

Б.Е. Винер

ФОРМЫ ЭТНИЧНОСТИ, БЫВАЕТ ЛИ У ЭТНОСА СУЩНОСТЬ И ЧТО СТОРОННИКИ АКАДЕМИКА БРОМЛЕЯ МОГУТ ВЗЯТЬ У НОВЫХ ТЕОРИЙ*

В статье рассматриваются понятия «этничность» и «этнос», а также взаимоотношения между теоретическими ориентациями, стоящими за этими понятиями в русскоязычной научной литературе с конца 1980-х гг. Автор показывает, что существуют лишь минимальные различия между концепциями этничности у Ю. Бромлея и В. Тишкова. Он также критикует основанный на работах П. Бурдьё подход В. Ильина к этничности, утверждая, что данный подход недооценивает творческие аспекты человеческой деятельности.

Дискуссия о соотношении этничности и этноса и о взаимоотношениях между теоретическими ориентациями, стоящими за этими понятиями, в русскоязычной научной литературе продолжается с восьмидесятых годов**. В недавно опубликованной статье В.А. Тишков, рассуждая о необъясненных примордиалистской парадигмой проблемах, отмечает, что она не дает ответа на вопрос «есть ли место в нашей науке пространству “между этносами” или за пределами этноса» (Тишков 2003а: 18). В то же время ни одна из существующих в этнологии (социально-культурной антропологии) теорий не описывает многообразие известных современной науке форм этничности и сосредоточивается лишь на ограниченном наборе форм. Вместе с тем, представляется, что попытка объединить наименее спорные элементы этих теорий в рамках одной рабочей теоретической модели позволила бы добиться большей отчетливости наших представлений об изучаемых этнических феноменах. Подобная модель по своему статусу была бы ана-

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

**По-видимому, одна из первых работ, посвященных «этничности», появилась у нас в самом начале 1980-х гг. (Артановский 1982). Заинтересованный читатель может проследить динамику употребления обоих обсуждаемых терминов в этой дискуссии, обратившись к журналу «Советская этнография» («Этнографическое обозрение»).

логична широко применяемым в социологии теориям среднего уровня, одно из достоинств которых заключается в совместимости не с одной, а с несколькими более широкими теоретическими системами*. Основой такой модели этничности могла бы стать теория этноса, очищенная от идеологических элементов и положений, не выдержавших проверку временем.

В предлагаемой вниманию читателя статье дается краткий обзор существующих в научной литературе описаний различных форм этничности (разумеется, я не претендую на освещение всех форм этничности, которые описаны в научной литературе), рассматривается, каким образом эти описания соотносятся с теорией этноса и новыми для российской науки подходами к этничности**, а также обсуждается возможность интеграции элементов этих теорий.

1. Формы этничности в научной литературе

Классическая этничность (этнос)

В качестве основного объекта своих исследований российские этнологи и этносоциологи, как правило, называют народы (этносы). При разговоре об этносе подразумевается, что у тех людей, которые входят в его ядро, существует корреляция между этнической идентичностью и другими этническими переменными («признаками» этноса): человек рождается и живет на той территории, где издавна жили его предки, использует в повседневной жизни язык этих предков, который является для него родным, исповедует религию своих предков (конечно, если он верующий), следует многим обычаям предков и т. д. С определенной долей условности и с учетом целей написания данной статьи этносы можно было бы назвать «классической» формой этничности.

Судя по всему, классическая форма этничности продолжает оставаться доминирующей в современном мире. Несмотря на интенсификацию миграционных и культурных потоков в последние десятилетия, формирование групп с этой формой этничности продолжается и сейчас, причем, даже в странах с наиболее развитой экономикой, привлекающих большое количество иммигрантов. Так, социолог С. Либерсон, анализируя материалы американской переписи населения 1980 г., сделал вывод, что в США существует группа белого населения, характеризующаяся отсутствием четкой идентификации со специфическим европейским происхождением (как у американских греков, евреев, итальянцев и др.). Он называет этих людей «белыми неиностранным происхождения»

*В качестве примера такой теории Р.К. Мертон, автор термина «теория среднего уровня», приводит теорию ролевых наборов, которая «не является несовместимой с такими широкими теоретическими ориентациями, как марксистская теория, функциональный анализ, социальный бихевиоризм, интегральная социология Сорокина или теория действия Парсонса» (Merton 1967: 43. См. также: Комаров 1990: 328–329).

** Прежде всего, это работы В.А. Тишкова и С.В. Соколовского. Публикации этих авторов являются, на мой взгляд, самыми провокативными из того, что написано по проблемам этничности в России за несколько последних лет. Именно поэтому с данными авторами интереснее всего полемизировать. Также очень важной для обсуждения проблемы этничности мне представляется позиция В.И. Ильина, которая также рассматривается в данной работе. Со многими положениями, высказанными этими авторами, я полностью согласен. В целях экономии места я останавливаюсь лишь на тех их положениях, которые мне кажутся спорными.

(unhyphenated whites). С определенной долей колебаний Либерсон приходит к выводу, что это население можно считать этнической группой (Liebersohn 1985: 159). Эта группа охватывает 16 % населения Соединенных Штатов, 97 % людей, входящих в нее, относятся к четвертому и более поколению проживания в США (Ibid: 175). Большинство из них (87 %) воспитано в протестантизме, но есть католики (9 %) и иудеи (0,5 %) (Ibid: 177)*.

Важно заметить, что, по крайней мере, часть «белых неиностранного происхождения» считает себя в этническом смысле просто «американцами». С. Либерсон и М. Уотерс указывают, что в ходе вышеназванной переписи 12 % жителей США в качестве своего происхождения указали «американец» или «США», несмотря на неодобрительное отношение американского Бюро переписей к таким ответам** (Liebersohn, Waters 1988: 264–265). Параграф в своей книге, представляющий эту информацию, С. Либерсон и М. Уотерс озаглавили «Новая этническая группа?» В книге, написанной М. Уотерс уже самостоятельно, она указала, что «... понимание «американца» как политической или национальной категории скорее, чем этнической или культурной категории, влияет на то, каким образом люди видят наложение или оппозицию этих идентичностей» (Waters 1990: 57).

Один из наиболее известных американских специалистов по социологии расовых и этнических отношений Р.Д. Альба также считает, что в США формируется новая этническая группа:

... по моей оценке, новая этническая группа возникает среди белых. Я должен повторить, что она еще находится в процессе становления, и это объясняет несколько парадок-

* Принято считать, что люди, исповедующие иудаизм, в этническом отношении являются евреями. Однако в США наиболее крупной иудейской деноминацией является реформистский иудаизм. Его приверженцы отошли от соблюдения многих традиционных предписаний этой конфессии. Среди реформистов есть заметное число людей, рожденных в смешанных браках, а также прозелитов, у которых этническое самосознание довольно размыто. Можно предположить, что в группу, обозначенную С. Либерсоном, в заметном количестве входят именно иудеи-реформисты.

** В переписи 1980 г. вопрос о происхождении формулировался следующим образом: «**Каково происхождение данного человека?** Если не уверены в том, как сообщить происхождение, смотрите инструкцию». В конце страницы с вопросом о происхождении давались краткие указания: «Например: афроамериканское, английское, французское, немецкое, гондурасское, венгерское, ирландское, итальянское, ямайское, корейское, ливанское, мексиканское, нигерийское, польское, украинское, венесуэльское и т. д.». (Waters 1990: 169). Как легко заметить, здесь не выдержан единый принцип классификации, а вперемешку перечислены расовая, государственная и этническая принадлежность. Инструкция же имела следующее содержание (из-за невозможности адекватного перевода целого ряда терминов привожу инструкцию на языке оригинала):

«Print the ancestry group with which the person *identifies*. Ancestry (or origin or descent) may be viewed as the nationality group, the lineage, or the country in which the person or the person's parents or ancestors were born before their arrival in the United States. Persons who are of more than one origin and who cannot identify with a single group should print their multiple ancestry (for example, German-Irish).

