

## Глава II

### ФЕНОМЕН ЭТНИЧНОСТИ

Понятие этничности имеет краткую историю: до 1970-х гг. этот термин редко употреблялся в работах по социально-культурной антропологии, а учебники и справочные издания не содержали его определение. С середины 70-х гг. концепция этничности стала обретать все большую значимость в антропологической теории, отчасти как ответ на меняющуюся геополитическую ситуацию постколониального мира и политическую активизацию этнических меньшинств в промышленно развитых странах. Появились различные подходы к изучению этничности, призванные объяснить сложную природу социальных и политических изменений, формирование и роль групповых коалиций, социальный конфликт, расовые и культурные взаимодействия, процессы нации-строительства и т.п.

В зависимости от научной традиции и доктрины этничность по-разному интерпретируется обществоведами. Это понимание настолько может быть разным, что даже сам термин *этничность* полностью отсутствует в одних текстах, и, наоборот, является основополагающим — в других. Если мы возьмем работы российских ученых по этнической тематике, то основной их категорией будет понятие *этноса*, многочисленные и схожие дефиниции которого хорошо известны отечественным специалистам. Что касается этничности, то

эта категория в последние годы появилась в некоторых работах, но содержание этого понятия не сформулировано до сих пор. В одном из этнологических словарей имеется казалось бы похожий термин *этническая парадигма*, но его содержание изложено набором случайных слов: «Вид ориентации людей в сложной социальной жизни путем создания идеальной, по их мнению, модели иерархии социальных явлений — в данном случае — представления о первостепенной важности этнических форм общности в жизни людей, о необходимости подчинения личных интересов, смысла жизни — интересам своего этноса»<sup>1</sup>.

В свою очередь, в зарубежной литературе понятие этноса фактически отсутствует, если не считать часть восточно-европейских и немецких коллег (среди последних используются термины *ethnium* и *ethnikos*), а также ученых из других стран бывшего СССР, интеллектуальные корни которых сформировались в рамках единой науки под влиянием советской теории этноса. Во франко-язычной литературе употребляется понятие *ethnie*, но оно обозначает языковую, культурную и территориальную общность, отличающую себя от других, но и это содержание понятия стало в последнее время крайне условным. Этнии в современной французской антропологии — это не более чем «только определенный уровень социальной организации, который не дает никаких эпистемиологических привилегий, а тем более оснований для трактовки их как целостности»<sup>2</sup>. В зарубежной этнологии и социально-культурной антропологии этничность стала одной из доминирующих категорий с 1970-х гг., когда обозначилась смена дисциплинарного интереса «от расы к культуре, затем к этничности»<sup>3</sup>, а базовой единицей антропологического анализа стало не «племя», а «этническая группа»<sup>4</sup>.

В самое последнее время предметом исследовательского интереса социально-культурных антропологов стали более сложные общности — *нации* и их этнические *фрагменты*<sup>5</sup>, *идеологические общества* типа социалистических<sup>6</sup>, *транснациональные культуры*<sup>7</sup>, а также более сложные связи, как, например, этничность и национализм, которые в ряде аспектов представляют собою единый феномен<sup>8</sup>. Вокруг проблем этнической идентичности ведутся интенсивные дебаты<sup>9</sup>. Главные темы этих дискуссий — это само происхождение, реальное или мифологическое, а также характер компонен-

тов, составляющих специфику именно этнической идентичности в отличие от других форм идентичности.

### Эволюция исследовательских подходов

Следует отметить, что в мировой литературе, особенно в политологической и социологической, существует направление, которое методологически близко отечественной науке. Его представители рассматривают этничность как объективную данность, своего рода изначальную (примордиальную) характеристику человечества: «До того как индивид становится членом общества или нации, он или она уже обладают чувством общего происхождения, культурной или физической схожести, или просто близости к *своим*»<sup>10</sup>. Осознание групповой принадлежности как бы заложено в генетическом коде и является продуктом ранней человеческой эволюции, когда способность распознавать членов родственной группы была необходима для выживания<sup>11</sup>. В своей крайней форме этот подход рассматривает этничность в социобиологических категориях как «расширенную форму родственного отбора и связи», как изначальный инстинктивный импульс<sup>12</sup>.

Несмотря на жестокую критику<sup>13</sup>, социобиология продолжает вторгаться в дискуссии по проблемам этничности. Одним из примеров является попытка создать теорию *расширенного фенотипа* (extended phenotype), авторы которой<sup>14</sup> полагают, что принцип селекции в процессе человеческой эволюции проявляется на трех уровнях. Биологическая эволюция действует на уровне генов, культурная эволюция осуществляется через *мемы* (меме — это единицы информации, воздействующие на фенотип, и которые передаются через имитацию или обучение), и социальная эволюция действует на уровне *практик* (единицы взаимного действия, которые определяют социальные роли). По их мнению, существует групповая селекция в человеческом поведении и преобладающая над другими этническая идентичность и националистическое поведение являются «выражением особых социальных репликаторов, а именно — националистических дискурсов и практик»<sup>15</sup>, которые и есть те самые мемы (или еще их называют *культургенами* или *идеологемами*), передаваемые через их носителя — человека. Так осуществляется эво-

люция в культуре и через этот механизм объясняется и националистическая жертвенность индивидов, и даже психология массового убийства в виде геноцида<sup>16</sup>.

Схожие построения можно встретить и в российской литературе, где социальный биологизм освящен довольно звучными именами и теоретическими конструкциями об этносах как «биосоциальных организмах», этнической пассионарности, эндогамии как механизме существования этноса, системах воспроизводства этноса и т.п. Гораздо больше авторов продолжают придерживаться своего рода культурно-психологического варианта *примордиализма*, когда этничность — это прежде всего разделяемая членами группы культурная общность с объективными характеристиками принадлежности: территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение и даже психический склад. Уже в «новом поколении» вузовских учебников в рамках родившейся в методологической смуте дисциплины под названием «историческая этнология» можно прочесть о том, что «этнические процессы стихийны, бессознательны, они не зависят от желания и воли членов этноса», а самому этносу-демиургу дается следующее определение: «Этнос — это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержание уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течение длительного времени, включая периоды крупных социокультурных изменений»<sup>17</sup>.

Некоторые авторы полагают, что этническая общность имеет для социологии и политики первичное значение и ее длительное игнорирование западной либеральной идеологией и наукой было глубоким заблуждением<sup>18</sup>. Английский ученый Энтони Смит, своего рода западный вариант академика Ю.В. Бромлея, создал даже целую генеалогию современных наций на основе их «этнических корней»<sup>19</sup>. Американский ученый Уилки Коннор, помимо обширного сочинения о марксистско-ленинской теории национального вопроса<sup>20</sup>, вызвал в свое время дискуссию метафорой о «нации-разрушительстве» в период создания так называемых национальных государств, имея в виду,

что этнонации существовали задолго до образования современных государств<sup>21</sup>.

