

**Юлия Чернявская**

Białoruski Państwowy Uniwersytet Kultury

## ЭТНИЧНОСТЬ: СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА

**Key words:** soft constructivism, the structure of ethnicity, ethnic borders, stereotypes, ethnic images, ethnic identity

### 1. Этничность с позиции „мягкого конструктивизма”

Со второй половины XX в. концепт этничности<sup>1</sup> стал одним из центральных в гуманитаристике. Его дефиниции можно условно разделить на семь групп. Этничность понимается: 1) как межгрупповое сравнение с точки зрения оппозиции „мы–они” (К. Гирц, Э. Френсис, Э. Хобсбаум, В. Хотинец и др.), 2) как психосоциальная принадлежность к группе (Ю. Бромлей, Т. Стефаненко, Т. Парсонс и др.), 3) как квинтэссенция „национального характера” (Н. Джандильдин, К. Касьянова, А. Мельникова, Л.С. Кустова, В.В. Кочетков и др.), 4) как культурная память и традиционное содержание культуры (С. Энлоу, У. Альтермат и др.), 5) как фактор мобилизации меньшинств в полиэтничном социуме (Н. Глезер и Д. Мойнихен, Л. Уорнер, П. Лунт, Д. Рисмен и мн. др.), 6) как символическая категория, используемая в целях дифференциации (Дж. Де Вос, Л. Романуччи-Росс, В. Соллорс), 7) как содержания культуры, участвующие в оформлении „культурных границ” (Ф. Барт, В. Тишков, В. Малахов и др.). Наиболее верным представляется последнее определение: оно вмещает все феномены, указанные в предыдущих дефинициях, – в той мере, в какой им придается дифференцирующе-интегрирующее значение. Ведь маркером этничности может стать любой, в том числе, и бытовой элемент культуры, отличающий ее феномены от инокультурных образцов (например, узкие подушки или настенные фризы в домах представителей азиатских этносов в СССР,

<sup>1</sup> В советской и постсоветской традиции более распространено иное наименование этого феномена – этническое самосознание. Здесь мы будем использовать наиболее современный и научно корректный термин „этничность”.

являющиеся маркерами отличия народов-автохтонов от русских; конфедератка как символ сплоченности поляков в эмиграции в XIX в.). Однако этничность – не просто факт наличия этноконсолидирующих и этнодифференцирующих содержаний; это своеобразная концептуальная структура, отражающаяся в этих содержаниях. В этом случае перед нами встает вопрос: индивидуальным или коллективным феноменом она является? Мы полагаем, этничность – не сложившийся факт, а процесс постоянной циркуляции ценностей, идей, символов, идеалов, образцов и т.д. с коллективного уровня на индивидуальный и обратно. Этот механизм обеспечивается текстами культуры как резервуарами этнокультурной информации. В этом понимании этничность включает три обязательных компонента: 1) корпус текстов культуры, создающих ее особое „лицо”, 2) эмоционально-ценностное отношение этнофора к этим текстам, 3) идентификацию человеком себя как представителя культуры на основе этнокультурной компетентности, позволяющей понимать и принимать эти тексты как „свои”. В этом случае основной критерий этничности – принадлежность к смысловому полю культуры. Можно предположить, что она возникает как информационно-коммуникативный, текстуально представленный ресурс, компенсирующий отсутствие природных оснований для сплоченного бытия людей.

Нашу исследовательскую позицию мы назовем „мягким конструктивизмом”. В отличие от примордиалистской точки зрения (этничность как фактическое или метафизическое родство) мы понимаем этничность как продукт конструирования. Однако оно изначально предпринимается не со стороны элит, как полагают инструменталисты и последователи некоторых версий конструктивизма, а со стороны масс. Сознательное конструирование со стороны элит продуктивно, лишь если опирается на первичный, повседневный тип конструирования. Подход мягкого конструктивизма дает возможность конкретизировать понимание этничности и дать ее дефиницию как динамически обновляющейся, текстуально представленной концепции особого места этнической общности в кругу других этносов (и одновременно – места этнофора в общности), возникающей на основе личностных и групповых идентификаций. Таким образом, воспроизводство этничности есть повседневное, во многом имплицитное конструирование этнической реальности, в результате которого она приобретает самоочевидный и однородный для людей и групп характер. Благодаря этому возможна интеграция людей и групп в целое, воспринимаемое как „естественное” – в этнос: мы солидарны с П. Бурдые в том, что группы объективно существуют благодаря воспроизводству веры людей в их реальность<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> П. Бурдые, *Социология социального пространства*, Санкт-Петербург 2005, с. 92.