Be specific; for example, if ancestry is "Indian", specify whether American Indian, Asian Indian, or West Indian. Distinguish Cape Verdean from Portuguese, and French Canadian from Canadian.

A religious group should not be reported as a person's ancestry» (Ibid).

сальный характер настоящего. Члены этой новой группы не определяют себя исключительно в терминах «американской» идентичности (хотя некоторые часто делают это) — они не «белые неинностранного происхождения», если использовать терминологию Либерсона. Скорее они продолжают определять себя, по крайней мере до некоторой степени, в терминах европейских мест их происхождения. Но, в отличие от прошлого, различное европейское происхождение не воспринимается ими в качестве основы для важных социальных классификаций; вместо этого они создают потенциал для социальных связей, имеющих этнический характер, основанных на восприятии сходного опыта иммиграции и социальной мобильности. Эту новую группу можно назвать, за отсутствием лучшего термина, «европейскими американцами» (European Americans) (Alba 1990: 312).

Таким образом, ведущие представители американской социологии расовых и этнических отношений согласны в том, что в США происходит постепенное формирование этнического ядра англоязычного населения и что вполне уместно говорить о «классической» этничности в США.

Этническая непрерывность

Что касается неклассических форм этничности, то в российской литературе мне удалось обнаружить лишь несколько их примеров. Описание ситуации «этнической непрерывности» на австралийском и новогвинейском материале принадлежит Н.А. Бутинову* (Бутинов 1951; Бутинов 2000: 36 и далее), на хиндустанском и раджаханском материале — С.И. Бруку (Крюков 1989: 6 и 8–9)**.

Безэтнические группы

Петербургские востоковеды С.Г. Кляшторный и Г.И. Султанов описывают три «безэтнические» группы в казахском обществе в XIV–XVIII вв. Во-первых, это султаны-чингизиды, которые «не относили себя ни к одному из тюрко-монгольских племен, ни к одному из казахских жузов, не разделялись на колена. Они были только представителями правящей династии и продолжали составлять замкнутую сословную организацию еще в начале XX в.» (Кляшторный, Султанов 2000: 266). Во-вторых, это сайиды, являвшиеся потомками пророка Мухаммада от его дочери Фатимы (Там же: 267). В-третьих, это ходжи, которые, по одной версии, происходят от четверых праведных халифов, близких сподвижников Мухаммада, а по другой, они потомки первых арабских завоевателей Центральной Азии: «Ходжи стояли вне родовых и племенных общин, а также не причисляли себя ни к казахам, ни к узбекам, ни к таджикам и т. д.» (Там же: 268).

Символическая этничность

В англоязычной литературе, пожалуй, наиболее известно введенное амери-

* В последней работе Н.А. Бутинов показывает, что на Новой Гвинее каждая деревня была самоуправляемой единицей, причем языки соседних деревень различались примерно на 20%. По мере отдаления деревень друг от друга взаимопонимаемость их языков уменьшается вплоть до ее полного исчезновения.

** Позже Н.Р. Гусева отметила, что «этническое самосознание в конкретных условиях жизни полиэтничного индийского общества следует более точно определять как этнолингвистическое самосознание» (Гусева 1973: 2).

канским социологом Х. Гансом понятие «символическая этничность», которая «предназначена главным образом для того, чтобы ощущать специфическую этничность или идентифицироваться с ней, но без участия в существующих этнических организациях (формальных или неформальных) или без практики существующей этнической культуры» (Gans 1994: 578). Такой тип этничности Ганс связывает с третьим-шестым поколением проживания в США (Ibid; Gans 1979: 8–9). Примером проявления символической этничности может быть празднование дня Святого Патрика американскими ирландцами, большинство из которых в остальные дни года ничем не отличаются от других американцев британского происхождения, особенно если последние также являются католиками.

Мультиэтничность

Американские исследователи П.Р. Спикард и Р. Фонг на гавайском материале описывают явление мультиэтничности: «лишь в течение нескольких последних лет люди смешанного происхождения начали заявлять об обеих или обо всех частях своего происхождения» (Spickard, Fong 1995: 1367). Как известно, на Гавайских островах происходит интенсивное брачное смешение коренного населения с потомками выходцев с других островов Полинезии, из Азии, из материковой части США, а также с представителями других этнических групп*. Дети, родившиеся от подобных браков, часто склонны считать себя принадлежащими сразу к нескольким этническим группам.

Сдвоенная этничность

В результате интенсивного смешения нескольких этнических групп может возникнуть этничность, которую я назвал бы «сдвоенной». Одним из примеров может быть формирование англо-кельтской идентичности в современной Австралии. Как отмечает австралийская исследовательница К. Джонсон, «вопрос в переписи 1986 г. подсказывает мысль, что приблизительно 77 % австралийского населения тогда идентифицировало себя как англо-кельтское по происхождению...» (Johnson 2002: 173). По ее мнению, «выковыванию австралийской англо-кельтской идентичности помогло диаспорное распространение кельтов по австралийскому континенту и рост большой неанглоязычной [переписной категории] “другие”» (Ibid: 183).

*Квазиэтничность***

Проявление еще одной ранее не обсуждавшейся формы неклассической этничности мне удалось обнаружить в ходе исследования по другой тематике, проведенного в Санкт-Петербурге в 2001–2003 гг. (Винер 2002; Винер 2003; Винер 2004). В прошлых исследовательских проектах я старался подбирать инфор-

* В данном тексте, когда я говорю об «этнических группах» от своего имени, я использую этот термин в качестве рабочего определения для описываемых этнических общностей, независимо от статуса этих общностей в любой из возможных классификаций. Именно так поступал основатель петербургской кафедры этнографии Р.Ф. Итс. Точно так же понимали данный термин и ленинградские/петербургские этносоциологи Г.В. Старовойтова и М.Э. Коган.

** От лат. *quasi*- «как будто, наподобие, почти, около».

мантов, которые происходили либо из моноэтнических семей, либо из смешанных семей, в которых каждый из родителей информанта происходил из моноэтнической семьи (Винер 1999). В описываемом исследовании, наряду с другими информантами, формирование этнической идентичности которых шло по известным мне моделям, были получены также три интервью от «нетипичных» информантов Егора Б., Виталия Ф. и Мурата М.

Егор Б. родился в семье режиссера и артистки. В шестилетнем возрасте его крестили в православной церкви. Первоначально Егор посещал церковь вместе с родителями. В основном ходили на венчания. Родители читали Егору адаптированные для детей издания Библии, позже он начал читать Библию сам. С четырнадцати лет его увлекли книги о религии, в основном о буддизме. В пятнадцатилетнем возрасте Евгений понял, что ему нравится церковь и богослужения, решил, что его религия — православие и начал регулярно ходить в одну из церквей. До получения отдельной квартиры Егор и его родители жили с родителями отца. Отец отца был русским. Мать отца — татарка. Сейчас она живет со своей дочерью (теткой Егора), которая была замужем за татаринном. Об отце Егор говорит: *«Он сказал, что ему все равно. Хотя, он скорее русский, я даже думаю»*. Мать Егора — молдаванка, бабушка по матери — молдаванка, дед — румын. На лето Егора отправляли к бабушке в Молдавию. Там он научился говорить по-молдавски. После школы он пытался поступить в Духовную семинарию, но не был принят по состоянию здоровья. После этого поступил в один из вузов Петербурга и изучает там религиоведение. В восемнадцатилетнем возрасте Егор начал считать себя татаринном:

Я всегда тяготел к восточным, скорее, национальностям, чем к европейским. В общем-то мне нравилась именно восточная культура. Причем во всех ее проявлениях. И в детстве мне часто читали <...> книги «Тысячи и одной ночи». И, кроме того, бабушка <...> в раннем детстве пела мне татарские песни. Все это вместе достаточно сильно повлияло. И когда даже я слышал пластинку «Али Баба и сорок разбойников», <...> где-то я чувствовал какое-то единство. В том смысле, что где-то хотя бы отчасти я принадлежу вот к этому, к этому миру Востока. Ну, я тогда еще не знал, что Волжская Булгария, — это территория нынешнего Татарстана, — была частью восточного мира <...>.