Среди антропологов культурная теория этничности была главенствующей на протяжении последних десятилетий. Из крупных имен с примордиализмом чаще всего связывают Клиффорда Гирца, который определял этничность как «коллективно одобренный и публично выраженный мир личностной идентичности» или как «социально ратифицированную личностную идентичность»<sup>22</sup>. Книга «Этническая идентичность», изданная под редакцией Жоржа Девосса и Лолы Романуччи-Росс в 1975 г., несколько раз переиздавалась (1982, 1995) и продолжает служить одним из учебных пособий в американских университетах. Как пишут ее редакторы, «хотя противопоставительные атрибуты этнических характеристик, исходящие извне группы, помогают сформировать внутренний опыт этнической принадлежности на протяжении чье-либо жизни, все же внутренне мотивированные инструменталистские и экспрессивные использования этничности являются конечными детерминантами при определении своей собственной принадлежности. В конечном счете, этничность есть социальная форма лояльности и экзистенциальное значение, проистекающее из человеческой потребности иметь преемственную принадлежность. Последнее есть дополнение к использованию этничности в ситуациях, когда определяется отличительность от других»<sup>23</sup>. В этом случае этничность связывается с основополагающим психологическим процессом категоризации индивидом окружающего мира и сепарации индивида и группы от «других»<sup>24</sup>.

Сегодня Жорж Девосс уже соглашается, что этничность как и любая форма социальной идентичности прежде всего имеет субъективную природу и является «коллективным чувством социальной принадлежности и высшей формой лояльности, связанной с родством и верой в общее происхождение»<sup>25</sup>. Этничность — это как бы преданность/верность/лояльность (*allegiance*) в прошедшем времени или обращенная в прошлое в отличие от других форм идентичности, основанных на современных и ориентированных на будущее установках. Это прошедшее оформляется в современное бытование главным образом через культурно-языковые характеристики, которые ученые прослеживают через географию и историю той или иной отдельной группы. Культурный багаж и его преемственность позволяют нахо-

дить личное и социальное значение человеческого существования и дать ответ почему индивид ведет себя и действует в соответствии с определенной традицией. «Не иметь чувства преемственности — это означает личностную смерть»<sup>26</sup>, — заключает Жорж Девосс, повторяя уязвимую, но ставшую влиятельной на обыденном уровне литературную метафору Чингиза Айтматова о манкуртах — людях, утративших «собственную» культуру.

Сторонники культурно-языковой или психо-культурной интерпретации этничности иногда ссылаются на знаменитого американского лингвиста Эдварда Сэпира, который полагал, что «подлинная» культура на уровне индивида может выражаться только на одном, «родном» языке. Второй приобретенный язык никогда не сможет обрести внутреннее эмоциональное богатство, которое передается через язык рождения и детства. Поэтому изменения этнической идентичности могут рассматриваться как неестественные и навязанные, если эти изменения происходят уже с взрослым человеком. Идентичность — это неотъемлемая психологическая часть «я» и осознанное убеждение, что это «я» представляет собою по отношению к группе. В период расцвета радикально-националистической политики конца 80-х — начала 90-х гг. подобные взгляды о вреде двуязычия, пагубности ассимиляции, этнических миграций и браков неоднократно высказывались в советской и постсоветской публицистике.

Примордиалистский взгляд на этничность в условиях ее бурных политических манифестаций последних десятилетий, казалось бы представляется наиболее корректным и легче всего понимаемым обыденным сознанием. Не зря некоторые авторы предлагают проводить различие между «этничностью в сердце» и «этничностью в голове»<sup>27</sup>, имея в виду эмоционально-бытовую нагруженность этнических реалий и текстов. Особенно это касается обществ, где этнокультурным различиям придавалась и придается особая значимость вплоть до ее официальной регистрации и даже построения государственности на этнической основе. В рамках этого подхода были выполнены основные труды в отечественной этнографии последних десятилетий. Остаются авторитетные его сторонники и в зарубежной науке<sup>28</sup>.

В тоже время социальное значение этнической идентичности включает в себя помимо эмоциональных и экспрессивных моментов также и рационально-инструменталистские ориентации. Этничность, как бы пребывая в спящем состоянии, «вызывается» к жизни и используется в целях социальной мобильности, преодоления доминирования и подчинения, социального контроля, осуществления взаимных услуг и солидарного поведения, стремления к гармонии и для достижения гедонистических устремлений. Этот так называемый *инструменталистский подход* к этнической идентичности как к символическому и реальному капиталу позволил сделать целый ряд крайне важных выводов и наблюдений, особенно в сфере экономических и социальных отношений, а также в сфере политики, языковых и межэтнических контактов<sup>29</sup>.

Однако инструментализм как и примордиализм, совершая довольно уязвимую первичную операцию с определением этничности как культурного архетипа, порождает в ряде случаев неубедительные заключения. «Этническая идентичность в конечном итоге связана с вопросами удовлетворения социальных потребностей и с проблемой обретения зрелой способности переносить страдание и смерть, предназначенные судьбой.... Этническая идентичность придает ощущение собственного прошлого. Безвкусице разовых изделий, называемых молодым поколением «пластик», противостоит чувство достижений прошлого, которое заботливо передается новому поколению. Лишенные последнего, индивиды сталкиваются с безразличием, скукой и чувством бездомности, или аномии»<sup>30</sup>.

Подобные сентенции вышеупомянутых американских авторов, несколько скорректировавших в новом издании свои прежние позиции, очень созвучны богатой риторике отечественного этнонационализма и отечественным исследованиям этнических проблем. Что же касается двух выше описанных подходов, то различия между ними не столь велики и откровенный примордиализм как теоретическая модель мало кем разделяется сегодня. Даже делаются предложения исключить это понятие их языка общественных наук после того, как «нищета примордиализма и демистификация этнических привязанностей»<sup>31</sup> стали общепризнанными в науке. «Тем не менее, — как пишет Ричард Дженкинс, — важность этих дебатов сохраняется. Грубый примордиализм — это в основном обыденный взгляд, но обладающий огром-

ной силой в современном мире<sup>32</sup>. Добавим только, что эти оценки никак не касаются российского обществознания, где именно «грубый примордиализм» вырвался за пределы породившей его дисциплины (этнографии) и усиленно насаждается как старыми «разработчиками» теории этноса, для которых шаг в сторону есть «паталогия мышления»<sup>33</sup>, так и более изощренными авторами, которые хотели бы создать симбиотические дисциплины с включением литературно-романтической этнографии или вписать последнюю в некую «культурологию», социальную психологию и даже педагогику<sup>34</sup>.

### **Этничность как форма социальной организации**

Большинство современных специалистов придерживается мнения, что «этничность — это форма социальной организации культурных различий», если следовать одному из наиболее влиятельных теоретиков, норвежскому ученому Фредерику Барту. Им же было еще в конце 60-х гг. обращено внимание, что центральным моментом в научном анализе данного феномена является этническая граница (*ethnic boundary*), которая определяет группу, а не сам по себе содержащийся в пределах этих границ культурный материал<sup>35</sup>. Важнейшим аспектом при определении этнической группы, по мнению Барта, является самокатегоризация или категоризация другими. Эти основные положения, знаменовавшие переход к интерактивному подходу в изучении этничности, сохраняют свою значимость, хотя с тех пор их автор внес ряд новых положений, а усилиями многих специалистов изучение этничности за последние два-три десятилетия продвинулось далеко вперед. Сам Барт, спустя 25 лет после выхода книги, суммировал основные положения данного подхода в следующих тезисах, которые мы в целом разделяем.

Этническую идентичность следует рассматривать больше как форму социальной организации, чем выражение определенного культурного комплекса. Процесс рекрутирования в состав группы, определения и сохранения ее границ свидетельствует, что этнические группы и их характеристики являются результатом исторических, экономических и политических обстоятельств и ситуативных воздействий.



Будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания. Только после того, как индивиды разделяют общие представления о том, что есть этническая группа, или же они заключены в рамки этих представлений внешними обстоятельствами, они действуют на основе этих представлений, а этничность обретает организационные и институциональные различия.

