

© 1998 г. ЭО, № 4

Б.Е. В и н е р

ЭТНИЧНОСТЬ: В ПОИСКАХ ПАРАДИГМЫ ИЗУЧЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Читатель, который регулярно следит за публикациями главного российского этнологического журнала, не мог не отметить, что проблема этноса, этнического и этничности, несмотря на значительное число публикаций по этой теме в 1960-е – 1980-е годы¹, продолжает оставаться источником оживленных дискуссий среди российских этнологов и в настоящее время². Многие авторы в своих статьях упоминают о тех или иных работах зарубежных исследователей по этнической проблематике. К сожалению, читателю, который не имеет возможности регулярно знакомиться с западной литературой, прежде всего англоязычной, довольно сложно понять, в чем состоят особенности подходов наших зарубежных коллег к интересующим нас вопросам и какое место занимают теоретические разработки авторов, получивших образование в рамках российской этнологической традиции³, среди современных подходов к изучению природы этнического.

Задача данной статьи дать краткое описание трех основных парадигм этничности, известных на Западе, посмотреть на связь этих парадигм с теоретическими перспективами⁴, имеющимися в настоящее время в социологической науке⁵, а также обсудить возможности развития теории этноса, используя наиболее многообещающие разработки западных школ теоретической мысли, прежде всего теорию практики П. Бурдьё.

Термин «этничность» в англоязычной науке

Перед тем как перейти к анализу западных парадигм этничности, следует посмотреть на то, имеет ли сам термин «этничность» в том виде, как он понимается на Западе, какое-то отношение к тем явлениям, которые находятся в центре внимания российских этнологов. С.В. Чешко утверждает, что этничность понимается исследователями, принадлежащими к российской традиции, как эквивалент этнического⁶. Среди англоязычных авторов гораздо меньше согласия по поводу применения термина «этничность», чем среди отечественных авторов. Не претендуя на полноту охвата, привожу несколько наиболее характерных подходов западных авторов к использованию данного термина.

1. Этничность как принадлежность к социальному меньшинству. Среди авторов, дающих самые расплывчатые толкования этничности, можно назвать Х. Штейна и Р. Хилла. Они указывают, что журналисты и некоторые интеллектуалы склонны называть «этниками» (ethnic) людей, принадлежащих к той или иной группе белых американцев: это могут быть и работники, занятые физическим трудом, и, к примеру, лица, придерживающиеся реакционных взглядов, и др. Этниками могут называть себя и афроамериканцы, так как они являются меньшинством населения. Сами Штейн и Хилл используют термин «новая этничность» для обозначения движения среди белых лиц наемного труда, которое существует наряду с политическими движениями

афроамериканцев, чиканос и американских индейцев⁷. Такой подход фактически позволяет включить явления, связанные с любым социальным меньшинством, в круг этнического и делает невозможным выделение собственно этнического в качестве особой сферы жизнедеятельности людей.

2. *Этничность – это этническая группа.* Канадский исследователь В. Исайив определяет этническую группу как группу людей общего происхождения, которая имеет общую культуру и осознает свое единство. Эта группа может иметь статус как этнического меньшинства, так и большинства населения⁸. Однако данное определение вступает в конфликт с нормами русского языка. Дело в том, что в русском языке слово «этничность» (англ. ethnicity) по форме выглядит как обозначение некоего качества, так же как, например, слова «социальность», «религиозность» и т.п. Исайив скорее дает определение этнической группы, а не определение некоего качества, присущего социальной группе.

3. *Этничность – это этническая идентичность.* Ряд авторов отождествляет этничность с этнической идентичностью или с такими психологическими конструктами, как нормы, верования, ценности, чувство общности, эмоциональная привязанность и т.п.⁹.

4. *Этничность – это социальная граница.* Американский социолог С. Олзак дает определение, которое стоит привести полностью: «Этничность – это социальная граница¹⁰, которая разделяет население по принадлежности к той или иной группе (члены группы и/или другие). При этом указанная принадлежность базируется на одном или нескольких из следующих критериев: а) характеристиках, которые, как полагают, основываются на общей родословной, б) чертах культуры, включая язык, религию, одежду, обычаи или предполагаемую общую историю, в) национальное или религиозное происхождение»¹¹. Подробнее о соотношении этничности, этнической идентичности и этнической границы будет сказано ниже. Пока же можно сказать, что различия между вторым, третьим и четвертым определениями этничности не мешают читателю понять особенности основных подходов западных исследователей к этничности.

5. Наконец, можно встретить суждение, что *понятие «этничность» имеет ограниченную пригодность.* Такова точка зрения британского антрополога М. Бэнкса. Термин «этничность» он использует лишь в качестве ярлыка для обозначения определенного круга печатных работ, с которыми ему как антропологу приходится иметь дело¹². По сути, Бэнкс отрицает, что за кругом явлений, которые изучают этнологи и социальные антропологи, имеется некое общее явление. Подход Бэнкса точно так же, как подход Штейна и Хилла, противоречит пониманию этничности большинством западных специалистов и поэтому исключен из последующего рассмотрения в данной статье.

Этот краткий обзор наиболее распространенных определений этничности облегчает знакомство читателя с основными западными теоретическими подходами к этничности.

Примордиализм

Хотя ряд российских авторов в своих работах уже рассматривал западные подходы к этничности¹³, я считаю необходимым еще раз остановиться на этом вопросе. Прежде всего, такая необходимость вызвана тем, что значительное количество работ по этничности появилось на Западе в последние полтора десятилетия и многие из них не дошли до российских библиотек.

В настоящее время западные авторы различают три основных подхода к этничности: примордиализм, ситуационизм и конструктивизм¹⁴. В основе каждого из них лежит одна из социологических перспектив. Примордиализм возник в 1950-е – 1960-е годы. Термин «примордиальные связи» введен социологом Шилсом¹⁵, который был коллегой основателя функционализма Т. Парсона. Но Шилс не дал объяснения этому термину, и антрополог К. Гирц стал первым, кто начал разрабатывать примор-

диальный подход применительно к этнической проблематике. Он сформулировал суть этого подхода: «В каждом обществе почти во все времена некоторые привязанности проистекают больше из чувства естественной, некоторые сказали бы – духовной, близости, чем из социального взаимодействия»¹⁶.

В последующем этот подход разрабатывался антропологами, на которых оказали сильное влияние идеи британских антропологов-функционалистов Б. Малиновского и Э. Рэдклиффа-Брауна. Р. Уоллес и Э. Вулф пишут о влиянии этих двух классиков антропологии также на теорию Парсонса. Кроме того, и это характерно для функциональной парадигмы, в центре внимания примордиализма оказывается социальная интеграция – тема, которая восходит еще к Э. Дюркгейму¹⁷. Среди социологов сторонниками данной теории являются известные представители функционализма, например Дж. Симпсон и Дж. Йингер¹⁸.

Последователи примордиалистского подхода связывают этническую группу и культуру. В их понимании этническая идентичность должна иметь такие объективные основания, как язык, обычаи, религия и т.д. Здесь еще раз уместно напомнить определение Исаявива в несколько иной формулировке: этничность – это «недобровольная (involuntary) группа людей, которые разделяют одинаковую культуру»¹⁹.

Функционализм «склонен подчеркивать ценности над интересами»²⁰. В центре внимания примордиализма как проявления функционализма находится стремление показать, как коллективные действия порождают общие верования, нормы, ценности, которые приводят к групповой солидарности. Функционалистская традиция приблизилась к идее общего происхождения как основы социального действия. Дюркгейм касался этой проблемы, когда писал о природе тотемических верований²¹.

Хороший пример примордиалистского подхода можно найти в книге Э. Смита «Этническое происхождение наций». Автор показывает зависимость шотландской этнической идентичности от элементов культуры, которые отличают шотландцев от других народов Великобритании. В течение долгого времени язык был главным дифференцирующим маркером. Позже «пресвитерианская церковь, шотландская правовая система и шотландская система образования сформировали социальный оплот для продолжающегося шотландского чувства идентичности...»²².

Дж. Окамура считает недостатком примордиалистского подхода к этничности его статичность. Эта модель не может приспособиться к изменениям, они мешают ей²³. Дж. Мак-Кэй к этому добавляет, что «примордиальная перспектива чрезвычайно полезна для понимания эмоциональной основы этничности и прочности этнических связей. Но из-за психологического редуционизма, неспособности принимать во внимание социальное изменение и пренебрежения политическими и экономическими влияниями ей не удастся дать исчерпывающее теоретическое объяснение этнического феномена»²⁴. Другие авторы также указывают на эти недостатки данного подхода²⁵.

В конце 1950-х – первой половине 1960-х годов функционализм подвергся резкой критике. В социальной антропологии неудовлетворенность исследователей старыми теоретическими схемами привела к появлению революционных работ норвежского антрополога Ф. Барта и его коллег²⁶. Барт сместил акцент в подходе к этничности с содержимого культуры этнической группы на самоприписывание или приписывание индивида другими людьми к определенной группе – на социальные границы (boundaries), которые разделяют одну этническую группу от другой²⁷. Культурную общность людей в рамках одной этнической группы Барт считает производной от этнической организации. Таким образом, из чисто культурной общности Барт превратил этническую группу в социально-психологическую общность²⁸.

Ситуационизм

Ситуационизм как подход к этничности известен также как инструментализм, или мобилизационизм. Ситуационизм связан с конфликтной перспективой, включающей теории Маркса и Вебера. В этнических конфликтах он видит борьбу за ресурсы. Многие сторонники этого подхода являются социологами и политологами. Данный

диальный подход применительно к этнической проблематике. Он сформулировал суть этого подхода: «В каждом обществе почти во все времена некоторые привязанности проистекают больше из чувства естественной, некоторые сказали бы – духовной, близости, чем из социального взаимодействия»¹⁶.

В последующем этот подход разрабатывался антропологами, на которых оказали сильное влияние идеи британских антропологов-функционалистов Б. Малиновского и Э. Рэдклифа-Брауна. Р. Уоллес и Э. Вулф пишут о влиянии этих двух классиков антропологии также на теорию Парсона. Кроме того, и это характерно для функциональной парадигмы, в центре внимания примордиализма оказывается социальная интеграция – тема, которая восходит еще к Э. Дюркгейму¹⁷. Среди социологов сторонниками данной теории являются известные представители функционализма, например Дж. Симпсон и Дж. Йингер¹⁸.

Последователи примордиалистского подхода связывают этническую группу и культуру. В их понимании этническая идентичность должна иметь такие объективные основания, как язык, обычаи, религия и т.д. Здесь еще раз уместно напомнить определение Исаяива в несколько иной формулировке: этничность – это «недобровольная (involuntary) группа людей, которые разделяют одинаковую культуру»¹⁹.

Функционализм «склонен подчеркивать ценности над интересами»²⁰. В центре внимания примордиализма как проявления функционализма находится стремление показать, как коллективные действия порождают общие верования, нормы, ценности, которые приводят к групповой солидарности. Функционалистская традиция приблизилась к идее общего происхождения как основы социального действия. Дюркгейм касался этой проблемы, когда писал о природе тотемических верований²¹.

Хороший пример примордиалистского подхода можно найти в книге Э. Смита «Этническое происхождение наций». Автор показывает зависимость шотландской этнической идентичности от элементов культуры, которые отличают шотландцев от других народов Великобритании. В течение долгого времени язык был главным дифференцирующим маркером. Позже «пресвитерианская церковь, шотландская правовая система и шотландская система образования сформировали социальный оплот для продолжающегося шотландского чувства идентичности...»²².