## 2. Структура этничности

Исследователи выделяют когнитивный и аффективный (эмоциональный) компоненты этничности (Т. Стефаненко, В. Мухина и мн. др.), а иногда добавляют к нему и поведенческий (Л. Дробижева, Ю. Арутюнян, А. Сусоколов, Н. Лебедева и др.). На наш взгляд, речь здесь идет не о компонентах, а об аспектах: когнитивный, эмоциональный, поведенческий аспекты свойственны каждому из компонентов этнокультурного самосознания. В свою очередь, основные компоненты этничности:

- 1) комплиментарность,
- 2) этноним,
- 3) „мифомотор”,
- 4) этнический хронотоп,
- 5) экспектации и стереотипы,
- 6) этнический самообраз и гетерообразы,
- 7) спектр идентичностей, порождающий этнические Мы- и Я-концепции.

Они представлены в текстах, благодаря которым осуществляется трансляция этничности. В самосознании этнофоров они предстают во всех указанных аспектах, потому можно говорить о том, что каждый из них имеет: а) круг когний, б) круг эмоций, в) круг действий и моделей поведения.

### 2.1. Комплиментарность и этнические границы

Комплиментарность – термин Л.Н. Гумилева. Он означает синтез двух эмоций: 1) аффилиацию с Мы-этносом и 2) отталкивание от „чужих”. Общепринято положение, что образ „Мы” возникает позже, чем „Они”, а „Я” – позже, чем „Мы” (Ж.-П. Сартр, Х. Ортега-и-Гассет, школа Б.Ф. Поршнева и др.). Представляется правомерным и тезис о том, что в архаике соотношение „Мы – Они” противопоставительно („люди – нелюди”) и лишь много позже принимает черты сопоставления. Причину этого указывал Г. Зиммель: в архаике война была единственной формой коммуникации с другой группой<sup>3</sup>. Можно предположить, что на протоэтнической стадии антитеза „люди – нелюди” соответствует оппозиции „Космос – Хаос”, и лишь в процессе развития этноса и культуры в него включаются иные системы позиционирования своей и чужой общностей. Так, еще в архаике проявляется порог коммуникации (термин К. Леви-Строса), препятствующий проникновению чужаков в „мы-культуру”. Отрицательная комплиментарность сочетается с чувством превосходства: поэтому эллины и римляне считали другие народы „варварами”. Традиционные варианты взаимодействия с ними – устранение, ассимиляция, или самоизоляция. Однако восприятие „варваров” амбивалентно: помимо чувства превосходства оно

<sup>3</sup> Г. Зиммель, *Человек как враг*, в: Г. Зиммель, *Избранное*, Т. 2, Москва 1996, с. 504.

зидается на страхе перед тем, что вторжение „Они” может привести к разрушению „мы-общности” и в целом к нарушению космической упорядоченности. В этом контексте идея Ф. Римана о том, что история народов – попытка обуздания страха, правомерна<sup>4</sup>. По мере развития межэтнических интеракций страх перед „чужими” амортизируется и появляются новые формы взаимоотношений (обмен, дар), противопоставление сменяется сопоставлением. Но на всех этапах чертой комплиментарности остается чувство „инакости”, определяющее и этничность, и культуру в целом. Потому именно комплиментарность – отправная точка для создания этнических границ (Ф. Барт) – границ культурных смыслов, которыми общность самоочерчивается ввиду отличий от других. Этническими маркерами, обозначающими эту границу, могут быть любые феномены культуры, отличающие этнос от других: язык, артефакты, обычаи, жесто-мимические комплексы, элементы одежды и интерьера и др. Потому если наиболее явные маркеры – язык, территориальная локализация и т.д. – стираются, повышается значение иных, казалось бы, менее существенных маркеров: австрийцы акцентируют особенности графики письма; жители Азии с европейским костюмом носят традиционные головные уборы и т.д. Отсюда вывод: дифференцирующая функция этнических маркеров неотрывна от функции сигнификации, отличающей этносы на уровне семиотических систем и кодов. Другие их функции – фильтрация заимствованных содержаний с точки зрения соответствия культуре и их адаптация к этническим реалиям. Так, когда часть японцев перешла в христианство, оно стало модифицироваться на уровне культа (популярны обряды венчания и крещения – при пренебрежении другими) и на уровне материальной культуры: так, Токийский Воскресенский Собор – плод эклектики синтоистского и православного храмов.