Только те культурные характеристики имеют первичную значимость, которые используются для маркировки различий и групповых границ, а не представления специалистов о том, что более характерно или «традиционно» для той или иной культурной общности. Конструируемые в этом контексте культурные стандарты используются для оценки и суждений на предмет этнической принадлежности.

Наконец, ключевую роль в конструировании этничности играет политика этнического предпринимательства, т.е. мобилизация членов этнической группы на коллективные действия со стороны лидеров, которые преследуют политические цели, а не выражают культурную идеологию группы или «волю народа»<sup>36</sup>.

Данные положения сильно отличаются от длительно господствовавших представлений о природе феномена этничности и от влиятельной этнической риторики в сфере политики. Это было одно из первых применений в социально-культурной антропологии так называемого *конструктивистского подхода*. Последний достаточно радикально меняет взгляд также на место исторического материала и на роль исторических интерпретаций, которые обычно рассматривались как объективный источник и детерминанта этничности (напомним начальную часть дефиниции этноса как «исторически устойчивой общности людей»). В данном случае история скорее выступает как синхронизированный в современности дискурс, или как «борьба за обладание прошлым». Последнее особенно наглядно проявляется в той части историографических сочинений, которые называются этнической историей или историей этноса, особенно в их радикально-националистической форме, процветающей на территории бывшего СССР еще с времен социалистического «национального строительства». История некоторых из таких дебатов уже стала предметом специального анализа<sup>37</sup>.

Трудности с восприятием конструктивистского подхода заключаются в том, что он не только противоречит онтологическому подходу, представленному различными позитивистскими, в том числе и марксистскими интерпретациями, но и наталкивается на глубоко укоренившуюся в науке структуралистскую формулу анализа этничности «мы и другие», которая предполагает существование глубоких культурных оппозиций для осуществления акта этнического самосознания и групповой консолидации<sup>38</sup>. Структуралистский подход в отечественном гуманитарном знании представлен довольно известными именами и в какой-то исторический момент он играл своего рода роль диссидентской теории («Структурная антропология» Клода Леви-Стросса была издана на русском языке только в 1983 г.). По мнению поклонников глубоких архетипов сознания и так называемых «бинарных оппозиций» в системе культурных кодов, существует некий «изначальный пласт традиционной культуры; на нем, а порою отталкиваясь от него и противопоставляя себя ему, возникает официальная, элитарная культура. И в силу своей изначальности первая объемлет все структурные подразделения культуры»<sup>39</sup>. Метод изучения «категорий в культуре этноса», благодаря которым «индивиды и группы имеют возможность осознавать и определять свое поведение, природное и культурное, т.е. ими же создаваемое, окружение по определенным вехам, эталонам, общепринятым в данном этносе нормам, словесным и поведенческим клише», представляется как «способ решения стоящей перед человечеством с незапамятных времен проблемы «они и мы», получившей в последние годы в литературе звучное название диалога культур»<sup>40</sup>.

Структурные оппозиции как основа этнического самосознания, особенно его социально-психологического аспекта, присутствуют в обширной этносоциологической литературе отечественных авторов. На них даже выстраиваются индексы культурных дистанции, разобщенности или близости этнических групп. Примером обстоятельного исследования может быть назван научный проект «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в Российской Федерации», выполненный в Институте этнологии и антропологии РАН под руководством проф. Л.М.Дробижевой, особенно итоговая монография<sup>41</sup>. В контексте нашей статьи особый интерес представляет раздел этой монографии, подготовленный социопсихо-

логом Г.Н.Солдатовой, в котором рассматривается этническая идентичность и этнополитическая мобилизация на примере четырех российских республик (Северная Осетия, Татарстан, Тува и Якутия). Автор рассматривает этническую идентичность «как разделяемые в той или иной мере членами данной этнической группы общие представления, которые формируются в процессе взаимодействия с другими народами. Значительная часть этих представлений является результатом осознания общей истории, культуры, традиции, места происхождения (территории) и государственности. Общее знание связывает членов группы и служит основой ее отличия от других этнических групп»<sup>42</sup>. Структурные характеристики в этом исследовании дополняются когнитивно-мотивационной сферой личности и этничность рассматривается как на уровне собирательного Я-образа группы, так и содержание Мы-образов или автостереотипов. Интересные выводы о тенденциях формирования этнической идентичности и их состоявшихся и возможных политических проекциях построены на массовых социологических опросах, но у меня в данном случае возникает ряд вопросов к подобной широко распространенной методологии, которая строится на собирательных культурных образах, и компоненты которого еще к тому же задаются и самим исследователем.

Проблема с этим подходом при изучении этничности состоит в том, что понятие «мы» крайне ситуативно и иерархично. По аналогии с понятием «сегментарного линиджа» Эванса-Причарда, самоидентификация — это целая линия выборов по восходящей или нисходящей, в зависимости от очерчиваемого круга доступных индивиду коллективных принадлежностей или коалиций. Американский антрополог Дрю Глэдни описал это явление «относительной инаковости» (relational alterity) на примере конструирования многоуровневой идентичности среди дунган(хуй), уйгур и казахов, проживающих на территории Китая, Центральной Азии и Турции<sup>43</sup>. Огромное число примеров описано антропологами по всем регионам мира, где этническая принадлежность — это крайне размытый и трудно воспринимаемый образ, а тем более это далеко не простой исследовательский вопрос.

Не является исключением и территория России. Несмотря на длительно насаждавшуюся фиксированную и единичную этническую идентичность, в ней проживает масса людей, у которых запись

в паспорте «татарин» или «осетин» еще ничего не значит, хотя по ней строится большинство исходного социологического материала. Наиболее массовый пример — это население русско-украинско-белорусского культурного пограничья, где культурный симбиоз и меняющаяся под влиянием внешних обстоятельств локальная идентичность ставила в тупик и тех, кого спрашивали, и тех, кто задавал вопрос «Кто Вы?»<sup>44</sup>. Даже силовые внешние предписания «кто есть чеченцы» в виде полной депортации или в виде внутригруппового вооруженного национализма не отменяли возможности для жителей Серноводска и некоторых других населенных пунктов бывшей Чечено-Ингушетии считать себя «орстхоевцами», а уж затем делать выбор в пользу следующей коалиции по иерархии идентичностей: чеченцы или ингуши (так было, по крайней мере, до военной победы чеченских сепаратистов в 1996 г.).

Многие из тех, в том числе и попадающих в социологические выборки, кто категоризуется как представители титульных национальностей, на самом деле живут и участвуют как минимум в двух культурах, если даже они не ближе к русской культуре. К этой же категории, на наш взгляд, относится и сама исследователь, Г. У. Солдатова, которую одна из американских публикаций переводных работ российских ученых<sup>45</sup> представляет как «аборигенного антрополога» (*native anthropologist*), имея в виду ее полу-осетинское происхождение.

