент *умирают*? За галстук не умирают. За право носить галстук не идут на баррикады. А вот за этническую идентичность — идут, и ещё как идут. Инструменталистская теория хорошо описывает поведение этнических предпринимателей, но совершенно не объясняет поведение тех, кто этим предпринимателям верит. Если этничность — инструмент, то кто-то им пользуется, а кто-то является тем, кем пользуются. И вот эти вторые — почему они так охотно отдают жизнь за то, что является всего лишь «ресурсом»?

Лев Николаевич Гумилёв стоит особняком и заслуживает отдельного упоминания. Он, надо отдать должное, попытался уйти от генетики дальше всех — в географию и биохимию. Этнос у него — форма адаптации к ландшафту, пассионарность — выброс энергии живого вещества [64]. Каза-

лось бы, где здесь родство? Но почитайте Гумилёва внимательно. Комплиментарность — «подсознательное ощущение взаимной симпатии или антипатии» — что это, как не замаскированное под психологию всё то же родство? Почему русский комплементарен татарину и некомплементарен немцу? Гумилёв объясняет это «разностью пассионарных полей», но объяснение ничего не объясняет. Это всё равно что сказать «потому что потому».

Механизм комплементарности у Гумилёва мистичен ровно в той степени, в какой он пытается скрыть его родственную природу. Люди чувствуют «своих» — и это чувство, если снять с него пассионарную позолоту, оказывается всё тем же архаическим различием родственников и неродственников, только разросшимся до масштабов суперэтнуса.

Таким образом, все четыре подхода — примордиализм, конструктивизм, инструментализм, пассионарная теория — при всём их видимом различии, объединены одним фундаментальным пороком. Они *отождествляют этнос с родством*, даже когда яростно это отрицают.

Этот порок — не случайная ошибка того или иного исследователя. Это структурная слепота всей дисциплины. Этнология не может объяснить этнос, потому что она не может помыслить этнос *без родства*. А между тем этнос, как будет показано в этой книге, есть не форма сохранения родства, а форма его методического отрицания. Этнос — это не расширенная семья, а способ *преодоления* семьи. И пока этно-

логия этого не поймёт, она так и будет описывать галстуки на шее у покойника, не замечая, что покойник-то живой и галстук ему жмёт.

Сделанный выше упрёк можно было бы счесть обычной научной полемикой — одной теорией против других, — если бы не одно обстоятельство, выводящее критику на принципиально иной уровень. Дело не в том, что существующие теории *ошибаются*. Дело в том, что они сами являются *симптомами* того, что пытаются объяснить. Это не взгляд на этнос со стороны, а явления внутри этнической логики, продукты той самой произвольной этничности, которую они отказываются осознать.

Учёный, изучающий этнос, сам принадлежит к какому-либо этносу и находится на определённой стадии этногенеза. Его теория — не свободное парение ума над предметом, а продукт того самого культурного условия, которое он наблюдает в других, но не замечает в себе. Это не личная вина исследователей. Это структурная неизбежность. Произвольная этничность потому и называется произвольной, что она не осознаётся как таковая. Она воспринимается как естественная данность, как сам собой разумеющийся фон, на котором разворачивается научная работа.

Именно поэтому каждая из рассмотренных выше теорий с удивительной точностью соответствует той стадии этногенеза, на которой ментально находится её автор и его аудитория, — и одновременно слепа к этой стадии. **Слепота как**

методологический принцип.

Примордиализм — голос племени

Примордиалистские теории расцветают в те эпохи и в тех обществах, где этнос ещё не оторвался от кровно-территориальной основы. Широкогоров писал свою работу в эмиграции, наблюдая кризис этничности, но сам мыслил этнос в категориях, унаследованных от племенной и народностной стадии [65]. Не случайно примордиализм особенно силён в обществах, где этничность ещё не проблематизирована, где «кровь и почва» всё ещё работают как повседневная реальность, а не как метафора. Примордиалист не придумывает теорию — он проговаривает вслух то, что его собственный этнос переживает как данность.

Пассионарная теория — голос народности

Гумилёв с его ландшафтами, пассионарными толчками и комплементарностью описывает не этнос вообще, а именно народность — ту форму, где связь с землёй и хозяйственным укладом ещё первична, но уже осложнена исторической динамикой. Его знаменитое «кормящий ландшафт» — это не научное понятие, а поэтическое описание того, как народность ощущает свою землю. Степняку степь не «территория», а «кормящий ландшафт». Помору море не «акватория», а «кормящее море». Гумилёв не придумал этого — он это *вспомнил*, потому что сам находился внутри этнической логики, ещё не вполне оторвавшейся от земли [66].

И здесь биография автора даёт решающую подсказку. Гу-

милёв десятилетиями жил и работал в Казахстане, в окружении казахов — народа, который ко времени его научной деятельности во многом сохранял ментальный уклад народности. Казахи с их кочевым скотоводством, с культом предков, с неразрывной связью рода и пастбища, с жёсткой системой родовой экзогамии (жеті ата — знание семи предков, до сих пор регулирующее брачный выбор) — это не нация в европейском смысле и не племя в африканском. Это классическая народность, где промысел, территория и родство сплавлены воедино. Гумилёв не просто наблюдал это со стороны — он сам включился в эту жизнь, дышал этим воздухом. Его «кормящий ландшафт» — это не абстрактная география, а степь, увиденная глазами кочевника, для которого земля не «пространство», а живое существо, кормящее и требующее взаимности. Его «комплиментарность» — это не психология, а способ, которым народность отличает своих от чужих: не по языку (как национальность) и не по миссии (как нация), а по тому, *как человек живёт*, что он ест, как он относится к земле. Теория Гумилёва — это народность, осознавшая себя в лице одного человека, но ещё не понявшая, что она — лишь стадия, а не универсальная сущность этноса [66].

Инструментализм — голос национальности

Барт, Тишков и их последователи описывают мир, в котором этничность уже оторвалась от территории и промысла, стала подвижной, ситуативной, используемой. Но имен-

но такова этничность на стадии национальности: язык уже есть, а миссии ещё нет, и этнические маркеры свободно комбинируются. Инструменталист искренне полагает, что описывает универсальную природу этничности, тогда как на деле он описывает переходное состояние между народностью и нацией, характерное для второй половины XX века в развитых странах [67].

Конструктивизм — голос нации

Андерсон, Геллнер, Хобсбаум — все они писали в эпоху зрелых наций, и их теории суть самосознание нации, впервые увидевшей свою *сконструированность*. Нация — это действительно конструкт, и конструктивисты правы в своём описании. Но они ошибаются, принимая исторически конкретную форму за универсальную природу. Они видят, что нация сконструирована, и делают вывод, что этнос всегда был конструктом. Это всё равно что, увидев автомобиль, заявить, что лошадь — это тоже автомобиль, только без мотора. Нет, лошадь — это лошадь. А автомобиль — это автомобиль. И то, что на определённом этапе люди пересели с лошади на автомобиль, не означает, что они всегда ездили на автомобилях, просто не знали об этом [68].

Таким образом, мы имеем классический парадокс наблюдателя, знакомый физике с начала XX века: наблюдатель влияет на результат наблюдения. Но если в квантовой механике это влияние было осознано и формализовано, то в этнологии оно остаётся неосознанным. Этнолог смотрит на эт-

нос, не замечая, что его собственный взгляд уже предопределён той этнической формой, внутри которой он находится.

Отсюда следует парадоксальный, но логически неизбежный вывод: чтобы построить теорию этноса, адекватную самому этносу, необходимо выйти за пределы произвольной этничности. Необходимо осознать собственное положение внутри этнической логики и сделать это положение предметом анализа. Именно это и предлагает гуманитарный метод.

Выйти из этноса, чтобы посмотреть на него «объективно», невозможно. Человек всегда уже внутри какого-либо этнического бытия, и никакой метод не позволяет ему занять позицию абсолютного внешнего наблюдателя. Но можно осознать, *что* именно ты наблюдаешь, когда наблюдаешь этнос, и *из какого* культурного условия ты это делаешь. Осознание не отменяет принадлежности к этносу, но превращает её из произвольной данности в произвольное ограничение — а это, как будет показано далее, и есть главный двигатель этногенеза.

Существующие теории этноса суть не ошибки, а *симптомы*. Они не ложны — они *неполны*. Каждая из них фиксирует реальный аспект этнической реальности, но фиксирует его, находясь внутри этой реальности, как рыба фиксирует свойства воды, не зная, что такое суша. Задача данной книги — вывести рыбу на сушу, то есть осознать воду как воду, этничность как этничность.

Если читатель решил, что предыдущая критика была

слишком резка, то пусть приготовится: сейчас речь пойдёт о вещи ещё более неприятной для академического слуха. Наука, претендующая на роль беспристрастного арбитра в споре теорий, сама воспроизводит ту же структуру, которую изучает. Научное сообщество имеет свою ксенофобию — и она структурно тождественна ксенофобии этнической.

Всякая научная парадигма, по знаменитому выражению Томаса Куна, определяет не только то, *как* надо исследовать, но и то, *кого* считать учёным, а кого — нет [69]. Граница между «научным» и «ненаучным» — это не просто методологический фильтр, это этническая граница в чистом виде. «Научное» — это «мы», «люди знания». «Ненаучное» — это «они», «невежды», «дилетанты», «шарлатаны». Словарь научной полемики в этом смысле неотличим от словаря этнической ксенофобии: «это не наука», «это несерьёзно», «это не может быть опубликовано в рецензируемом журнале» — чем не аналоги «это не люди», «они едят мерзость», «они не говорят по-человечески»?

Обратите внимание: учёный, отбрасывающий теорию как «ненаучную», обычно не утруждает себя содержательной критикой. Он просто *знает*, что это не наука, — так же как член племени *знает*, что за ничейной землёй живут нелюди. Критерии демаркации, которые философия науки безуспешно пытается сформулировать уже столетие, на поверку оказываются не логическими правилами, а социальными конвенциями: «научно» то, что признано научным сообще-

ством. Но научное сообщество — это и есть этнос в миниатюре, со своей территорией (дисциплинарные границы), своим языком (терминологический аппарат) и своей ксенофобией [70].

Пример Льва Гумилёва здесь особенно поучителен. Академическая наука — как советская, так и постсоветская — подвергла его теорию остракизму. Причины назывались разные: «не соответствует фактам», «ненаучная методология», «биологизаторство». Но странное дело: ни одна из этих причин не выдерживает проверки. Факты у Гумилёва обильны и в основном точны. Методология — не более спорная, чем, скажем, методология структурной антропологии Леви-Стросса, принятой академией. А упрёк в биологизаторстве и вовсе смешон применительно к теории, которая настаивает на несводимости этноса к расе.

Тогда в чём дело? Дело в том, что Гумилёв нарушил неписаное правило научного сообщества: он заговорил об этносе на языке, который не был санкционирован «жрецами». Он не прошёл ритуала инициации — не защитил диссертацию по этнологии в «правильном» институте, не использовал «правильную» терминологию, не сослался на «правильных» предшественников. С точки зрения академической науки он был чужаком — а чужак, согласно этнической логике, есть нелюдь. Его теория была отвергнута не потому, что она ложна, а потому, что она *чужая*. Это ксенофобия в лабораторно чистом виде [71].

Любопытно, что наука, как и этнос, выработала свои ритуалы преодоления ксенофобии — то есть процедуры, с помощью которых чужак может стать своим. Защита диссертации — чем не инициация? Соискатель предстаёт перед «старейшинами» (учёным советом), произносит ритуальные слова (доклад), отвечает на ритуальные вопросы, и если ритуал исполнен правильно — он становится «своим», получает новое имя (учёную степень) и право говорить от имени племени. Публикация в рецензируемом журнале — чем не допуск на территорию? Рукопись проходит «ворота» рецензирования, и если она соответствует «обычаям» (формату, стилю, ссылочному аппарату), её пускают внутрь.

Эти ритуалы не бессмысленны — они выполняют ту же функцию, что и этнические ритуалы: защищают сообщество от хаоса, обеспечивают воспроизводство норм. Но они же и создают слепоту. Ритуал, превратившись в рутину, перестаёт осознаваться как ритуал и начинает восприниматься как «естественный порядок вещей». Учёный, требующий «научности», искренне верит, что он применяет объективный критерий, тогда как на деле он просто опознаёт «своего» по ритуальным маркерам.

Самый пикантный момент состоит в том, что данная книга с точки зрения академической науки — типичный чужак. Она не использует стандартную терминологию. Она не опирается на авторитет признанных школ. Она предлагает объяснение, которое не выводимо из существующих парадигм.

Автор — не этнолог и не антрополог. Словом, перед вами классический «нелюдь» от науки.

И это не случайность, а сознательная методологическая позиция. Чтобы построить теорию, которая делает сам принцип этничности предметом осознания, необходимо выйти за пределы произвольной этничности — в том числе и за пределы произвольной этничности научного сообщества. Нельзя объяснить ксенофобию, находясь внутри неё. Нельзя осознать ритуал, участвуя в нём как в рутине. Теория, претендующая на объяснение этноса, сама должна быть *вне* этнической логики — в той мере, в какой это вообще возможно для человека.

Поэтому данная книга и начинается с гуманитарной философии — с аксиоматики, которая не заимствована ни из одной из существующих наук, а построена независимо. Это не жест высокомерия, а методологическая необходимость. Чтобы увидеть воду, надо перестать быть рыбой.

Проделанный критический разбор позволяет сформулировать не просто пожелание, а строгое методологическое требование к искомой теории.

Сделать принцип этничности предметом осознания.