Дж. Окамура считает недостатком примордиалистского подхода к этничности его статичность. Эта модель не может приспособиться к изменениям, они мешают ей²³. Дж. Мак-Кэй к этому добавляет, что «примордиальная перспектива чрезвычайно полезна для понимания эмоциональной основы этничности и прочности этнических связей. Но из-за психологического редуционизма, неспособности принимать во внимание социальное изменение и пренебрежения политическими и экономическими влияниями ей не удается дать исчерпывающее теоретическое объяснение этнического феномена»²⁴. Другие авторы также указывают на эти недостатки данного подхода²⁵.

В конце 1950-х – первой половине 1960-х годов функционализм подвергся резкой критике. В социальной антропологии неудовлетворенность исследователей старыми теоретическими схемами привела к появлению революционных работ норвежского антрополога Ф. Барта и его коллег²⁶. Барт сместил акцент в подходе к этничности с содержимого культуры этнической группы на самоприписывание или приписывание индивида другими людьми к определенной группе – на социальные границы (boundaries), которые разделяют одну этническую группу от другой²⁷. Культурную общность людей в рамках одной этнической группы Барт считает производной от этнической организации. Таким образом, из чисто культурной общности Барт превратил этническую группу в социально-психологическую общность²⁸.

Ситуационизм

Ситуационизм как подход к этничности известен также как инструментализм, или мобилизационизм. Ситуационизм связан с конфликтной перспективой, включающей теории Маркса и Вебера. В этнических конфликтах он видит борьбу за ресурсы. Многие сторонники этого подхода являются социологами и политологами. Данный

подход возник в 1970-е годы как реакция на неспособность примордиализма объяснить рост национальных движений в современном мире. Олзак и Нейгел дают следующее определение этничности: «Мы определяем этничность в терминах этнических границ или этнических маркерах, которые обычно являются приписываемыми характеристиками, такими, как цвет кожи, язык или религия... Некоторые авторы, следуя Барту и его последователям, исходят из того, что этничность детерминируется ситуационно. Хотя это и не является новой формулировкой, подчеркивание ситуационной детерминации этничности позволяет исследователям ставить вопросы об условиях, которые активизируют и дезактивизируют этнические границы скорее, чем иные социальные границы»²⁹.

Ситуационисты исходят из того, что люди сознательно мобилизуют этнические символы для достижения своих целей. Ключевой концепцией данного теоретического направления является идея этнического «интереса»³⁰. Дж. Бенгли замечает, что если примордиалисты рассматривают действие человека как веберовское ценностно-рациональное действие, то ситуационисты видят в нем рациональное действие³¹.

Приверженность социологов ситуационистскому подходу можно в значительной степени объяснить их методическими предпочтениями: одним из методов, который предпочитают использовать американские социологи, является изучение влияния независимых переменных (например, пол, возраст, образование, социальная структура и др.) на зависимую переменную (в данном случае этничность или социальная идентичность). Задача исследователя – правильно измерить все переменные и найти, в какой статистической связи они находятся. При этом следует иметь в виду, что доминирование количественных методов в американской социологии стало возможным благодаря предпочтению метода опроса другим путям получения социологической информации в Соединенных Штатах³².

Ситуационисты ставят следующие вопросы: какова связь между этническими границами и экономическими и политическими процессами, при каких экономических условиях происходит мобилизация этнических групп³³, как этническая мобилизация катализируется в политическую активность и что предопределяет политическую стратегию этнических движений?³⁴ Примером ситуационистского подхода является исследование Рейджина, который изучал электоральное поведение респондентов, занятых физическим и нефизическим трудом в Шотландии, Уэльсе и Англии. Его интересовало влияние занятости тем или иным трудом на поддержку лейбористской, консервативной и кельтских националистических партий. Он исходил из предположения, что чем выше уровень этнической мобилизации, тем чаще избиратели голосуют за националистические партии³⁵.

К недостаткам ситуационистского подхода Мак-Кэй относит узкое понимание этнических интересов – лишь как экономических и политических интересов, а также фактическое отождествление этнических групп с интерес-группами и классами³⁶. Кроме того, ситуационисты не в состоянии объяснить, почему люди часто стремятся сохранить свою этничность даже в тех случаях, когда ее сохранение не дает никакого выигрыша. Например, Х. Ганс показал, что в американских условиях представители таких групп, как немцы, скандинавы и ирландцы, даже в пятом поколении после эмиграции из Европы могут сохранять этническую идентичность своих предков в виде символической этничности. При этом никаких видимых преимуществ подобное сохранение не дает³⁷.

Многие ситуационисты, прежде всего социологи, переоценивают возможности количественных методов и метода опроса, в частности. К сожалению, для тех исследователей, которые используют эти методы механически, число переменных, влияющих на этничность, слишком велико, и не всегда легко измерить или даже обнаружить их все. Более того, независимые переменные не влияют непосредственно на поведение людей. Как писал один из главных теоретиков символического интеракционизма Х. Блумер, актеры, т.е. люди, постоянно интерпретируют реальность. «Для того чтобы уловить [суть] процесса [интерпретации], – указывает автор, –

исследователь должен вжиться в роль действующей единицы, чье поведение он изучает». Под «действующей единицей» (acting unit) Блумер понимает отдельных индивидов, коллективы и организации³⁸. Обычно для того чтобы понять процесс интерпретации в каждом конкретном случае, исследователю необходимо дополнять количественные методы исследования качественными. Сторонники ситуационного подхода редко комбинируют эти методы.

Конструктивизм

Создатели конструктивистской парадигмы – это преимущественно историки, которые заинтересованы в интерпретации социальной реальности. Конструктивизм принадлежит к микросоциологическим теориям, которые испытали влияние Зиммеля и отчасти Вебера. Микросоциология ставит вопросы о мотивах деятельности отдельного индивида: как человек интерпретирует реальность, какое значение он придает тому или иному социальному явлению. Микросоциология в меньшей степени, чем макросоциологические подходы, интересуется собственно объяснением причин социальных явлений.

Я полагаю, что существенные черты конструктивизма как одного из подходов к этничности хорошо описал К. Янг. Он считает, что главное в нем – представление об этничности «как о созданной (manufactured), скорее, чем о данной, как о новаторском акте творческого воображения». Янг усматривает связь между этим подходом и постструктуралистским теоретическим дискурсом, в частности теорией Бергера и Лукмана³⁹.

Уже само название книги Бергера и Лукмана «Социальное конструирование реальности» дает некоторое представление об их видении социального мира. «Ядро этой теории, – пишут они, – связано с вопросом о том, как повседневная реальность социально сконструирована». Авторы книги сосредоточивают внимание на субъективном опыте людей. Они включают как субъективную, так и объективную реальность в рамки своей теории и пытаются сблизить микро- и макросоциологические уровни анализа⁴⁰. За феноменологией так же, как и за другими микросоциологическими теориями, не стоит никакой глобальной всеобъемлющей теории.

Конструктивистское направление ведет свое начало со времени публикации книги Б. Андерсона о возникновении современных наций⁴¹. Андерсон исходит из того, что современные нации появились не в результате стихийного движения народных низов. Процесс их возникновения, по мнению этого исследователя, в значительной мере направлялся, хотя зачастую и не вполне осознанно, представителями местных элит; они в собственных интересах использовали такое техническое достижение, как производство печатной продукции. В своей политической деятельности идеологи национальных движений пытаются опираться на народные традиции, которые, согласно широко бытующим представлениям, являются исконно присущими народу. Конструктивисты показывают, что многие традиции возникли не в далеком прошлом, а намеренно «изобретены» в относительно недавнее время⁴².

Здесь я вновь обращаюсь к примеру с шотландцами. Тревор-Ропер приводит один из случаев изобретения традиций: миф о кельтском происхождении предков шотландцев и древнем происхождении шотландского кильта повлиял на формирование общей шотландской этнической идентичности хайлендеров и лоулендеров, хотя в действительности они имеют разное этническое происхождение⁴³.

Безусловно, описываемые конструктивистами процессы важны для формирования и функционирования этнических общностей. Однако как мне представляется, они переоценивают значимость сознательной деятельности людей в процессе возникновения этнических общностей. На этой проблеме я подробнее остановлюсь ниже, когда пойдет речь о теории Бурдьё. Другая проблема конструктивизма – отказ от рассмотрения каузальных связей. Конструктивизм в основном сосредоточивается на описании того, как люди интерпретируют действительность и как они пытаются отвечать на вызовы, которые бросает им жизнь. Бергер и Лукман признают, что

феноменологический анализ повседневной жизни «воздерживается как от причинных и генетических гипотез, так и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов»⁴⁴.

Попытки синтеза подходов к этничности на Западе

Социологи неоднократно высказывались в пользу синтеза разных подходов к этничности с целью создать теорию, которая могла бы полнее объяснить феномен этнического. Попытка синтезировать ситуационистский и конструктивистский подходы к этничности была предпринята Дж. Нейгел. В принципе такой синтез возможен, поскольку первый подход принадлежит к макросоциологическим теориям, а второй – к микросоциологическим. Объяснения одного и того же явления с позиций макро- и микросоциологии часто не являются взаимоисключающими. Например, прегрешения против собственности можно объяснить как наличием имущественного неравенства в обществе, так и негативным влиянием семьи или подросткового окружения на преступника.

Из ситуационизма Нейгел берет положение о том, что индивид относительно свободен в выборе этнической самоидентификации и что этот выбор зависит от конкретной ситуации. Например, в зависимости от обстоятельств американский индеец может идентифицировать себя со своим подплеменем (клан, линидж), племенем, регионом или всеми американскими индейцами (паниндейская идентичность). Вместе с тем этот выбор ограничен определенным набором категорий. Белый американец может отнести себя к этнической группе (или группам) своих предков или просто назвать себя американцем. Для темнокожих американцев выбор сводится практически к одной категории – черный (Black).

Возможность такого самоприписывания задается внешним приписыванием, т.е. идентификацией со стороны других людей. В этом процессе внешнего приписывания важную роль играют государственные институты (льготы для определенных групп населения, иммиграционные квоты и др.). В условиях, когда существует политическое или экономическое неравенство между этническими группами, выбор этнической идентичности индивидом приобретает характер рационального (*rational choice*), а конструирование этнических границ (*boundaries*) может быть направлено на отделение своей группы от других групп (например, создание профсоюзов только для белых рабочих в Южной Африке в период апартеида)⁴⁵. Конструктивистский подход позволяет описывать этот процесс конструирования этнических границ.

Нейгел полагает, что конструирование этнических границ, в отличие от конструирования культуры, в большей степени обусловлено структурой общества и внешними силами и в меньшей степени зависит от сознательной деятельности людей. Культура этнической группы прежде всего связана со значениями (*meaning*), которые люди придают своей этничности. Этнические границы дают ответ на вопрос «кто мы?», а культура – на вопрос «какие мы?» Конструирование культуры идет через реконструкцию старых элементов культуры и создание ее новых элементов. Здесь Нейгел приводит из книги Б. Андерсона пример использования могилы неизвестного солдата в качестве вновь обретенного национального символа, а также примеры конструирования этнической символики из работ других авторов. Нейгал отмечает, что конструирование культуры оживляет этнические границы и позволяет следующим поколениям исследователей придавать новое значение этничности⁴⁶.