Вопрос с подобной категоризацией заключается в том, что культурные дистанции внутри групп меньшинств в обществах с высоким уровнем ассимиляции в пользу доминирующей этнической (в данном случае — русской) или общегражданской культуры (в данном случае — российской русскоязычной) гораздо более значимы, чем межгрупповые, но этот аспект этнической ситуации остается как бы вне внимания исследователей в силу методологической установки на определение различий. Понятие «мы», как в прошлом, так и тем более в современных условиях, гораздо чаще ассоциируется с внеэтническими и даже глобальными категориями (граждане, люди, человечество). В России то, что обыденно называется русской культурой или идентичностью, на самом деле не носит исключительно этнического значения. Меценат Борис Березовский, объявлявший 7 января 1997 г. о вручении премии «Триумф» выдающимся предста-

вителям «русской интеллигенции», в более строгом смысле, конечно, имел в виду российскую культуру. Тем более, что среди пяти лауреатов этой премии были грузин Габриадзе, русский/серб Войнович, еврей Кисин, русский Филатов, узбек/татарин Хамдамов. Но в равной мере они могут считаться и русскими, если следовать известному определению Петра Струве, «все, кто участвует в культуре». Здесь мы имеем дело с очень тонким и многозначным вариантом «границы», когда гражданское прорастает этническим или наоборот.

Что же касается категории «они», как якобы, ключевой при оппозиционной основе самокатегоризации, то в большинстве плюралистичных обществ этнические границы и межэтнические отношения сводятся не к определению чужаков, а к взаимодействию с соседними и хорошо знакомыми «другими». Эти отношения в большинстве случаев — это отношения сожительствующих и тесно взаимодействующих в рамках более широких и мощных социальных систем индивидов и групп, для которых гораздо более значим вопрос, почему и как «мы» отличаемся от «них», а не эгоцентристский, а тем более гегемонистский взгляд на «других». Я вполне допускаю мысль, что среди всех объяснений наличия культурных дистанций и их различия у осетин, татар, тувинцев и якутов по отношению к русским, которые приводятся в вышеупомянутой работе российских этнологов, отсутствует одно, которое может оказаться гораздо более значимым, чем все остальные. Это — фенотипические, визуальные различия тувинцев и якутов от подавляющей части населения страны, в том числе и русских, которые делают межгрупповую дистанцию более значимой, чем весь остальной набор культурных и политических характеристик.

В этом случае единичное откровение Амангельды Тулеева, родившегося в смешанной русско-казахской семье, может сказать больше, чем самая представительная социологическая выборка: «Давай поставим вопрос так: кто я есть с такой физиономией, как моя, тем более учитывая, к сожалению, сегодняшнюю чувствительность многих к национальности?... Я не могу кричать на каждом углу, что от детского сада до учебы в Академии общественных наук я жил как русский. И еще не известно, кто более русский: Тулеев или те, кто громко объявляют об этом»<sup>46</sup>. Однако для отечественных специалистов вопроса с подобным случаем не возникает: если госу-

дарство записало в паспорте и если в обществе продолжает господствовать прежняя жесткая норма единственной, обязательной и кровной национальной принадлежности, значит ты есть казах и никто более. И далее все социологические замеры у этого «казаха» (осетина, татарина, якута и других), в том числе и «дистанция с русскими», уже идут у индивида, который, по моим представлениям, имеет не меньше, а больше оснований считаться русским чем тем, кем он может проходить по выборке. Если, конечно, ученый использует в качестве критериев не насажденный бытовой взгляд и государственную процедуру, которые представляют фактически вынужденную идентичность, порождающую в свою очередь грандиозную мистификацию и в науке.

Примеров ситуации вынужденной этнической идентичности любой исследователь найдет на территории бывшего СССР не тысячи, а миллионы. И даже не нужны газетные примеры: достаточно посмотреть вокруг несколько иным взглядом. Мой бывший сват, Борис Бабаян, моя бывшая невестка Осана Бабаян, приятель моего сына Феликс Хачатурян, прожившие всю жизнь в Москве, на знающие ни одного слова по-армянски и не бывавшие в Армении, числятся по паспорту армянами, хотя не только по культуре, но по самосознанию являются русскими. Но как объяснил ситуацию один из них, «Если я подойду к зеркалу и скажу самому себе: Ну, здравствуй, Феликс Фердинандович Хачатурян — *русский*, то я просто упаду со смеху». Для успешного молодого человека это представляется смешным вопросом, но для скольких людей это — вопрос недоумения, растерянности и серьезной коллизии, а для некоторых — и жизненной трагедии? Звучание фамилии и фенотипический стереотип не могут быть маркерами, а тем более детерминантами этнической идентичности, как это зачастую бывает в постсоветских обществах, хотя связь фамилии и фенотипа с этничностью наука не отрицает и часто использует для исторических реконструкций. Пришла пора специалистов распутать и объяснить эту одну из наследованных деформаций бытовой и элитарной ментальности?

*Множественная и ситуативная (релятивистская) природа этнической идентичности гораздо сложнее, чем это предлагает структуралистская формула оппозиций через отрицание. Гораздо чаще позитивное и негативное неразделимы и сосуществуют для совершения акта идентификации. В любом случае, достаточно рас-*

хожий тезис, что «идентичность конструирует свое позитивное через отрицание»<sup>47</sup>, представляется грубым упрощением.

### **Конструирование этнической идентичности**

С.А.Арутюнов<sup>48</sup> называл в качестве исторически широко распространенной формы этнических взаимодействий симбионтные связи или культурный полиморфизм, что применительно к ранним стадиям человеческой эволюции В.П.Алексеев<sup>49</sup> определял как ценотические (антропогеоценотические) отношения. Речь идет в данном случае о складывании в условиях длительного сосуществования человеческих сообществ в рамках сформировавшихся историко-культурных областей преимущественно взаимодополняющих отношений между ними. Видимо, *феномен культурного полиморфизма или этнического симбиоза в формировании этнического целого следует рассматривать как более глобальное правило, позволяющее сформироваться представлению о группе только в более широком поле культурных и политических взаимодействий*. Особенно это очевидно для современных сообществ и особенно на уровне частных стратегий носителей той или иной этничности, когда последняя легко размывается или уступается, включая и пиететные символы. В период жестокой войны вокруг Карабаха азербайджанские торговцы на московских рынках с легкостью выставляли рядом с ценниками табличку «Карабах — Ваш!», чтобы избавиться от неприятных и мешающих бизнесу дискуссий. Хотя в самом Азербайджане такой эпатаж был и остается неприемлемым.

Дополнительная сложность с пониманием конструктивистского подхода заключается и в том, что отдельные индивиды, этнические общности и этнополитические движения имеют как бы свои собственные (обыденные или пропагандистские) представления о том, что составляет ту или иную этническую группу. Этот обыденный взгляд содержит элементы воображения, приписывания определенных черт, обязательной гомогенности и первичной значимости этнической принадлежности, хотя более внимательный анализ выявляет совсем иную природу частных стратегий. Человек рождается и живет прежде всего не для служения группе/нации, а для собственного социального преуспевания. И свободу индивид обретает не в

ассоциации, а в диассоциации от группы. Внешнее требование «играть в одну игру по одним правилам» накладывает на члена группы огромные ограничители и далеко не только создает дополнительную комфортность и защиту от внешних вызовов. Именно поэтому, по выражению Яна Чеснова, «чеченцем быть трудно»<sup>50</sup>. Или как сказал мне ингуш Иса Бузуртанов, возвратившийся в Назрань со своей семьей из Хакассии несколько лет тому назад, «там было легче, здесь надо много всего другим делать, как положено». Еще один пример был мною подмечен на секторальном застолье в Институте этнологии по случаю юбилея Б. А. Калоева, когда его родной брат в порядке шутки упомянул, что успешная московская карьера ученого — это, отчасти, и его заслуга: «мне на протяжении многих лет приходилось за двоих нести некоторые обязанности перед осетинскими родственниками, посещая свадьбы, похороны и другие мероприятия».