В общем, во всем я тяготел больше к восточной культуре, нежели там к европейской, в частности, к русской. В общем-то, как-то русская культура мне меньше нравилась, а татарская — это, соответственно, другое. Там сабантуй и, там, татарские праздники почему-то гораздо ближе казались. И народ. Это всегда было какое-то единство этого народа, когда даже в детстве я слышал татарский язык, все время какой-то зов такой был. То есть, само собой это получилось.

Егор некоторое время изучал татарский язык, но из-за отсутствия времени пришлось это занятие отложить на будущее. Молдавский язык он знает лучше татарского.

Виталий Ф. родился в семье рабочего и инженера. В одном из петербургских вузов он получил профессию режиссера. Его дед по отцу — русский, бабушка — еврейка, дед по матери — поляк, бабушка по матери — русская. «А

папа считает по-разному себя: то есть там, то есть то русским. Скорее всего, считает таким русским евреем». Родители неверующие. Виталий считает себя евреем. На это повлияло его общение с бабушкой и ее подругами, которые часто виделись друг с другом, отмечали вместе еврейские праздники. Закрепилось его еврейское самосознание в вузе, благодаря тому, что там было много хороших преподавателей-евреев. В семнадцатилетнем возрасте прочел Новый Завет:

И я решил, что надо бы креститься, на самом деле. Решил я. И долго подумывал, как это, где мне это сделать. И я не знаю, почему, я пришел как-то в православную церковь и там вообще не врубался ни во что. То есть там никак, никоим образом. А так как я в школе учился, я был напротив нашего УПК, учебно-производственный комбинат, на Ковенском переулке, как раз церковь католическая. Я решил туда зайти, тем более, что там, — как говорили мои знакомые, — орган играет. Я решил заодно его пойти послушать. Зашел, а там на русском языке все было. И мне как-то это понравилось. Вот тут-то я понял, что и как. И вот я... в восьмидесят девятом году, тридцатого августа крестился. И потом как-то все это, мои какие-то искания. То есть я поступил в институт как раз. Мне немножко не до этих вещей было. То есть как-то я читал Евангелие, я там молился. Но все это было таким очень у меня формальным. Вот читал, а потом как-то в церковь вообще перестал ходить. Так, захаживал — бросил ходить. И только через буквально два года, в конце девяносто первого года, я обратно вернулся в церковь. Просто как-то думаю: «Надо все-таки себя в руки взять». Поскольку я был все-таки такой размышляющий о вере человек. Мне интересно это было. И вернулся в церковь. И тогда я уже в ней остался. То есть я там начал ходить уже там ну по несколько раз в неделю. Стал очень набожным человеком.

В то время Виталий еще не знал, что отец его матери — поляк. После окончания вуза у Виталия появилась возможность изучать богословие за рубежом. Он воспользовался этой возможностью и через три года получил степень магистра богословия. Иврит был одним из предметов, входящих в программу обучения богословов. Сейчас Виталий работает на одной из религиозных радиостанций.

Мурат М. родился в семье приехавшего из Узбекистана аспиранта и лаборантки-ленинградки. Дед Мурата по отцу — узбек, бабушка — турчанка. Мать Мурата — русская. Брак родителей не был зарегистрирован в загсе, поэтому Мурат получил фамилию матери. Имя ему тоже дали русское. Когда Мурату было три года, отец навсегда уехал в Узбекистан. Мурат жил с матерью и бабушкой. Бабушка умерла в 1987 г., а мать еще раньше. После окончания вуза Мурат увлекся языками, сейчас он аспирант.

Религиозность матери и бабушки ограничивалась тем, что они красили яйца на Пасху. Отец соблюдал какие-то мусульманские традиции, но Мурат знает об этом лишь из рассказов бабушки и матери. Прочитав в детстве книгу турецких народных сказок, Мурат заинтересовался исламом. С тех пор он начал читать литературу об этой религии. В студенческие годы среди его друзей были азербайджанец, узбек, татарин, и он пытался получить от них сведения о языках и обычаях этих народов. После смерти бабушки, как говорит Мурат, отпали какие-

то вещи, которые могли его удерживать от принятия ислама. Он произнес шахаду при свидетелях и стал посещать мечеть, регулярно совершать намаз. Тогда же Мурат стал собирать лингвистический материал среди представителей этнических меньшинств, проживающих в Ленинградской области. Ему показалось, что его будут лучше принимать, если он представится им Муратом, турком по этнической принадлежности. Во время смены паспорта в 2001 г. он официально сменил имя и фамилию, взяв фамилию отца и занеся имя «Мурат» в свой паспорт.

Сейчас Мурат регулярно соблюдает пост в рамазан. В мечеть ему удается сходить лишь во время ураза-байрама и курбан-байрама. Не получается у него и соблюдать намаз пять раз в день. Бывают периоды, когда приходится пропускать намаз в течение нескольких дней. Турецкий язык Мурат изучил самостоятельно. Это один из девяти-десяти языков, на которых он говорит и читает.

Способ выбора этнической принадлежности тремя описанными выше информантами заметно отличается от того, который встречается в подавляющем большинстве случаев в СССР и во вновь образованных после его распада государствах: как правило, люди относят себя к тому народу, с которым себя идентифицирует хотя бы один из их родителей (Этнические процессы в современном мире 1987: 117; Пономарев 1989: 203; Князев 1991; Винер 1998а: 121–142.). Сравнительно часто люди идентифицируют себя с этническим большинством населения в том населенном пункте, где они проживают, хотя имеют иное этническое происхождение*. Бывает, что дети от брака между представителями двух разных этнических меньшинств идентифицируют себя с этническим большинством**.

Примерно такое же положение можно обнаружить и в США. Р.Д. Альба, проведя в 1984–1985 гг. опрос белого населения в metropolitan area, образованном городами Олбани, Шенектеди и Трой в штате Нью-Йорк, сделал интересное наблюдение:

Здесь, несмотря на то, что одна треть населения имеет моноэтническое, а две трети — смешанное этническое происхождение, соотношение тех, кто идентифицирует себя с одной группой и тех, кто самоидентифицируется в «смешанной манере», составляет два к одному. В значительной степени это объясняется тем, что люди смешанного происхождения распадаются на две почти равные по численности группы: идентифицирующих себя с какой-то одной группой и идентифицирующихся с несколькими группами одновременно (Alba 1990 31, 44 и 59).

* В 1982 г., будучи студентом, я участвовал в опросе, который проводил киевский этносоциолог А.В. Орлов в Черновицкой области и в Северной Молдавии. В одном из украинских сел на территории Молдавии среди наших респондентов встретилась женщина, которая считала себя украинкой, несмотря на то, что ее родители были молдаванами.

** В 1985 г. мне пришлось работать с формами № 1 паспортного стола Ленинского района в Виннице. Сравнивая запись о национальности в формах родителей и детей, я обнаружил случай, когда девушка, родившаяся от брака чуваша и польки, умудрилась, вопреки существующим инструкциям, получить в свою форму запись «украинка». Очевидно, она считала себя украинкой. Я предполагаю, что она училась в украинской школе, а украинский с большой долей вероятности мог быть ее родным языком, поскольку поляки в Винницкой области в основном украиноязычны.