Нейгел не проясняет механизмов влияния этнической культуры на этнические границы. Свою статью он завершает серией вопросов: что побуждает группы конструировать и реконструировать этническую идентичность и культуру; что есть такого в этничности, что кажется апеллирующим к индивидам на таком фундаментальном уровне; из каких социальных и психологических сфер (*domain*) исходит импульс для этнической идентификации; почему этничность является долговечной основой для групповой организации по всему миру; если этничность отчасти

политически сконструирована, то почему цель некоторых активистов – достижение равенства прав, в то время как другие требуют автономии или независимости; как отдельные значения (ценности, стереотипы, верования) соотносятся с разными этническими группами и кто их связывает с этими группами; как указанные разные значения увязываются с концепциями социальной справедливости, межгрупповыми отношениями, политикой?⁴⁷

Несомненно, предпринятый исследовательницей синтез ситуационистского и конструктивистского подходов удачен, поскольку она старается включить в него как структурные условия, так и созидательную активность людей. Однако вряд ли можно сказать, что данный синтез дает новое понимание природы этничности, по сравнению с «чистыми» ситуационистским и конструктивистским подходами. Представляется, что главным достижением ее синтеза является показ непротиворечивости этих подходов в объяснении этничности. Стоит также заметить, что попытка Нейгел создать новую модель этничности отражает серьезный кризис инструменталистского подхода, который нуждается в помощи других теорий для доказательства своей валидности.

В западной социальной науке предпринимались также попытки синтеза примордиалистского и ситуационистского подходов. Так, Дж. Мак-Кэй предлагает матричную модель такого синтеза. На двумерной матрице, где одна из осей измеряет проявления этнической мобилизации, основанной на примордиальных интересах, а другая – проявления этнической мобилизации, базирующейся на политических и экономических интересах, Мак-Кэй размещает несколько этнических групп. В зависимости от степени проявления мобилизации одного из названных выше типов удается выделить пять типов проявления этнической мобилизации.

Мак-Кэй полагает, что важность примордиалистского подхода заключается в подчеркивании «большой эмоциональной силы этнических связей», а важность ситуационистского подхода – в принятии во внимание этнических «интересов». Он считает, что «все политические общества характеризуются комбинацией инструментальных и эмоциональных связей»⁴⁸, и дает свою матричную модель этничности. Изображение этой модели выглядит как двумерное пространство, где одна ось измеряет степень выраженности примордиальных связей, а другая – этнические действия, основанные на политических и экономических интересах. Этнические группы представлены точками в этом пространстве. Мак-Кэй не пытается объяснить, что влияет на проявление этих этнических действий. Скотт совершенно справедливо критикует Мак-Кэя за этот чисто эмпирический индуктивный подход⁴⁹. Даже в том случае, если подобную матрицу можно использовать для сравнения проявлений этнической идентичности разных этнических групп, сама матрица не объясняет, почему эти проявления различны для каждой группы. Модель не дает ответа на вопрос, может ли группа изменить свое положение в пространстве, описываемом матрицей.

Скотт полагает, что примордиализм дает психологическое объяснение этнических движений. В то же время он думает, что примордиальные привязанности появляются под влиянием обстоятельств. В своей модели Скотт принимает степень этнической солидарности за зависимую переменную, степень оппозиции другим группам за независимую переменную и примордиальные чувства за промежуточную переменную. «Оппозиция в таком случае, – указывает он, – не ведет прямо к этнической солидарности, но оперирует опосредованно через психологический механизм примордиальных чувств»⁵⁰.

К сожалению, модель Скотта не объясняет, почему у групп, вовлеченных в этнические движения, объединяющей силой выступает в первую очередь чувство этнической идентичности, а не чувство классовой, религиозной, кастовой или любой иной формы идентичности. Далее, если исследователь не желает изображать примордиальные чувства в качестве явления, имеющее внесоциальную природу, он должен исходить из того, что примордиализм как некое чувство должен вызывать определенную социальную ситуацию, в данном случае степенью оппозиции к другим группам. Если рассматривать элементы этничности в терминах переменных, то у

Скотта при изображении причинно-следственных связей между элементами просто не было иного выбора, как сказать, что примордиальные чувства порождены оппозицией между этническими группами. Даже у примордиалистов нельзя найти положения о том, что примордиализм является самостоятельным порождением эмоциональной сферы, совершенно независимым от социальной среды.

Таким образом, подводя итоги, можно сказать, что данная модель оставляет природу этнической идентичности такой же таинственной, как это было до появления статьи Скотта.

Теория этноса

Теорию этноса принято связывать с появлением в конце 1960-х – начале 1970-х годов работ Ю.В. Бромлея⁵¹, а также ряда других советских авторов⁵². Следует сказать, что советские этнологи встали перед проблемой определения различий между этническими общностями еще в 1920-е–1930-е годы, когда происходило территориальное разграничение вновь создаваемых советских административно-территориальных образований. В 1940-е годы сотрудники московской группы Института этнографии принимали участие в проведении государственных границ в Восточной Европе. Предполагалось, что при проведении этих границ наряду с другими факторами будет учитываться и этнический состав населения.

Опыт участия в подобной работе способствовал появлению хорошо известной среди специалистов монографии П.И. Кушнера. В своей работе Кушнер выдвинул ряд сравнительно новых для того времени теоретических положений. Он исходит из того, что этнография – это наука о народах, или этносах, обладающих этническими признаками. «Этническими, – писал П.И. Кушнер, – называют множество явлений, которые в основном сводятся к специфике, отличающей быт одного народа от быта другого». Для различения народов он предлагал обращать внимание на язык, а также формы жилища, одежду, кулинарию и другие элементы материальной культуры. Автор полагал, что значительно сложнее использовать для этой цели различия в области социального строя и явлений духовной культуры⁵³.

Здесь можно поставить вопрос, кто выделяет эти этноспецифические явления: представитель изучаемого этноса, представители соседних этносов или исследователь? Чтение монографии Кушнера позволяет утверждать, что это делает исследователь.

В ряде случаев взаимопроникновение культур соседних этносов настолько велико, что бывает трудно определить, к какому из них относится та или иная группа людей. В этом случае исследователь должен обратить внимание на национальное (этническое) самосознание людей. Вообще говоря, у Кушнера объективные элементы культуры и субъективное этническое самосознание выступают равноправными индикаторами принадлежности людей к этнической общности, а важность каждого из них для определения этнической принадлежности населения зависит от конкретных условий. П.И. Кушнер решительно выступает против единого, пригодного для любых условий рецепта определения этнической принадлежности людей⁵⁴.

Представляется, что позиция Кушнера, который настаивал на относительном равноправии обоих критериев для выделения этнических общностей, вызвана влиянием на советскую этнографию традиций, идущих от дореволюционной российской этнографической науки. Достаточно указать лишь на опыт изучения восточнославянского мира. Здесь выдающийся этнограф Д.К. Зеленин, опираясь на изучение культурных особенностей, выделил четыре этнографических общности (в терминологии самого исследователя «народности»): северновеликорусскую, южновеликорусскую, украинскую и белорусскую. В то же время А.Н. Пыпин, замечательный историк этнографической науки в России, видит лишь три этнические общности. В отличие от Зеленина, он не придает существенного значения различиям между северно- и южновеликорусскими группами, так как представители этих групп, прежде

всего представители интеллектуальной элиты, не акцентируют внимания на различиях между собой⁵⁵.

Характерная черта теории этноса – представление об универсальном характере этнических общностей. Таким образом, сторонники данного направления полагают, что на протяжении всей своей истории человечество было организовано вдоль этнических линий, а подавляющее большинство людей являются членами этносов (в более редких случаях люди могут быть членами нескольких этносов одновременно). Представители данного подхода ставят следующие вопросы: каковы признаки этноса, как возникли конкретные этнические общности и каковы тенденции их изменения?⁵⁶

Еще одной особенностью подхода советских исследователей к этносу являлся историзм. Они исходили из того, что и сами этносы, и особенности их культуры сформировались в тот или иной временной период. Нынешние этносы не могут существовать вечно. Они возникли из каких-то этнических общностей в прошлом и могут дать в свою очередь начало новым этническим образованиям. Культура этносов также подвержена изменениям, утрачивает какие-то старые элементы, вырабатывает или заимствует новые.

Как этого и следовало ожидать от марксистов, разработчики теории этноса поставили вопрос об отношениях между этническими общностями и социально-экономическими формациями. Был сделан вывод о том, что каждой формации свойствен свой тип этнической общности: племя или союз племен в эпоху первобытно-общинного строя, затем рабовладельческая народность, феодальная народность, капиталистическая нация и социалистическая нация. При этом оговаривалось, что при определенных условиях возможно также существование народности при капитализме и социализме. Не все исследователи согласились с предложенной схемой. Так, М.В. Крюков еще в 1986 г. совершенно справедливо, на мой взгляд, высказал убеждение, что все это различие наций и народностей является надуманным и мало что дает для понимания этнических явлений⁵⁷. Другим негативным моментом в теории этноса было то, что она отказалась от изучения этнических конфликтов в «социалистических» странах. Впрочем, самих исследователей трудно обвинить в таком отказе, поскольку при существовавшем в то время политическом режиме это было просто невозможно.

Вообще вопрос о влиянии марксизма на советскую этнографическую науку нуждается в самом глубоком изучении. В работах основоположников и ведущих теоретиков марксизма мы найдем не так уж много положений, относящихся к собственно этнической проблематике. В большей степени их интересовала проблема феномена, называемого «нацией», поскольку национальные движения можно было использовать в качестве политического союзника пролетариата в борьбе против буржуазии, помещиков и монархических режимов. Что касается основных положений теории этноса, то они отнюдь не вытекают прямо из теоретических марксистских трудов, хотя и не состоят в конфронтации с ними.

Т. Драгадзе считает, что разработка теории этноса помогла советским этнологам выйти за пределы пятистадийной схемы Ф. Энгельса. Она обращает внимание еще на одну особенность советского подхода к этносу; в ходе обсуждения этнической проблематики каждый из советских авторов подчеркивал определенные аспекты в определении этноса. Например, М.В. Крюков подчеркивал значение этнического самосознания, Н.Н. Чебоксаров и С.А. Арутюнов писали о различиях между этносами, исходя из плотности внутриэтнических информационных связей. «В отличие от многих западных подходов, – писала Т. Драгадзе, – они все, представляется, разделяют систему координат, которая охватывает всю человеческую историю...» По необходимости они могли быть примордиалистами, когда намеревались проследить этногенез и самосознание людей на протяжении столетий⁵⁸.

Несомненно, существует определенное сходство между примордиалистским подходом и теорией этноса. Прежде всего их объединяет представление об этнических

общностях как о чрезвычайно устойчивых, могущих существовать на протяжении многих столетий социальных группах. Оба подхода также подчеркивают, что эмоции, связанные с этнической принадлежностью, могут быть чрезвычайно устойчивыми. При определенных обстоятельствах они могут подавлять другие эмоциональные привязанности, а также рациональные расчеты людей.

Говоря о примордиалистском подходе и теории этноса, необходимо ясно видеть их отличия в подходе к вопросу о преемственности современных и древних этнических общностей. Во-первых, советские авторы имели более разработанную концепцию самосознания этнической общности (этническое самосознание в широком и узком смыслах), чем их западные коллеги, которые лишь ссылались на какие-то не очень ясные примордиальные чувства. Во-вторых, первые знали о возможности людей манипулировать своей этнической идентичностью в зависимости от ситуации. Но писать об этом в советских условиях было сложно.