Это значит перестать принимать этничность как данность и начать рассматривать её как проблему. Все существующие теории — включая те, что называют себя критическими, — принимают этничность за нечто, что *уже есть*. Примордиализм говорит: «этничность есть, потому что есть кровь

и почва». Конструктивизм говорит: «этничность есть, потому что её сконструировали». Инструментализм говорит: «этничность есть, потому что она выгодна». Но ни одна из них не спрашивает: *почему* вообще возникла этничность? *Почему* человеческие сообщества приняли ту форму, которую мы называем этнической? *Почему* эта форма не является универсальной для всего живого, а специфична именно для человека?

Гуманитарная философия, на которую опирается данная книга, утверждает: этничность есть не природная данность, а результат осознания субъектом некоторого субъективного явления. Какое именно явление лежит в основе этничности — будет показано в следующей части. Но уже сейчас ясно: теория, которая не видит в этничности *проблемы*, а видит в ней *факт*, обречена оставаться описательной.

Осознание versus познание. Здесь проходит водораздел между научным методом и гуманитарным. Наука познаёт объект, то есть описывает его свойства, классифицирует, измеряет, выводит закономерности. Гуманитарный метод требует осознания — то есть ответа на вопрос «что я сделал, что теперь наблюдаю это явление?». Применительно к этносу это означает: мало описать, как функционирует этническая идентичность. Надо осознать, *что сделало человечество*, что теперь оно наблюдает этнос как реальность. Мало зафиксировать, что существуют нации. Надо осознать, *что сделали люди*, что теперь они наблюдают себя как членов на-

ций.

Это различие принципиально. Познание оставляет наблюдателя незатронутым — он смотрит на объект через микроскоп, оставаясь по ту сторону линзы. Осознание меняет самого наблюдателя — он обнаруживает, что он не вне, а внутри наблюдаемого, что его собственная этничность есть не внешний предмет, а форма его собственного бытия.

Из сказанного следует, что ни одна из существующих теорий не удовлетворяет требованию осознанности. Примордиализм не осознаёт, что его собственное представление об этносе как о «крови и почве» само есть продукт произвольной этничности племенного типа. Конструктивизм не осознаёт, что его собственный пафос «разоблачения конструкторов» сам есть продукт произвольной этничности национального типа — а именно, миссионерского стремления сорвать покровы. Инструментализм не осознаёт, что его собственный цинизм сам есть инструмент в руках той этничности, которую он якобы разоблачает.

Выражаясь афористично: нельзя починить часы, находясь внутри часового механизма. А существующие теории этноса именно там и находятся. Они — шестерёнки того самого механизма, который пытаются описать.

Требуется теория, которая:

1. **Выводит этничность из акта осознания.** Не описывает этнос как данность, а показывает, осознанием какого субъективного явления он является.

2. Объясняет смену форм. Если этнос есть продукт осознания, то переход от одной этнической формы к другой должен быть понят как новый акт осознания — осознание того, что ранее было произвольным.

3. Рефлексивна по отношению к себе. Теория, делающая принцип этничности предметом осознания, должна осознать и собственные основания. Она не может претендовать на статус «объективной истины» в научном смысле — она сама есть акт осознания, совершаемый определённым субъектом на определённой стадии этногенеза.

Теперь, когда методологические требования к искомой теории сформулированы, следует прямо сказать о том, что оставалось подразумеваемым. Название данной книги — «Русский человек» — не маркетинговый ход, не дань патриотической моде и не сужение темы до «частного случая». Оно является строгим следствием той самой гуманитарной философии, на которую книга опирается.

Автор — русский человек. Это утверждение следует понимать не в этническом и не в гражданском смысле, а в том самом структурном значении, которое было разъяснено выше. Автор данной книги находится на той стадии этногенеза, которая обозначена здесь как «русский человек». Это не его заслуга и не его выбор — это та этническая форма, внутри которой он себя обнаруживает и из которой он задаёт свой вопрос.

А вопрос у автора — предельно личный и одновременно

предельно общий. Как вообще появились русские? *Почему* возникла та форма совместного бытия, которая сделала возможным появление русских как особой общности? Что означает быть русским? И главное: если русский человек есть не просто одна из многих этнических форм, а определённая стадия этногенеза, то куда эта стадия ведёт?

Эти вопросы не праздны. Они суть выражение всё той же цели наблюдения субъективного явления: «осознать, что я сделал, что теперь наблюдаю себя как русского человека». Автор наблюдает себя как русского человека и хочет осознать, *что именно* было сделано — им лично, его предками, всей цепью этнических трансформаций, — чтобы это наблюдение стало возможным.

Согласно принципу субъективности, сформулированному в гуманитарной философии, субъект может наблюдать только своё субъективное явление. Этнос как целое есть коллективный субъект, наблюдающий своё субъективное явление — ответ на основной этнический вопрос. Автор, принадлежащий к этносу, разделяет это субъективное явление со своим этносом — и не может наблюдать субъективное явление другого этноса, не перестав быть самим собой.

Отсюда строгий вывод: автор не может построить теорию никакого другого этноса, кроме того, к которому он сам принадлежит. Теория племени, написанная русским человеком, всегда будет взглядом извне — а значит, описанием, а не осознанием. Теория народности, написанная русским чело-

веком, всегда будет интерпретацией, а не схватыванием сути. Единственный этнос, теорию которого автор может построить адекватно, — это его собственный этнос, потому что только его субъективное явление он наблюдает непосредственно.

Это не ограничение — это условие честности. Всякая теория этноса, претендующая на универсальность, но не осознающая этническую позицию своего автора, есть интеллектуальная контрабанда. Автор выставляет себя «объективным наблюдателем», тогда как на деле он просто абсолютизирует произвольную этничность своей собственной формы. Примордиалист, сам того не зная, пишет теорию племени. Конструктивист — теорию нации. Гумилёв — теорию народности. И только автор данной книги, осознавая принцип субъективности, сознательно строит теорию русского человека — не потому что другие этносы не важны, а потому что только эту теорию он имеет право строить.

Читатель вправе спросить: если автор может строить теорию только русского человека, то зачем в книге такой объём этнографического и исторического материала о других этносах — о племенах, народностях, национальностях, нациях? Не противоречит ли это принципу субъективности?

Не противоречит — более того, прямо из него следует. Идентичность осознаётся не в изоляции, а в отличии. Я есть именно потому, что я не есть другой. Русский человек осознаёт себя как русского человека именно через отличие от

тех этнических форм, которыми он не является, — но которые он может наблюдать как *другие*. Племя, народность, национальность, нация — это не просто предшествующие стадии, это те формы, в сравнении с которыми русский человек обнаруживает свою особость.

Принцип здесь таков: я не могу наблюдать субъективное явление чужого этноса изнутри, но я могу наблюдать его *как чужое*, то есть как то, что отличается от моего. Более того, чужое именно потому и осознаётся как чужое, что оно отличается от моего. Этнографический материал в данной книге — это не попытка проникнуть в субъективный мир папуаса или француза, а материал для установления *границ*, которые отделяют русского человека от других этнических форм. Всякое описание племени или нации в этой книге делается с позиции русского человека — и это не недостаток, а осознанная методологическая установка.

Строго говоря, гуманитарная теория этноса, изложенная в этой книге, есть не теория этноса вообще, но может стать такой, если предмет и метод окажется доступным другим этносам, а теория *русского человека*, осознающего себя в своём отличии от других этнических форм. Именно поэтому она и может претендовать на объяснение всех остальных форм — не из претензии на универсальность, а из того, что русский человек, будучи предельной формой этногенеза, содержит в себе в снятом виде все предыдущие стадии. Осознать себя как русского человека — значит осознать и то, чем ты не яв-

ляешься, и то, чем ты был, когда ещё не был русским человеком.

Таким образом, название книги — не сужение темы, а методологически выверенное обозначение позиции, из которой эта тема только и может быть раскрыта.

Часть II. Рождение этнического

Глава 3. Матриархат

Гуманитарная схема в исходном состоянии — это естественная потребность в сексе при отсутствии культурного ограничения:

Чтобы понять, с чего начинается этногенез, необходимо вернуться к гуманитарной схеме и рассмотреть её в исходном, доэтническом состоянии.

Гуманитарная схема, как было показано в Предисловии, начинает работу с выявления естественной потребности — той, удовлетворение которой необходимо для бытия субъекта. Применительно к этногенезу такой потребностью является секс, половые отношения. Не размножение, не продолжение рода, не «инстинкт продолжения вида», а именно секс как влечение, как желание, как практика.

Это различие принципиально. Современный человек, живущий внутри патриархальной культуры и знающий о связи полового акта с деторождением, склонен отождествлять секс и размножение. Но в доэтнической эпохе такого знания нет. Есть влечение, есть удовлетворение влечения, есть рождение детей — но связь между ними не осознана. Женщина рождает потому, что она женщина, а не потому, что вступила в половую связь. Секс и рождение — два не связанных между собой факта существования. Именно эту ситуацию гуманитарная схема фиксирует как исходную: естественная по-

требность в сексе наличествует и удовлетворяется, но никакого культурного оформления этой потребности ещё не существует.

Культурное ограничение, по определению гуманитарной философии, есть независимый и случайный по отношению к естественной потребности запрет, накладываемый на её прямое удовлетворение. В исходном состоянии такого запрета нет. Секс свободен. Никаких правил, регулирующих, с кем можно, а с кем нельзя вступать в половые отношения, не существует. Нет ни запрета инцеста, ни брачных классов, ни экзогамии, ни эндогамии. Есть только само влечение и его удовлетворение.

Это не означает, что сексуальное поведение людей в нулевую эпоху было хаотичным. Биология и непосредственные социальные условия всегда накладывают какие-то ограничения: доступность партнёров, иерархия внутри группы, индивидуальные предпочтения. Но все эти ограничения — естественные, а не культурные. Они не осознаны как *правила*, они не оформлены как *запреты*, за их нарушение не следует наказание, установленное общиной. Это просто фактическое положение дел, а не культурный порядок.

Поскольку культурного ограничения нет, не возникает и основного этнического вопроса «почему мы вместе живём, не будучи родственниками?». Этот вопрос, как будет показано далее, рождается только тогда, когда появляется запрет на половые отношения с родственниками. Пока такого запре-

та нет, родство не проблематизировано. Люди живут вместе просто потому, что они вместе живут — это естественная данность, не требующая обоснования. «Мы» — это те, кто родились от одной матери, но родство ещё не стало категорией, требующей осознания и регулирования.

Именно в этом смысле исходное состояние следует называть доэтническим. В нём есть человек, есть влечение, есть рождение, есть совместная жизнь — но нет ещё того, что составляет существо этноса: нет правил половых отношений, осознанных как обязательные для всех членов сообщества.

Кто является субъектом в этом исходном состоянии? Согласно гуманитарной философии, сознание первично неиндивидуально. В этническую эпоху коллективный субъект — это ещё не этнос (ибо этнос возникает только с появлением культурного ограничения), а род вокруг старшей матери. Этот род не осознаёт себя как «мы» в этническом смысле — он просто *есть*. Его единство — не культурное, а естественное: всех родила одна мать. Родство здесь — не правило и не категория, а непосредственная данность совместной жизни. Как именно этот субъект устроен и как он функционирует, будет рассмотрено в следующей главе.

Таким образом, исходное состояние гуманитарной схемы применительно к этногенезу характеризуется тремя чертами: естественная потребность в сексе наличествует и свободно удовлетворяется; культурное ограничение отсутствует; основной этнический вопрос ещё не поставлен. Всё по-

следующее развитие этноса — это история возникновения, осознания и преодоления культурных ограничений, наложенных на эту исходную естественную потребность.

Женщина как самовоспроизводящийся центр. «Почкование» как модель размножения

Теперь нам предстоит совершить мысленное усилие, которое даётся современному человеку с трудом — не потому, что оно требует сложных умственных операций, а потому, что оно требует отключения всего, что он знает о биологии. А знает он, прямо скажем, немало: школьный курс, документальные фильмы, популярные статьи, а у некоторых и личный опыт репродуктивных технологий. Всё это знание, всё это культурное наследие патриархата, прошитое в мозгу на уровне подкорки, необходимо на время забыть. Потому что в нулевой эпохе ничего этого не было. И то, что нам кажется самоочевидной истиной — «дети рождаются от соединения мужчины и женщины», — на самом деле является не истиной, а открытием. Причём открытием, сделанным далеко не сразу.

Представьте себе сообщество, которое наблюдает за собой и окружающим миром без помощи микроскопов, генетических тестов и даже без письменности. Что оно видит? Оно видит, что женщины время от времени производят на свет детей. Это происходит с ними — и только с ними. Мужчины детей не производят. Связь между половым актом и рождением ребёнка не является чувственно очевидной: между

ними проходит девять месяцев, и за это время происходит множество событий, каждое из которых теоретически могло бы быть причиной. Женщина поела особой пищи? Женщина искупалась в священном источнике? Женщина получила благословение предков? Женщина просто достигла определённого возраста и «созрела» для почкования?

Последнее объяснение — самое экономное и самое наблюдаемое. Женщина «почкуется», как почкуется дерево, как почкуется пчелиная матка. Мужчина при этом — загадочный и несколько избыточный придаток. Зачем он нужен? Может быть, для защиты. Может быть, для добывания пищи. А может, он и вовсе — испорченная женщина, как предполагали некоторые мифологии: существо, утратившее способность к почкованию и вынужденное компенсировать эту ущербность физической силой. В любом случае, его роль в воспроизводстве не просто неочевидна — она невидима.

Чтобы понять, насколько естественным является такое воззрение, достаточно вспомнить, что ещё в XIX веке европейские биологи спорили о том, содержит ли сперма готового человечка (гомункулуса) или же женский организм сам формирует плод, а мужское семя лишь «пробуждает» его к росту. И это — просвещённая Европа, с микроскопами и университетами [72]. Что же говорить о доэтнических сообществах?