*Обыденный уровень сознания и деятельности оказывает огромное воздействие и на научный анализ, ибо мобилизует на свою сторону политику, бюрократию и даже конституционно-правовые нормы, порождает так называемую симпатизирующую этнографию, основанную часто как на политической наивности, так и на политически корректной идеологической позиции.* Опять же Барт отметил, что антропологи «часто действуют слишком узко как (самозванные) адвокаты и апологеты этнических групп и исходящих от них жалоб. Они игнорируют более глубокий анализ процессов коллективного принятия решений, который происходит на среднем уровне (для Барта — это уровень групповой мобилизации и сфера действия этнических лидеров и их риторики) и который может порождать политику и действия, не имеющие ничего общего с волей народа и общеразделяемыми интересами тех людей, которых это касается»<sup>51</sup>.

Ясно, что при тоталитаризме обыденности, никакой политик не может публично повторить тысячекратно употребляемую в современной научной литературе фразу, что «нации — это воображаемые общности», и предпочтет сказать, как это сделал М. С. Горбачев, что «каждый народ — это божье создание». Публикация моего интервью в газете «Московские новости» в 1992 г. под названием «Нация — это то же племя, но только с армией» (расхожая фраза среди антропологов) стоила мне как российскому министру по делам национальностей неприят-



ностей со стороны лидеров республик, пожаловавшихся президенту Б.Н.Ельцину на такие высказывания федерального должностного лица.

Однако то, что часто выдается за исключительную чувствительность этнического самосознания к внешним оценкам, не есть порождение глубинных структур сознания или выражение этнической психологии, а выученная из публичных деклараций и даже из академических текстов позиция. Достаточно в подтверждение подобного текста-подсказки привести цитату из современного вузовского учебника «Этнология» по поводу роли этнического фактора в мировой истории: «Человеческая история — это история не только государств, выдающихся личностей или идей, но также история народов-этносов, которые образуют государства, выдвигают из своей среды выдающихся деятелей, создают культуры и языки, трудятся и воюют, делают великие и малые изобретения, совершают героические подвиги и трагические ошибки»<sup>52</sup>. Последнее утверждение — мощный стимул для современных «колонизаторов прошлого» осуществлять ревнивые подсчеты тысячелетий «своей» государственности, пантеона культурных героев, героев Советского Союза, а теперь и новых миллионеров, которых «выдвигают из своей среды этносы». Как сказала мне недавно одна из грузинских коллег, «мы тоже дали российского миллионера: Каха Бендукидзе — это сын сотрудницы нашего научно-исследовательского института».

И все же несмотря на медленную методологическую эволюцию большинства отечественных специалистов по этническим проблемам, представляется интересным обобщить некоторые, как нам представляется, уже «послебартовские» размышления об этнической идентичности, соотнося их с чрезвычайно богатой палитрой отечественных реалий.

Во-первых, существующие на основе историко-культурных различий общности представляют собою социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно, со стороны государства. Суть этих общностей, или социально конструируемых коалиций, составляют разделяемое индивидуумами представление о принадлежности к общности, или, идентичность, а также возникающая на основе этой общей идентичности солидарность.

Во-вторых, границы общностей, образуемых на основе избранных культурных характеристик, и содержание идентичности являются подвижными и изменяющимися понятиями не только в историко-временном, но и в ситуативном планах, что делает существование этнической общности реальностью отношений, а не реальностью набора объективных признаков.

В-третьих, конструируемая и основанная на индивидуальном выборе и групповой солидарности природа социально-культурных коалиций определяется их целями и стратегиями, среди которых важнейшую роль играют организация ответов на внешние вызовы через солидарность одинаковости, общий контроль над ресурсами и политическими институтами и обеспечение социального комфорта в рамках культурно гомогенных сообществ.

В контексте этих представлений считаю возможным дать *общее определение этнической группы как общности на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях*. Этими «другими» могут быть не обязательно контактирующие культурные общности, но и более широкие социальные и культурные коалиции, как, например, государственное образование. Самоидентификация может осуществляться как через взаимоисключающую оппозицию («мы — эстонцы и даже не бывшие советские», или «мы были, есть и будем русскими»), так и через осознаваемую отличительность как один из элементов множественной идентичности. «Я — прежде всего чеченец, но я и — россиянин», — сказал мне один из лидеров чеченских боевиков, Багауди Мовсаев, во время интервью в феврале 1995 г. в Назрани<sup>53</sup>.

В данном случае понятие этнической группы является синонимом более широко употребляемых в отечественной литературе понятий народ (в этнокультурном смысле), этническая общность (этнос), или национальности. Но в смысловом плане это определение радикально расходится с господствующим представлением об этносах (народах) как «исторически сложившихся устойчивых общностях людей»<sup>54</sup>, да еще на основе этногенеза как начальной стадии формирования этнических общностей, хотя, как пишет Ю.В. Бромлей, «не исключено, что новые этнические общности могут возникать в будущем». В этом «не исключено» и суть различия двух кон-

цепций. Для ведущих авторитетов отечественной этнологической школы, писавших по данному вопросу, уже в верхнем палеолите или в более поздние исторические периоды сложилась этническая матрица, и этносы начали свой «жизненный путь», проходя через различные «этнические процессы», как то интеграция, дивергенция, парцелляция и т.п. Органистическое видение этноса предполагает его жизнь (а значит и — смерть), порождая обширную публицистику о «сохранении» или «вымирании» этих организмов и даже о «красной книге народов».

В чем отличие, как нам представляется, более современной интерпретации, так это в дополнении в дефиницию этноса не каких-то новых признаков, а введения в любой их перечень элемента «представления об этих признаках». Другими словами, признаком этнической общности является не «общее происхождение», а представление или миф об общей исторической судьбе членов этой общности. Осетин объединяет не общее происхождение от «предков алан», а внедренная через исторические сочинения и пропаганду вера, что аланская культурная традиция — это те же осетины и никто другой, но только в далеком прошлом, когда эта культура имела широкое распространение на Кавказе. Хорватов объединяет не свой отличительный язык, а убеждение, что хорватский язык отличен от сербского и настойчивое его именование хорватским. И так фактически со всеми известными признаками этноса, в том числе и с признаком общей культуры, которая чаще всего на поверку оказывается столь же гетерогенной и внутренне различительной, как и то, что кажется «другой» культурой, не говоря об огромной доле заимствований, которые интеллектуалы и этнические предприниматели зачисляют в собственный арсенал. Вера в то, что это — «наша культура», и есть тот признак, а не сам по себе очерченный культурный облик, который без этой веры ни о чем не говорит, т.е. культура сама по себе молчалива.

Именно такое определение народа как социальной группировки людей, основанной на общности представления и солидарности, предлагалось нами несколько лет тому назад<sup>55</sup>. Но даже в этом определении некоторые ключевые моменты социального конструирования общности и ее релятивистская природа не нашли должного отражения, и эта дефиниция наталкивалась на серьезные случаи ис-

ключений. Сформулированное нами выше определение этнической общности (группы) представляется более приемлемым, ибо в нем присутствуют оба важнейших компонента, которые делают возможным появление и существование культурно отличительной группы в ее социальном действии, а не только в этнографических классификациях.

По сути, основным в феномене этничности является понятие идентичности, близкое по смыслу понятию этническое (само)сознание в русскоязычной литературе, но опять же с некоторыми существенными коррективами. Мы рассматриваем групповую этническую идентичность как операцию социального конституирования «воображаемых общностей», основанных на вере, что они связаны естественными, и даже природными связями. Именно перенесение внимания на «процессуальность», а не на «процесс», позволяет выявить составительную и множественную природу идентичности, выстраиваемую в итоге диалога и властных отношений между группами, между группой и государством, или между государствами.