Тем не менее подобные высказывания можно обнаружить даже в работе П.И. Кушнера. «В 1945 г. Югославский Адриатический институт, – писал он, – провел перепись населения в Юлийской Крайне с целью выявить национальный состав населения. В районе юго-западнее Триеста около 7000 человек, живших компактно, отказались ответить на вопрос о национальной принадлежности, заявив, что им самим она неясна. Они свободно и одинаково хорошо владели двумя языками – итальянским и хорватским или итальянским и словенским. По религии они были католиками, а данные о своем этническом происхождении считали “несущественными” для определения национальности. Часть двуязычных итало-хорватов (или итало-словенцев) признала себя потом хорватами или словенцами, но на это повлияли политические причины, а вовсе не внутреннее убеждение»⁵⁹.

Л.Н. Терентьева выяснила, что подростки, рожденные в смешанных семьях, могут избирать национальность в зависимости от ряда факторов (родной язык, республика проживания, комбинация национальностей отца и матери)⁶⁰. Наконец, Л.Н. Чижикова показала, как различия в системе образования влияли на этническую идентичность русского и украинского меньшинств на границе между УССР и РСФСР. На Украине преподавались и украинский, и русский языки. Люди русского происхождения знали оба языка в их литературной форме и сохранили свою русскую этническую идентичность, хотя и являлись этническим меньшинством. В России преподавание велось только на русском языке, и члены украинского меньшинства не знали литературной формы языка своего этноса. В результате среди последних очень сильна была тенденция к смене украинской идентичности на русскую⁶¹.

Даже Бэнкс, который в своей книге в начале главы о советской этнографии утверждал, что позиция Бромлей и его коллег является одной из наиболее примордиалистских, несколькими страницами позже пишет: «Бромлей и его коллеги склоняют нас к ситуационному взгляду на этничность. Они дают нам теорию этничности, которая, несмотря на свои утверждения о примордиальном ядре идентичности, признает значение исторических, экономических и – хотя они это преуменьшают – политических факторов в формировании изображения этнической идентичности»⁶².

Как мне кажется, Е.М. Колпаков дает одно из лучших описаний этноса. Он утверждает, что этническое самосознание и этноним существуют как бы сами по себе, без связи с объективными признаками. Остается только подразумевать, что такие связи существовали в прошлом. Этот исследователь пишет: «...В период сложения этноса на первый план выступает, как правило, общность происхождения и территории, то впоследствии в этой роли сменяются в разном порядке общность культуры, языка, идеологии (религии), социального и политического устройства, подданство определенному правителю и т.п. в зависимости от ситуации. Это позволяет этническому самосознанию сохраняться в течение долгого времени и быстро исчезать... Вот и появляется феномен этнического самосознания, которое уже не отражает какое-либо существующее единство, а само вместе с этнонимом становится единственным объединяющим признаком. Тогда появляется возможность

осознания любых признаков как этнических. В зависимости от различных причин как этнодифференцирующие могут осознаваться особенности материальной и духовной культуры, языка, религии, социального устройства, антропологического типа и т.п., т.е. любые. На этом основана иллюзия того, что этническое самосознание является субъективным отражением объективно существующей общности по этим признакам. На самом деле наоборот: они потому и становятся этническими признаками, что осознаются людьми как таковые»⁶³.

Модель Колпакова дает нам хорошее описание процессов формирования этноса, но все же не объясняет, почему люди сохраняют свою этничность в течение поколений и почему возможна передача этнической идентичности от поколения к поколению.

Понятие «габитус» в теории практики Бурдьё

Как было показано выше, каждый из западных подходов к этничности содержит определенное рациональное зерно. В то же время механическое объединение этих подходов, прежде всего инструментализма с примордиализмом, невозможно, точно так же, как невозможно механическое объединение социологических перспектив, которые стоят за ними. Весьма желательным было бы объединить достижения западных авторов в изучении этнических отношений с теоретическими разработками и практическим опытом советских этнологов. Представляется, что подобный синтез этнологических теорий можно осуществить на основе теории практики, предлагаемой французским социологом Бурдьё.

Действительно, Бурдьё – это ученый, чей подход признает разные теоретические традиции: идущие от Маркса, Дюркгейма, Вебера, Соссюра, Виттгенштейна, а также феноменологию, структурализм и др. Сам Бурдьё называет свой подход «конструктивистским структурализмом»⁶⁴. Немаловажным является также то, что несколько авторов уже высказались в пользу применения данного подхода для объяснения этнической проблематики⁶⁵. Кроме того, Бэнкс видит много общего между теорией практики и советской теорией этноса, что можно объяснить влиянием марксизма на обе эти теории⁶⁶.

В данной статье я не буду пересказывать теорию Бурдьё, а перейду прямо к его идеям о «габитусе», которые могут быть очень полезны для понимания природы этноса и этничности. Бурдьё определяет габитус как «системы длительных, транспортабельных предрасположенностей, структурированных структур, предрасположенных функционировать в качестве структурирующих структур, т.е. в качестве принципов, которые порождают и организуют практики и представления, которые могут быть объективно адаптированы к своим результатам без предшествующей сознательной нацеленности на результаты или без специального мастерства в операциях, необходимых для достижения этих результатов. Объективно “регулируемые” и “регулярные” (regular), но не являющиеся продуктом подчинения правилам, они могут быть коллективно оркестрованы, не будучи продуктом организующего действия какого-либо дирижера»⁶⁷.

Как можно увидеть из этого определения, идею Бурдьё о габитусе понять нелегко. Он возвращается к ее объяснению во многих своих работах. Здесь я могу дать только краткое изложение этой идеи. Габитус порождается объективными социальными структурами и в свою очередь производит эти структуры. Габитус – продукт истории. Прощлый опыт присутствует в нем активно. Габитус производит индивидуальные и коллективные практики. Он включает в себя длительные диспозиции, которые могут пережить экономические и социальные условия, в которых они появляются⁶⁸.

Бурдьё пишет о габитусах индивида и класса или группы. Таким образом, можно также говорить о габитусе этнической группы, или этническом габитусе. Согласно Бурдьё, габитус порожден социальными структурами и воспроизводит социальные структуры. Как было показано выше, ситуационистский подход сосредоточивает свое

внимание на связи этничности со структурными факторами социального окружения. Социальные структуры не идентичны этим структурным факторам окружения. Социальные структуры являются скорее «социальной планировкой (social arrangements), которая подстилает непосредственность опыта»⁶⁹.

Сам Бурдые называет габитус своего рода программой в том значении, в каком о программе говорят в информатике⁷⁰. Здесь можно продолжить аналогию с информатикой. В памяти компьютера может храниться большой объем информации, но обработка этой информации происходит лишь под воздействием программы, которая использует информацию, хранящуюся в памяти, и преобразует эту информацию. Этнический габитус можно представить как своего рода программу, позволяющую преобразовывать этническую информацию, которой мы располагаем, и принимать решения о наших действиях с учетом наших знаний и эмоций.

Этнический габитус как программа может не включать в себя весь набор этнических стереотипов и установок, которым обладает человек или этническая группа. В отличие от компьютера, который подчиняется командам программиста, люди обладают возможностью перепрограммирования своих габитусов под влиянием собственной практики.

Идея этнического габитуса позволяет в целом разрешить противоречия между имеющимися подходами к этничности. Главное разногласие между примордиалистским и конструктивистским подходами касается характера этничности или этнической идентичности в качестве новаторской силы. Примордиалисты предпочитают подходить к этничности главным образом в терминах системы. Они так же, как и другие представители функционального подхода, находятся под сильным влиянием «того факта, что коллективные систематизации (arrangements) представляются имеющими логику и направление, которые кажутся независимыми от субъективных намерений участников»⁷¹. Примордиалисты представляют этничность в качестве консервативной силы, которая сохраняет модели ментальности и поведения предыдущих поколений.

Конструктивисты видят в этничности творческую силу, которая постоянно воспроизводит себя. Рассматривая человеческое поведение, они делают акцент на понятии человеческого действия (agency) и настаивают на интерпретации постоянно изменяющихся и сдвигающихся значений (meaning) и мотивов⁷².

Вводимый Бурдые габитус является одновременно и консервативным, и новаторским. Он включает практику предшествующих поколений и практику ныне живущего поколения. Кроме того, он производит новую практику, которая принимает во внимание окружающие социальные и природные условия. Представляется, что в случае с этническим габитусом этническая самоидентификация⁷³ является наиболее консервативным компонентом габитуса, потому что он передается от поколения к поколению без изменений. Потомки армян, евреев, коптов, которые сохраняют свою этническую самоидентификацию, считают, что они принадлежат к той же этнической группе, что и их предки. Примордиализм как раз указывает на это обстоятельство.

В то же время ситуационизм указывает, что из-за влияния среды «армянскость», «еврейскость» и «коптскость» наших современников качественно отличается от соответствующего качества их предков. Копты, например, в отличие от своих предков, разговаривавших на языке, который принадлежал к хамитской группе, сейчас в основном не политеисты-земледельцы, а арабоязычные христиане. Значительная часть их принадлежит к образованным представителям среднего класса.

Ситуационисты пытаются показать, как изменения социальной среды влияют на изменения этничности и этнической идентичности. Бурдые утверждает, что габитус (в нашем случае – этнический габитус) порожден объективными социальными структурами. Вместе с тем ситуационисты переоценивают влияние социальных структур и особенно влияние структурных факторов на идентичность людей. Они забывают о процессе интерпретации, о разных значениях, которые люди приписывают одним и тем же вещам. Конструктивисты же подчеркивают именно эти аспекты. Габитус

имеет также созидательный, творческий аспект, влияющий на социальные структуры.

Бентли указывает на то, что габитус можно рассматривать в качестве промежуточной переменной (*intervening variable*) между объективно существующей социальной структурой и субъективным осознанием своей идентичности⁷⁴. Вместе с тем, следует отметить, что не все аспекты габитуса на данном этапе разработки этой концепции представляются достаточно ясными. Например, К. Елвингтон замечает, что Бурдье не отвечает на вопрос, каким образом возникают диспозиции, из которых состоит габитус⁷⁵.

М. Бэнкс с юмором замечает, что работа габитуса столь же таинственна, как «черный ящик»⁷⁶. Правда, стоит заметить, что этот черный ящик, привносимый Бурдье в свою теорию, не идентичен черному ящику бихевиористов, которые принципиально отказываются рассматривать все, что находится между стимулом и реакцией⁷⁷. Бурдье оставляет другим исследователям работу по наполнению своего черного ящика содержанием.

Такой подход Бурдье к габитусу позволяет использовать уже имеющиеся теории в качестве инструмента для выявления путей возникновения диспозиций, которые формируют этнический габитус. Представляется возможным использовать в качестве таких инструментов теорию этнического самосознания, являющуюся составной частью советской теории этноса⁷⁸, а также теорию социальной идентичности, разработанную бристольской школой социальной психологии.

Этническая идентичность и этническое самосознание

Дальнейшее рассмотрение проблемы сохранения своей этничности этносами на протяжении многих поколений требует сопоставления еще нескольких понятий, которые широко применяются в западной антропологии и российской этнологии. Это понятия *этническая идентичность* (*ethnic identity*) и *этническое самосознание*⁷⁹.

Недавно Э.Г. Александренков показал, что эти понятия фактически тождественны⁸⁰. В то же время в своей статье он ничего не говорит о том, что в российской этнологической традиции есть два понятия, стоящие за термином «этническое самосознание». Хотя исследователями описаны два явления, обозначаемые как «этническое самосознание в узком смысле» и «этническое самосознание в широком смысле». Важно отметить и то, что в английском языке наряду с термином *ethnic identity* (этническая идентичность) используется близкий к нему по форме термин *ethnic self-identification* (этническая самоидентификация).