Этнография даёт нам множество примеров того, как общества, находящиеся на ранних стадиях этногенеза, осмыс-

ляют размножение без участия мужчины. Бронислав Малиновский, работая на Тробрианских островах, столкнулся с поразительным для европейца фактом: тробрианцы в начале XX века отрицали физиологическую роль отца в зачатии [73]. Они признавали, что мужчина необходим для «открытия пути» духу ребёнка, но само формирование плода приписывали духам предков, которые проникают в женщину через голову. Малиновский, воспитанный в культуре, где патриархат уже стал произвольной этничностью, был настолько шокирован этим открытием, что посвятил его опровержению целый том. Между тем тробрианцы просто сохранили то, что когда-то было общим местом для всего человечества.

Мифы о непорочном зачатии и партеногенезе — не исключение, а правило для ранних стадий. Они зафиксированы в самых разных культурах, от Древнего Египта (миф о зачатии Гора Исидой от мёртвого Осириса — где мужское участие, строго говоря, уже не требуется) до Китая (миф о чудесном зачатии героев от проглоченного яйца или наступившего на след великана) [74]. Христианский догмат о непорочном зачатии — это не уникальное откровение, а реликт именно такого, доэтнического воззрения на женскую репродуктивную самодостаточность, встроенный в гораздо более позднюю патриархальную религию и потому выглядящий в ней чужеродно. Недаром он всегда смущал теологов: как это вписать в стройную систему, где Бог-Отец — верховный патриарх?

Два английских антрополога — или миссионера, память здесь милосердна к деталям, — работая среди австралийских аборигенов, решили просветить одного туземца относительно подлинной роли мужчины в деторождении. С тактом, свойственным британцам в колониях, они объяснили, что женщина не может родить без мужчины, что муж «делает» ребёнка, что семя отца необходимо для зачатия — словом, изложили всю патриархальную биологию в доступной форме. Абориген выслушал их с вежливым вниманием, а затем засмеялся. «Я два года путешествовал, — сказал он, — а моя жена всё это время рожала детей». И пошёл прочь, оставив просветителей в состоянии, близком к методологическому шоку.

Этот случай приводится в этнографической литературе, и хотя точная атрибуция варьирует, сам факт таких столкновений хорошо документирован [75]. Он стоит целых томов теоретических рассуждений. Два европейца, вооружённые знанием о сперматозоидах и яйцеклетках, пытаются объяснить аборигену «очевидное». А абориген, вооружённый непосредственным жизненным опытом, предъявляет им факт, который для него столь же очевиден: его жена рожала без него. Кто здесь прав? С точки зрения биологии — европейцы. С точки зрения феноменологии — абориген. Потому что он исходит из того, что он *видел*, а они — из того, что они *знают*. А это, как известно, две разные вещи.

Итак, в нулевой эпохе женщина — самовоспроизводя-

щийся центр. Она «почкуется». Она не нуждается в мужчине для продолжения рода. Она — ось, вокруг которой вращается докультурный мир. Мужчина же — существо периферийное, функциональное, онтологически неполноценное. Не в политическом смысле — до политики ещё далеко, — а в самом прямом, бытийном: он не даёт жизнь, он лишь обслуживает тех, кто её даёт.

Это состояние не есть результат угнетения одного пола другим. Это просто фактическое положение дел, вытекающее из наблюдаемой реальности и отсутствия знания. И это состояние не может длиться вечно — потому что рано или поздно кто-то, ухаживающий за мелкими плодящимися зверьками, заметит странную закономерность. Но это уже тема следующей главы.

Теперь мы подходим к вопросу, который способен вызвать у современного мужчины острую головную боль, а у современной феминистки — не менее острую эйфорию. И то и другое — преждевременно.

Статус мужчины в матриархате следует понимать не как результат политического угнетения, а как прямое следствие наблюдаемой реальности. Женщина производит потомство — мужчина нет. Женщина есть самовоспроизводящийся центр — мужчина есть существо, лишённое этой способности. В мире, где размножение осмысливается как «почкование», мужчина — это не угнетённый класс, а онтологический брак. Он — женщина, у которой что-то пошло не так.

Современный человек, воспитанный на идее равенства полов, склонен проецировать на матриархат привычные ему категории угнетения и господства. Это ошибка. В доэтническом состоянии нет ещё ни политики, ни права, ни институтов власти — есть только бытие и его непосредственное переживание. Мужчина не «угнетён» — он просто *неполноцен* в самом прямом, бытийном смысле. Он не может того, что может женщина. Он — дефектная версия женщины, и никакие его достижения в охоте, войне или строительстве этого не компенсируют. Потому что охотиться могут многие, а породить жизнь — только женщина.

Мифы сохранили память об этой онтологической неполноценности мужчины. В греческой мифологии Зевс, верховный бог-патриарх, рождает Афину из головы — то есть имитирует женскую репродуктивную функцию. Зачем всемогущему богу понадобилось рожать? Именно затем, что рождение есть высшая способность, и патриархальный бог, чтобы утвердить своё верховенство, должен доказать, что он тоже так может. Но характерно, что рождает он не из живота, как женщина, а из головы — то есть имитация остаётся имитацией, и анатомическая разница лишь подчёркивает онтологическую неполноценность [76].

В скандинавской мифологии первый человек, Имир, — двуполое существо, которое размножается без участия партнёра, почкованием. И лишь затем боги убивают его и создают из его тела мир. Убийство андрогина и создание из него

разделённого на два пола мира — это мифологическое описание перехода от матриархального «почкования» к патриархальному размножению. Но важно, что исходное, самодостаточное существо — не мужчина, а именно андрогин, то есть существо, в котором женская репродуктивная способность ещё не утрачена [77].

Выше уже упоминалось, что символом матриархального общества была пчела. Пчелиная матка — это самовоспроизводящийся центр улья. Она производит потомство, и всё сообщество обслуживает её. Трутни — мужские особи — нужны только для одного краткого акта, после которого они погибают или изгоняются. Всё остальное время они — обуза. Пчелиный улей — это матриархат в чистом виде, и древние это прекрасно понимали. Не случайно жрецы Великой Матери в Эфесе именовались «пчёлами», а сама богиня изображалась с пчелиными атрибутами [78].

Человеческий мужчина в матриархальном обществе — это трутень в человеческом улье. Он нужен для каких-то функций, но к размножению эти функции отношения не имеют. Он — обслуживающий персонал при самовоспроизводящемся центре. И осознание этого факта, зафиксированное в мифе и символе, есть не результат политической борьбы, а просто констатация наблюдаемой реальности.

Сегодняшние споры о гендерном равенстве, о патриархате и матриархате, о «токсичной маскулинности» ведутся так, как будто их участники находятся в политическом поле. На

самом же деле они находятся в поле онтологическом. Вопрос не в том, кто кого угнетает, а в том, кто что наблюдает. Матриархальное сознание наблюдает женщину как самодостаточный источник жизни, а мужчину — как онтологически ущербное существо. Патриархальное сознание, возникшее после открытия роли самца, переворачивает эту картину. Но оба они — стадии одного и того же процесса осознания, и ни одно из них не является «истиной» в последней инстанции. Ирония же в том, что феминистки, проклиная патриархат, не подозревают, что их собственное представление о женщине как о самодостаточном существе есть не революционная новинка, а хорошо забытое старое — матриархальное «почкование» в постмодернистской упаковке.

Человек не отделён от животного мира. Разделение «человек/животное» отсутствует как культурный факт

Современный читатель, воспитанный на дарвинизме, иудео-христианской картине мира и школьном курсе биологии, воспринимает границу между человеком и животным как нечто само собой разумеющееся. «Человек — венец творения», «человек — разумное животное», «человек обладает сознанием, а животные — инстинктами» — все эти формулы, независимо от их философской состоятельности, суть продукты долгого культурного развития. В нулевой эпохе ничего этого нет.

Для матриархального сознания мир един. Люди, звери,

птицы, рыбы, деревья, камни — всё это части одного целого, подчиняющиеся одним и тем же законам. Различие между человеком и животным не больше, чем различие между волком и оленем, между орлом и змеёй. Это различие видов, а не онтологическая пропасть. Человек не «выше» животного — он просто другой. Он быстрее оленя? Нет. Он сильнее медведя? Нет. Он может летать? Тоже нет. Так чем же он особенный? Да ничем.

Более того, в матриархальном сознании животные часто обладают качествами, которых у человека нет. Волк знает тайные тропы леса. Орёл видит то, что скрыто за горизонтом. Змея знает подземный мир. Человек по сравнению с ними — довольно убогое создание. Ему ещё учиться и учиться у зверей — что он, собственно, и делает, о чём свидетельствует распространённость тотемизма, то есть веры в происхождение данного рода от определённого вида животных [79].

Тотемизм, прекрасно изученный этнографией на материале аборигенов Австралии [80], народов Сибири [81] и многих других, есть не что иное, как институциональное закрепление отсутствия границы между человеком и животным. Если род ведёт своё происхождение от кенгуру или медведя, то между человеком и кенгуру нет качественного различия — есть различие степени родства. Кенгуру — это предок, а не «животное» в нашем смысле слова.

Европейцу, привыкшему к тому, что человек создан по образу и подобию Божию, а животные — нет, это кажется эк-

зотикой. Но давайте будем честны: европеец смог утвердиться в своём превосходстве над животными только после того, как его собственная этническая форма прошла несколько стадий. А до того и его предки жили в мире, где волк был братом, а медведь — дедом.

Отсутствие границы между человеком и животным имеет важнейшее практическое следствие для этногенеза. А именно: открытие, сделанное при наблюдении за животными, *немедленно* переносится на людей. Если мужчины, ухаживающие за мелкими плодящимися зверьками, обнаруживают, что самки без самцов не «почкуются», то это открытие относится не только к кроликам. Оно относится ко всем — к людям тоже. Потому что мир един, и законы, действующие в одной его части, действуют и во всех остальных.

Современный человек, для которого биология едина, но человек всё равно «особенный», сказал бы: «У кроликов — да, но у людей может быть иначе». Матриархальный человек такого сказать не может. Для него разницы нет. Открытие роли самца у животных — это открытие роли самца вообще. И это открытие переворачивает мир.

Этнографические параллели: мосо, минангкабау, мифы о партеногенезе, палеолитические вены

Если читатель полагает, что всё вышеизложенное — умозрительная конструкция, не имеющая отношения к действительности, то ему пора ознакомиться с этнографическими данными. А они, как всегда, беспощадны к теоретической

самонадеянности.

Мосо: матриархат в рабочем состоянии

Народность мосо, проживающая в провинциях Юньнань и Сычуань на юго-западе Китая, представляет собой едва ли не единственный сохранившийся до наших дней пример функционирующего матриархального общества. У мосо нет брака в нашем понимании. Женщина живёт в доме своей матери, и туда же приходят мужчины — по ночам, тайком, через окно или специально оставленную незапертой дверь. Утром мужчина уходит. Дети, рождённые от таких посещений, остаются в доме матери и наследуют её имя и имущество. Биологический отец не имеет к детям никакого юридического или социального отношения — его роль выполняют братья матери [82].

Это называется «гостевым браком» (*zou hun*), и это не пережиток, не деградация, а устойчивая система, существующая столетиями. Мужчина в этой системе — гость, проходящий и уходящий. Он не член семьи, не глава дома, не отец в нашем смысле. Он — функциональный элемент, обеспечивающий сексуальное удовлетворение и, как теперь уже известно, оплодотворение. Но последнее мосо осознали сравнительно недавно — под влиянием китайской культуры. Традиционно же они, как и тробрианцы, отрицали связь между половым актом и деторождением [83].

Минангкабау: матриархат с исламским налётом

Если мосо — это маленький, затерянный в горах народ,

то минангкабау — крупнейшее матрилинейное общество в мире, насчитывающее около четырёх миллионов человек и проживающее в Индонезии, в провинции Западная Суматра. Минангкабау исповедуют ислам — что создаёт захватывающее сочетание патриархальной религии с матриархальным бытом. Имущество, включая землю и дома, передаётся по женской линии. Муж после свадьбы переходит в дом жены, но не становится его хозяином — хозяином остаётся старшая женщина рода. Мужчина в доме жены — уважаемый, но всё же гость [84].

Минангкабау сознательно культивируют свою матрилинейность, противопоставляя её патриархальным нормам соседних народов. Их поговорка гласит: «Мужчина — как пепел на ветру: сегодня здесь, завтра там». Женщина же — как «центр дома», ось, вокруг которой вращается жизнь [85].

Мифы о партеногенезе

Мифы о непорочном зачатии — не исключение, не курьёз и не результат божественного откровения. Это норма для матриархального и раннепатриархального сознания. В древнеегипетской мифологии богиня Исида зачинает Гору от мёртвого Осириса — что, строго говоря, уже не требует от мужчины ничего, кроме наличия тела [86]. В китайской мифологии герой Хоу-цзи был зачат от того, что его мать наступила на след великана. В греческой мифологии Гера, жена Зевса, зачинает бога Гефеста без участия мужа — из мести за то, что Зевс родил Афину из головы [87]. Последний

сюжет особенно выразителен: идёт соревнование, кто кого перещеголяет в партеногенезе. Зевс рождает из головы — Гера рождает из себя самой. Патриархальный бог пытается доказать, что он не хуже женщины, а патриархальная богиня демонстрирует, что она и без него прекрасно обойдётся.

Христианский догмат о непорочном зачатии Девы Марии — это позднейшее встраивание матриархального мифа в патриархальную теологию. Характерно, что этот догмат всегда вызывал смущение у наиболее последовательных патриархальных теологов: если Мария зачала без мужчины, то зачем тогда вообще нужен Иосиф? А если мужчина не нужен, то на чём держится патриархат? Вопрос риторический.