## 2.2. Этноним (этническое самоназвание)

Наличие самоназвания указывает на то, что этнофоры осознают себя устойчивой и отличной от других общностью. Этноним – не только сигнификативный феномен: он выполняет и идеологическую функцию, часто становясь политонимом или конфессионимом („русский” как „гражданин России”; униатство как „белорусская вера”). При этом: а) один этноним может употребляться для наименования разных этносов (понимание выходцев из СССР за рубежом как „русских”); части этноса могут звать себя по-разному (юпигыт и эскимосы); в) этнонимы используются в зависимости от контекста: так, семаи зовут себя то „наш народ”, то „рабы”<sup>5</sup>). Потому говорить о том, что этнос

<sup>4</sup> Ф. Рима, *Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии*, Москва 1998, с. 11.

<sup>5</sup> В.А. Шнирельман, *О первобытной этнической непрерывности*, в: *Расы и народы*, Москва 1989, с. 33–34.

состоялся, можно даже если этнонимов несколько. Конкретизируются и экзоэтнонимы: факт, что иное племя поименовано, свидетельствует о том, что его члены воспринимаются уже не как „нелюди”, а как „люди”. Вероятно, архаический страх перед чужими по мере категоризации мира в этнонимах амортизируется: формируется представление об иных вариантах Космоса, а понятие Хаоса отодвигается во внечеловеческий мир. На протяжении истории этноним сохраняет значение бесспорного этнического маркера (пример – возвращение, а порой и конструирование этнонимов и даже политонимов после развала СССР), порождая представление об особом характере и историческом пути этноса.

### 2.3. Мифомотор

Мы будем понимать миф в известной трактовке А.Ф. Лосева – как наиболее полной и яркой действительности. Мы не разделяем мысли Э. Кассирера о том, что миф лишен „связи и смысла”<sup>6</sup>: напротив, он задает схемы осмысления, категоризации и сигнификации явлений и соответствующие практики. На наш взгляд, сама возможность этнокультурной памяти закодирована в универсальных мифологических структурах (К.-Г. Юнг, В. Пропп, М. Элиаде и др.) как в своего рода матрице, в которую укладываются этнические содержания. Этническая конкретика (история, окружающая среда и т.д.) приводит к модификации этой матрицы и к возможности „осовременивания” ее содержаний. Однако выявить ее вряд ли возможно, т.к. она принадлежит к сфере коллективного бессознательного. Возможно лишь предположить некие ее контрапункты. Плодотворной представляется идея, что первичную роль в культуре играет метаструктура „рай первозданный – рай потерянный – рай обретенный”<sup>7</sup>. Прилагая ее к этническому мифу, можно выявить, что она реализуется в мифе о золотом веке, в мифе о борьбе со злом (например, змеборческом) и в эсхатологическом мифе. Вероятно, эта структура лежит в основании этнических мифомоторов.

Мифомотор (Дж. Армстронг) – движущий и легитимирующий миф общности<sup>8</sup>, который: 1) связывает мифы этноса между собой, 2) увязывает этничность с формой социальной организации. Тем самым его основная функция – удержание этнических границ. Можно попытаться выявить ряд компонентов мифомотора: а) миф о золотом веке: этногенетическое предание, представления о родстве этнофоров, территории этноса, о его величии и культуртрегерской деятельности (мифологема „рай первозданный”); б) нарративы о трагедии этноса, нарушившей золотой век, о культурных героях и жертвах („рай потерянный”); в) нарративы о грядущем „золотом веке” как идеале („рай обретенный”).

<sup>6</sup> Э. Кассирер, *Избранное: Опыт о человеке*, Москва 1998, с. 524.

<sup>7</sup> А. Пелипенко, И. Яковенко, *Культура как система*, Москва 1998, с. 36.