Существуют как бы две конкурирующие формы групповой идентичности: одна — по культуре, другая — по политической лояльности, которые отражают существование наиболее мощных форм социальных группировок людей — этнических общностей и государственных образований. Между двумя этими идентичностями имеет место сложный диалог и, каждая из них есть также многомерное явление, а не мешок с горохом, наполненный в первом случае «этнофорами» (носителями или членами этноса), во втором случае — гражданами с одинаковыми паспортами. Что отличает этническую идентичность от других форм социальной идентичности, так это прежде всего вера или представление об общеразделяемой культуре, хотя в ряде случаев это может быть идея или миф об общности происхождения и общей истории как основных отличительных характеристиках этнической общности<sup>56</sup>.

Таким образом, мы признаем, что центральным моментом порождения этничности, а значит и появления группы (а не просто описанного культурного комплекса) является категория границы. Однако Барт не дает ответа на один важный вопрос: граница формирует идентичность, но это не обязательно этническая идентичность. Иначе группу маклеров на Лондонской бирже тоже можно назвать

этнической группой, что, кстати, и сделали некоторые ученые. Этничность — это прежде всего то, что относится к осознанию культуры, ее использованию как ресурса и в тоже время является ее частью. Однако сами культурные комплексы не являются гомогенными и четко отличительными. Прежде всего в силу избытка заимствований часто имеет место дефицит культурной отличительности, чтобы очертить границы. Элиты в стремлении мобилизовать этническую группу против своих противников или против центральной государственной власти стремятся увеличивать сумму групповых черт и символов, чтобы доказать, что члены группы отличаются не только какой-то одной чертой (например, диалектом), а многими чертами. Предпринимаются особые усилия в поддержку процесса культурной дивергенции. Этот процесс обретает особо масштабный характер, если ему на службу поставлена государственная машина. Различия между украинцами и русскими, между казахами и киргизами, между узбеками и таджиками стали гораздо более многообразными и жесткими за последние десять лет, чем это было в советский, а тем более в досоветский период, когда и сама культурная конфигурация была несколько иной, базируясь на династических, религиозных, региональных/местных лояльностях.

Но даже если в основу групповой границы положен крайне ограниченный или, наоборот, очень богатый набор черт, то и в этом случае необходимо достичь согласия в представлениях индивидов о своей принадлежности к этой общеразделяемой идентичности. В науке и в политике считается достаточно аксиоматичным, что если первичная единица этнографического анализа установлена и для политиков ясен субъект их деятельности под названием «мой народ» (выражение президента Северной Осетии Галазова), то все члены группы практикуют или должны практиковать одну и ту же религию, говорить на одном языке, носить одинаковые одежды и есть одну и ту же пищу, петь одни и те же песни. Оппоненты из числа тех же элитных элементов, которые стремятся поставить под сомнение претензии от имени той или иной группы на подлинную индивидуальность, целостность, а тем более политические или иные требования, стремятся утверждать обратное. Обычно доказывается, что члены группы распадаются по определенным критериям и что они разделяют ряд культурных черт с другими группами, или имеют об-

щие «субстраты», т.е. исторические корни. Глава парламента Республики Ингушетия Руслан Плиев, увлеченный историей и языкознанием, опубликовал книгу<sup>57</sup>, в которой отвергает версию нахского языка как изолята и приводит аргументы в пользу языкового родства этрусков, хурритов, урартийцев и нахов, тем самым подчеркивая древнее и широкое цивилизационное происхождение вайнахских народов — ингушей и чеченцев. Одновременно им утверждается вайнахское, а не алано-сарматское происхождение многих элементов (прежде всего имен) осетинской культуры, что призвано ограничить исторические амбиции оппозиционной группы и показать их общность, а не радикальную отличительность.

Но все это имеет отношение прежде всего к элитным усилиям по конструированию этнической идентичности. Что до сих пор не находило должного анализа и должно привлечь больше внимания, несмотря на трудность исследовательской задачи, так это микроуровень и в том числе личностный уровень этнической идентичности. Здесь исследователя могут ожидать полезные открытия. Обычно люди имеют самые разные представления о своей этнической общности. В какой-то мере этническая общность — это всего лишь сумма индивидов, каждый из которых воспроизводит этничность для самого себя. Безусловно среди русских существует масса вариантов, что для отдельных лиц означает быть русским: для одних — это язык и высокая культура, для других — православная религия и традиция соборности, для третьих — это любовь к ландшафту и русской зиме, для четвертых — это загадочная коллективная душа и особая миссия, для пятых — это держава и историческое величие, наконец, это может быть просто «русская физиономия» и фамилия, оканчивающаяся на «ов». И так — среди всех народов, если в какой-то исторический момент группа не обретает некий общий символ-демиург, который становится почти всеобщей характеристикой личностных представлений. Так, для многих армян — это геноцид начала XX в., для многих евреев — холокост второй мировой войны, для чеченцев — это депортация и война за независимость. Однако подобная идентификационная уния, как правило, на основе комплекса виктимизации порождается и бытует в условиях кризисов и непосредственных внешних угроз. Обычно же этническая идентичность личностного уровня инвариантна, а это означает, что бар-

товская концепция границы тоже есть некая условность и даже не средняя сумма избранных маркеров, ибо подобную сумму вычислить крайне сложно, если возможно вообще.

Личностно-ориентированный подход к изучению этнической идентичности выводит на одну из ключевых проблем, которая пока не нашла должного объяснения и может быть плодотворно рассмотрена в рамках социально-психологических подходов. Существуют достаточно признанные положения эволюционной теории, что индивид должен рассчитывать свое поведение и при возможности максимизировать свой собственный интерес во имя социального преуспевания и даже выживания. Поэтому пренебрежение собственным интересом есть отклонение от стандартной нормы, которое происходит в результате определенных когнитивных провалов личности, ошибки в расчетах. В этой связи американский ученый Поль Стерн задал названием одной из своих статей следующий вопрос: почему люди жертвуют во имя своих наций, часто ради группового блага, но в ущерб собственного? По его мнению, эмоциональные связи с первичной группой, а также социально передаваемые нормы и правила могут оказываться сильнее соображений личного интереса, поскольку «легче следовать правилам, чем делать утилитарные расчеты»<sup>58</sup>.

Однако вопрос должен ставиться не в плане противопоставления эгоизма и групповой лояльности как нормы и отклонения, а в том плане, что оба феномена присутствуют в человеческом поведении. Вопрос только в том, как национализму удастся выигрывать состязание не только с личностным эгоизмом, но и с другими формами групповых идентификаций, такими, как семья или община, у которых гораздо больше оснований претендовать на личность. Чем объясняется альтруизм к нации или этнической общности в ущерб интересам группы, с которыми личность связана непосредственно? Ответ на этот вопрос, видимо, лежит не в деформации естественного эгоизма, а в том, что существует определенный выбор множественных ценностей и предпочтений, и люди руководствуются различными принципами выбора, из которых рациональный выбор в пользу эгоизма — только один их многих. На этот выбор влияют различные факторы, в том числе культурная и личная история индивида, социальные условия, внешние психологические воздействия, а

самое главное — как люди способны оценить всю эту информацию и принять наиболее рациональное решение.