Мне представляется, что подобная ситуация в области терминотворчества, когда мы имеем два похожих по форме термина для обозначения близких явлений в разных языках, отнюдь не случайна и заслуживает специального рассмотрения. Начну с термина «этническое самосознание». Э.Г. Александренков вслед за Ю.В. Бромлеем и В.И. Козловым пишет о появлении термина «этническое самосознание» в печатных работах П.И. Кушнера с 1949 по 1951 г.⁸¹ Вероятно необходимо уточнить, что Кушнер еще в 1946 г. писал о том, что психологический фактор «лежит в основе так называемого этнического самосознания»⁸².

В 1950-е – 1960-е годы данный термин прочно утвердился в советской этнографической науке. Но позже выяснилось, что существует два мнения о природе этнического самосознания. Сравнительно широко понимал это явление Ю.В. Бромлей. «Этническое самосознание, по нашему мнению, – это представление людей о собственном этносе, о его свойствах...» – писал он⁸³. Сторонники широкого толкования этнического самосознания включают в него в разных комбинациях идентификацию индивида с определенной этнической общностью, этнодифференцирующие символы, служащие для выделения членов своей группы, этнические автостереотипы и чувства, осознание морального и психологического единства группы, представление о «родной земле», осознание национальных интересов и др.⁸⁴

Создание концепции этнического самосознания в узком смысле принадлежит В.И. Козлову. Он указал, что в этнографической литературе сложилось «понимание этнического (национального) самосознания в его узком смысле – как осознание людьми своей этнической (национальной) принадлежности. Фиксируется этническое самосознание главным образом в форме этнонима»⁸⁵.

Заинтересованность Козлова в данном термине вызвана потребностями этнической картографии и этнической статистики, специалистов в которых он является. Этим субдисциплинам для решения своих задач необходимо отчетливое представление об этнической принадлежности населения регионов или населенных пунктов. Этническое самосознание в узком смысле выступает основным индикатором такой принадлежности.

Если для целей картографии или статистики попытаться использовать концепцию этнического самосознания в широком смысле, перед исследователями встанет невыполнимая задача. В этом случае необходимо будет изучить представления людей о своей этнической общности и о ее отличиях от общностей, проживающих по соседству. Тогда выяснится, что представления эти могут быть разными у членов разных субэтносов, классов, профессиональных групп и т.д. Даже внутри одной семьи люди могут придерживаться разных мнений о том, что отделяет их от соседей другой национальности. Более того, представления человека о своей и других этнических группах изменяются на протяжении его жизни. Часто эти представления зависят от скоротечных политических событий, местных происшествий или просто от настроения человека. В ряде случаев может оказаться, что различия между членами разных этносов меньше, чем различия внутри одного этноса.

Подобная ситуация вызывает необходимость появления такого простого, сравнительно легко измеряемого признака этнической принадлежности, как этническое самосознание в узком смысле. Мне кажется, что П.И. Кушнер был близок именно к такому пониманию этнического самосознания, поскольку он прежде всего интересовался определением этнических границ и территорий. А данная задача мало связана со всем комплексом представлений людей о своей этнической общности и от чувств, которые они переживали в связи с ней.

Тем не менее термин «этническое самосознание» закрепился за самосознанием в широком смысле. В целях сохранения своей идеи этнического самосознания в узком смысле В.И. Козлов в научном обиходе вынужден был пойти на замену термина. В ходе дискуссии по проблемам этнической психологии, прошедшей в 1983 г. на страницах журнала «Советская этнография», он отмечал, что национальное самосознание реально проявляется в «этнической самоориентации, т.е. установках типа "я – русский" или, например, "я – узбек"..."» В монографии об этнорасовых проблемах в Великобритании В.И. Козлов употребляет заимствованный из английского языка термин «этнорасовая идентификация» и собственный термин «этнорасовое самоопределение» фактически как синонимы этнического самосознания в узком смысле⁸⁶.

Западные исследователи, прежде всего в англоязычных странах, как это показано в статье Александренкова, подошли к проблематике, связанной с этническим самосознанием, примерно в то же время, что и советские этнографы. Однако на Западе интерес к данной проблеме в большей степени, чем антропологи, проявили социологи и психологи, разработавшие соответствующий терминологический аппарат⁸⁷. Несколько десятилетий потребовалось для того, чтобы терминология, связанная с представлением о своей социальной группе, стала общепринятой. Прежде всего это относится к основным понятиям, каковыми в социальных науках на Западе стали *идентичность* и *идентификация*. При этом идентичность обычно понимается как идеальное отождествление индивидом себя с той или иной социальной общностью, сопровождающееся интериоризацией идентифицирующего поведения. А идентификация является, с одной стороны, механизмом становления идентичности, а с другой – актом ее распознавания⁸⁸. В настоящее время одним из ведущих направлений, изучающих социальную идентичность, является бристольская школа психологии.

Представители этой школы М. Хогг и Д. Абрамс определяют социальную идентичность как «разделяемое/коллективное представление о том, кем является человек и как ему следует себя вести». Социальная идентичность содержит социальные идентификации и самоописания, которые относятся к самоидентификациям. Примеры самоидентификаций – «англичанин», «учитель», «христианин», «негр». Примеры самоописаний, связанных с самоидентификацией «англичанин»: «тепловатое пиво», «паб», «неэмоциональность», «дом-крепость», «собаки», «королевская семья»⁸⁹.

Дж. Тернер, один из основателей бристольской школы, определяет социальную идентификацию как восприятие себя в качестве члена определенной социальной категории⁹⁰. Идентификации являются когнитивными структурами⁹¹. И хотя нидерландский социальный психолог М. Веркуйтен полагает, что «когнитивное и оценочное измерения самоконцепции переплетены»⁹², в данной статье я исхожу из допущения, что когнитивный элемент является первичным в самоидентификации. Действительно, трудно дать оценку объекту, который не идентифицируется абсолютно ни с одним из объектов, о которых человек имеет хоть какое-то представление. Это относится и к оценке таких социальных объектов, как этнические группы, и к членству в них.

Этническая идентичность является разновидностью социальной идентичности и подобно последней может вбирать в себя ряд самоидентификаций. Прежде всего она включает этническую самоидентификацию. Более сложно определить другие самоидентификации, которые формируют этническую идентичность. Но задача значительно упрощается, если допустить, что эти самоидентификации в представлении членов этнической группы должны отличать их от членов других этнических групп, с которыми они находятся в контакте.

Несомненно, каждая группа может иметь уникальную комбинацию самоидентификаций внутри своей этнической идентичности. Вообще говоря, этническая идентичность может включать любые самоидентификации и связанные с ними самоописания, которые базируются на уникальных культурных или социальных особенностях группы. Например, цыганская этническая идентичность включает самоидентификацию с неоседлым образом жизни; украинцы считают использование свиного сала в своей пище важной особенностью, отличающей их от нехристианских народов; австрийцы могут противопоставлять себя немцам, идентифицируясь со своим собственным государством – Австрией⁹³.

Вероятно, из изложенного выше читатель мог сделать вывод, что русский термин «этническое самосознание в широком смысле» соответствует английскому «этническая идентичность», а «этническое самосознание в узком смысле» во многом соответствует английскому «этническая самоидентификация»⁹⁴. Из статьи Э.Г. Александренкова можно понять, что этот автор предпочитает термины русского происхождения. Такой подход представляется привлекательным в целях предохранения русского языка от засорения излишними иностранными терминами. Однако довольно трудно представить себе, каким образом можно вытеснить из научной речи термины, получившие широкое распространение.

Следует также учитывать то, что термины «идентичность» и «идентификация» используются не в этнологии, а в большей степени в социологии и психологии. Они, по сравнению с этнологией, испытывают большее влияние. Вероятно, в обозримом будущем термины «этническая идентичность» и «этническая самоидентификация» будут употребляться в научной речи наряду с термином «этническое самосознание». Причем, использование английских терминов наряду с русскими в одном и том же тексте поможет читателю легко обнаружить, что имеется в виду под этническим самосознанием: его широкое или узкое понимание. Видимо, произойдет то же, что случилось с терминами «этнос» и «народ»: в настоящее время и в научных публикациях, и в быденной речи оба эти слова часто используются как синонимы.

Использование понятий «этническая идентичность» и «этническая самоидентификация» при подходе к этничности имеет определенные преимущества по

сравнению с понятием «этническая граница», введенным Ф. Бартом. Дело в том, что этнодифференцирующие признаки Барт относит к содержанию этничности, заключенной в этнических границах. Данный подход не слишком пригоден для рассмотрения различий в идентичности индивидов и подгрупп внутри одной этнической группы.

Бристольский подход позволяет говорить об этнической самоидентификации как ядре этнической идентичности. Все члены этнической группы имеют одинаковую этническую самоидентификацию. Но в их этнической идентичности можно обнаружить различающиеся от индивида к индивиду, от подгруппы к подгруппе стереотипы, установки и другие элементы идентичности. Смена этнической самоидентификации ведет к переходу человека в другую этническую группу. Некоторые люди могут иметь несколько этнических самоидентификаций (обычно не больше двух) и таким образом принадлежать к нескольким этническим группам. Ф. Барт такую возможность не рассматривает вообще. С помощью понятия «этническая граница» такую ситуацию этнической маргинальности описать сложно.

Соотношение понятий: габитус, этническая идентичность, этничность

Предыдущее рассмотрение понятий габитус и этническая идентичность (и этническая самоидентификация в качестве ее составляющей) позволяют перейти к анализу связей между ними. Понятно, что при подходе к этнической идентичности нас должен интересовать главным образом этнический габитус. Как отмечалось выше, Бурдьё дает лишь самое общее описание понятия габитус, не раскрывая полностью механизмов его формирования. Однако из работ Бурдьё видно, что габитус включает как консервативные психологические конструкции, так и психологические образования, сконструированные в результате собственного творчества индивида. Этническая самоидентификация относится к консервативным компонентам габитуса, а прочие составляющие этнической идентичности могут в значительной степени различаться даже внутри одной семьи, что свидетельствует о большой роли самого человека в их формировании.

Важно отметить, что различению консервативных и творческих компонентов в сознании человека серьезное внимание уделяет феноменологическая социология. В частности, эта проблема рассматривается в книге Бергера и Лукмана.

Как нам представляется, ключевой идеей для понимания процесса усвоения человеком его принадлежности к конкретной этнической группе и появления этнической самоидентификации является идея габитуализации («опривычивания»). Она заключается в том, что повторяющееся действие становится для человека привычным и в будущем повторяется им без особых раздумий. Результат габитуализации особенно действен в том случае, когда этот процесс осуществляется в ходе первичной социализации человека, т.е. в детском возрасте. Отправным пунктом социализации является интернализация – основа понимания человеком других людей и окружающего мира. Бергер и Лукман подчеркивают, что такое «понимание возникает не вследствие самостоятельной работы отдельных индивидов по созданию значений, а в результате "перенимания от другого" того мира, в котором другие уже живут»⁹⁵.