<sup>8</sup> J. Armstrong, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill 1982, с. 8–9.

Почему именно миф является столь значимым компонентом этничности? Вероятно, архетипическая заданность мифа приводит к „впаянности” мифомоделей в коллективное сознание. Кроме того, миф есть первая попытка самоописания (метанарратива) общности: и потому он обуславливает другие модели. В свете этого неудивительно, что современные нации зачастую видят свою историю в зеркале мифа (идея великого Турана как прародины турок в идеологии М. Кемаля; эфиопианизм в Кении, Конго и государствах Южной Африки и т.д.). Значимо и то, что сфера мифа – повседневность, основываемая на имплицитных структурах сознания и культуры. И наконец, миф коллективен: это парадигматическая модель, а не ряд опытов индивида<sup>9</sup>. Поскольку первая и самая большая группа, с которой сталкивается человек, – этнос, то именно эта модель метаописания лучше всего подходит к объяснению коллективной судьбы. Если практики приятия мифа обусловлены этими характеристиками, то тезис о его намеренном конструировании элитами поверхностен: принятие мифа массами было бы невозможно, если бы „новый” мифомотор не накладывался на привычный. Можно предположить, что функция мифомоторов – сплочение этнофоров, базирующееся на: 1) соответствии мифомотора хронотопу этноса, 2) образе утраченного и грядущего „золотого века”, 3) наличии мифологически коннотируемых этносов („Они”), чья экспансия понимается как причина национальной трагедии, 4) образах культурных героев как прототипов идентичности. Условие такого сплочения – наличие прецедентных текстов, легитимирующих и транслирующих эти представления.

## 2.4. Этнический хронотоп

Этнический хронотоп – это взаимосвязь временных и пространственных отношений в повседневном восприятии этнофоров.

### 2.4.1. Этническое время

Этническое время – разновидность социального времени. Оно перцептуально и принадлежит к культурным универсалиям. Темпоральные аспекты времени, значимые для этничности, таковы:

А. Внешнее время – внутреннее время. „Внешнее” время как темпоральный план социокультурной организации имеет стандартный характер и определяет стандартные типы субъективности (время арктических народов отлично от времени индийцев). „Внутреннее” время строится на отношении людей к внешнему и сообщает ему эмоциональную окраску (сакральное время молитвы, праздника).

<sup>9</sup> М. Элиаде, *Аспекты мифа*, Москва 1996, с. 143.

Б. Полихронность – монохронность. С этой точки зрения время понимается как смысловая целостность, по-разному преломленная в разных этносах. По Э. Холлу<sup>10</sup>, полихронные культуры (Латинская Америка, Восток, Африка, Россия) направлены на достижение одновременно нескольких целей, а монохронные (Запад) – одной.

В. Линейность – цикличность. Предполагается, что полихронные культуры цикличны, а монохронные – линейны. Однако это преувеличение: идея прогресса всегда строится на мифотеме „золотого века”, а миллениаризм циклического времени предполагает достижение „золотого века” в будущем.

Г. Континуальность – дискретность. Считается, что полихронные культуры воспринимают время как континуум, а монохронные делят его на дискретные „ячейки”<sup>11</sup>. Часто эти качества соответственно приписываются традиционному этносу и современной нации. Это неверно: континуальность есть атрибут повседневности как таковой – и в этносе, и в нации.

Структурное содержание этнического времени то же, что и в целом социального: прошлое, настоящее, будущее: не случайно Дж. Де-Вос вводит эти соответствующие ориентации в качестве приоритетных для этничности<sup>12</sup>. Традиционно-культурную (а не политическую и/или социальную), а значит, более значимую для этничности подоплеку, по Де-Восу, имеет ориентация на прошлое (культурная память)<sup>13</sup>. Тезис об обладании этносом культурной памятью мы понимаем метафорически, в первую очередь, в аспекте текстуальной экспликации „воспоминаний” (в артефактах, языке, фольклоре, литературе, историографии) и их последующей циркуляции в социуме. Вследствие этого культурная память мобильна и зависит от категорий „сегодня” и „завтра”, вследствие чего возможно говорить о ее конструировании со стороны членов этноса. Мотивирующая тенденция, лежащая в ее основе – „позитивизация” культурного опыта: конструирование положительного прошлого – условие положительной самооценки<sup>14</sup>. Однако память этноса включает не только победы, но и поражения. Здесь вероятны три причины: 1) предшествующее сопротивление (например, варшавское гетто для евреев), 2) объяснительный характер поражений в случае ассимиляции (характерный для бывших колоний), 3) поражение, ставшее победой (популярный в Швеции дискурс о позитивной роли поражения под Полтавой, переориентировавший шведов от экспансии к совершенствованию своего культурного пространства).