Палеолитические вены

Археология добавляет к этому свой аргумент — молчаливый, но весомый. Палеолитические «венеры» — статуэтки женщин с гипертрофированными грудью, животом и ягодицами, находимые от Пиренеев до Байкала, — это не портреты, не порнография и не первобытный авангард. Это символы. Символы чего? Ответ очевиден: самовоспроизводящейся женской силы. Венера Виллендорфская (ок. 25 000 лет до н.э.) [88], Венера из Костёнок (ок. 23 000 лет до н.э.) [89] и десятки им подобных статуэток — это свидетельства того, что в палеолитическом сознании женщина была не просто «человеком женского пола», а воплощением репродуктивной мощи, перед которой мужчина — со своими орудиями, охотой и войнами — просто бледная тень.

Характерно, что статуэток мужчин того же периода практически нет. Мужчина не был достоин изображения. Он был функцией, а не сущностью. Понадобились тысячелетия культурной революции, которую мы называем патриархатом, чтобы мужчина тоже стал «венерой» — то есть объектом символического изображения и поклонения.

Глава 4. Кризис матриархата и открытие культурного ограничения

Теперь мы подходим к моменту, который можно без преувеличения назвать величайшей интеллектуальной революцией в истории человечества. Не изобретение колеса, не приручение огня, не появление речи — всё это меркнет перед открытием, о котором пойдёт речь. Потому что колесо просто катится, огонь просто греет, а речь просто передаёт информацию. Открытие же роли самца *перевернуло онтологию*. Оно изменило не то, что люди делают, а то, что они о себе думают. А это, как известно, случается редко и имеет последствия, длящиеся тысячелетиями.

Открытие совершили мужчины. Это не случайно и не результат «мужского заговора». В матриархальном обществе мужчины находятся в подчинённом, периферийном положении. Их не допускают к сакральным женским практикам, они не участвуют в принятии решений, их социальный статус близок к статусу обслуживающего персонала. И именно это периферийное положение создаёт условия для открытия, потому что мужчины вытеснены из центра жизни — из дома, где женщины «почкуются» — на периферию. А на периферии находятся животные. Мелкие плодящиеся зверьки

— кролики, морские свинки, птицы — попадают под опеку мужчин просто потому, что больше некому. Женщины заняты важными делами: поддержанием очага, воспитанием детей, исполнением ритуалов. Мужчинам остаётся возиться с живностью. И вот, взясь с этой живностью, они делают наблюдение, которое меняет всё.

В матриархальном сознании самец — это «испорченная самка», существо, утратившее способность к почкованию и потому бесполезное для воспроизводства. Зачем нужны самцы кроликов? Чтобы охранять? Чтобы согревать? Чтобы составлять компанию? Ничего из этого не требует присутствия самца в клетке с самками. Более того, самцы агрессивны, они дерутся, они отнимают пищу. Естественное решение для мужчины-кролиководы, находящегося внутри матриархальной логики: отсадить самцов. Оставить только самок. Пусть себе «почкуются» без помех.

И вот здесь происходит чудо — чудо, которое сегодня назвали бы научным экспериментом. Самки, оставленные без самцов, *не дают потомства*. Они не «почкуются». Они просто живут, едят, спят — и не рожают. Мужчина-кроликовод, наблюдающий эту картину, сталкивается с фактом, который не укладывается в матриархальную картину мира. Самка — самодостаточный источник жизни? Нет.

С точки зрения гуманитарной философии, здесь происходит следующее. Группа мужчин-кролиководов образует коллективного субъекта. Этот субъект наблюдает субъективное

явление: «самки без самцов не плодятся». Явление наблюдаемо ими и принципиально не наблюдаемо теми, кто не занимается кроликами и не отсаживает самцов. Женщины этого не видят — они в доме. Другие мужчины, не имеющие дела с живностью, этого не видят. Это чистое субъективное явление, наблюдаемое одной и только одной группой.

Далее, согласно гуманитарному методу, субъект задаёт вопрос: «что мы сделали, что теперь наблюдаем это явление?». Ответ: «мы отсадили самцов». Осознание этого ответа есть философия данного субъективного явления — а именно, осознание роли самца в появлении потомства.

Теперь вступает в силу фактор, который уже обсуждался выше: отсутствие границы между человеком и животным. Для матриархального сознания мир един. Если самки кроликов не плодятся без самцов, то и женщины не «почкуются» без мужчин. Открытие, сделанное на кроликах, *немедленно и безоговорочно* переносится на людей.

Это не «аналогия». Это не «гипотеза, требующая проверки». Это прямое усмотрение истины: мир един, законы мира едины, и то, что верно для кроликов, верно и для людей. Мужчина, который вчера был «испорченной женщиной», онтологическим браком, сегодня становится необходимым участником таинства жизни. Без него — никак. Это не политическая революция, не захват власти, не «патриархальный переворот». Это онтологический переворот: переворачивается сама картина мира.

Может ли такое открытие быть совершено в реальных исторических условиях? Вопрос риторический. Одомашнивание животных — один из древнейших видов человеческой деятельности, начавшийся, по археологическим данным, не позднее 15 000 лет назад [90]. Уход за животными был повседневной практикой. Наблюдение за их размножением — неизбежным следствием этой практики. А эксперимент с отсаживанием самцов — не требует ни научного метода, ни лаборатории, ни статистической обработки данных. Достаточно однажды отсадить самцов и убедиться, что приплода нет. И повторить это несколько раз, чтобы исключить случайность.

Этнография даёт нам примеры обществ, в которых связь между половым актом и зачатием была открыта сравнительно недавно — или не открыта вовсе. Выше уже упоминались тробрианцы, описанные Малиновским [91], и мосо в Китае [92]. Тот факт, что некоторые общества дожили до XX века с матриархальным незнанием, а другие открыли роль самца на заре истории, говорит лишь о том, что этногенез не идёт синхронно. Одни застряли, другие ушли вперёд. Но логика открытия — одна и та же. И она неумолима. Открытие роли самца не просто добавляет новый факт в копилку человеческих знаний. Оно обрушивает космический порядок — в самом буквальном, онтологическом смысле. Матриархат был не «общественным строем» в современном понимании, а самим порядком бытия, естественным, как смена времён го-

да, как восход и заход солнца. Женщина — самовоспроизводящийся центр. Мужчина — онтологически неполноценный придаток. Так было всегда, так есть и так будет. И вдруг — в один момент — это «всегда» перестаёт быть истиной.

Чтобы понять масштаб катастрофы, вообразите себе, что завтра физики объявят: гравитация не универсальна, Земля не вращается вокруг Солнца, а закон сохранения энергии — локальная аномалия, наблюдавшаяся только в пределах Солнечной системы. Примерно так же чувствовал себя матриархальный человек, узнавший, что женщина, этот самодостаточный источник жизни, на самом деле зависит от существа, которое ещё вчера считалось испорченной версией её самой.

Но и это ещё не всё. Открытие роли самца имело последствия не только для картины мира, но и для социальной структуры. Мужчина, вчерашний онтологический брак, вдруг оказался необходимым. Без него нет потомства. Без него нет продолжения рода. Без него нет будущего. Это не «повышение статуса» в современном бюрократическом смысле — это переворот самих оснований бытия. Тот, кто был ничем, становится условием всего.

Матриархат не сдался без боя. Никакой порядок, просуществовавший десятки тысяч лет, не уступает место новому только потому, что кто-то там что-то открыл. Женщины, бывшие центром старого порядка, не могли просто так признать, что они — не самодостаточные источники жизни, а всего лишь половина репродуктивного уравнения. Мужчи-

ны, привыкшие к своему подчинённому положению, не могли в одночасье осознать себя хозяевами мира.

Борьба эта, впрочем, была борьбой не равных. На стороне матриархата была инерция, традиция, привычка. На стороне патриархата был факт. А факт, как известно, — самая упрямая вещь в мире. С ним можно спорить, его можно игнорировать, его можно замалчивать — но он никуда не денется. Самки без самцов не плодятся. И женщины без мужчин — тоже.

Упадок матриархата был не политическим поражением, а онтологическим. Нельзя «вернуться» к матриархату после того, как роль самца стала известна — точно так же, как нельзя «развидеть» гравитацию после того, как Ньютон сформулировал свой закон. Можно отрицать, можно бунтовать, можно пытаться строить социальные утопии, в которых мужчина снова станет «ненужным», но факт останется фактом. А факты, в отличие от утопий, имеют неприятное свойство брать своё.

Именно поэтому все последующие попытки «возрождения матриархата» — от амазонок до современного радикального феминизма — обречены оставаться либо маргинальными экспериментами, либо идеологическими фантазиями. Упадок матриархата как естественного порядка необратим не потому, что «мужчины победили», а потому, что *истина открылась*. А с истиной, как известно, не поспоришь. Её можно только принять — или погибнуть. Человечество при-

няло. Так начался патриархат. Так начался этнос. Так началась история.

Если первое открытие перевернуло онтологию, то второе перевернуло этику. Или, точнее, создало её. Потому что до этого момента никакой этики в нашем смысле не существовало — были обычаи, были привычки, были табу, но не было *запрета*, осознанного как условие выживания.

После того как роль самца была осознана, мужчины-животноводы продолжили свою деятельность — теперь уже с новым пониманием происходящего. Они знали, что для получения приплода нужны и самцы, и самки. Но они ещё не знали, *какие именно* самцы и самки должны спариваться.

И здесь вступает в действие логика, которая любому животноводу — от древнего кролиководы до современного селекционера — кажется самоочевидной. Если ты хочешь получить хорошее потомство, ты должен скрещивать *лучших* самцов и *лучших* самок. Сильнейших. Здоровейших. Самых плодовитых. И разумеется — самых красивых. Потому что красота в животном мире, как правило, и есть показатель здоровья и силы: блестящая шерсть, правильные пропорции, яркий окрас — всё это внешние признаки хорошей генетики.

А теперь внимание. Где легче всего найти самых красивых, самых сильных, самых здоровых особей? Разумеется, в лучшем помёте. А лучший помёт — это тот, который дала лучшая самка от лучшего самца. И если уж эта пара произвела на свет выдающееся потомство, то логично скрестить

их же отпрысков между собой — брата с сестрой из одного помёта. Они оба красивы, оба сильны, оба несут в себе признаки выдающихся родителей. Что может быть естественнее, чем соединить их и получить потомство, которое удвоит все достоинства? Это же не просто логично — это напрашивается само собой. Любой начинающий селекционер, дорвавшийся до выдающегося помёта, первым делом попытается скрестить его представителей друг с другом. Это так очевидно, что кажется, будто сама природа подталкивает к этому решению.

И вот здесь-то природа и подкладывает самую грандиозную свинью за всю историю человечества.

Животновод, скрестивший брата с сестрой из одного помёта — пусть даже самого лучшего, самого красивого, самого здорового, — с изумлением и ужасом обнаруживает: потомство получается хилым. Оно болеет. Оно умирает, не достигнув зрелости. У него проявляются уродства, которых не было ни у родителей, ни у дедов. Оно хуже растёт. Оно даёт меньше потомства в следующем поколении. словно какая-то невидимая кара постигла стадо — только за то, что хозяин попытался соединить лучшее с лучшим.

Современная наука объясняет это явление через механизмы инбредной депрессии: у близкородственных особей повышается вероятность проявления вредных рецессивных мутаций, которые в обычных условиях подавляются доминантными аллелями неродственного партнёра [95]. Но древ-

нему животноводу не нужно было знать генетику — ему достаточно было видеть результат. А результат был неумолим: красивейшие самцы и самки из одного помёта производят на свет больных уродцев. И наоборот — скрещивание заведомо менее эффективных, но *чужих* особей даёт крепкое, здоровое, жизнеспособное потомство.

Это открытие должно было вызвать у древнего человека настоящий когнитивный шок. Потому что оно противоречит всему, что кажется очевидным. Лучшее плюс лучшее — не равно лучшее. Красота плюс красота — не равно красота. Своё плюс своё — не равно своё. Это первый в истории урок того, что естественная очевидность обманчива, что за видимостью скрывается невидимая закономерность, которую надо *знать*, а не *видеть*.

Как и в случае с первым открытием, отсутствие границы между человеком и животным сыграло решающую роль. Если близкородственное скрещивание ведёт к вырождению у кроликов, то оно ведёт к вырождению и у людей. Закон един для всех. И вот здесь матриархальное общество, уже пошатнувшееся после первого открытия, получает второй, сокрушительный удар.

Почему сокрушительный? Потому что матриархат *весь* построен на близкородственных связях. Род вокруг старшей матери — это и есть совокупность близких родственников. Мужчины, приходящие в дом женщины, часто являются её братьями или сыновьями. Никаких правил, ограничиваю-

щих половые отношения между родственниками, в матриархате нет. Их просто не может быть, потому что родство не проблематизировано. А теперь оказывается, что именно это, матриархальное, «естественное» поведение ведёт к вырождению. Матриархат не просто «неправильный» с какой-то отвлечённой точки зрения. Он *буквально убивает потомство*.

Из второго открытия с логической необходимостью следует *культурное ограничение*: с родственниками нельзя. Это первый в истории человечества *культурный* запрет — не табу, не обычай, не привычка, а именно запрет, осознанный как условие выживания. Он апофатичен: он говорит не «делай так», а «не делай так». И он абсолютен: родственникам нельзя, точка.

Так рождается то, что антропологи позже назовут «запретом инцеста» — но это неточное название. Запрет инцеста вторичен по отношению к более фундаментальному открытию: родственникам нельзя не потому, что это «грех» или «нарушение табу», а потому что это объективно, наблюдаемо, эмпирически ведёт к вырождению потомства. Этика здесь вырастает не из религии, не из морали, не из общественного договора — она вырастает из животноводческого эксперимента, поставленного над кроликами человеком, который всего лишь хотел развести самых красивых зверьков.

Запрет инцеста как древнейший культурный акт и рождение патриархата

Из второго открытия с логической необходимостью сле-

дует запрет. Но этот запрет — не просто правило среди других правил. Это древнейший *культурный акт* в истории человечества. И он же — акт рождения патриархата.