Таким образом, можно прийти к выводу, что этническая самоидентификация, механизмы появления которой нас интересуют, согласно концепции Бергера и Лукмана, возникает у человека не на основе сопоставления знаний о собственных культурных признаках с признаками различных этнических групп, а в результате получения от других людей представления о своей этнической принадлежности. При этом необходимо иметь в виду, что при первичной социализации «нет никаких проблем с идентификацией, поскольку нет выбора значимых других»⁹⁶. Таким образом, ребенок, усваивая представление о своей этнической принадлежности, может вообще не подозревать о существовании в обществе каких-либо иных этнических групп, за исключением его собственной.

Кроме того, при первичной социализации происходит не просто когнитивное обучение. «Обстоятельства, в которых она происходит, сопряжены с большой эмоциональной нагрузкой», – пишут Бергер и Лукман⁹⁷. Вот почему смена первичных идентификаций человека (половой, этнической, расовой, кастовой и т.п.) обычно сопряжена с определенным психологическим кризисом, а зачастую вообще является невозможной для индивида, даже при наличии благоприятных для этого условий. Мы узнаем о нашей этнической принадлежности (русские, азербайджанцы, коми и др.) от других людей. Позже мы находим свидетельства, которые подкрепляют или не подкрепляют эту категоризацию. В большинстве случаев, по крайней мере некоторые, например, язык, религия, обычаи и др., объективные черты соответствуют этнической самоидентификации человека, что подкрепляет его этническую самоидентификацию.

Такие компоненты этнической идентичности, как стереотипы, предубеждения, мнения о собственной группе и др., могут частично наследоваться путем научения и частично конструироваться заново хотя бы потому, что опыт предыдущих поколений не всегда способен дать приемлемое объяснение изменениям, которые происходят в жизни общества.

Формирование этнической самоидентификации является беспроblemным не для всех людей. Трудности с выбором самоидентификации могут возникать прежде всего у людей, родители которых принадлежат к разным этносам. Если один из родителей принадлежит к этническому большинству населения, а другой – к меньшинству, ребенок обычно идентифицирует себя с этническим большинством⁹⁸. Тут мы уже имеем дело не просто с «перениманием от другого», а с осознанным выбором, когда во внимание принимаются и знание языков, и элементы культуры, и статус группы в системе этнической иерархии, и политическая ситуация.

Бывают, однако, случаи, когда человек причисляет себя к этносу, к которому не принадлежит ни один из его родителей. Можно предположить, что в таких случаях этническая самоидентификация родителей в очень малой степени коррелирует с иными этническими признаками: отсутствует знание языка и обычаев своей группы, нет заметных антропологических отличий от окружающего населения, социальные статусы членов разных этнических групп примерно одинаковы и т.д. Кроме того, на упорение этнической самоидентификации оказывает влияние устойчивое функционирование так называемой мезоструктуры этноса⁹⁹. Это понятие введено сторонниками информационного подхода к этносу. Они полагают, что мезоструктура этноса состоит из «кругов внутриэтнического общения» (КВО), т.е. «устойчивых субобщностей, основанных на непосредственном межличностном общении». Именно КВО обеспечивают «межпоколенную трансмиссию "ядра" этнической культуры»¹⁰⁰.

Можно допустить, что если данные круги внутриэтнического общения функционируют успешно, они закрепляют в психической сфере индивида габитусы, усвоенные в семье, и способствуют межпоколенной передаче этнической самоидентификации. Если мезоструктура этноса в значительной степени подвержена эрозии, она не подкрепляет этнический габитус, который индивид усвоил в семье, и представитель этнического меньшинства может прийти к выводу, что он принадлежит не к этносу родителей, а к этническому большинству населения¹⁰¹.

Как мне представляется, теория Бурдьё позволяет ответить также на два главных вопроса, которые задают этнологи, социальные антропологи и социологи: почему человечество организовано в этнические общности и почему продолжают существовать этнические различия в современном мире? Ответ может быть следующим: наши габитусы направляют наши мотивации и поведение согласно выработанным в течение тысячелетий предрасположенностям (диспозициям). Таким образом, этничность существует как своего рода передаваемая от поколения к поколению привычка, от которой мы не в состоянии отказаться, но в которую мы можем вносить модификации.

Нетрудно убедиться, что изложенное выше понимание природы этнического рас-

ходится с концепцией, которую недавно выдвинул В.А. Тишков. Он полагает, что выбор этнической принадлежности в значительной степени зависит от процедуры определения номенклатуры народов. При этом люди произвольно (но не обязательно свободно) выбирают для себя идентичность, связанную с той или иной культурной конфигурацией¹⁰². Эту идентичность индивиды или коллективы могут время от времени сменять на другую (*дрейф идентичности*). Этническую идентичность отличает от других форм социальной идентичности представление об общеразделяемой культуре¹⁰³.

Несомненно, концепция В.А. Тишкова является новой для российской этнологии. В то же время, как представляется, она возникла под некоторым влиянием конструктивизма. Отсюда подчеркивание ее автором важности социального конструирования этнической общности и представление о ее релятивистской природе¹⁰⁴.

Вообще говоря, нельзя не согласиться с тем, что человек принимает лишь ту идентичность, которая входит в некоторый набор идентичностей, доступных для его наблюдения. Однако сомнительным является возможность выбора любой из идентичностей, входящих в данный набор. Обычно он ограничен очень небольшим числом. Проведенный мною в Петербурге опрос среди украинцев, белорусов и евреев, а также среди людей смешанного происхождения, у которых один из родителей был русским, а другой принадлежал к одной из указанных выше групп, показал, что большинство людей относят себя к этнической группе своих родителей. В случае, когда родители принадлежат к разным группам, человек идентифицирует себя с одной из групп – чаще всего с русскими. Совсем небольшое число респондентов отнесло себя к двум группам или не смогло идентифицировать себя ни с одной из них. Хотя респондентам был доступен значительный набор идентификаций (в Петербурге есть более десятка этнических групп, чья численность превышает тысячу человек; среди них татары, поляки, азербайджанцы, немцы, эстонцы, армяне и др.), никто из них не идентифицировал себя, например, с татарами или эстонцами¹⁰⁵.

Для того чтобы избежать обвинений в неучете влияния отечественной паспортной системы на самосознание людей, приведу также сведения из работ американских авторов. М.С. Уотерс выяснила, что среди американских католиков европейского происхождения большинство идентифицирует себя с одной или несколькими группами своих европейских предков – англичан, шотландцев, поляков, итальянцев и др.¹⁰⁶ К тем же выводам пришел Р. Альба, изучая белых американцев в районе Олбани, штат Нью-Йорк¹⁰⁷. Х. Гэнс показал, что этническая самоидентификация с группой своих предков в США может сохраняться даже у пятого-шестого поколений иммигрантов¹⁰⁸ и это при том, что в официальных документах этническая группа американцев не фиксируется.

Нельзя сказать, что представления американцев о доступности той или иной этнической идентификации детерминируются Переписным бюро, классификациями ученых и т.п. С. Либерсон обнаружил, что в США в ходе переписи 1980 г. 13,3 млн. чел., преимущественно белых, указали, что они относятся к этнической группе «американцы» (Americans), и это несмотря на то, что инструкция рекомендовала не использовать этот термин и предлагала переписчику отговаривать респондентов от обозначения себя таким образом¹⁰⁹.

Либерсон и Уотерс полагают, что появление данной категории ответов свидетельствует о появлении в США новой этнической группы белого населения¹¹⁰. Интересно, что к этой группе относят себя в основном белые американцы. Граждане США, имеющие африканских предков, называют себя, как правило, афроамериканцами, а имеющие в основном мексиканских предков – мексикано-американцами. И это невозможно объяснить только теми льготами, которые получают эти категории населения. Многие из них в льготах не нуждаются или вообще выступают против любых привилегий для этнических и расовых меньшинств.

Если полагать, что этническая самоидентификация выбирается произвольно,

такой выбор более чем странен. Они могли бы называть себя просто американцами, как это делают их белые соотечественники.

В.А. Тишков полагает, что признаком этнической общности является «не "общее происхождение", а представление или миф об общей исторической судьбе членов этой общности». Если исходить из данного положения, то достаточно какой-то территориальной, социальной, религиозной, диалектной и другой группе людей внушить каким-то образом мысль об их особом происхождении, и эта группа может превратиться в этнос. Это весьма похоже на то, как описывал происхождение современных латиноамериканских народов Б. Андерсон. Неясным остается лишь вопрос о том, сколько времени потребуется для того, чтобы подобная группа усвоила миф об общем происхождении своих членов.

Петербургский археолог Ю.М. Лесман считает, что период, который ведет к тому, что члены этнической общности перестают сомневаться в общности своего происхождения, занимает не менее 80–100 лет для древности и не менее 160–180 лет для современности¹¹¹. В таком случае различие между «мифом об общем происхождении» и «общим происхождением», о которых пишет В.А. Тишков, превращается просто в игру в слова. Миф об общем происхождении, скажем, современных австралийцев подкрепляется уже хотя бы тем, что их предки покинули страны прежнего обитания, пересекли два океана, столкнулись с аборигенным населением, освоили малонаселенные земли, участвовали в двух мировых войнах и т.д. При этом является уже маловажным, что кто-то из предков нынешних австралийцев прибыл из Англии, кто-то из Уэльса, а еще кто-то из Германии. Полутора-двух веков совместного проживания в данном случае вполне хватает для разработки общего мифа, для выработки общих элементов культуры и для биологического слияния посредством смешанных браков в одну общность. Осведомленность членов этноса об их происхождении от разных компонентов вовсе не исключает их представления об общности происхождения группы.

Мне представляется, что наиболее слабым местом в позиции В.А. Тишкова является то, что он пытается строить свою концепцию этнической группы преимущественно на основе культурной идентичности как конструируемой с помощью различных социальных институтов. При этом в стороне остается длительность процесса формирования общей идентичности, механизмы выбора этнической принадлежности (влияние смешанных браков, устойчивых моделей самоидентификации и т.д.), роль семьи как одного из решающих факторов этнической социализации. Вероятно, концепция В.А. Тишкова точно так же, как и концепции других авторов, тяготеющих к конструктивистской парадигме этничности, ничуть не слабее примордиалистских или ситуационистских теорий, если рассматривать все эти теоретические модели вне более широкого контекста существующих социальных теорий. Однако мы знаем, что парадигмы этничности связаны с этими теориями.

История современной науки сложилась таким образом, что наиболее общие социальные теории разрабатываются в рамках социологии. А в самой социологии идет спор о том, является ли она моно- или полипарадигмальной наукой. Если социология полипарадигмальна, то в принципе невозможно с позиций одной глобальной теории объяснить социальный мир. В этом случае разные теории будут с разной степенью успешности описывать те или иные аспекты социальной реальности. В том случае, когда современные исследователи исходят из предположения о возможности создания единой социальной теории (мне лично эта точка зрения ближе, чем представление о полипарадигмальности социологии), они не пытаются отстоять лишь одну из теоретических традиций, а пытаются их синтезировать.

Сегодня странно было бы услышать, например, что Вебер в основном прав, а Дюркгейм или Маркс мало что дали для понимания общества. Такие крупнейшие социологи современности, как Бурдьё, Гидденс, Дж. Александер, смело заимствуют идеи у Маркса, Дюркгейма, Вебера, у феноменологии и других теоретических направлений. Думаю, и мы в этнологии должны стремиться к тому же.