Чрезвычайно важный компонент культурной памяти и в целом этнического времени – личностная биография этнофоров, вписанная в структуры истории

<sup>10</sup> E. Hall, M. Hall, *Hidden Differences. Studies in International Communication. How to Communicate with Germans*, Hamburg 1983, с. 13.

<sup>11</sup> Ю. Чернявская, *Этническое время в хронотопе народа*, Человек 2006, № 1, с. 80.

<sup>12</sup> Дж. Де-Вос, *Этнический плюрализм: конфликт и адаптация*, в: *Личность, культура, этнос*, ред. А.А. Белик, Москва 2001, с. 244–248.

<sup>13</sup> Ibidem, с. 245–247.

<sup>14</sup> Д. Майерс, *Социальная психология*, Санкт-Петербург 2005, с. 135.

народа. Можно сказать, что коллективная память „оживает” в индивидуальной. Поскольку коллективные образы прошлого конвенциональны, они схематизированы. В то же время биография человека содержит эмоциональный пласт, который в определенных точках разделяется с другими этнофорами и формирует историческую эмоциональность. Тем самым автобиографические нарративы (мемуары, рассказы) воспроизводят этничность.

#### 2.4.2. Этническое пространство

В качестве этнического маркера пространство выступает как Родина. Этнический образ пространства трехпланов: Большая Родина, малая родина и метафизическая Родина<sup>15</sup>.

А. Большая Родина – пространство с четкими государственными границами. Здесь мы можем говорить о совпадении этнических и территориальных границ. Если границы этноса аморфны, образ Большой Родины перемещается в память этноса (метафизическая Родина). Поэтому границы Великой Болгарии, Великого Турана и т.д. шире, чем рубежи стран-преемниц: Большая Родина должна отличаться величиной, хотя бы в прошлом. Яркие выражения Большой Родины – пространственные локусы и связанные с ними прототипы идентичности – образы героев, просветителей и др. В самосознании этнофоров эти локусы оформлены как семиотические центры, обладающие сакральным наполнением (даже в секулярном СССР места битв, города-герои считались „священными”). Эмоциональная реакция этнофоров по отношению к Большой Родине – чувство гордости. Потому ее образ ложится в основание национальной идеи. Он актуализируется в кризисные моменты, часто смещаясь в область „метафизической родины” как идеального отечества (образы Великой Молдавии, Великого Азербайджана возникли в период перестройки; Великого Турана – в пору кемалистских реформ и т.д.). Он может сдвигаться и в сторону „малой родины”: так, в 90-е гг. XX в. национальные идеи республик бывшего СССР апеллировали и к великим державам прошлого, и к образам „родной стороны”, дающим человеку ощущение поддержки.

Б. На обыденном уровне общественного сознания этническое пространство воспринимается как „моя земля” („малая родина”). Этому образу свойственны постоянство и традиционность. „Малая родина” – самый древний компонент этнического топоса, принадлежность к ней воспринимается как „прирожденная”, „природная”. Она связана с идеей „корней” и соотносится с местной идентификацией. Негативное следствие этого состоит в том, что в период этнической мобилизации этот образ может привести к разобщению по принципу узко-местнических отличий, особенно в полиэтничной общности. Потому функциональными являются тексты культуры, совмещающие идеал великого

<sup>15</sup> Ю.В. Чернявская, *Тоска по пространству*, Человек 2006, № 4, с. 33–34.



Отечества и связанный с ним круг инновативных идей, с одной стороны, и идеологему „матери-земли” (в белорусской культуре яркий пример – *Каласы над сярном тваім* В.С. Короткевича). Но поскольку между инновативным и традиционным компонентами этничности существуют противоречия и даже конфликт, такое совмещение часто основано на перемещении этнического топоса в сферу „метафизической Родины”.