Животновод мог бы сформулировать своё открытие как рекомендацию: «лучше скрещивать неродственных особей, потомство будет здоровее». Но рекомендация — это для частного случая, для личного выбора. А здесь речь шла не о частном случае. Здесь речь шла о выживании. Потомство, рождённое от близкородственного скрещивания, умирает или вырождается, что повсеместно наблюдалось в матриархате. Сообщество, практикующее такие скрещивания, обречено. Следовательно, это не может быть вопросом личного выбора. Это должно быть запретом — всеобщим, безусловным, не терпящим исключений.

Так в истории человечества возникает феномен, который гуманитарная философия называет культурным ограничением. Это не естественное ограничение (как голод или холод), которое существует само по себе. И это не табу — досознательный, неотрефлексированный запрет, нарушение которого карается неведомыми силами. Культурное ограничение — это *осознанный* запрет, наложенный на естественную потребность. Мы знаем, *почему* нельзя. Мы знаем, *что будет*, если нарушить. И мы сознательно, коллективно, волевым актом устанавливаем: с родственниками нельзя.

Запрет инцеста есть одновременно и акт рождения патриархата. Это не метафора. Патриархат — в том смысле, в ка-

ком этот термин употребляется в данной книге, — есть не «власть мужчин», а *порядок, основанный на знании роли отца*. До открытия роли самца отец как социальная категория не существовал. Был мужчина, который приходил и уходил, был ребёнок, которого рожала женщина, — но связи между ними не было, потому что она не была осознана. Теперь, после первого открытия, эта связь осознана. После второго открытия она превращается в правило.

Патриархат начинается там, где мужчина говорит: «это мой ребёнок». Не в смысле собственности, а в смысле *установленного факта*. Отец — это не тот, кто дал генетический материал. Генетический материал дают все самцы. Отец — это тот, кто *знает*, что это его ребёнок, и кто *отвечает* за соблюдение правил, обеспечивающих здоровье этого ребёнка. Запрет инцеста и есть первое такое правило.

Культурным этот акт является в строгом смысле гуманитарной схемы. Естественная потребность в сексе наталкивается на культурное ограничение: с родственниками нельзя. Чтобы удовлетворить потребность, не нарушив запрета, нужно найти *способ* — культурное условие. Нужно организовать сообщество так, чтобы неродственники могли вступать в половые отношения, а родственники — нет. Нужно создать систему, в которой люди знают, кто кому родственник, и соблюдают правила.

Это и есть рождение этноса. Этнос, согласно определению, данному в этой книге, есть патриархальное сообщество

с установленными правилами половых отношений. Первое такое правило — запрет инцеста. Первый такой этнос — общество, принявшее этот запрет и организовавшееся вокруг него. До запрета инцеста были роды, были семьи, были стада и стаи. Но этноса не было. Этнос начинается там, где секс перестаёт быть естественным отправлением и становится культурно регулируемой практикой.

Ситуация, если вдуматься, глубоко иронична. Патриархат — предмет неустанных проклятий со стороны прогрессивной общественности вот уже второе столетие — возник не из желания мужчин «поработить женщин», а из практической необходимости обеспечить выживание потомства. Мужчина не «захватил власть». Он обнаружил факт и сделал из него неизбежный вывод. Женщина не «утратила статус». Она перестала быть самовоспроизводящимся центром, потому что *перестала им быть в действительности*. Патриархат — не заговор, не переворот, не «историческая несправедливость». Это первый и самый фундаментальный культурный порядок, построенный на осознании реальности. И все последующие этнические формы — от племени до русского человека — суть лишь развёртывание этого первого, исходного культурного акта. Запрет инцеста — это Большой взрыв этнической вселенной. Всё, что было потом, — расширение и остывание.

Биологические и антропологические данные об инбредной депрессии и дуально-родовой организации

Если читатель заподозрил автора в том, что тот выдумывает факты для удобства своей теории, — ему пора обратиться к данным. А данные, как всегда, неудобны для скептика и убийственны для конкурентов.

Инбредная депрессия, или депрессия от близкородственного скрещивания, — это не гипотеза и не спекуляция. Это твёрдо установленный биологический факт, подтверждённый на тысячах видов — от плодовых мушек до млекопитающих, включая человека [97]. Механизм её прост и неумолим. Каждый организм несёт в своём геноме вредные рецессивные мутации, которые в обычных условиях не проявляются, потому что подавляются здоровой копией того же гена, полученной от неродственного партнёра. Но если партнёры — близкие родственники, то вероятность получить две копии одной и той же вредной мутации резко возрастает. Результат — снижение жизнеспособности потомства, повышенная смертность, врождённые аномалии, снижение фертильности.

У людей картина та же, и она документирована безжалостно. Дети от браков между двоюродными сиблингами имеют смертность на 3–4% выше, чем дети от неродственных родителей [98]. Дети от браков между дядей и племянницей или между тётей и племянником — ещё выше. Уровень врождённых пороков развития у потомства близкородственных браков в 2–2,5 раза превышает популяционный фон [99]. Это не «культурный конструкт», не «социальная стигма», не «пат-

риархальный предрассудок». Это биология. А с биологией, как уже было сказано, не торгуются.

Дуально-родовая организация: древнейшее решение. Теперь самое интересное. Если запрет инцеста — первое культурное ограничение, то должно существовать и первое культурное условие, то есть способ организовать сообщество так, чтобы этот запрет соблюдать. И антропология действительно находит такое условие — причём находит его у самых архаичных народов, как бы специально для подтверждения нашей теории.

Это дуально-родовая организация, или дуальная экзогамия. Суть её проста и гениальна: племя делится на две половины (фратрии), и браки разрешены только между членами разных половин. Член фратрии А может вступать в половые отношения только с членом фратрии Б — и наоборот. Внутри фратрии — нельзя. Это правило автоматически исключает браки между близкими родственниками, потому что все близкие родственники принадлежат к одной фратрии [100].

Дуально-родовая организация зафиксирована у аборигенов Австралии — возможно, самого архаичного из сохранившихся человеческих обществ. Она описана в классических работах Альфреда Хауитта [101], Уильяма Риверса [102] и, на русском материале, Александра Золотарёва, который показал, что дуальная организация была универсальной стадией в развитии человечества и её следы сохранились в мифологии, ритуалах и социальной структуре народов Сиби-

ри [103]. Сергей Толстов, один из крупнейших советских этнографов, также подчёркивал, что дуальная экзогамия есть не локальное явление, а универсальный механизм, с помощью которого архаическое человечество решило проблему запрета инцеста [104].

Дуальная организация — не просто «одно из решений». Это *необходимое* решение. Если запрет инцеста установлен, сообщество должно знать, кто кому родственник, и регулировать браки соответственно. Но в доэтническом состоянии нет ни письменности, ни генеалогических записей. Единственный способ гарантировать соблюдение запрета — разделить всех на две категории: «свои» (с кем нельзя) и «чужие» (с кем можно). Свои — это твоя фратрия. Чужие — другая. Всё. Никакой бюрократии, никаких родословных, никаких генетических тестов. Простое, как каменный топор, и столь же эффективное решение.

Дуальная организация и есть то самое племя, которое в гуманитарной схеме этногенеза выступает первой этнической формой. Культурное условие племени — брачный обмен между двумя или несколькими родами, гарантирующий, что «с родственниками нельзя». Ответ на основной этнический вопрос здесь самый простой и самый первый: «Мы вместе живём, не будучи родственниками, потому что мы — система родов, обменивающихся жёнами по правилу, которое это гарантирует».

В рамках гуманитарного метода этнографические данные

— не иллюстрация, а способ проверки теории. Если теория утверждает, что первым культурным условием должна была быть дуальная экзогамия, и этнография находит эту дуальную экзогамию у самых архаичных народов — теория получает эмпирическое подтверждение. Если бы оказалось, что архаичные общества практикуют нечто иное или вовсе не регулируют половые отношения, — теорию пришлось бы отвергнуть. Но реальность, как назло, подыгрывает автору.

Часть III. Общая теория этногенеза

Глава 5. Гуманитарная схема этногенеза

Основной этнический вопрос: «Почему мы вместе живём, не будучи родственниками?»

Теперь, когда читатель вооружён гуманитарной схемой, знанием о матриархате и двумя открытиями, он готов к центральному моменту — формулировке того вопроса, который и делает этнос этносом.

Прежде всего — важнейшее уточнение, без которого всё дальнейшее рискует быть понятым превратно. Слово «живём» в основном этническом вопросе не имеет никакого отношения к «общественной жизни», «социальному устройству» или «политической организации». Речь не о том, почему мы образуем государство, почему мы платим налоги в общую казну или почему мы ходим на одни и те же выборы. Речь о самом буквальном, самом примитивном, самом телесном: муж и жена живут вместе. Спят под одной крышей. Едят из одного котла. Растят детей. Но они — не родственники.

Для современного человека, выросшего в мире, где брак между неродственниками есть норма, а брак между родственниками — уголовно наказуемое преступление, в этом нет ничего удивительного. Но вдумаясь, отбросив привыч-

ку. Вот два человека. Они не брат и сестра, не мать и сын, не дядя и племянница. Они — чужие по крови. И тем не менее они живут вместе — в том самом смысле, в каком живут вместе родственники: делят кров, пищу, постель. Почему?

Матриархат этого вопроса не знал. В матриархате все свои — потомки одной матери. Родственники живут с родственниками, и это так же естественно, как то, что вода течёт вниз. Но после открытия роли самца и запрета на кровосмешение эта естественность рухнула. Теперь муж и жена — не родственники. Они чужие. И они живут вместе — что требует объяснения.

Именно этот вопрос — «почему мы вместе живём, не будучи родственниками?» — и есть двигатель всего последующего развития. Не экономика, не классовая борьба, не пассивные толчки, не печатный станок, а простой и неумолимый запрос на осмысление того факта, что моя жена — не моя сестра, а мой муж — не мой брат.

Каждая этническая форма, описанная в этой книге, есть не что иное, как исторически конкретный ответ на этот вопрос. Ответы разные. Но вопрос — один. И он остаётся неизменным от первого племени, разделившегося на две фратрии, до последнего гипотетического этноса, в котором кровосмешение станет немыслимым.

Вопрос «почему мы вместе живём, не будучи родственниками?» включает в себя одновременно два элемента. Первый — негативный, апофатический: «мы не родственники». Это

— культурное ограничение, запрет инцеста, выраженный в форме констатации факта. Второй — позитивный, катафатический: «мы вместе живём». Это — указание на необходимость найти основание для совместной жизни, которое заменило бы утраченное кровное родство.

Пока такого основания нет, этнос находится в состоянии поиска — или, если угодно, в состоянии вопроса. Когда основание найдено, вопрос на время замолкает, этничность становится произвольной, и люди просто живут, не спрашивая почему. Но рано или поздно основание перестаёт работать — и вопрос встаёт снова, уже на новом уровне. Так этнос движется от формы к форме, от ответа к ответу, от одного культурного условия к другому.

Ирония примитивности. Вся эта величественная конструкция, которую мы называем этнической историей, — племена, народности, нации, империи, войны, миграции, культурные революции, — покоится на одном-единственном, до смешного простом факте: муж и жена не родственники. Это не метафора. Это не философское обобщение. Это буквальное, телесное, примитивное обстоятельство, из которого выросло всё остальное.

Этнологи потратили столетия, пытаясь определить этнос через территорию, язык, культуру, самосознание, — а он всё это время лежал на поверхности. Этнос — это способ ответить на вопрос, который даже не осознаётся как вопрос, пока он не поставлен. Но стоит его поставить — и всё становит-

ся на свои места. Именно этим мы и займёмся в следующих главах.

Теперь мы можем дать определение этноса — строгое, формальное, вытекающее из всей предыдущей логики и не зависящее от того, нравится оно кому-то или нет.

Этнос есть патриархальное сообщество с установленными правилами половых отношений.

Каждое слово здесь значимо и необходимо. Разберём их по порядку, чтобы избежать кривотолков.

Патриархальное. Термин «патриархат» в современном дискурсе безнадёжно испорчен. Он ассоциируется с угнетением, неравенством, «токсичной маскулинностью» и прочими публицистическими штампами. В данной книге он не имеет оценочного смысла. Патриархат есть форма организации сообщества, при которой: (а) роль отца в появлении потомства осознана; (б) отец признаётся социально значимой фигурой, а не «испорченной женщиной»; (в) установлены правила, определяющие, кто может быть отцом, а кто нет.

Матриархат — это состояние, в котором ни одно из этих условий не выполняется. Этнос, следовательно, начинается только с патриархатом. До патриархата есть роды, есть семьи, есть популяции — но этноса нет. Этнос — это всегда уже патриархат, и патриархат — это всегда уже этнос.

Сообщество. Этнос не есть сумма индивидов. Это не «население», не «совокупность граждан», не «этническая группа» в статистическом смысле. Этнос есть коллективный

субъект, то есть общность, наблюдающая своё субъективное явление — а именно, желание соблюдать установленные правила. Согласно аксиоме гуманитарной философии, сознание первично коллективно. Индивидуальное самосознание члена этноса производно от коллективного сознания этноса как целого. Это не означает, что индивид «растворён» в этносе. Это означает, что его самоопределение как «русского», «француза» или «туарега» возможно только потому, что уже существует коллективный субъект — русские, французы, туареги, — в котором это самоопределение имеет смысл.

С установленными правилами. Правила не просто «существуют» — они *установлены*. Это культурный акт, а не природная данность. Запрет инцеста был первым таким правилом. За ним последовали другие: кому с кем можно, на каких условиях, с какими последствиями. Правила могут быть разными — у племени одни, у нации другие, у русского человека третьи, — но они всегда есть. Если правил нет, перед нами не этнос, а доэтническое состояние.