Когда индивид сталкивается с риторикой национализма и призывается на службу нации, эти призывы могут не влиять на идеально рациональный субъект. Однако рефлексия на внешние призывы зависит от того, как они оформлены и в какой ситуации транслируются, а также есть ли способность и возможность у личности оценить последствия предлагаемого выбора и соотнести с другими возможными стратегиями. Если в обществе господствуют единственные представления, что у каждого обязательно должна быть этническая национальность и только одна (иначе ты — манкурт!), и люди соответствующим образом ценностно ориентированы, то и выбор в пользу этнической лояльности до уровня жертвенности более предопределен, чем при других условиях и ценностях. И дело здесь не в «гиперэтничности» как свойстве строения определенных личности<sup>59</sup>, а в недостатке информации, а значит и доступности выборов для рационального поведения. Если людей учили только варианту «национально-освободительной борьбы» и «национального самоопределения», и они не знают как улучшать правление в многоэтничных обществах во имя общего блага, то их жертвенный альтруизм во имя вооруженной борьбы — это наиболее доступный выбор для многих. Тем более, что времени на обучение, получение информации и рациональный расчет почти нет, ибо под окнами твоего дома уже могут грохотать танки со своим собственным вариантом альтруизма или эгоизма.

Таким образом, привлекательность и влияние этнической идентичности и националистической риторики имеют также когнитивную, социально-психологическую природу, особенно если речь идет о личностном и ситуативном уровнях, а не как глобальных явлениях<sup>60</sup>.

### **Дрейф идентичности и этническая процессуальность**

Когда мы говорим об этнической границе, конституирующей группу, мы должны иметь в виду, что если даже это результат внутреннего выбора, то это не есть всеобщий выбор, а момент согласия только части социально активного населения, для которых участие в



этническом дискурсе важно по тем или иным причинам. Гораздо более вероятно, что подавляющее большинство членов группы ложится спать и встает не с вопросами — «кто мы?» — русские, татары, чуваш или чеченцы, если, конечно, на их дома не падают бомбы по причине именно подобных вопросов.

На индивидуальном уровне этническая солидарность крайне эфемерна и межэтнические различия и противоречия не сильнее внутригрупповых, но только последние выстраиваются по другим признакам (политические, экономические, межобщинные и т.п.). Массовая же этническая истерия создается активистами из среды самой группы или государственной властью и механизмы этого феномена еще недостаточно анализируются специалистами. Однако и в случае массовой этнической мобилизации, от митингов на Театральной площади в Ереване в 1988 г. и до вооруженного сопротивления чеченцев федеральной армии, достаточно широко распространены как изначальное диссидентство, так и быстрое разочарование смыслом «национальной» борьбы. Выступление «всего народа» против или за что-то есть наиболее широко распространенный миф, наиболее полно зафиксированный в исторической метафоре «отечественных» или «народных» войн. Чаще имеет место принуждение к выступлению или поспешное к нему присоединение на этапе победы, не сулящее реальной угрозы жизни. Как заметил один из чеченских лидеров, Мовлади Удугов, в августе 1996 г. в г.Грозный вошло 3 тыс. вооруженных бойцов, а победу праздновало 10 тыс. участников освобождения чеченской столицы. После же выборов в Чечне в январе 1997 г. в чеченскую армию уже записалось 25 тыс. добровольцев.

*Этническая идентичность или принадлежность к этносу есть произвольно (но не обязательно свободно!) выбранная или предписанная извне одна из иерархических субстанций, зависящая от того, что в данный момент считается этносом/народом/национальностью/нацией (в этническом смысле). Ибо в каждый данный момент, как в прошлом, а тем более в современном мире, рынок культурных маркеров для формирования «системного», т.е. очерченного границами, этнически целого чрезвычайно разнообразен. Таксономические конструкции ученых, что есть локальная/этнографическая группа/подгруппа, «субэтнос», «подразделение этноса», а что есть настоящий этнос, являются крайне условными и в большинстве слу-*

чаев зависят от политики и господствующей теории. Причем, последняя тоже есть результат политики, в том числе внутриакадемической, которая также не лишена элементов инерции, навязывания и подчинения.

Пожалуй, наиболее сложным является вопрос, где провести линию между культурной локальностью (иногда называют — этнографической группой) и этнической общностью. Ученых и управленцев всегда интересует вопрос, а сколько «на самом деле» живет в той или иной стране или регионе народов. Особенно в острой форме этот вопрос задается в обществах, где этнокультурным различиям придается первостепенный смысл и институциональная форма. Именно так обстоит дело в России, где на протяжении большей части XX в. эти различия оформлялись, «окучивались» и «пропалывались» государством и наукой с особым рвением. До сих пор можно встретить среди профессионалов мнение, что по-настоящему научный инструментарий может вскрыть подлинную и гораздо более многочисленную номенклатуру российских этносов<sup>61</sup>. Энтузиасты этого подхода уже могут воодушевиться итогами промежуточной переписи 1994 г. в России, которая дала рост численности народов. Так, например, вместо мордвы появилось два этноса — эрзя и мокша. Однако вопрос здесь не в точности научного критерия, а именно в процедуре и в политическом процессе, который регистрирует эта процедура. Одна из китайских переписей, проведенная по советским стандартам, также дала почти 400 «этносов» в этой стране, где последующая процессуальность завершилась фиксацией 55 народов, а «официально признанных» — еще меньше.

*Этническая процессуальность должна стать предметом внимания ученых, и тогда обнаружится, что именно процедура (классификации ученых, механизм переписи, государственная бюрократия) определяют номенклатуру народов, а в некоторых странах даже устанавливают ее официально.* Если мордва признается «коренной нацией», самостоятельным этносом, тогда сохраняющие языковые различия эрзя и мокша становятся субэтносами, хотя, в принципе, подавляющее большинство этих «этнофоров» говорит на одном языке — русском. Если аварская и даргинская нации конституируются государство-образующими в Дагестане, тогда говорящие на цезском языке дидойцы — это субэтническая группа аварцев, а

кубачинцы — это субэтническая группа даргинцев, говорящая на кубачинском диалекте даргинского языка. Стоило мордовским идеологам и госчиновникам сдать свои позиции под влиянием этнических активистов из числа главным образом эрзя, а ЦСУ России включить в официальный список переписи 1994 г. два названия (кстати, по рекомендации Института этнологии и антропологии РАН), как исчез один из российских народов(этносов) — мордва и появилось два новых, как это было в переписи 1926 г.

Но что же происходит с собственно этнической субстанцией: исчезают одни этнофоры и появляются новые, исчезает («вымирает») этнос и имеет место новый этногенез, или вместо ложного, сфальсифицированного возрождается этнос, которому было отказано в признании? Методологическая тупиковость подобной дискуссии становится все более очевидной и ее не спасают категории «суб», «мета», или «супер» этносов, а тем более «переходных этнических групп», в которую сегодня можно зачислить добрую треть населения Земли. *Вместо возрождения, формирования, перехода, исчезновения этносов имеет место совсем другой процесс — это путешествие индивидуальной/коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций или систем, причем, в ряде случаев эти системы и возникают в результате дрейфа идентичности.*

Дрейф идентичности и этническая процессуальность, фиксирующиеся в какой-то избранный момент в виде «списка народов» — это далеко не только индивидуальный выбор. Это есть также результат конкуренции двух представлений о группе — внешнего (etic) и внутреннего (emic) и считать какое-либо одно из них подлинным, а другое искусственным или навязанным представляется неверным. Внешние представления о группе имеют тенденцию к генерализации и к стереотипным критериям. Внутренние критерии обычно более ситуативны. Так, например, большинство специалистов и просто граждан Боливии считают проживающих в стране индейцев-аймара одной этнической группой, в то время как сами представители подгрупп аймара в разных регионах Боливии не считают их родственными, хотя и говорят на одном и том же языке. Цыгане в разных странах мира отличают себя не только от не-цыган, но и от других групп цыган. Проживающие в России и в Китае эвенки счи-

таются как бы единым народом, но сами эвенки осознают прежде всего свою принадлежность к различным локальным группам. Но они начинают считать себя эвенками при контакте с якутами или русскими, а тем более если проживают в пределах этно-территориальной автономии, именуемой Эвенкийским автономным округом и тем самым как бы созданной для эвенков.