Другое наблюдение Альбы касается пожеланий родителей о будущей этнической идентичности их детей. В эндогамных семьях правилом является предпочтение для детей одинарной идентичности. В этнически смешанных семьях родители в пропорции три к одному предпочли бы для детей этническую идентичность, состоящую из нескольких компонентов. Причем, более четверти родителей из таких семей желали бы детям идентичность, состоящую из трех и более компонентов. «Тем не менее, родители часто упрощают в тех случаях, когда имеют дело с идентичностями, которые они хотят передать своим детям, точно так же, как они поступают со своими собственными идентичностями» (Ibid: 188–189). Под упрощением понимается упоминание в этнической идентичности ребенка меньшего числа компонентов, чем то число, которое имело бы место при сложении числа компонентов его родителей. Альба, как и другие известные мне американские исследователи, не описывает примеров выбора этнической принадлежности, похожих на те, которые обнаружены в Санкт-Петербурге и описаны выше.

Можно сказать, что идентичность моих информантов имеет скорее не этнический, а *квазиэтнический* характер. От представителей этнических меньшинств в Петербурге они отличаются тем, что за исключением этнической самоидентификации у них практически полностью отсутствуют иные компоненты этнической идентичности тех этносов, к которым они себя причисляют*. Интервью показывают, что этнические стереотипы и установки этих информантов мало отличаются от стереотипов и установок этнического большинства населения Петербурга. Во всяком случае, в данном и других моих исследованиях остальные информанты, принадлежащие к этническим меньшинствам или имеющие смешанное происхождение, сохранили какие-то выявляемые в ходе полустандартизированного интервью элементы этнической психологии. Но выявление этнических стереотипов и установок в ходе качественного исследования является крайне субъективным**. Формальным признаком квазиэтнической идентичности является межпоколенный разрыв в преемственности самоидентификации: информант идентифицирует себя не с теми этническими общностями, с которыми идентифицируют себя его родители, а с этнической общностью кого-то из своих более отдаленных предков.

Обсужденные выше формы этничности можно представить себе в виде континуума, на одном из полюсов которого будет находиться классическая этничность, а на другом — квазиэтничность, которая уже и не является собственно этничностью, а близка к такому явлению, как хобби. Выдвигаемый в данной работе тезис о многообразии форм этничности, как представляется, позволяет существенно облегчить осмысление сравнительно новых подходов к этничности в российской литературе — методологическому индивидуализму, структуралистскому конструктивизму и постмодернизму, рассмотрению которых посвящены три последующих раздела.

* О представлениях автора об этнической самоидентификации и этнической идентичности см.: (Винер 1998а: 15–18; Винер 1999: 228–229).

** В ходе количественных исследований с этой целью применяется специальный инструментарий. См., напр.: (Солдатова 1998: 180–197).

2. «Методологический индивидуализм» в российской этнологии

Противоречит ли тишковское определение этнической общности бромлеевскому?

Приведенные в предыдущем параграфе примеры показывают, что этничность не обязательно проявляется через принадлежность человека к какой-то одной этнической группе. В этом, безусловно, следует согласиться с В.А. Тишковым. В чем с ним нельзя согласиться — это с его призывом во всех случаях отказаться от эвристического потенциала понятия «этнос» и перейти исключительно к использованию понятия «этничность» (Тишков 2003б: 32–33). Свою позицию В.А. Тишков подкрепляет ссылкой на авторитетных предшественников: «Наша наука существовала более или менее прилично, не пользуясь данным термином всего лишь пару десятилетий тому назад: для этого было достаточно заглянуть в толстовскую многотомную серию «Народы мира» или в токаревский учебник «Этнография народов России»» (Тишков 2003б: 27)*. Но сам В.А. Тишков, хоть и в завуалированной форме, понятие этнос использует. В 1997 г., разъясняя свое представление об одном из наиболее часто используемых этнологами понятий «этническая группа», он писал: «В данном случае понятие *этнической группы* является синонимом более широко употребляемых в отечественной литературе понятий *народ* (в этнокультурном смысле), *этническая общность* (этнос), или национальность» (Тишков 1997: 12). На базе цитируемой статьи позднее была написана одна из глав для последней монографии В.А. Тишкова. Здесь, видимо, устав от полемики со своими оппонентами, он дает несколько иное пояснение: «В данном случае понятие этнической группы является синонимом более широко употребляемых в отечественной литературе понятий *народ* (в этнокультурном смысле), *этническая общность*, или *национальность*» (Тишков 2003б: 115).

В обоих приведенных выше случаях В.А. Тишков свою мысль заканчивает одинаково: «Но в смысловом плане это определение радикально расходится с господствующим представлением об этносах (народах) как “исторически сложившихся устойчивых общностях людей”, да еще на основе этногенеза как начальной стадии формирования этнических общностей...» (Тишков 1997: 12). Любопытно однако, что определение народа (этноса) В.А. Тишкова практически не отличается от бромлеевского: «... под категорией “народ” в смысле этнической общности мною понимается *группа людей, которые имеют общее название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности*» (Тишков 2003б: 60). У Ю.В. Бромлея формулировка следующая:

* Действительно, в указанных книгах слово «этнос» не обнаруживается. Но надо помнить, что использование его было после критики работ Широкогогорова в 1930-е гг. фактически под запретом. Впервые после этого об «этнических особенностях» и «этнотипе» стал писать П.И. Кушнер (Кнышев) (Кушнер (Кнышев) 1951: 6). К тому же необходимо иметь в виду, что и С.П. Толстов, и С.А. Токарев, и большинство их коллег использовали понятие «народ» в значении «этнос».

Собственно этнос (или этнос в узком значении этого термина) может быть определен как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме) (Бромлей 1981: 27)*.

Общим в этих определениях является признание этноса группой людей с общим самоназванием** и рядом культурных характеристик. Несколько раньше в своем тексте Ю.В. Бромлей отмечает: «Самосознание членов этноса как бы фокусирует представления об общности территории (“родной земли”)...» (Бромлей 1981: 25).

Таким образом, можно сказать, что оба определения включают в себя понятие об особой территории описываемой социальной группы. В.А. Тишков говорит, что народ обладает мифом об общем происхождении, общей исторической памяти и чувством солидарности. Бромлей предпочел писать об общих особенностях психики и сознании единства и отличия данного этноса от других этносов.

Вряд ли можно сказать, что это разные определения. Тогда правомерно задать вопрос, чем концепция народа (этноса) у В.А. Тишкова отличается от концепции этнической общности у Ю.В. Бромлея?*** Очевидно, что дело здесь не в разных определениях и не в терминах. Тем более, что даже в своей книге В.А. Тишков активно использует термины, возникшие в рамках теории этноса: «этническое», «этногенез», «этническая общность» (Тишков 2003б: 59, 68 и 98). Отказ от использования понятия *этнос* он аргументирует связью данного понятия с примордиализмом:

Именно схоластичное представление, что некие статистические множества, обладающие культурной гомогенностью, социальной однородностью и даже психической одинаковостью, являются природной основой для социальных субъектов и что на всех этих этапах истории именно такие общности являются главными действующими субъектами, составляет главный порок примордиализма в его отечественном и других вариантах (Там же: 136).

В приведенном пассаже В.А. Тишков в несколько окарикатуренном виде описывает крайний примордиализм****. В большинстве работ авторов-«примордиалистов» нет никаких указаний на то, что они считают описываемые ими

* Что касается бромлеевского понимания этноса в широком смысле в качестве одной из разновидностей социальных организмов, то эта часть теории этноса мне представляется одним из наименее обоснованных и совершенно излишних компонентов данной теории. В литературе уже отмечалось множество несуразностей в представлениях Ю.В. Бромлея об этносоциальном организме (Щедровицкий, Пископпель 1994: 118–123).