Половых отношений. Правила касаются именно половых отношений — не хозяйства, не языка, не обрядов, хотя всё это тоже может регулироваться. Но ядром, тем, что делает этнос этносом, является регулирование секса. Именно здесь проходит граница между культурой и природой. Животные тоже спариваются, и у них тоже есть что-то вроде правил: доминантный самец имеет приоритет, самка выбирает, слабые уступают. Но это правила природы, а не правила куль-

туры. Они не осознаны, они не установлены волевым актом, они не могут быть изменены. Человеческий этнос начинается там, где секс перестаёт быть природным отпращиванием и становится предметом осознанного регулирования.

Следствия определения.

Первое. Этнос есть форма отрицания генетики. Не сохранения «крови и почвы», не продления рода, не биологического наследия, а именно *отрицания* генетики как основания совместной жизни. Мы вместе не потому, что мы родственники, а потому, что мы — неродственники, принявшие правила, которые делают родственников запретными партнёрами.

Второе. Этнос принципиально отличен от расы и от популяции. Раса — это биологическое понятие (и то крайне сомнительное, как показала генетика). Популяция — это демографическое понятие. Этнос — не то и не другое. Можно быть генетически близким к человеку и принадлежать к разным этносам. Можно быть генетически далёким — и принадлежать к одному. Русский человек, в смысле данной книги, — не генетическая категория, а форма участия в сообществе с определёнными правилами.

Третье. Определение объясняет, почему упадок этноса всегда сопровождается размыванием правил половых отношений. Когда правила слабеют, когда «с родственниками нельзя» перестаёт быть абсолютным императивом, когда сексуальное поведение возвращается к доэтнической свобо-

де — этнос умирает. Не метафорически, а буквально: он перестаёт быть сообществом с установленными правилами и превращается в популяцию.

Этнологи, как уже отмечалось, потратили столетия на споры о том, что такое этнос. Их определения занимают страницы, перегружены оговорками и исключениями и всё равно ничего не объясняют. Данное определение состоит из шести слов. Оно не требует ни поправок на региональную специфику, ни учёта «исторического контекста», ни ссылок на авторитеты. Оно просто фиксирует то, что этнос есть по существу. Всё остальное — территория, язык, хозяйство, политическое устройство — суть не этнос, а формы его реализации в конкретных исторических и географических условиях.

Культурное условие как ответ. Культурная потребность как желание жить этим ответом

Определив этнос, мы должны теперь понять, что именно заставляет его существовать не как застывшую структуру, а как живую, дышащую во времени реальность. Для этого нам понадобятся два понятия гуманитарной философии: культурное условие и культурная потребность.

Культурное условие. Когда культурное ограничение установлено — «с родственниками нельзя» — сообщество оказывается перед практической задачей. Запрет понятен, но как именно его соблюдать? Как организовать совместную жизнь, чтобы половые отношения связывали только нерод-

ственников? Ответ на этот вопрос и есть культурное условие.

В гуманитарной схеме культурное условие всегда позитивно, в отличие от апофатического ограничения. Ограничение говорит: «не делай этого». Условие говорит: «делай так». «Не ешь руками» — ограничение. «Пользуйся столовыми приборами» — условие. «Не вступай в связь с родственниками» — ограничение. «Бери жён из другой фратрии» — условие.

Культурное условие и есть ответ на основной этнический вопрос. «Почему мы вместе живём, не будучи родственниками?» — «Потому что мы — система родов, обменивающихся жёнами по определённом правилу». Это ответ племени. Но ответы могут быть и другими — и каждый новый ответ порождает новую этническую форму.

Культурная потребность. Однако мало сформулировать условие. Надо, чтобы люди *хотели* его выполнять. Это желание и есть культурная потребность — потребность удовлетворить естественное влечение не как попало, а культурно определённым способом.

Культурная потребность не является врождённой. Она формируется. Ребёнок, рождённый в племени, не рождается со знанием брачных правил. Но он вырастает в среде, где эти правила соблюдаются, где они воспринимаются как единственно возможный способ быть человеком. Он усваивает их — и начинает *желать* соблюдать их. Не из страха наказания, не из расчёта, а потому что так устроено его со-

знание как члена данного этноса.

Именно поэтому этнос — это не просто «группа людей, соблюдающих некие правила». Это сообщество, испытывающее *потребность* жить по этим правилам. Человек племени не просто знает, что жену надо брать из другой фратрии. Он *хочет* взять жену из другой фратрии. Женщина из своей фратрии для него — не потенциальный брачный партнёр, а «сестра», и мысль о половой связи с ней вызывает у него то же отвращение, что у современного человека — мысль об инцесте.

Здесь мы подходим к важнейшему пункту. Этнос держится не на насилии. Не на принуждении. Не на «идеологии». Он держится на *желании*. Люди соблюдают правила не потому, что за нарушение наказывают, а потому, что они *хотят* их соблюдать. Наказание существует для тех немногих, у кого это желание по каким-то причинам ослабло или не сформировалось. Но основная масса соблюдает правила добровольно — более того, она не мыслит себя без этих правил.

Этот факт ставит в тупик все теории, объясняющие этнос через внешние факторы. Нельзя заставить человека *хотеть* быть русским, французом или туарегом. Можно заставить его говорить на языке, жить на территории, платить налоги. Но нельзя заставить его испытывать потребность в определённом типе брачного партнёра, в определённом способе воспитания детей, в определённом укладе совместной жизни. А этнос — это именно такая потребность.

Культурное условие не вечно. Рано или поздно оно перестаёт работать — и тогда этнос вступает в кризис. Но пока условие работает, пока люди *хотят* жить по этому ответу, этнос жив. Когда желание иссякает, не помогают ни законы, ни армии, ни пропаганда. Этнос умирает не тогда, когда его завоёвывают, а тогда, когда его члены перестают хотеть быть им.

Это и есть логика этногенеза. Каждая этническая форма — это новый ответ на старый вопрос и, соответственно, новая культурная потребность.

Этнос как форма методического отрицания генетики, а не её консервации

Этот тезис способен вызвать у читателя, воспитанного на примордиалистской литературе, лёгкое головокружение. Все привыкли думать, что этнос — это про кровь, про предков, про «корни», про генетическое наследие. А нам придётся утверждать прямо противоположное. Этнос — это не способ сохранить генетику, а способ её *преодолеть*. Не консервация родства, а методическое, шаг за шагом, освобождение от него.

Напомним исходную точку. В матриархате генетическая близость не является проблемой просто потому, что она не осознана. Все свои — потомки одной матери, и этого достаточно. Половая связь с родственником не осознаётся как инцест, потому что само понятие «инцест» ещё не существует. Генетика здесь — естественная данность, как воздух, как

травы, как дождь.

Всё меняется с открытием роли самца и запретом на кровосмешение. Теперь генетическая близость из данности превращается в *угрозу*. Родственники не должны вступать в половую связь. Но как этого добиться, если всё сообщество состоит из родственников? Нужно *выйти за пределы* родства. Нужно найти таких партнёров, которые генетически далеки. Нужно, иными словами, *отрицать* генетику как основание для брака.

Это и есть первый шаг этногенеза. Племя, разделившееся на фратрии и установившее правило экзогамии, уже отрицает генетику. Оно говорит: «Мы будем вступать в брак не с теми, кто нам генетически близок, а с теми, кто генетически далёк». Это не «сохранение рода» — это его рассечение и пересборка на новых основаниях.

Дальнейшая история этноса есть история последовательного, методического углубления этого отрицания. Каждая новая этническая форма отрицает генетику всё более радикально.

Каждый шаг в этой цепочке — это шаг прочь от генетики. Этнос не стоит на месте. Он движется — и движется в совершенно определённом направлении. От родства как судьбы — к родству как выбору. От крови — к смыслу. От данности — к задаче.

И вот здесь мы достигаем пункта, в котором ирония становится почти невыносимой. Примордиалисты, национали-

сты, «почвенники» всех мастей — все они убеждены, что защищают этнос, когда апеллируют к «крови», «предкам», «генетическому наследию». А на самом деле они защищают не этнос, а его самую архаичную, самую примитивную, самую непреодоленную форму. Они хватаются за то, от чего этнос в своём развитии *уходит*. Их «кровь и почва» — это не вершина этнического самосознания, а его младенчество. Этнос, доросший до нации, уже не нуждается в генетике. Этнос, доросший до русского человека, уже не замечает её.

Сказанное не означает, что у этносов нет генетического своеобразия. Конечно, есть. Но это своеобразие — не сущность этноса, а побочный эффект его ранних стадий. Когда племя на протяжении многих поколений соблюдает правило брачного обмена между двумя фратриями, оно неизбежно создаёт определённый генофонд. Но этот генофонд — следствие этнических правил, а не их причина. Как только этнос переходит к следующей форме и расширяет круг брачных партнёров, генофонд меняется. Этнос не «хранит гены» — он меняет их по мере того, как меняет свои правила.

Если предложенная логика верна, то вектор этногенеза не случаен. Этнос движется ко всё более полному отрицанию генетики как основания совместной жизни. От племени, где генетика ещё маячит на горизонте в виде территории, — к народности, где она заслонена промыслом, — к национальности, где она вытеснена языком, — к нации, где она заменена миссией, — и, наконец, к русскому человеку, где гене-

тика просто перестаёт иметь значение. Предел этого движения — Одно человечество, в котором вопрос о генетической близости или отдалённости не может быть даже поставлен, потому что всё человечество есть одна семья не по крови, а по способу бытия.

Вот аргумент, который должен добить последних романтиков матриархата, — простой, как дубина, и столь же сокрушительный.

При матриархате людей было очень мало. Роды были малочисленны, замкнуты, и продолжительность их существования ограничивалась накоплением генетических дефектов из-за неизбежного близкородственного скрещивания. Род вымирал, не успев толком разрастись. Человечество топталось на месте десятки, а может, и сотни тысяч лет — кучка разрозненных, медленно деградирующих групп, ютящихся в ограниченных ареалах и полностью зависящих от милостей природы. Никакого «золотого века» — только прозябание на грани исчезновения.

Патриархат изменил всё. Запрет инцеста и дуально-родовая организация создали условия, при которых генетическое разнообразие стало не случайностью, а правилом. Вырождение прекратилось. Роды перестали вымирать и начали расти. Более того, экзогамия — правило брать жён из чужой группы — превратила соседей из врагов в источник брачных партнёров. Межгрупповые контакты, бывшие ранее чисто конкурентными, стали ещё и брачными. Это резко снизило уро-

вень насилия и создало предпосылки для кооперации.

Результат не заставил себя ждать. Патриархальные сообщества — племена, народности, нации — расселились по всей планете. Человек из маргинального вида, ютящегося в нескольких благоприятных нишах, превратился в господствующий вид, захвативший все континенты и все климатические зоны. Демографический взрыв, начавшийся с неолита и продолжающийся до сих пор, — прямое следствие того самого культурного ограничения, которое установили безымянные гении-животноводы, отсадившие самцов от самок и задумавшиеся о результате.

Так что если кто-то сегодня вздыхает о «подавленной матриархальной гармонии» и проклинает «патриархальное насилие», ему стоит задать простой вопрос: ты вообще хотел бы родиться? Потому что с вероятностью, близкой к ста процентам, без патриархата твои предки просто не дожили бы до того момента, чтобы произвести на свет тебя. Матриархат — это не утраченный рай. Это тупик, из которого человечество выбралось только благодаря тому, что осознало роль отца и запретило инцест. И если мы сегодня населяем Землю от полюса до полюса, то этим мы обязаны не матриархальной «естественности», а патриархальной «искусственности» — культурному ограничению, которое поначалу казалось противоестественным, а оказалось единственным путём к жизни.

Такова гуманитарная теория этногенеза в её самом общем

виде. Этнос — не хранитель генетики, а её могильщик. И чем глубже могила, тем выше этнос.

Территория, промысел, язык, миссия, жизнь — не суть этноса, а исторические реализации этничности в земных условиях

Теперь, когда суть этноса определена как патриархальное сообщество с установленными правилами половых отношений, необходимо провести важнейшее различие — между *сутью* этноса и *содержанием*, которое эта суть принимает в конкретных исторических и географических обстоятельствах.

Суть этноса едина и неизменна. Это — правила половых отношений, основанные на запрете инцеста. Ни один этнос не может существовать без этих правил, и ни один этнос не может быть понят вне этих правил. Но *как именно* эти правила реализуются, на каком основании люди решают, кто свой, а кто чужой, с кем можно вступать в брак, а с кем нельзя, — это уже вопрос содержания.

Содержание этноса исторически меняется. И меняется оно не хаотично, а в определённой последовательности, которую мы проследим в этой книге: территория — промысел — язык — миссия — жизнь. Это не «стадии развития» в гегелевском смысле и не «формации» в марксистском. Это *доступные человеку способы* ответить на основной этнический вопрос, которые открываются ему по мере освоения мира.

Последовательность не случайна. Она идёт от наиболее

внешнего, наглядного, телесно данного — к наиболее внутреннему, абстрактному, духовно постигаемому.

Территория — это то, что можно увидеть, пощупать, ограничить. «Мы — те, кто живёт на этой земле». Это самый простой, самый архаичный способ ответить на вопрос «почему мы вместе?». Он не требует никаких специальных знаний, никакой развитой культуры — только наличия земли.

Промысел — это следующий шаг. «Мы — те, кто охотится на этого зверя» или «мы — те, кто пасёт этот скот». Здесь основанием единства становится уже не просто земля, а способ взаимодействия с ней. Это требует более сложной организации, но всё ещё остаётся в пределах наглядно данного: пища, одежда, орудия труда — всё это можно увидеть и пощупать.