В. Метафизическая Родина – наиболее абстрактный и разноплановый образ этнического пространства. Ее компоненты можно определить как „родину-в-Родине” и „Родину-над-родиной”. В первом случае модель Родины обладает чертами государственно-пространственного дискурса. Однако она более дискретна, чем образ большой Родины. Она может включать эмоционально насыщенные участки родного города или села – кластеры пространства (термин В.А. Тишкова), впечатления от поездок по стране и т.д. Сюда же входят сведения из книг и прессы. Одни компоненты этого топоса более конкретны, другие – размыты, однако это представление способно охватить все этническое пространство в настоящем времени. Во втором случае понятие Родины сливается с представлениями о Земле Обетованной. Они разворачиваются не только в пространстве (Израиль для евреев диаспоры, Франция как „отечество свободы” для интеллектуалов Европы), но и во времени, часто прошлом (Великая Молдова для современных молдаван). Образ метафизического Отечества в структуре этнического пространства является цементирующим: он объединяет личностный, групповой и общеэтнический уровни этничности; разворачивается и в прошлом, и в будущем, и в настоящем; связывает образы Большой и малой Родины; в силу направленности на будущее внутри него и формируется национальный идеал.

## 2.5. Стереотипы, экспектации, роли

Как мы уже говорили, этничность реализуется в текстах культуры. Однако их содержание на уровне повседневности часто предстает в „свернутом” виде – стереотипов, экспектаций и ролей.

Этнический стереотип – набор схематизированных черт своего или чужого этноса, распространяемый на всех его представителей. Основания стереотипизирования и соответствующие функции стереотипов таковы: 1) невозможность целостного охвата реальности сознанием человека (функция реконструкции событий с помощью социокультурных клише), 2) принцип экономии усилий, на основе которого происходит процесс категоризации (функция вписывания новых содержаний в этническую картину мира), 3) потребность в контроле над реальностью (функция упрощения, „подведения различного под тождественное”<sup>16</sup>), 4) ценностно-нормативный характер культуры: отсюда близость

<sup>16</sup> Т.В. Адорно, М. Хоркхаймер, *Психоанализ антисемитизма*, в: *Психология национальной нетерпимости*, Минск 1998, с. 133.

автостереотипа и нормы (функции утверждения ценностей этноса и нормирования поведения), 5) потребность в позитивной этнической самооценке (функция оправдания этнических моделей действия и поведения). В совокупности все они исполняют мегафункцию ориентации этнофоров в социальной действительности.

В свете сказанного выше основными свойствами этнического стереотипа являются: устойчивость, эмоциональная окрашенность, внерефлексивность, согласованность. Можно говорить о начальной стереотипизирующей интенции, которая возникает уже в архаике и включает в себя: 1) восприятие элементов своей культуры как „естественных”, 2) рассмотрение обычаев своей группы как универсально-человеческих (ср.: образы „чужих” как „не-людей”), 3) оценка норм и ценностей своей группы как неоспоримо верных, 4) групповой фаворитизм, когда лояльность к группе „Мы” связана с обесцениванием группы „Они”. Отсюда различия авто- и гетеростереотипов. Цель автостереотипа – позитивная самоидентификация, а используемые приемы – поиск божественных предков; стремление отодвинуть происхождение этноса вглубь истории; актуализация прототипов идентичности и др. Гетеростереотип – мерило для сравнения с автостереотипом в смысле подтверждения последним своего позитивного содержания. Однако исследователи, выводящие межэтнические конфликты из наличия гетеростереотипов, упрощают этот феномен: между повседневным действием стереотипа и конфликтом существует несколько стадий (возникновение предубеждения, предрассудка, их идеологизация, рост негативных экспектаций, конструирование „образа врага” и, наконец, эскалация конфликта на его основе). Если эти стадии не формируются, гетеростереотип не приведет к конфликту.