¹ Достаточно упомянуть работы наиболее известных авторов: *Арутюнов С.А.* Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Сов. этнография (далее – СЭ). 1982. № 1. С. 8–21; *Бромлей Ю.В.* Этнос и эндогамия // СЭ. 1969. № 6. С. 84–91; *Козлов В.И.* Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // СЭ. 1972. № 2. С. 79–92; *Крюков М.В.* Еще раз об исторических типах этнических общностей // СЭ. 1986. № 3. С. 58–69; *Чебоксаров Н.Н.* Проблемы типологии этнических общностей в работах советских этнографов // СЭ. 1986. № 3. С. 58–69; *Чистов К.В.* Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3. С. 58–69.

² *Арутюнов С.А.* Этничность – объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). № 1995. № 5. С. 7–10; *Козлов В.И.* Проблематика «этничности» // ЭО. 1995. № 4. С. 39–54; *Колпаков Е.М.* Этнос и этничность // ЭО. 1995. № 5. С. 13–23; *Соколовский С.В.* Парадигмы этнологического знания // ЭО. 1994. № 2. С. 3–18; *Чешко С.В.* Человек и этничность // ЭО. 1994. № 6. С. 35–49.

³ Я полагаю, что к российской традиции принадлежит большинство этнологов из бывших советских республик. Во-первых, они получили свое образование в основном на кафедрах этнографии Москвы и Ленинграда. Во-вторых, этнологические учреждения вне Российской Федерации создавались при помощи Москвы и Ленинграда, и в настоящее время различия между школами в советской и постсоветской этнографии значительно меньше, чем между ними и западными школами.

Причисление этнологов из бывших союзных республик к российской традиции ни в коем случае не имеет целью указать на какую-то их «второсортность», а сравнить с российскими учеными. Здесь достаточно сказать, что и в России наука сформировалась под воздействием зарубежной, в первую очередь немецкой традиции.

⁴ В данной работе под парадигмой этничности понимается группа теорий, которые пытаются дать ответ на одинаковые вопросы. Под перспективами понимаются группы теорий более высокого порядка, чем парадигмы. Перспективы, согласно Р. Уоллес и Э. Вулф, различаются между собой по изучаемому объекту, допущениям, лежащим в основе подходов к объекту изучения, а также по типам вопросов, на которые социальные теории могут и должны отвечать.

Уоллес и Вулф полагают, что социологические теории можно объединить в пять основных перспектив: функционализм и конфликтную теорию, являющиеся макросоциологическими подходами, и символический интеракционизм, феноменологию и теорию рационального выбора, которые представляют микросоциологические подходы к изучению общества (*Wallace R.A., Wolf A.* Contemporary Sociological Theory: Continuing Classical Tradition. New Jersey, 1991. P. 5–6).

⁵ В данном тексте будет много обращений к социологической науке, поскольку в отличие от российской традиции, где этнос является объектом изучения этнологов, на Западе этничность, особенно ее проявления в высокоразвитых странах, привлекает в первую очередь внимание социологов.

⁶ *Чешко С.В.* Указ. раб. С. 39.

⁷ *Stein H.F., Hill R.F.* The new ethnicity and the white ethnic in the United States // Canadian Review of Studies of Nationalism. 1973. V. 1. № 1. P. 81–82.

⁸ *Isajiw W.W.* Definitions of ethnicity // Ethnicity. 1974. V. 1. P. 118.

⁹ *Eller J.D., Coughlan R.M.* The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments // Ethnic and Racial Studies. V. 16. № 2. P. 2; *Gans H.J.* Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation // Ethnic and Racial Studies. 1994. V. 17. № 4. P. 578; *See K.O., Wilson W.J.* Race and ethnicity // Handbook of Sociology. Newbury Park, 1988. P. 224.

¹⁰ Об этнической границе, которая является одним из типов социальных границ, см. далее.

¹¹ *Olzak S.* The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict. Stanford, 1992. P. 25.

¹² *Banks M.* Ethnicity: Anthropological Constructions. L.; N.Y., 1996. P. 10.

¹³ См., напр.: *Табolina Т.В.* Этническая проблематика в современной американской науке: Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985; *её же.* Этничность и общество: поиск концептуальных решений // Этнология в США и Канаде. М., 1987. С. 148–176; *Коротеева В.В.* «Воображенные», «изобретенные» и «сконструированные» нации // ЭО. 1993. № 3. С. 154–165; *Скворцов Н.Г.* Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1996.

¹⁴ Следует иметь в виду, что так же, как и при выделении теоретических направлений в любой другой социальной науке, могут существовать определенные различия между точкой зрения конкретного исследователя и той идеальной теоретической моделью (подходом, школой), к которой его относят.

¹⁵ *Shils E.* Primordial, personal, sacred and civil ties // British J. Sociology. 1957. V. 8. № 2. P. 130–145.

¹⁶ *Geertz C.* The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states // Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa. N.Y., 1963. P. 110.

¹⁷ *Wallace R.A., Wolf A.* Op. cit. P. 23, 25, 39–41.

¹⁸ См., напр.: *Simpson G.E., Yinger J.M.* The sociology of race and ethnic relations // *Sociology Today: Problems and Prospects*. N.Y., 1959. P. 376–399.

¹⁹ *Isajiw W.W.* Op. cit. P. 120.

²⁰ *Wallace R.A., Wolf A.* Op. cit. P. 74.

²¹ *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. N.Y.; L., 1965.

²² *Smith A.D.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986. P. 26–27. При этом следует иметь в виду, что сам Смит утверждает, будто он не примордиалист и пытается привести доводы в пользу этого утверждения (См.: *Banks M.* Op. cit. P. 130). Однако данный пример весьма близок к примордиалистским попыткам связать этническую идентичность с культурой. Кроме того, следует учесть мнение М.В. Крюкова, который считает А.Д. Смита главой примордиалистского направления (*Филиппова Е.И., Филиппов В.П.* Камо грядеши? // ЭО. 1992. № 6. С. 10).

²³ *Okamura I.Y.* Situational ethnicity // *Ethnic and Racial Studies*. 1981. V. 4. № 4. P. 460.

²⁴ *McKay J.* An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena // *Ethnic and Racial Studies*. 1982. V. 5. № 4. P. 399.

²⁵ *Eller J.D., Coughlan R.M.* Op. cit. P. 187, 194; *Scott G.M., Jr.* A resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: towards an explanatory model // *Ethnic and Racial Studies*. 1990. V. 13. № 2. P. 148.

²⁶ *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen; Oslo; London, 1969.

²⁷ *Barth F.* Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries...* P. 10.

²⁸ Интересно, что западные авторы не могут однозначно определить, к какой же теоретической ориентации ближе идеи Ф. Барта. М. Бэнкс полагает, что бартовская позиция ближе к примордиализму (*Banks M.* Op. cit. P. 13). Ситуационисты пытаются показать, что Барт близок к их подходу. Так, С. Олзак и Дж. Нейгел обращают внимание на то, что Ф. Барт говорит о ситуационной детерминации этничности (*Olzak S., Nagel J.* Introduction, competitive ethnic relations, an overview // *Competitive Ethnic Relations*. Orlando, 1986. P. 5). Р. Уинтроп, автор недавно изданного словаря по культурной антропологии, считает Барта инструменталистом (*Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., 1991. P. 96).

²⁹ *Olzak S., Nagel J.* Op. cit. P. 4–5.

³⁰ *McKay J.* Op. cit. P. 399.

³¹ *Bentley G.C.* Ethnicity and practice // *Comparative Studies in Society and History*. 1987. V. 29. № 1. P. 25.

³² О проблемах, связанных с применением количественных методов см.: *Sjoberg G., Vaughan T.R.* The bureaucratization of sociology: its impact on theory and research // *A Critique of Contemporary American Sociology*. N.Y., 1993. P. 54–113.

³³ Этническая мобилизация – это «процесс, с помощью которого группа организует себя вдоль этнических линий в стремлении к коллективным политическим целям...» (*Nagel J., Olzak S.* Ethnic mobilization in old and new states: an extension of the competition model // *Social Problems*. 1982. V. 30. P. 127).

³⁴ *Nagel B.* Gypsies in the United States and Great Britain: ethnic boundaries and political mobilization // *Competitive Ethnic Relations*. P. 72–73.

³⁵ *Ragin C.C.* The impact of Celtic nationalism on class politics in Scotland and Wales // *Competitive Ethnic Relations*. P. 199–220. Идея о корреляции между степенью этнической мобилизации и поддержкой националистических партий не настолько очевидна, как могут подумать читатели, которые ранее не были знакомы с политической ситуацией в Великобритании. Одним из осложняющих дело обстоятельств может быть то, что мы не обнаружим классовых различий в распределении ответов избирателей, занятых разными видами деятельности. Другим обстоятельством может стать то, что этническая мобилизация может проявиться не через электоральное поведение, а через другие действия (например, этнические бунты или террористическая активность, проявляемая, в частности, Ирландской республиканской армией). При таком подходе этническую мобилизацию рассматривают как проявление этнической идентичности.

³⁶ *McKay J.* Op. cit. P. 400–401.

³⁷ *Gans H.* Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America // *Ethnic and Racial Studies*. 1979. V. 2. № 1.

³⁸ *Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Englewood Cliffs, 1969. P. 84–85.

³⁹ *Young C.* The dialectics of cultural pluralism: concept and reality // *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State at Bay?* Madison, 1993. P. 23–24.

⁴⁰ *Wallace R.A., Wolf A.* Op. cit. P. 312–313.

⁴¹ *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983.

⁴² *Hobsbawm E.* Introduction: inventing traditions // *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1985. P. 1–14.

⁴³ *Trevor-Roper H.* The invention of tradition: the highland tradition of Scotland // *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1985. P. 15–41. О книгах Андерсона и Хобсбаума см. также: *Коромеева В.В.* Указ. раб.

⁴⁴ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 39.

⁴⁵ *Nagel J.* Constructing ethnicity: creating and recreating ethnic identity and culture // *Social Problems*. 1994. V. 41. № 1. P. 155–159.

⁴⁶ Nagel J. Op. cit. P. 159–165.

⁴⁷ Ibid. P. 168.

⁴⁸ McKay J. Op. cit. P. 397, 401–402.

⁴⁹ Scott J. M., Jr. Op. cit. P. 149.

⁵⁰ Ibid. Op. cit. P. 157, 163.

⁵¹ Ю.В. Бромлей указывал на заслуги С.М. Широкогорова во внедрении термина «этнос» в научный обиход, но он не говорит о том, каким образом широкогородская концепция этноса повлияла на его, Бромлея, понимание этого феномена (*Бромлей Ю.В. Этнос и этнография*. М., 1973. С. 22). Возможно, воззрения Широкогорова повлияли каким-то образом на взгляды Кушнера и уже через него – на последующие поколения этнологов. Этот вопрос нуждается в специальном изучении.

⁵² Ряд российских исследователей отрицает существование некоего общего подхода, свойственного большинству советских и постсоветских этнологов (см., напр.: *Филиппова Е.И., Филиппов В.Р.* Указ. раб. С. 7–8). Однако сопоставление работ российских авторов с работами их англоязычных коллег, без сомнения, позволяет говорить о существовании многих общих черт, свойственных нынешней российской традиции. Иное дело, что внутри этой традиции можно выделить ряд направлений. Так, авторы нового учебника по этнологии различают дуалистическую (Бромлей), информационную (Чебоксаров) и компонентную (Пименов) концепции этноса. Учебник указывает также на существование биологизирующей концепции этноса Гумилева (*Этнология*. М., 1994. С. 7–9). Однако теория Гумилева имеет очень небольшую круг приверженцев и весьма слабо связана с представлениями об этносе большинства советских и постсоветских исследователей. Подробный разбор данной концепции был опубликован сравнительно недавно. См.: *Козлов В.И.* Пути околэтнической пассионарности (О концепции этноса и этногенеза, предложенной Л.Н. Гумилевым) // *ЭО*. 1990. С. 94–110.