** Хотя в первом определении говорится просто о названии, явно имеется в виду самоназвание.

*** Кстати, С. Смирнова в своей рецензии на обсуждаемую мной книгу В.А. Тишкова также подчеркивает, что он вовсе не отрицает существования этнических общностей (Смирнова 2004: 147).

**** Определенно к крайним примордиалистам в российской науке можно отнести С.Е. Рыбакова (Рыбаков 1998; Рыбаков 2001; Рыбаков 2003), чьи высказывания обсуждаются ниже.

этнические общности социально однородными, не говоря уже о психической одинаковости членов этих общностей. Далеко не все, кто считает, что этнические общности реально существуют, полагают, что именно они являются субъектами исторического процесса. Достаточно вспомнить, что в бывшем СССР официально считалось, что субъектами истории являются классы*.

Дрейф идентичностей и проблема стабильности этнических установок

Если оставить вопрос о субъектах истории в стороне, то можно сказать, что главный тезис В.А. Тишкова состоит в следующем: «культурный облик и границы этнических групп гетерогенны и подвижны, и они не обладают давним и строгим набором общеразделяемых характеристик и ценностей...» (Тишков 2003б: 125). Лично я с этим полностью согласен. Думаю, что и многие из тех, кого В.А. Тишков называет примордиалистами, тоже с этим согласятся.

Но, вероятно, в полемическом задоре В.А. Тишков подает этот тезис таким образом, что он приобретает следующий вид: этнические группы крайне нестабильны, этнические идентичности непрерывно интенсивно дрейфуют, этнические границы (имеются в виду культурные границы в бартовском понимании) чрезвычайно подвижны. Все дело в том, насколько велика скорость этих изменений. Как часто в своей жизни конкретные люди меняют этническую самоидентификацию? Насколько быстро меняется идентификация членов группы в целом? Вряд ли возможна такая ситуация, когда некто, поедая драники с молоком на завтрак, является белорусом, общаясь в рабочее время по-немецки через Интернет с коллегой из Германии, превращается в немца, а после работы, отрабатывая в клубе приемы айкидо, превращается в японца; вряд ли найдется много групп, отличающихся от своих соседей одной или несколькими культурными характеристиками и меняющих свое самоназвание и представления о своем месте в иерархии известных им этнических общностей каждые 25–30 лет (время жизни одного поколения), а то и чаще.

Если быть до конца последовательным, то, делая акцент на чрезвычайной нестабильности этнической идентичности, В.А. Тишков не должен использовать для обозначения совокупностей индивидов такие термины, как «андо-

* Ощущение, что этнические общности являются субъектами истории, возникает вследствие «сцепления» (если воспользоваться аналогией со «сцепленными признаками» в области генетики) этнических общностей с какими-либо иными. Например, многие действующие в Пятикнижии общности (Сыны Израиля, моавитяне, аммонитяне и т. д.) одновременно являются и потестарными (позднее — политическими) и этническими общностями. Разумеется, говоря о них как об этнических общностях, следует помнить, что они вбирали в себя и какое-то число иноплеменников: супругов, невольников, усыновленных и др. М. Вебер говорил об этом следующее: «Двенадцать племен Израиля были подразделениями политической общности и они чередовались в исполнении определенных функций на месячной основе. То же имеет место для греческих племен (*phylai*) и их подразделений; последние также рассматривались в качестве единиц общего этнического происхождения. Является верным, что первоначальное деление могло быть вызвано политическими или действительными этническими различиями...» (Weber 1978: 389).

цезские народы», «сарты», «татары», «армяне» и т. п.* Ведь сегодня такие совокупности существуют, а завтра составляющие их индивиды образуют какую-то новую конфигурацию. Безусловно, такой взгляд на этнические общности страдает переоценкой скорости этнических изменений в целом и скорости изменений этнической идентичности в частности. Последняя, наряду с другими психологическими компонентами, включает в себя различные установки, которые могут быть как кратковременными, так и очень устойчивыми во времени. В качестве примера устойчивости установок я привожу здесь многолетние измерения отношения населения США к Библии (Табл. 1). Респондентам задавался следующий вопрос: «Здесь даны четыре утверждения о Библии, и я хотел бы, чтобы вы сказали мне, какое из них ближе всего к вашим собственным взглядам». Предлагалось выбрать одну из пяти альтернатив:

1. Библия является Божьим словом, и все, что она говорит, является правдой.
2. Библия была написана людьми, вдохновленными Богом, но она содержит некоторые ошибки людей.
3. Библия — хорошая книга, потому что была написана мудрыми людьми, но Бог не имеет к этому отношения.
4. Библия была написана людьми, которые жили так давно, что она мало чего стоит сегодня.
5. Затрудняюсь ответить; другой ответ.

Таблица 1.

Отношение к точности Библии, 4 категории, 1964–1990 гг. (в %).

	Годы						
	1964	1968	1980	1984	1986	1988	1990
1	51	52	46	48	49	48	49
2	42	38	42	40	39	40	38
3	3	6	6	6	6	6	8
4	1	2	2	2	2	2	3
5	3	3	3	4	4	3	2
N	1437 чел.	1538 чел.	1394 чел.	1902 чел.	2159 чел.	1761 чел.	972 чел.

Источник: Адаптировано из The National Election Studies Center for Political Studies, University of Michigan. Electronic resources from the NES World Wide Web site (www.umich.edu/~nes). Ann Arbor, MI: University of Michigan, Center for Political Studies [producer and distributor], 1995–2000. Table 1B.2A**.

Как видим, за четверть века, несмотря на бурные политические и технологические изменения, возрастание влияния СМИ и средств коммуникации, установки большинства американцев по отношению к Библии менялись не очень сильно. Доля понимающих библейский текст буквально (альтернатива 1) колебалась в пределах 5 %, доля тех, кто выбрал альтернативу 2, колебалась в пределах 4 %. У третьей и четвертой альтернатив есть тенденция к росту. Если же

* Кстати, именно к этому в своих устных выступлениях неоднократно призывал петербургский социолог В.М. Воронков, который считает, что использование этнонимов является элементом расистского дискурса.

** Данная таблица найдена в Интернете благодаря помощи М.Г. Мацкевич и Б.З. Докторова.

от религиозных убеждений перейти к этническим установкам и стереотипам, то можно увидеть, что некоторые из них могут меняться сравнительно быстро, другие, наоборот, отличаются большой консервативностью.

Этническая процессуальность против этнических процессов

В. А. Тишков, исходя из своей концепции нестабильности этничности, которую он понимает как осознание культуры, предлагает перенести внимание с процесса на процессуальность (Тишков 2003б: 116–117). К сожалению, в его тексте не дается четкого определения того, что он понимает под этнической процессуальностью и чем она отличается от этнического процесса. У Ю.В. Бромлея есть разграничение между этническим процессом в широком смысле, когда этот термин описывает «любое изменение того или иного компонента этноса», и более узким подходом, когда под этническим процессом подразумевается лишь смена этнического самосознания (Бромлей 1981: 63). В.А. Тишков, если я правильно понял, под этнической процессуальностью понимает способ, или процедуру идентификации (учеными, статистиками, чиновниками) этнических общностей и последствия этого процесса. Сюда же можно отнести выстраивание в российских условиях конкретных этнических общностей в некоторые иерархии, например, включение или невключение кряшен в состав татар, объединение в категорию «лица кавказской национальности» представителей «титulyных» групп государств Южного Кавказа и северокавказских республик, но не терских казаков или горских евреев, попытки объявить, что такие иудейские группы, как крымчаки, горские евреи и караимы, не являются или, наоборот, являются генетическими потомками древних евреев.