Язык — шаг ещё более далёкий от телесности. «Мы — те, кто говорит на этом языке». Язык нельзя пощупать. Его можно только услышать и понять. Он требует абстрактного мышления, памяти, традиции. Переход к языку как основанию этничности означает, что люди уже способны мыслить общность, не сводимую к территории и хозяйству.

Миссия — это уже чистая абстракция. «Мы — те, кто стремится к этой цели». Миссия не дана в ощущениях. Она существует только в сознании. Она требует веры, идеологии, институтов. Нация как этническая форма возможна только тогда, когда человечество уже освоило язык, право, политику.

Жизнь — предельное основание. «Мы — те, кто живёт одной жизнью». Это уже даже не миссия, потому что миссия — это цель, а цель всегда где-то впереди. Жизнь — это то, что происходит сейчас. Русский человек, в терминах данной книги, — это этнос, который осознал жизнь как самодостаточное основание единства.

Эта последовательность определена условиями Земли. На другой планете, с другими физическими законами, с другими формами жизни, последовательность могла бы быть иной. Если бы, например, разумные существа не имели пространственного различия, территория не стала бы основанием этничности. Если бы они не нуждались в пище, промысел не стал бы. Если бы они общались телепатически, язык не стал бы.

Но на Земле, с её ландшафтами, климатом, ресурсами, биологией человека, — последовательность именно такова. Территория, промысел, язык, миссия, жизнь — это земной путь этноса. Суть же этноса — правила половых отношений — остаётся неизменной от первого племени, разделившегося на две фратрии, до последнего гипотетического этноса, в котором кровосмешение немыслимо.

Из этого различия следует важный методологический вывод. Нельзя путать суть этноса с его текущим содержанием. Примордиализм путает, принимая территорию и кровь за суть. Инструментализм путает, принимая язык и манипуляцию за суть. Конструктивизм путает, принимая миссию и

воображение за суть. А между тем ни территория, ни язык, ни миссия не являются этносом. Они — лишь способы, которыми этнос реализует свою неизменную суть в меняющихся земных условиях. Поняв это, мы делаем решающий шаг к адекватной теории этногенеза.

Глава 6. Единый механизм этнического перехода

Теперь мы можем собрать воедино тот механизм, который управляет сменой этнических форм. Это строгая последовательность шагов, каждый из которых вытекает из предыдущего и с необходимостью ведёт к следующему. Механизм един для всех переходов — от племени к народности, от народности к национальности, и так далее. Именно его единообразие делает гуманитарную теорию этногенеза теорией, а не собранием исторических анекдотов.

Элемент первый: Культурное условие

Всякий этнос существует потому, что он дал ответ на основной этнический вопрос: «Почему мы вместе живём, не будучи родственниками?». Этот ответ и есть культурное условие — позитивное правило, определяющее, как именно сообщество организует половые отношения, чтобы соблюсти запрет инцеста.

Культурное условие — это не просто «правило», записанное на скрижалях. Это живая практика, воспроизводящаяся из поколения в поколение. Люди не просто знают правило — они *хотят* его соблюдать, потому что у них сформирована соответствующая культурная потребность. Именно эта потребность и делает этнос устойчивым.

Элемент второй: Непроизвольная этничность

Культурное условие, однажды установленное и успешно работающее, имеет свойство переставать осознаваться. Оно уходит в фон, становится «само собой разумеющимся», воспринимается как естественная данность. Это и есть непроизвольная этничность.

Член племени не говорит себе: «Я соблюдаю правило брачного обмена между фратриями, потому что это гарантирует здоровое потомство». Он просто знает: «Мы — люди этой земли, а за ничейной землёй живут нелюди». Член нации не говорит: «Я присягнул миссии, потому что она объединяет неродственников смыслом». Он просто знает: «Мы — носители цивилизации, а они — варвары».

Непроизвольная этничность — это не ошибка и не патология. Это нормальное, здоровое состояние этноса. Пока культурное условие работает, оно не нуждается в осознании. Точно так же, как здоровый человек не осознаёт работы своего сердца — оно просто бьётся.

Элемент третий: Ксенофобия

Непроизвольная этничность неизбежно порождает ксенофобию — проекцию собственного культурного условия вовне, при которой чужие воспринимаются не просто как «другие», а как *нелюди*.

Логика здесь проста. Если наш способ быть людьми — единственно возможный, то те, кто живут иначе, — не люди. Они либо не доросли до человеческого состояния, либо

утратили его. Они — не просто враги, с которыми можно договориться или заключить перемирие. Они — онтологически иные существа, к которым неприменимы обычные человеческие мерки.

Племя говорит: за ничейной землёй — нелюди. Народность говорит: те, кто едят мерзость и носят мерзкую кожу, — чудовища. Национальность говорит: те, кто не говорит по-нашему, — «немцы», немые, их речь — не речь. Нация говорит: те, кто не разделяет нашу миссию, — желают нам смерти, они — нелюди.

Ксенофобия — не случайный спутник этничности, а её структурный элемент. Это не «предрассудок», который можно преодолеть просвещением, и не «пережиток», который отомрёт сам собой. Пока существует произвольная этничность, будет существовать и ксенофобия.

Элемент четвёртый: Отклонение

Ксенофобия, защищая этнос, одновременно создаёт проблему. Она блокирует контакт с чужими, а контакт с чужими может быть необходим — хотя бы для того, чтобы брать у них жён и тем самым избегать кровосмешения.

Рано или поздно это противоречие даёт о себе знать. Происходит отклонение — ситуация, в которой ксенофобия порождает проблему, угрожающую самому существованию этноса. Для племени это исчерпание брачных партнёров на замкнутой территории и угроза вырождения. Для народности — невозможность отличить «своих неродственников»

от «чужих нелюдей» по одному только пищевому признаку. Для национальности — языковой барьер, блокирующий браки с носителями иных языков. Для нации — остывание миссии и превращение её в пустой лозунг.

Отклонение — это не катастрофа. Это может быть медленное угасание, застой, потеря жизнеспособности. Но так или иначе этнос оказывается перед угрозой, которую он не может игнорировать.

Элемент пятый: Осознание

Отклонение становится субъективным явлением, наблюдаемое этносом как коллективным субъектом. И, как всякое субъективное явление, оно наблюдается с определённой целью: «осознать, что мы сделали».

Осознание — это момент, когда непроизвольная этничность впервые становится предметом рефлексии. Этнос говорит себе: «Мы считали, что за нашей землёй живут нелюди. Но именно это убеждение загнало нас в ловушку и поставило на грань вырождения. Что мы сделали не так?».

Ответ, к которому приходит этнос в результате осознания, всегда один и тот же по структуре: «Мы приняли своё культурное условие за естественную данность. Мы перестали осознавать, что это — наше собственное установление, которое можно изменить».

Элемент шестой: Преодоление

Из осознания с логической необходимостью следует преодоление, но не обязательно с исторической. Если получит-

ся, то этнос превращает произвольную этничность в произвольное культурное ограничение. То, что раньше было «это просто так, это естественно», становится «мы решили, что так нельзя».

Одновременно вырабатывается новое культурное условие — новый ответ на основной этнический вопрос. Племя, осознавшее, что нельзя замыкаться на своей территории, становится народностью. Народность, осознавшая, что нельзя определять человечность через еду, становится национальностью. Национальность, осознавшая, что нельзя отождествлять человеческое с родным языком, становится нацией. Нация, осознавшая, что миссия подменила собой живую жизнь, становится русским человеком.

Так замыкается цикл. Из одного культурного условия рождается другое. Из одной этнической формы — следующая.

Этот механизм — не изобретение автора, а закон, действующий в этнической истории с той же неумолимостью, с какой законы физики действуют в природе. Разница лишь в том, что здесь субъектом является не материальная частица, а коллективное сознание, способное к осознанию самого себя. И именно эта способность делает этнос не просто формой существования человечества, а формой его движения.

Механизм одинаков для всех переходов — от племени к народности, от народности к национальности, от национальности к нации, от нации к русскому человеку. Он инвариан-

тен.

Инвариант — это структура, которая сохраняется при всех преобразованиях. Меняется содержание: одно культурное условие сменяет другое, одна форма ксенофобии уступает место следующей, один тип отклонения порождает новый тип осознания. Но сама последовательность шагов — условие произвольности ксенофобия отклонение осознание преодоление — остаётся неизменной.

Это похоже на грамматику языка. Слова разные, смыслы разные, но структура предложения — подлежащее, сказуемое, дополнение — одна и та же. Можно говорить на русском, на английском, на суахили, но грамматическая форма сохраняется. Так и в этногенезе: можно быть племенем, народностью, нацией, русским человеком, но логика перехода от формы к форме едина.

Инвариантность механизма означает, что мы имеем дело не с исторической случайностью, а с законом. Если бы переход от племени к народности происходил по одной логике, а от национальности к нации — по другой, перед нами были бы разрозненные исторические эпизоды, не связанные между собой. Но если логика одна — значит, мы нащупали нечто более глубокое, чем поверхностные события. Мы нащупали структуру самого этнического бытия.

Инвариантность также означает, что механизм обладает предсказательной силой. Зная, как работает переход от племени к народности, мы можем предсказать, как будет рабо-

тать переход от нации к следующей форме — даже если эта форма ещё не реализовалась в полной мере. Именно это мы и сделали, введя понятие «русского человека» и гипотетического «Одного человечества».

Инвариантность не означает предопределённости. Механизм описывает логику перехода, но не гарантирует, что переход состоится. Этнос может застрять в упадке, не дойдя до осознания. Он может погибнуть. Он может деградировать до матриархата. Он может быть поглощён другим этносом. Инвариантность механизма — это не железный детерминизм, а указание на то, что *если* переход происходит, *то* он происходит именно так.

Лучше всего инвариантность видна в сводной таблице, которая приводится в Приложении и которую читатель может держать перед глазами. В ней для каждого перехода указаны: произвольная этничность, тип ксенофобии, характер сбоя, содержание осознания, новое культурное условие. Столбцы таблицы — это и есть инвариант. Строки — это его исторические реализации. Теория утверждает: инвариант один, реализаций много.

Если читатель усвоил шесть элементов и понял, что они образуют неизменный каркас любого этнического перехода, он усвоил суть гуманитарной теории этногенеза. Всё дальнейшее — главы о конкретных формах, от племени до русского человека — будет лишь развёртыванием этого инварианта на разном историческом материале. Это скучно в хо-

рошем смысле слова: скучно, как таблица Менделеева, в которой каждый новый элемент предсказуемо занимает свою клетку, потому что клетка уже была готова до его открытия.

Телеология процесса: внутренняя логика культурного условия

Теперь мы подходим к самому философски опасному пункту всей теории. Стоит заявить, что этногенез имеет направление, — и тебя немедленно обвинят в телеологии. В гегельянстве. В историцизме. В худшем случае — в марксизме. Поэтому необходимо с самого начала расставить точки над *i*.

Данная теория не предполагает, что у истории есть заранее заданная цель. Она не утверждает, что некий Мировой Дух или Божественный Промысел ведёт человечество к светлому будущему. Она не говорит «так должно быть». Она говорит нечто гораздо более скромное — и гораздо более убийственное для скептика.

Она говорит: «если уж вы начали, то возможно дойдёте до конца».

Запрет инцеста — это не просто правило. Это правило, которое, будучи однажды принятым, *требует* своего всё более полного осуществления. Почему? Потому что оно создаёт напряжение, которое нельзя снять частичными мерами.

В самом деле. Запрет гласит: с родственниками нельзя. Но кто такие родственники? В матриархате ответа на этот вопрос нет, потому что родство не проблематизировано. В патриархате он становится центральным. Сначала родствен-

никами считают тех, кто живёт рядом (племя). Потом оказывается, что этого недостаточно — и круг расширяется до тех, кто живёт одним промыслом (народность). Потом — до тех, кто говорит на одном языке (национальность). Потом — до тех, кто разделяет одну миссию (нация). И на каждом шаге обнаруживается, что предыдущий ответ был недостаточным, что он оставлял лакуны, в которых родство могло сохраниться неосознанным.

Это похоже на распутывание узла. Вы тянете за одну нитку — и узел затягивается в другом месте. Вы тянете за другую — он затягивается в третьем. Вы не можете остановиться на полпути, потому что полураспутанный узел — это не решение, а новый источник проблем. Вы должны распутать его до конца — или сдаться.

«Если начали, то возможно до конца или сгинем».

В этой формуле нет ничего мистического. Это простая логика последствий. Запрет инцеста спас человечество от вырождения и позволил ему расселиться по планете. Но он же запустил процесс, который нельзя остановить. Каждое новое культурное условие, решая одну проблему, создаёт другую. И каждая новая проблема требует нового решения — которое, в свою очередь, ведёт к следующей.

Племя решило проблему вырождения через дуальную организацию. Но дуальная организация создала ксенофобию — и племя оказалось перед угрозой истощения брачных партнёров. Народность решила эту проблему через мигра-

цию и обмен между общинами. Но промысловая идентичность создала новую ксенофобию — и народность оказалась перед угрозой смешения своих и чужих. И так далее.

Это не «цель истории». Это логика развёртывания начального условия. Если вы согласились с запретом инцеста, вы согласились и со всем, что из него следует. Вы можете не осознавать этих следствий — но они всё равно настигнут вас. Вы можете сопротивляться им — но тогда вы сгинете. Или вы можете осознать их и сделать следующий шаг.

Карл Поппер, критикуя «историцизм», имел в виду теории, которые претендуют на предсказание будущего с железной необходимостью. Данная теория не такова. Она не предсказывает, что человечество *обязательно* придёт к Одному человечеству. Она говорит: *если* человечество продолжит следовать логике запрета инцеста, *то* оно придёт именно туда. Но оно может и не продолжить. Оно может сорваться в ядерную войну, в экологическую катастрофу, в новый матриархат. Вариантов много. Но если оно удержится на траектории — траектория именно такова.