Со стереотипами связаны этнические экспектации. Они возникают на основе „взаимности перспектив” (Х. Плеснер) или „ты-ориентации” (А. Шютц). Эта ориентация хронотопична, и не случайно Шютц выделяет такие сферы ее действия, как „лицом-к-лицу”, „мир современников” и „мир предшественников”<sup>17</sup>. Можно говорить и о „мире потомков”: отсюда необходимость постоянной легитимации культурных достижений и институций как оснований поколенческого единства этнофоров. Этнические экспектации существуют не только в темпоральном плане, но и в сфере социальных интеракций людей и групп и в области социальных ролей, а также в виде отношения к ландшафту, традиции, визуальным чертам культуры – и в целом – к текстам и образам, т.е. к смысловому пространству культуры.

И стереотипы, и экспектации связаны с этническими ролями. Роль – нормативный комплекс, свойственный человеку в зависимости от его статуса. Этническая роль предполагает распределение норм и статусов среди индивидов и групп внутри общества. Мы полагаем, что процесс распределения ролей по

<sup>17</sup> А. Шютц, *Смысловая структура социального мира*, Москва 2003, с. 122–161.

принципу значимости мотивирован направленностью и силой этничности (наиболее важные роли в формировании и развитии социума играют люди и группы, являющиеся прототипами идентичности); сложившееся этнокультурное самосознание распределяется в зависимости от ролей и статусов. Этнические роли основываются на этнокультурной компетентности, и человек в качестве этнофора принимается значимыми другими постольку, поскольку он ее демонстрирует и поскольку соответствует этническим ожиданиям. При отходе от этнической роли индивид перестает приниматься соответствующим сегментом социума: в белорусских сказках критерием такого отлучения является отход от крестьянского трудового кодекса (лакей, богач и др.). Таким образом, существуют: 1) универсально-этническая роль „Я как этнофор” (производимая на основе внешнего разграничения „Мы” и „Они”), 2) другие роли, возникающие как результат социального действия и мобильности и приобретающие этническую окраску. Так, статусные (профессиональные, гендерные) роли индивида могут восприниматься как этнические: например, статус „мужика-крестьянина” в белорусском фольклоре проявляется как роль наиболее полноправного представителя этноса.

## 2.6. Этнический самообраз

Мы полагаем, что фактором, определяющим единство этничности разных поколений является этнический самообраз как синтетический образ представителя данной культуры, отраженный в ее текстах и способный к самосохранению и самовоспроизведению на новых витках развития этноса. Этнический самообраз возникает в текстах культуры в качестве образа и потому: а) обладает художественной убедительностью и эмоциональной силой, б) по мере знакомства с текстами подспудно интериоризируется людьми. Исходя из него, человек конструирует свой этнический облик. Условия долговечности и продуктивности самообраза – коллективное приятие и соответствие установкам культуры.

Для того чтобы этнос мог развиваться, самообраз должен содержать три взаимодополняющих грани: константную, идеальную и самокритическую. Константный самообраз – это совокупность действительных качеств этноса. Он диктуется стремлением этнофоров осознать свою сущность. Идеальный вырастает из потребности этноса предугадать свои возможности, свое предназначение и выстроить будущее в соответствии с этим проектом. Третья грань возникает на основе соотнесения идеального образа с константным. Она сосредоточена на качествах членов этноса, нежелательных в свете идеала. При этом самокритичный образ, как правило, оптимистичен: он исходит из веры в посильность преодоления недостатков. Вкупе три типа самообраза создают единый образ „Мы” („Мы-образ”). Важнейший компонент самообраза – образы Другого и Чужого как отправные точки для сопоставления с „Мы”. В целом

самообраз представляет собой текстуальное выражение концепции „Мы” (через сопоставление с концепцией „Они”), а потому наиболее выразительно проводит внутренние и внешние этнические границы и является самым ярким из этнических маркеров.