Безусловно, все это заслуживает самого внимательного изучения. Наши зарубежные коллеги начали интенсивно заниматься проблемами конструирования этнических общностей в 1980-е гг.* В последнее время появился и целый ряд работ отечественных авторов, которые рассматривают существующие этнические общности именно под этим углом зрения**. Но если исследователи стали, наконец, уделять внимание этнической процессуальности***, то следует ли считать, что изучение этнических процессов было ошибкой советских этнографов? Следует ли продолжать изучение этнических процессов? Объясняют ли такие исследования ситуацию в современных обществах? Я уверен в том, что изучение этнических процессов делает более понятными многие аспекты этнической картины мира: оно позволяет, например, уточнять демографические прогнозы****. Да и сам тот способ, каким ученые, статистики и чиновники идентифицируют этнические общности, в значительной степени зависит от их более или менее верных представлений о тех процессах, в которые вовлечены

* См., например: (Андерсон 2001; *Creating Ethnicity* 1989; *The Creation of Tribalism in Southern Africa* 1989; Nagel 1994).

** Достаточно назвать лишь несколько работ: (Шнирельман 1995; Миллер 2000).

*** И не только этнической, если вспомнить хотя бы о требованиях феминистских авторов приложить самые серьезные усилия для описания гендерных различий и выявления их социальных причин.

**** О том, что изучение современных этнических процессов является актуальным и для англоязычных авторов, свидетельствует появление статьи Р. Коллинза (Коллинз 2005).

представители этих общностей. Иной вопрос — каким образом при исследовании этнических процессов должны учитываться новейшие достижения науки, в том числе и описания принятия политических решений и их последствий для населения, а также разработки в области количественных методов.

Несколько поправок к высказываниям В.А. Тишкова

Если вернуться к монографии В.А. Тишкова, то заметное число непродуманных мест несколько портит общее впечатление от того нового и полезного, что высказывается в ней. В частности, В.А. Тишков пишет, что: «Этническую идентичность следует рассматривать больше как форму социальной организации, чем выражение определенного культурного комплекса» (Тишков 2003б: 105). Эта фраза не отражает общепринятого подхода к соотношению понятий «идентичность» и «социальная организация». Представители бристольской школы, одного из наиболее авторитетных направлений в социальной психологии, определяют социальную идентичность как «разделяемое/коллективное представление о том, кем является человек и как ему следует себя вести» (Hogg, Abrams 1988: 3). Кроме того, у самого В.А. Тишкова есть неплохое определение социальной организации в одноименном параграфе: «Одним из основных объектов этнологического знания является изучение того, как люди связаны друг с другом согласно установленному набору правил, которые выходят за пределы обычной биологии» (Тишков 2003б: 72). Рассмотрение этнической идентичности в качестве формы социальной организации — просто недостаточно продуманное В.А. Тишковым высказывание.

Здесь же он пытается приписать Ф. Барту тезис: «Этническую идентичность следует рассматривать больше как форму социальной организации, чем выражение определенного культурного комплекса» (Тишков 2003б: 105). У Барта на самом деле сказано: «Критическим фокусом исследования с этой точки зрения становится этническая *граница*, которая определяет группу, а не культурное содержимое, которое она окаймляет. Границы, которым мы должны уделить внимание, являются, конечно, культурными границами, хотя у них могут быть территориальные эквиваленты. Если группа сохраняет свою идентичность, когда ее члены взаимодействуют с другими людьми, это влечет за собой критерии для определения членства и путей обозначения членства и нечленства (membership and exclusion)» (Barth 1969: 15)*.

Обсуждая проблемы нации и национализма, В.А. Тишков об историческом подходе к нации** говорит следующее: «методологически это смесь веберовского позитивизма и марксистского исторического детерминизма» (Тишков 2003б: 137). Меня очень смущает выражение «веберовский позитивизм»***. Привожу одно из многочисленных определений позитивизма:

* Само это высказывание Барта следует понимать в том смысле, что групповая идентичность (осознание принадлежности к группе) во внутри- и межгрупповых отношениях играет более важную роль, чем культурные характеристики, приписываемые данной группе.

** Я полностью поддерживаю В.А. Тишкова в его неприятии понятия «нация» и считаю, что применительно к этническим общностям оно ничего не приносит науке, кроме вреда. Для российского научного сообщества это еще более актуально, чем для наших коллег во многих других странах.

*** Впрочем, это словосочетание не является выдумкой В.А. Тишкова. Автор многих

В повсеместном употреблении [термин] «позитивизм» относится к программе объединения всех эмпирических исследований на подразумеваемом основании метода естественных наук, в особенности физики. Если исследование не может в принципе быть выполненным связанным с фактами, объективистским способом, который пытается раскрыть законы, обуславливающие феномены, то предполагается, что это исследование нельзя должным образом называть наукой или потенциальной наукой, и, таким образом, его результаты не имеют статуса подлинного знания. Резкая демаркация проводится между знанием и убеждением (belief) (Lloyd 1993: 72).

Любой, кто читал основные работы М. Вебера, мог убедиться в том, как далека веберовская методология от позитивизма. М. Вебер считал, что социология — это наука, занимающаяся «интерпретативным объяснением социального действия». В свою очередь, о социальном действии можно говорить тогда, когда «действующий индивид придает субъективный смысл своему поведению». Именно с понятия «смысл» Вебер развертывает свою методологию (Weber 1978: 2). Американский философ социальной науки Д. Литтл указывает, что прямо противоположен позитивизму «взгляд, что социальные науки радикально отличаются от естественных наук по методу и содержанию. Эту позицию называют «антинатурализмом»; она также может называться «герменевтической», или «интерпретативной» теорией социальной науки» (Little 2004: 13).

В.А. Тишков называет себя сторонником методологического индивидуализма (Тишков 2003б 20). В предыдущем абзаце показано его отрицательное отношение к Веберу. Совершенно очевидно, что он не знает о связи методологического индивидуализма с творчеством Вебера. Шведский исследователь Л. Уден указывает, что Вебер перенес методологический индивидуализм из экономики, где это теоретическое направление возникло, в социологию (Udehn 2002: 485). Веберовская интерпретативная социология «обходится с взятым в отдельности индивидуумом и его действием как с основной единицей, своим “атомом”, если эта сомнительная аналогия здесь уместна», что как раз и является характерной чертой методологического индивидуализма (Weber 1981: 158, quoted from Udehn 2002: 485).

Если же перейти к собственно методологическому индивидуализму, то уместно заметить, что аргентино-канадский философ науки М. Бунге выделяет его радикальную и умеренную разновидности: сильный, или радикальный, и слабый, или умеренный, методологический индивидуализм. Радикальный методологический индивидуализм придерживается позиции, согласно которой для объяснения всех видов социального поведения достаточно «одной теории, содержащей концепты, относящиеся исключительно к индивидам». Более приемлема для Бунге вторая разновидность индивидуализма:

работ по теоретической социологии Ю.Н. Давыдов считает, что представление о Вебере как о позитивисте в советском обществоведении появилось благодаря И.С. Кону, Ю.А. Леваде и Н.Ф. Наумовой, которых Ю.Н. Давыдов обвиняет в ортодоксальном марксизме, «чуть-чуть подернутом... либеральной позитивистской дымкой» (История теоретической социологии 2000: 499–500).

умеренный методологический индивидуализм находит, что определенные универсальные послылки относительно индивидов хотя и необходимы, но недостаточны для того, чтобы объяснить социальную жизнь. Он утверждает, что разные виды социальных фактов требуют разных моделей, разделяющих эти универсальные послылки, но каждая модель содержит гипотезы, относящиеся как к специфическим типам взаимодействия, так и к определенным институциональным сетям (Bunge 1996: 249).