Это не историцизм. Это то же самое, что сказать: если вы прыгнули с крыши, вы упадёте. Вы можете упасть на землю, можете — на козырёк подъезда, можете — в кузов проезжающего грузовика. Но вверх вы не полетите. Направление задано. Не целью, а законом.

Телеология гуманитарной теории этногенеза — это телеология без telos'a. Это не «куда мы идём?», а «откуда мы

идём?». Это не цель, притягивающая к себе историю, а запрет, толкающий её в спину. Запрет инцеста — вот единственный двигатель. Всё остальное — следствия. И если эти следствия ведут ко всё более полному освобождению от генетики, то не потому, что кто-то так захотел, а потому, что так устроен сам запрет. Он неумолим, как гравитация. И как гравитация, он действует независимо от того, верим мы в него или нет.

Часть IV. Ксенофобия как двигатель и проблема этногенеза

Глава 7. Структура и роль ксенофобии

Ксенофобия как проекция непроизвольной этничности вовне

Теперь мы должны рассмотреть ксенофобию не как досадный побочный эффект этничности, а как её необходимый структурный элемент. Без ксенофобии этнос не существует — и одновременно именно ксенофобия с неизбежностью ведёт его к кризису.

Ксенофобия в рамках гуманитарной теории — это не психическое расстройство, не моральный дефект и не «пережиток тёмного прошлого», который можно устранить просвещением. Это проекция непроизвольной этничности вовне.

Непроизвольная этничность, напомним, есть культурное условие, переставшее осознаваться и воспринимаемое как естественная данность. Член племени не говорит себе: «Я соблюдаю правило брачного обмена между фратриями, потому что так надо для здоровья потомства». Он говорит: «Мы — люди этой земли, так было всегда, так будет всегда, это в нашей крови». Но если «мы» — это люди, причём люди по самой своей природе, то те, кто живут иначе, — не люди. Они — нечто иное, нечеловеческое.

Это не злоба. Это не ненависть. Это просто логическое следствие из посылки «наш способ быть человеком — единственный». Если единственный, то другой способ — не человеческий. Ксенофобия, таким образом, есть не чувство, а суждение — онтологическое суждение о статусе чужого.

В этой проекции есть своя функция. Ксенофобия защищает этническую идентичность. Она ограждает сообщество от размывания, от утраты правил, от соблазна смешаться с чужими и забыть, с кем можно, а с кем нельзя. Пока чужие — нелюди, вопрос о браке с ними не стоит. Нельзя вступать в половую связь с нелюдью — это так же немыслимо, как вступать в неё с животным.

Ксенофобия, иными словами, есть страж у ворот этноса. Она стоит на границе и не пускает внутрь никого, кто не прошёл проверку на человечность. И пока этнос изолирован или силён, эта стража работает безупречно.

Но у этой защиты есть обратная сторона — и она-то нас и интересует. Ксенофобия не только защищает этнос от чужих, но и блокирует контакт с ними. А контакт может быть необходим.

Ксенофобия, таким образом, есть одновременно и спасение этноса, и его проклятие. Без неё он не выжил бы. Из-за неё он попадает в кризис, из которого есть только два выхода: осознание или гибель.

Из сказанного следует важный практический вывод. Ксенофобию нельзя отменить. Нельзя «воспитать толерант-

ность» так, чтобы она исчезла. Пока существует произвольная этничность, будет существовать и её проекция вовне — ксенофобия. Борьба с ксенофобией без осознания её структурной природы есть борьба с симптомом, а не с болезнью. Она либо бесполезна, либо приводит к разрушению самой этничности — то есть к упадку и матриархату.

Единственный способ преодолеть ксенофобию — это не подавить её, а *осознать*. Превратить произвольную этничность в произвольное ограничение. Понять, что наш способ быть людьми — не единственный, а один из возможных, и что он не дан природой, а установлен нами самими. Это и есть осознание — пятый элемент механизма перехода. Но до него ещё нужно дойти. А до тех пор ксенофобия будет верным, хотя и слепым, стражем у ворот каждого этноса.

Первое, что необходимо усвоить: ксенофобия в этническом смысле не имеет отношения к вражде. Враг — это тот, с кем мы боремся, кого мы можем победить, с кем мы можем заключить мир. Враг — это равный, сопоставимый, принадлежащий к тому же онтологическому порядку. С врагом можно договориться, обменяться послами, установить границу. Враг — это человек.

Нелюдь — это не враг. Нелюдь — это существо, стоящее вне человеческого порядка. К нему неприменимы мерки, применимые к людям. С ним не заключают мир — с ним либо не вступают в контакт вовсе, либо его уничтожают, как уничтожают вредоносную тварь. С ним не обмениваются жё-

нами — это так же немыслимо, как скотоложество. С ним не говорят — его речь есть набор звуков, даже если она фонетически членораздельна.

Это различие принципиально. Война с врагом — это политика. Отношение к нелюдю — это онтология. И путать одно с другим значит не понимать природу этнической ксенофобии вовсе.

Именно поэтому этнические конфликты так часто сопровождаются невероятной, с точки зрения внешнего наблюдателя, жестокостью. Внешний наблюдатель видит людей, убивающих людей, и ужасается. Но сами участники конфликта не видят людей. Они видят нелюдей — и действуют соответственно.

Преодоление ксенофобии возможно только одним способом — через осознание её структурной природы. Пока этнос не осознал, что его собственное культурное условие — не естественная данность, а его собственное установление, он будет проецировать свою произвольную этничность вовне и видеть в чужих нелюдей. Но как только осознание произошло, структура даёт трещину. Чужой перестаёт быть нелюдем — он становится «ещё не своим». Это и есть переход к следующей этнической форме. Или, в пределе, к русскому человеку, для которого нелюдь — только тот, кто сам не желает быть человеком.

Отклонение, создаваемое ксенофобией, ставит этнос перед выбором: либо погибнуть, либо измениться. Племя, за-

гнавшее себя в угол родовой замкнутости, либо вырождается, либо находит способ включить чужака в свой мир. Народность, запутавшаяся в пищевых табу, либо рассыпается на изолированные общины, либо вырабатывает новый критерий человечности.

Преодоление ксенофобии в этом смысле есть буквально *спасение*. Не в метафорическом, а в самом прямом, физическом смысле: этнос продолжает существовать, а не исчезает с лица земли. Он выживает — потому что нашёл в себе силы отказаться от того, что ещё вчера казалось незыблемым основанием бытия.

Как именно происходит преодоление? Через осознание. Этнос наблюдает отклонение как субъективное явление и задаёт гуманитарный вопрос: «что мы сделали, что теперь оказались в этой ситуации?». Ответ всегда один: «Мы объявили чужих нелюдьми и тем самым отрезали себя от источника брачных партнёров. Мы приняли своё культурное условие за естественную данность и спроецировали его вовне как границу между человеческим и нечеловеческим».

Из этого осознания рождается новое культурное условие — такое, которое включает в себя прежнее как частный случай, но расширяет круг «своих». Племя, преодолевшее территориальную ксенофобию, становится народностью. Народность, преодолевшая пищевую ксенофобию, становится национальностью. Национальность, преодолевшая языковую ксенофобию, становится нацией. Нация, преодолевшая мис-

сионерскую ксенофобию, становится русским человеком.

Здесь мы подходим к, возможно, самому парадоксальному выводу всей теории. Ксенофобия — это не просто проблема, которую нужно решить. Это *двигатель* этногенеза.

Почему? Потому что именно ксенофобия создаёт то напряжение, которое заставляет этнос двигаться. Если бы не было ксенофобии, племя так и осталось бы племенем — оно просто не заметило бы, что его брачный круг слишком узок. Если бы не было ксенофобии, народность не выработала бы язык как инструмент выяснения родства. Если бы не было ксенофобии, нация не осознала бы миссию как основание единства.

Ксенофобия — это боль. А боль, как известно, — сигнал о неблагополучии. Этнос, испытывающий боль ксенофобии, может либо заглушить её (наркотиком традиции, изоляции, самоуспокоения), либо пойти на её источник и устранить причину. Первое ведёт к застою и в конечном счёте к вырождению. Второе — к развитию.

Таким образом, ксенофобия есть одновременно и величайшая угроза этносу, и величайший дар. Угроза — потому что она запирает этнос в камере и обрекает на вырождение. Дар — потому что без этой угрозы этнос никогда не сделал бы следующего шага.

Это диалектика в самом строгом смысле слова. Ксенофобия есть отрицание человечности в чужом. Преодоление ксенофобии есть отрицание этого отрицания — возвращение

чужому статусу человека. Но это возвращение происходит уже на новом уровне: чужой признаётся человеком не потому, что он такой же, как мы, а потому, что мы осознали ограниченность нашего прежнего определения человечности.

На высших стадиях этногенеза ксенофобия не исчезает, но трансформируется. Русский человек уже не говорит «чужой — нелюдь». Он говорит «чужой — ещё не брат». Это не ксенофобия в прежнем смысле, но это и не беспринципная толерантность, которая есть просто отказ от различия. Это *ожидание* — состояние, в котором граница между своими и чужими ещё есть, но она уже не онтологическая, а временная. Чужой — это тот, кто пока не с нами, но может быть с нами. Ему оставлено место. Его ждут.

И только в гипотетическом «Одном человечестве» ксенофобия исчезает полностью — потому что исчезает само деление на своих и чужих. Но это уже предел, к которому этногенез стремится, сам не зная, достигнет ли его когда-нибудь.

До сих пор мы говорили о ксенофобии как о проекции произвольной этничности вовне, как о страже у ворот и как о двигателе перехода. Теперь пора сделать последний, решающий шаг и заявить то, от чего этнолог, привыкший считать ксенофобию досадной абберрацией, должен поперхнуться своим утренним кофе.

Ксенофобия — не случайный спутник этничности. Не патология. Не «пережиток». Не «рецидив первобытного мышления». Это *структурный элемент* самого этногенеза, такой

же необходимый, как запрет инцеста или культурное условие.

Этнология, особенно в её либерально-прогрессистском изводе, давно и упорно пытается выставить ксенофобию чем-то внешним по отношению к этносу. Дескать, есть здоровая этническая идентичность — любовь к своей культуре, языку, традициям, — а есть ксенофобия, которая эту идентичность искажает, превращает в шовинизм и ведёт к Освенциму. Различие между «патриотизмом» и «национализмом», между «любовью к своим» и «ненавистью к чужим» — это общее место всей послевоенной этнологии [105].

Это различие — чистейшей воды самообман. Причём самообман, за которым стоит не что иное, как всё та же ксенофобия, только направленная не на чужие этносы, а на собственное прошлое. Этнолог, противопоставляющий «хороший» патриотизм «плохой» ксенофобии, просто не хочет признавать, что первое логически невозможно без второго. Нельзя определить «своих», не определив «чужих». Нельзя любить своё, не отличая его от чужого. А отличие, будучи спроецированным вовне через произвольную этничность, неизбежно превращается в онтологическую границу: мы — люди, они — нелюди.

Ксенофобия структурна потому, что она встроена в сам механизм этнического перехода. Она — третий элемент шестичастного цикла, и без неё цикл не работает. Если нет ксенофобии — нет и отклонения. Если нет отклонения — нет

осознания. Если нет осознания — нет преодоления. Если нет преодоления — нет новой этнической формы.

Уберите ксенофобию из истории — и вы получите статичную картину, в которой племя вечно сидит на своей территории и никуда не движется. Не потому что ему хорошо, а потому что ему незачем двигаться. Ксенофобия — это та самая заноза, которая не даёт этносу заснуть. Она причиняет боль — и эта боль заставляет его шевелиться.

Если ксенофобия случайна, она должна встречаться где-то чаще, где-то реже, а где-то отсутствовать вовсе. Если она структурна, она должна присутствовать везде, где есть произвольная этничность, — пусть и в разных формах.

Этнография даёт однозначный ответ. Не существует этносов без ксенофобии. У самых архаичных племён Амазонии и Папуа — Новой Гвинеи чужаки воспринимаются как нелюди, и это документировано многократно [106]. У народов Сибири и Африки — пищевые табу, превращающие соседей в «едящих мерзость» [107]. У классических национальностей Европы XIX века — языковой шовинизм, при котором иноязычный есть «немец», немой, не-человек [108]. У современных наций — миссионерская ксенофобия, при которой не разделяющий наши ценности есть враг человечества [109].

Везде, на всех континентах, во все эпохи — одно и то же. Меняются формы, но не суть. Ксенофобия универсальна — а значит, структурна.

Самой же глубокой иронией является то, что современная идеология толерантности, объявляющая ксенофобию абсолютным злом, сама есть продукт ксенофобии — только направленной внутрь. Западная нация, утратившая миссию и впадшая в упадок, обращает свою ксенофобию на собственное прошлое. «Мы, просвещённые и толерантные, — люди. А те, кто жили до нас и верили в кровь и почву, — нелюди, варвары, дикари». Это классическая структура «чужие = нелюди», только в роли чужих выступают предки. Ксенофобия никуда не делась — она просто сменила адресата.

Толерантность, не осознавшая своей собственной структурной связи с ксенофобией, обречена воспроизводить её вновь и вновь. Единственный выход — не лицемерное отрицание ксенофобии, а её осознание и преодоление. То есть именно то, что предписывает гуманитарная теория этногенеза.

Если после всего сказанного этнолог продолжает настаивать, что ксенофобия — это «случайный спутник», «пережиток» и «патология», ему следует задать один вопрос. Если ксенофобия случайна, почему она обнаруживается у всех без исключения этносов, на всех стадиях, во всех частях света? Если она патология, почему она выполняет столь важную функцию в механизме перехода? И если она пережиток, почему она до сих пор прекрасно себя чувствует в самых просвещённых и толерантных обществах?

Ответ, если он будет честным, может оказаться неуют-

ным. Но наука, в отличие от идеологии, существует не для уюта.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.