## 2.7. Этническая идентичность и этническая Я-концепция личности

С точки зрения мягкого конструктивизма, мы понимаем этническую идентичность как самовыделение на основе сопоставления, благодаря которому фиксируются элементы сходства и различия, и обобщение результатов этой операции, создающее у этнофора ощущение своего сопричастия данному этносу, т.е. как ядро этничности. Ее функция – производимая этнофором процедура соотнесения себя с этносом. В психологии личности и социальной психологии создано много теорий Я-концепции (У. Джеймс, З. Фрейд, Ч. Кули, Т. Шибутани, К. Роджерс, Р. Бернс, М. Кун, Р. Лэнг, И.С. Кон и др.). Мы остановимся лишь на гипотезе Р. Бернса, наиболее отвечающей задачам нашей статьи. Модальности Я-концепции, по Р. Бернсу: а) реальное Я, т.е. „представления [индивида] о том, каков он на самом деле”, б) „зеркальное”, или социальное Я (установки, связанные с тем, как его видят другие), в) идеальное Я<sup>18</sup>. Первый компонент мы назовем Self-идентичностью (индивидуально-личностная сторона). Второй складывается в результате внутригрупповых интеракций. Его содержание – идентичность человека ввиду его статуса в группе и в целом системы статусов, диспозиций и ролей (Статус-идентичность). Третий, по нашему представлению, соотносится с коллективной Мы-идентичностью: во-первых, Бернс указывает на то, что идеальное Я связано с усвоением общекультурных идеалов и норм поведения<sup>19</sup>; во-вторых, антропологи солидарны в том, что этнос воспринимается индивидом как не только самое большое, но и самое позитивное „Мы” из всех возможных.

Главное условие формирования Мы-идентичности – солидарность в оценках истории, современности, психокультурных характеристик и в целом культуры своего и чужих этносов. Она с необходимостью символична, т.к.: а) представляет собой подвижный консенсус групповых и личностных идентификаций, б) всегда содержит аспект воображения вследствие невозможности этнофоров „знать большинство своих собратьев по этносу, встречаться с ними или даже слышать о них”<sup>20</sup>, а значит, базируется на этнических экспектациях.

В отличие от нее Self-идентичность „опирается на естественную явленность телесного субстрата”<sup>21</sup>. Она связана с событиями личной жизни этнофоров

<sup>18</sup> Р. Бернс, *Что такое Я-концепция*, в: *Психология самосознания*, Самара 2000, с. 364.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Б. Андерсон, *Воображаемые сообщества*, Москва 2001, с. 31.

<sup>21</sup> Я. Ассман, *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, Москва 2004, с. 141.

и с субъективно-эмоциональной, а значит, меняющейся оценкой людей и событий. Вследствие этого Мы-идентичность стабильнее, чем Self-идентичность. Поскольку история и представления об этническом менталитете зафиксированы в текстах, постольку они более унифицированы и более стабилизированы, чем содержания Self-идентичности, базирующейся на этнических эмоциях. Потому границы Мы-идентичности при трансформациях общности более устойчивы.

Действие Статус- идентичности латентно: оно заключается в придании социокультурным идентичностям (статусам, ролям и т.д.) этнического компонента: так, в разные периоды истинными носителями русской культуры считались община, интеллигенция, священничество и т.д. Можно условно определить Статус-идентичность как надстройку над другими идентичностями, придающую им особую этническую окраску. В то же время трудно преувеличить важность системы статусов для этничности в целом: последняя более выражена в социумах, где система статусов строго определена (так, идентичности китайца как жителя Поднебесной служила развернутая система рангов и соответствующих ролей).

### 3. Выводы

В целом на основании нашего подхода (мягкого конструктивизма) мы можем понимать этничность не как самодовлеющую фактичность, аналогичную „року народа” (М. Хайдеггер), а как подвижный структурный феномен, запечатленный в текстах культуры. На каждом витке развития этноса этничность обогащается новыми содержаниями, поскольку является категорией, медирующей уровни групп, индивидов и всего этноса в целом. Однако в своих границах этничность стабильна: этому способствует ее структурный характер. Понимая этничность с этой точки зрения, мы можем преодолеть конфликт примордиалистской и конструктивистской интерпретаций. Этничность понимается нами как результат конструирования (отсюда ее динамизм), но этот процесс изначально исходит не от элит или государства, а является следствием „живого творчества масс” (И. Абдиралович), а потому носит не намеренный, а органичный характер.

### Summary

#### Ethnicity: Its Essence and Structure

The paper is devoted to essence of ethnicity and its structure. It is written from the point of view of the “soft constructivism”. Ethnicity is designed not by elites in the mobilization purposes, it is broad by masses in a daily life, from this research position. The structure of ethnicity includes such components as: ethnic borders, ethnonimes, myths, ethnic time and territory, stereotypes, expectations, roles, an ethnic image and three types of ethnic identity. Owing to such structure ethnicity is a dynamical phenomenon.