К сожалению, В.А. Тишков не поясняет, что он лично понимает под методологическим индивидуализмом, и не дает ссылок на тех авторов, которые повлияли на его методологические предпочтения. Судя по тому, что в своей книге о Чечне (Тишков 2001) он практически ничего не говорит о социальных структурах и институтах, его позиция ближе к радикальному методологическому индивидуализму. Однако я рискну предположить, что теоретические воззрения В.А. Тишкова не опираются на какое-либо иное конкретное философское основание, нежели то, которое имело место у Ю.В. Бромлея и его последователей. Судя по всему, В.А. Тишков создает собственную концепцию путем изучения конкретной ситуации прежде всего в Российской Федерации, чтения в большом объеме англоязычной литературы и насыщения за счет этого бромлеевской теории новыми элементами, а также путем исключения из этой теории устаревших положений.

3. Структуралистско-конструктивистский подход к этничности

Прямо противоположен индивидуализму холизм: «В частности, он утверждает, что природа и общество являются “органическими целостностями”, которые невозможно понять, разбивая на компоненты» (Bunge 1996: 258). Бунге согласен с тем, что у социальных систем появляются такие свойства, как стабильность и живучесть. Они действуют как целостности: например, школа или фабрика (Ibid: 260). В число холистов М. Бунге включает помимо других известных исследователей П. Бурдые за его отношение к индивиду как к продукту «поля» (Ibid: 259)*.

В России наиболее активно концепцию «поля» применительно к этносу использует петербургский социолог В.И. Ильин. Однако при этом он не считает себя последователем П. Бурдые, а лишь использует его идеи в качестве «толчка к размышлениям по сюжетам, по большей части находящимся вдалеке или на периферии его [т. е. Бурдые — *Б. В.*] научных интересов» (Ильин 2000: 19). Самого П. Бурдые В.И. Ильин относит к представителям структуралистско-конструктивистской парадигмы**. Работая в рамках этой же парадигмы, В.И. Ильин полагает, что она

применительно к этносу означает, что, во-первых, этнос — это не группа людей, а часть социального пространства, этническое поле, которое понимается как определенная конфигурация социокультурных процессов, практик (структура); во-вторых, этнос — это результат социального конструирования структуры самими людьми

* О концепции поля см., напр.: (Bourdieu 1985).

** В.И. Ильин относит к этой парадигме также Э. Гидденса, П. Штомпку, М. Арчер (Ильин 2000: 18).

ми, это результат, приобретающий характер структуры по отношению к входящим в него индивидам... Понятие «конструирование» подчеркивает социальный, а не природный характер происхождения и воспроизводства этноса (Там же: 159).

Я думаю, что искусственное отделение социальной группы (в том числе этноса) от ее членов неприемлемо для социальных наук, поскольку в этом случае полностью теряются различия между конкретными людьми, а также утрачивается понимание того, что люди могут воздействовать на общество, в том числе и на этнические общности.

Поскольку В.И. Ильин очень корректно использует теоретические положения Бурдьё применительно к этническим общностям, имеет смысл обратиться к этим теоретическим положениям. Но это тема для специальных, больших по объему исследований. Поэтому в данной работе я просто использую лишь некоторые замечания критиков Бурдьё для прояснения своих возражений В.И. Ильину.

М. Бунге подвергает Бурдьё жесткой критике за то, что тот рассматривает индивида как продукт «поля», или социального целого, существующего над индивидами. Так, художник существует только потому, что существует эстетическое поле; в свою очередь, поле является «“системой объективных отношений”», [существующих] до того и над тем, к чему они [эти отношения — *Б.В.*] относятся — [и это] очевидная грубейшая логическая ошибка» (Bunge 1996: 259).

Социолог Э. Кинг, сопоставляя несколько пассажей, помещенных на одной и той же странице в его статье, отмечает, что когда Бурдьё описывает взаимодействие поля с хабитусом, объективизм его подхода несколько смягчается, но при этом формальное определение хабитуса* «не может позволить индивидам выборы или стратегии, которые он [Бурдьё] дает им, когда он обсуждает поле, потому что любой выбор, который индивиды могут сделать, всегда уже дан хабитусом, который сам детерминирован их объективной, предшествующей и поэтому неизменяемой позицией в поле» (King 2000: 425). Далее Э. Кинг приводит список полудюжины довольно известных социальных исследователей, чью позицию, с которой он солидарен, он описывает следующим образом:

Если бы хабитусы были детерминированы объективными условиями, гарантирующими подходящее действие для социальной позиции, в которой находился любой индивид, и хабитусы были бы бессознательно интернализованными диспозициями и категориями, тогда социальное изменение было бы невозможно. Индивиды действовали бы согласно объективным структурным условиям, в которых они оказались, и они, следовательно, просто воспроизводили бы эти объективные условия, повторяя одинаковые практики (Ibid: 427).

Наконец, Р.У.К. Лау, исследователь из Открытого Университета Гонконга, по-

* В данном случае Бурдьё использует следующее определение хабитуса: «Хабитус является продуктом труда внушения и присвоения, необходимого для того, чтобы продукты коллективной истории, объективные структуры преуспели в воспроизводстве себя более или менее полно, в форме длительных диспозиций в организмах (которые можно, если угодно, называть индивидуумами), продолжительно подвергающихся тем же условиям существования» (Bourdieu 1977: 85).

казывает, что Бурдье недоработал концепцию хабитуса, не приняв во внимание вовлекаемые, по-видимому, в его производство психологические механизмы:

Нужно подчеркнуть, что психологическое необходимо понимать как слой, который синхронно возникает вертикально из нейропсихологического и горизонтально из социального. Важность этого заключается в том, что психологические теории происходят от явных или неявных философских посылок. Теоретизируя о том, каким образом разнится «выработка» хабитуса, следует исключать теории, основанные на несовместимых философских посылах (например, методологический индивидуализм). Имея в виду причинность событий, возможно, что изменения, порожденные возникающими (emergent) механизмами хабитуса, могут в конкретных случаях преодолеть эффекты структурных условий, которые сами вертикально объясняют хабитус. Вот почему хабитус только предсказывает общую закономерность, а не конкретность (certainty) в конкретных случаях (Lau 2004: 373).

Если исходить лишь из того, что действия индивида всецело предопределяются интернализированным индивидом хабитусом, который в свою очередь детерминирован полем (социальными структурами), то полностью теряются различия между конкретными людьми и утрачивается понимание того, что индивиды могут сознательно с большим или меньшим успехом воздействовать на социальные структуры, включая этнические поля. В.И. Ильин не объясняет механизмов способов воздействия конкретных индивидов на социальное поле. Но достаточно вспомнить о роли конкретных личностей, скажем, в процессе возникновения движений, которые принято называть национальными, или националистическими, чтобы отказаться от идеи предзаданности этнополитических процессов. Возникновение массового сионистского движения, ставшего важнейшим фактором в образовании государства Израиль, где в настоящее время идут бурные процессы слияния различных еврейских групп в ивритоязычную общность, произошло благодаря деятельности конкретного человека — Т. Герцля, а не только из-за «определенной конфигурации социокультурных процессов», о которой говорит В.И. Ильин. Эти социокультурные процессы действовали более или менее одинаково на всех образованных европейских евреев на рубеже XIX – XX вв. Возможно, не будь Т. Герцль столь активным человеком, еврейская иммиграция в Палестину никогда не приняла бы значительных масштабов.

Другим примером активной деятельности людей, повлиявшим на этнические процессы, является творчество И.П. Котляревского и Т.Г. Шевченко, выходцев соответственно с Полтавщины и Черкащины. Именно двум этим поэтам принадлежит заслуга создания литературного языка на основе среднеподнепровского диалекта украинского языка. Использование именно этого диалекта в процессе создания украинского литературного языка вовсе не было неизбежным. Вполне вероятно, что литературный язык мог возникнуть, скажем, на основе слобожанского диалекта, тем более, что в 1804 г. на Слобожанщине был открыт Харьковский университет. В таком случае литературный язык был бы гораздо более русифицирован, и неизвестно, насколько он мог бы быть признан своим на Волыни и в Закарпатье и особенно в Галиции, которую от остальных территорий, вошедших в состав украинского государства, отличают помимо культурных и языковых особенностей, еще и религиозные.