⁵³ *Кушнер (Кнышев) П.И.* Этнические территории и этнические границы. М., 1951. С. 6, 8–9.

⁵⁴ Там же. С. 6–8.

⁵⁵ *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Лыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. I–IV. СПб., 1890–1892.

В.А. Шнирельман, используя западные термины, называет подход, который опирается на самосознание членов группы, эмным, а подход, использующий внешние признаки культуры, – этным. (*Шнирельман В.А.* Националистический миф: основные характеристики (на примере этногенетических версий восточнославянских народов) // *Славяноведение*. 1995. № 6. С. 3–13).

⁵⁶ Некоторые авторы, в целом разделяющие данный подход к этносу, полагают, что при особых условиях некоторые группы могут пребывать в состоянии безэтничности или этнической непрерывности. В основном это относится к маргинальным группам, а также к общностям, стоящим на догосударственной стадии развития (*Крюков М.В.* Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // *Расы и народы*. 1989. Вып. 19. С. 5–18. См. также дискуссию после этой статьи М.В. Крюкова). Но даже эти авторы не сомневаются в том, что большинство людей все же включены в состав этнических общностей.

⁵⁷ *Крюков М.В.* Еще раз об исторических типах этнических общностей // *СЭ*. 1986. № 3. С. 58–69.

⁵⁸ *Dražgadzė T.* Some changes in perspectives on ethnicity theory in the 1980's: a brief sketch // *Cahiers du monde Russe et Soviétique*. 1990. V. 31. № 2–3. P. 207.

⁵⁹ *Кушнер (Кнышев) П.И.* Указ. раб. С. 49.

⁶⁰ *Терентьева Л.Н.* Формирование этнического самосознания в национально-смешанных семьях в СССР. М., 1974.

⁶¹ *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. М., 1988. С. 61–62.

⁶² *Banks M.* Op. cit. P. 18, 24.

⁶³ *Колпаков Е.М.* Этнос и этничность // *ЭО*. 1995. № 5. С. 17.

⁶⁴ *Mahar C., Harker R., Wilkes C.* The basic theoretical position // *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. N.Y., 1990. P. 1, 24.

⁶⁵ *Bentley G.C.* Ethnicity and practice // *Comparative Studies in Society and History*. 1987. V. 29. № 1. P. 24–55; *Winland D.N.* The quest for Mennonite peoplehood: ethnoreligious identity and the dilemma of definitions // *Canadian Rev. Sociology and Anthropology*. 1993. V. 30. № 1. P. 110–138.

⁶⁶ *Banks M.* Op. cit. P. 46.

⁶⁷ *Bourdieu P.* The Logic of Practice. Stanford, 1990. P. 53.

⁶⁸ *Bourdieu P.* The Logic of Practice. P. 52–65; *idem.* The genesis of the concepts of Habitus and of Field // *Sociocriticism. Theories and Perspectives*. 1985. V. 2. № 2. P. 11–24.

⁶⁹ *Waters M.* Modern Sociological Theory. L., 1994. P. 12.

⁷⁰ *Бурдые П.* Социология политики. М., 1993. С. 123.

⁷¹ *Waters M.* Op. cit. P. 12.

⁷² Ibid. P. 11.

⁷³ Об этнической самоидентификации см. ниже.

⁷⁴ Bentley G.C. Op. cit. P. 40.

⁷⁵ Yelvington K.A. Ethnicity and practice? A comment on Bentley // *Comparative Studies in Society and History*. 1991. V. 33. № 1. P. 160.

⁷⁶ Banks M. Op. cit. P. 47.

⁷⁷ См.: Психологічний словник. Київ, 1982. С. 22, 210–211; Wallace R.A., Wolf A. Op. cit. P. 7.

⁷⁸ Джарылгашинова П.Ш. Теория этнического самосознания в советской этнографической науке (основные аспекты проблемы) // СЭ. 1987. № 4. P. 9–22.

⁷⁹ В литературе также высказывались предложения различать «этническое самосознание» и «этническое сознание» (Старовойтова Г.В. О предметной области этнопсихологии // СЭ. 1983. № 3. С. 81–82; Левкович В.П. Социально-психологические аспекты этнического сознания // СЭ. 1983. № 4. С. 75–76). Однако термин «этническое сознание» в дальнейшем не получил широкого распространения. Вероятно, те явления, которые могут быть раскрыты при помощи данного словосочетания, вполне адекватно описываются при помощи других терминов.

⁸⁰ Александренков Э.Г. «Этническое самосознание» или «этническая идентичность»? // ЭО. 1996. № 3.

⁸¹ Там же. С. 17; Bromley Yu.V. Theoretical Ethnography. Moscow, 1984. P. 50; Козлов В.И. Динамика численности народов. М., 1969. С. 50.

⁸² Кушнер (Кнышев) П.И. Этнографическая территория и методы определения ее границ // Изв. АН СССР. Сер. «История и философия». 1946. Т. 3. № 2. С. 126.

⁸³ Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 15.

⁸⁴ Дробижена Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // СЭ. 1985. № 5. С. 4–5; Левкович В.П., Панкова Н.Г. Социально-психологические проблемы этнического сознания // Социальная психология и общественная практика. М., 1985. С. 145–148; Социальная психология. История. Теория. Эмпирические исследования. Л., 1979. С. 222–223.

⁸⁵ Козлов В.И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // СЭ. 1974. № 2. С. 84, 86.

⁸⁶ Козлов В.И. О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии // СЭ. 1983. № 2. С. 76; Козлов В.И. Иммигранты и этнорасовые проблемы в Британии. М., 1987. С. 154.

⁸⁷ Галкина Е.М. Методический аспект изучения проблемы этнической идентичности (опыт зарубежных исследований) // Духовная культура и этническое самосознание наций. М., 1990. С. 57–82.

⁸⁸ Методология и методика измерения социальной идентичности. М., 1992. С. 3, 5–6.

⁸⁹ Hogg M.A., Abrams D. Social Identifications: a Social Psychology of Intergroup Relations and Group Process. L., 1988. P. 3, 24–25.

⁹⁰ Turner J.C. Towards a cognitive redefinition of the social group // *Social Identity and Intergroup Relation*. Cambridge; Paris, 1982. P. 15.

⁹¹ Turner J.C. Social identifications and psychological group formation // *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology*. Cambridge, 1984. V. 2. P. 536; Hogg M.A., Abrams D. Op. cit. P. 24–25.

⁹² Verkuyten M. Self-definition and ingroup formation among ethnic minorities in the Netherlands // *Social Psychology Quarterly*. 1991. V. 54. № 3. P. 280–286.

⁹³ Можно найти определенные аналогии между развитием этнической и половой идентичности. Развитие их обеих начинается у человека в детском возрасте. Дети учатся относить себя к мальчикам или девочкам в возрасте между двумя и тремя годами. В этот период они еще не понимают, почему принадлежат к мужскому или женскому полу. (См., напр.: Kohlberg L. A Cognitive Developmental Analysis of Children's Differences. Stanford, 1966. P. 93–95; Huston A.C. Sex-typing // *Handbook of Child Psychology*. N.Y., 1983. V. 4. P. 402).

Сходные явления можно наблюдать и в развитии этнической идентичности и этнической самоидентификации. В бывшем СССР этническая самоидентификация появлялась у детей примерно в возрасте 6–10 лет. А к 16–17 годам подростки могли определять свою этническую идентичность уже вполне осознанно (Gitelman Z. The reconstruction of community and Jewish identity in Russia // *East European Jewish Affairs*. 1994. V. 24. № 2. P. 40; Снежкова И.А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества (по материалам Киевской и Закарпатской областей) // СЭ. 1982. № 1. P. 80–88).

Конечно, личный опыт человека влияет на формирование его идентичности. Если подросток или человек более зрелого возраста приходит к выводу о том, что его этнические качества противоречат этнической самоидентификации, усвоенной в детстве, он может изменить эту самоидентификацию, приведя ее в соответствие с другими своими этническими качествами – родным языком, религией, этническими симпатиями и т.д.

⁹⁴ При этом необходимо иметь в виду, что в ряде социально-психологических подходов термин «идентификация» используется для обозначения процесса конструирования идентичности, состоящей из многих компонентов (Weinreich P. Variations in ethnic identity: Identity Structure Analysis // *New Identities in Europe: Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth*. Aldershot, 1989. P. 41–76), а не для обозначения результата этого процесса, как это имеет место в бристольской теории социальной идентичности. Читатель может

понять из контекста, что именно имеет в виду тот или иной автор под идентификацией (психологический процесс или результат этого процесса) в том случае, если автор какой-либо печатной работы этого специально не оговаривает.

⁹⁵ Бергер П., Лукман Т. Указ. раб. С. 89–95, 211–212.

⁹⁶ Там же. С. 219.

⁹⁷ Там же. С. 214.

⁹⁸ Сусоколов А.А. Межнациональные браки в СССР. М., 1987. С. 120–121.

⁹⁹ Структурной единицей этноса на микроуровне называют семью. См.: Сусоколов А.А. Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. 1990. Вып. 20. М., 1990. С. 21–22.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ А.А. Сусоколов сетует на неразработанность специальных методик для изучения кругов внутриэтнического общения. Здесь можно позаимствовать опыт западных ученых, создавших «сетевой анализ» (network analysis), направленный на изучение структуры формальных и неформальных связей индивидов (см., напр: Willigen J. van. Getting Some Age on Me: Social Organization of Older People in a Rural American Community. Lexington, 1989. P. 14–28).

¹⁰² К сожалению, не очень понятно, что В.А. Тишков понимает под культурными конфигурациями.

¹⁰³ Тишков В.А. О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3. С. 12–13, 16–17.

¹⁰⁴ Там же. С. 13.

¹⁰⁵ Винер Б.Е. Этническая самоидентификация представителей некоторых этнических групп в Петербурге (1991–1992 гг.) // Матер. полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993. С. 142–146.

¹⁰⁶ Waters M.C. Ethnic Options: Choosing Identities in America. Berkeley, 1990.

¹⁰⁷ Alba R.D. Ethnic Identity: the Transformation of White America. New Haven: London. 1990.

¹⁰⁸ H.J. Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America. P. 17.

¹⁰⁹ Lieberson S. Unhyphenated whites in the United States // Ethnic and racial studies. 1985. V. 8. № 1. P. 171.

¹¹⁰ Lieberson S., Waters M.C. The ethnic responses of Whites: what causes their instability, simplification, and inconsistency? // Social forces. 1993. V. 72. № 2. P.443.

¹¹¹ Лесман Ю.М. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности // Петербургский археологический вестник. 1993. № 6. С. 99.

В.Е. Wiener. Ethnicity: in the search of paradigm

The article gives a review of Western paradigms of ethnicity – primordialism, situationalism, and constructivism. The author shows the main specific features of the Soviet theory of ethnos and also a correlation between Russian concepts of *ethnic self-awareness in the broad sense* and *ethnic self-awareness in the narrow sense*, on the one hand, and English concepts of *ethnic identity* and *ethnic self-identification*, on the other hand. The author believes that none of the modern theories is preferable in the explanation of ethnicity. The most promising is a synthesis of theories on the basis of Bourdieu's theory of practice. Ideas about social identity developed by Bristol psychological school and Berger's and Luckmann's notion of *habitualisation* also are helpful for such a synthesis.