Этноконфессиональные общности довольно часто возникают главным образом как результат деятельности выдающихся религиозных лидеров. Так, марониты возводят свое происхождение к монаху Марону, время жизни которого достоверно не известно; в VIII в. благодаря учению Анана бен Давида от евреев-раввинистов откололась группа будущих караимов; друзья обязаны своим появлением Мухаммеду ибн Исмаил ад-Дарази, жившему в IX в. (Шпажников 1976: 24, 40 и 50). Конечно, эти пророки не задумывались над тем, что их последователи организуются в этнические общности; конечно, на формирование и сохранение этих общностей влияли и влияют структурные факторы. Но именно деятельность религиозных лидеров придала указанным группам много особенностей.

Приведенные выше примеры квазиэтнической идентичности также демонстрируют активную сознательную деятельность моих информантов по конструированию собственной идентичности. По-видимому, идея поля и связанного с ним хабитуса продуктивна лишь применительно к межпоколенной передаче идентичности в моноэтнической среде*. Когда же мы имеем дело с этнически смешанными браками, имеет место столкновение двух хабитусов с непредрежденным исходом, особенно при отсутствии у этносов обоих родителей согласованных моделей выбора этнической принадлежности детей (как это, например, имеет место в Дагестане, где детей обычно причисляют к группе отца).

Если же вернуться к идее В.И. Ильина о целесообразности использования структуралистско-конструктивистской парадигмы в изучении этнических общностей, то такой подход представляется правомерным при том условии, что будет устранен детерминистский акцент в концепции хабитуса, разработанной П. Бурдьё. С этой целью Э. Кинг предлагает Бурдьё вернуться к определению хабитуса как «чувства игры», которое являлось характерной чертой его практической теории и которое подчеркивало «межличностные переговоры» (King 2000: 425)**. Благодаря нескольким сериям таких переговоров члены группы могут изменять социальные отношения между собой и наделять эти отношения новым пониманием (Ibid: 428–429). Независимо от Кинга Лау также предлагает концептуализировать хабитус как «практическое чувство, появляющееся из опыта» (Lau 2004: 382).

Окончание следует

Литература

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Аргановский С.Н. Зарубежные концепции этничности // Методологические проблемы исследования истории культуры. Л.: ЛГИК, 1982.

Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981.

* Об этом см, напр.: (Винер1998б: 13–15).

** «Практической теорией» Кинг называет пассаж, изложенный на первых пятнадцати страницах книги Бурдьё «The Outline of a Theory of Practice», а также в ряде других его работ (King 2000: 418).

- Бутинов Н.А. Народы Папуа Новой Гвинеи. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
- Бутинов Н.А. О первобытной лингвистической непрерывности в Австралии // Советская этнография. 1951. № 2.
- Винер Б.Е. К построению качественной регрессионной модели этнической идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998а. Т. 1. № 3.
- Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. 1998б. № 4.
- Винер Б.Е. Этническая идентичность у крупнейших меньшинств Санкт-Петербурга (по результатам полевого исследования 1997–1998 гг.) // Мир России. 1999. № 1/2.
- Винер Б. Возвращение к вере предков. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности (на примере Санкт-Петербурга) // Диаспоры. 2002. № 4.
- Винер Б. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности: традиция и уход в другую традицию // Диаспоры. 2003. № 4.
- Винер Б. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности: От безверия к вере чужого народа // Диаспоры. 2004. № 186–212.
- Гусева Н.Р. О разных формах самосознания хинду. М.: Наука, 1973.
- Ильин В.И. Социальное неравенство. М.: Институт социологии РАН, 2000.
- История теоретической социологии. Т. 4. СПб.: РХГИ, 2000.
- Кляшторный С.Г., Султанов Г.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и Средневековье. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
- Князев Л.Н. Влияние национально-смешанной семьи на национальное самосознание: (По результатам социологического опроса в Удмуртии) // Вестник Удмуртского университета. 1991. № 1.
- Коллинз Р. «Балканизация» или «американизация»: геополитическая теория этнических изменений // Логос. 2005. № 1(46).
- Комаров М.С. СРЕДНЕГО УРОВНЯ теория // Современная западная социология: Словарь. М.: Издательство политической литературы, 1990.
- Крюков М.В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. 1989.
- Кушнер (Кнышев) П.И. Этнические территории и этнические границы. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951.
- Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000.
- Пономарев А.П. Развитие семьи и брачно-семейные отношения на Украине. Киев: Наукова думка, 1989.
- Рыбаков С.Е. К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект // Этнографическое обозрение. 1998. № 6.
- Рыбаков С.Е. Судьбы теории этноса. Памяти Ю.В. Бромля // Этнографическое обозрение. 2001. № 1.
- Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003. № 3.
- Смирнова С. Из оков теории этноса // Свободная мысль – XXI. 2004. № 7.
- Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998.
- Тишков В.А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.
- Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте: Этнография чеченской войны. М.: Наука, 2001.

Тишков В.А. Российская этнология: статус дисциплины, состояние теории, направления и результаты исследований // *Этнографическое обозрение*. 2003а. № 5.

Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003б.

Шнирельман В.А. Националистический миф: основные характеристики (на примере этногенетических версий восточнославянских народов) // *Славяноведение*. 1995. № 6.

Шпажников Г.А. Религии стран Западной Азии: Справочник. М.: Наука, 1976.

Щедровицкий Л.П., Пископфель А.А. Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли // *Этнометодология*. Вып. 1. М., 1994.

Этнические процессы в современном мире. М.: Наука, 1987.

Alba R.D. *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. New Haven, CT & London, UK: Yale University Press, 1990.

Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* / Ed. By F. Barth. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget, 1969.

Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu P. The genesis of the concepts of *Habitus* and of *Field* // *Sociocriticism. Theories and Perspectives*. 1985. Vol. 2. No 2.

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

Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis / Ed. by E. Roosens. Newbury Park, CA: Sage, 1989.

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

Gans H.J. Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation // *Ethnic and Racial Studies*. 1994. Vol. 17. No 4.

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

Johnson C. The dilemmas of ethnic privilege // *Ethnicities*. 2002. Vol. 2. No 2.

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

Lau R.W.K. Habitus and the practical logic of practice: an interpretation // *Sociology*. 2004. Vol. 38. No 2.

Liebersohn S. Unhyphenated whites in the United States // *Ethnic and Racial Studies*. 1985. Vol. 8. No 3.

Liebersohn S., Waters M.C. *From Many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*. New York: Russell Sage Foundation, 1988.

Little D. *Beyond Positivism: Toward a Methodological Pluralism for the Social Sciences* // www-personal.umd.umich.edu/~delittle/BEYPOSIT.PDF. 10.06.2004.

Lloyd C. *The Structures of History*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

Merton R.K. *On Theoretical Sociology*. New York: The Free Press, 1967.

Nagel J. *Constructing Ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture* // *Social Problems*. 1994. Vol. 41. No 1.

Spickard P.R., Fong R. Pacific Islander Americans and multiethnicity: A vision of America's Future? // *Social Forces*. 1995. Vol. 73(4).

The Creation of Tribalism in Southern Africa / Ed. by L. Vail. London: James Carrey, 1989.

Udehn L. The changing face of methodological individualism // *Annual Review of Sociology*. 2002. Vol. 28.

Waters M. C. *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

Weber M. Essays on some categories of interpretive sociology // *Sociological Quarterly*. 1981. Vol. 56.