*Таким образом, этническая идентичность — это не только постоянно меняющиеся представления о том, что есть группа, но это есть всегда борьба за контроль над данным представлением, за дефиницию, за то, что составляет главные черты и ценности группы. Это борьба не только политическая. Она имеет место в сфере науки и религии, в области языковых отношений, символики, исторических и территориальных представлений и т.д. Важнейшую и все возрастающую роль в этом процессе играет государство, что, кстати, было недооценено в ранних конструктивистских построениях.*

### **Этничность и государство**

То, что государства создают нации, а не наоборот, стало уже академическим трюизмом, но государства также создают и этничность, т.е. этнические общности, из имеющегося в доступности культурного и социального материала. Классические примеры в подтверждение данного тезиса — это племенная номенклатура Африканского континента, сконструированная колониальными администрациями совместно с антропологами, а также социалистические нации и народности бывшего СССР, прошедшие процедуру «национального строительства». Более того, именно власть и государственная бюрократия превращают культурные различия в основу для политической дифференциации между народами. Однако это происходит только при определенных обстоятельствах, которые можно разделить на три категории. Во-первых, это наличие и соперничество элит, в результате чего создается базовая динамика для появления этнического конфликта. Хотя сам конфликт появляется при определенных условиях, которые имеют более широкий политический и экономический контекст, чем просто этнические моменты или групповые ценности. Для элит этническая идентичность сама становится

ресурсом состязательности, а не некой заданностью, на службу которой они призваны. Гораздо чаще этнический фактор служит лидерам, а не лидеры служат этнической общности. Именно поэтому элиты изобретают и конструируют историко-культурную традицию, чтобы утвердить свой статус и легитимность<sup>62</sup>.

Второе важное обстоятельство участия государства в формировании этничности связано с отношениями между элитами и государством: являются ли эти отношения отношениями сотрудничества или отношениями противоборства и конфликта. Если это отношения лояльного характера, государство чаще всего содействует укреплению этнических общностей и даже может спонсировать «этническое возрождение». Если элиты периферийного плана подвергают сомнению или вытесняют центральную власть из регионов, населенных отличительными этническими группами, государство может подавлять или отказывать в признании существования подобных групп<sup>63</sup>. Правительство Украины с удовольствием поддерживает радикальный национализм крымских татар и развитие этой общины в Крыму, видя в ней союзника в ограничении власти русской или, вернее, пророссийской части местного населения. Правительство России поддержало возрождение казачества, рассчитывая на его государственнические ориентации в периферийных регионах страны. С другой стороны, власти Азербайджана долгое время отказывались признавать наличие многочисленной этнической группы талышей и даже лезгин, стремясь создать в республике «моно-нацию». Парламент Молдовы даже принимал резолюции с отрицанием существования гагаузов как отдельного народа. Примерно тоже самое делали центральные власти Украины по поводу карпато-россов.

Третье, это наличие систем коммуникации и прежде всего массового образования и печатного слова, а в последнее время — телевидения, которые позволяют государственной бюрократии и городским интеллектуальным активистам осуществлять «обучение этничности» и мобилизацию, особенно среди сельских общин, где чувство «служения нации» представляется приличной химерой на фоне повседневных забот и коммунальной солидарности. О ключевой роли государства в процессе модернизации и появлении этнического национализма как политизированной формы идентичнос-

ти в свое время писали Карл Дойч, Эрнест Геллнер, Эрик Хобсбаум<sup>64</sup>.

Признание важной роли государства в формировании этничности и необходимости более обстоятельного исследования этой проблемы поможет преодолеть некоторые методологические и политические тупики. Но уже сегодня можно сделать из достаточно теоретических рассуждений некоторые политически ориентированные выводы, немаловажные для всех постсоветских государств и прежде всего для России.

К этим выводам относятся:

а) не существуют фундаментальные коллективные архетипы в виде этносов и принадлежность к ним не заложена в человеке изначально;

б) культурный облик и границы этнических групп гетерогенны и подвижны и они не обладают давним и строгим набором общеразделяемых характеристик и ценностей;

в) члены групп не обязательно должны действовать солидарно по их защите от внешних угроз, а тем более иметь в этой связи «права и интересы»;

г) члены группы не обладают обязательным чувством отчуждения к другим и это не может служить причиной конфликтных форм межэтнических взаимодействий;

д) для противодействия разделительным тенденциям по этнической линии панацеей является как сильное централизованное государство, так и процесс разделения власти и постоянных договоренностей.

Из вышеизложенного следует еще один вывод, что *процесс формирования этнической идентичности и его трансформации в национализм является обратимым. Он обратим как по причине динамики внешнего соперничества, так и по причине внутренних различий и противоречий среди этнических общностей.* Политические и экономические факторы могут вызывать стремление отказаться или принизить символическую манипуляцию культурными формами, ценностями и опытом. Вместо этого они могут предпочесть сотрудничество с другими группами или с общегосударственными структурами. Примеров подобного можно привести достаточно, но ограничимся одной цитатой из выступления председателя Госсовета

Татарстана и заместителя председателя Совета Федерации Федерального собрания России В.Н.Лихачева, с которым автор статьи вел в 1992 г. трудные переговоры по урегулированию отношений «между Россией и Татарстаном». Это было выступление на круглом столе «Известий» по проблеме Волжского региона: «В решении обсуждаемой проблемы, как и других проблем, мы должны исходить из концепции трех «П»: патриотизм — прагматизм — профессионализм». Справедливо говорить, что Волжский бассейн — носитель некоей духовной идеи России, ее возрождения, России новой, правовой, справедливой и, добавим, богатой»<sup>65</sup>. А летом 1992 г., когда я приезжал в Казань в качестве федерального министра для встречи в тогдашним вице-президентом Татарстана В.Н.Лихачевым, местный теледиктор сообщил среди последних новостей о сбежавшем преступнике, машина которого «проследовала в направлении ближнего зарубежья», на территорию Башкирии.

<sup>1</sup> Этнос. Нация. Общество. Этнологический словарь. М., 1996. Отв. ред. В.Г.Рябков. С. 113-114.

<sup>2</sup> Dictionaire de l'ethnologie et anthropologie. Paris, 1989, p. 187.

<sup>3</sup> Wolf E.R. Perilous Ideas: Race, Culture, People // Current Anthropology, 1994, Vol. 35, No. 1, pp. 1-12.

<sup>4</sup> Jenkins R. Social Anthropological Models of Interethnic Relations // Rex J., Mason D., eds. Theories of Race and Ethnic Relations. Cambridge, 1986.

<sup>5</sup> Chaterjee P. The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993.

<sup>6</sup> Verdery K. What Was Socialism, And What Comes Next? Princeton, 1996. Socialism. Ideals, ideologies, and local practice / Ed. C.M.Hann. London: Routledge, 1993.

<sup>7</sup> Appadurai A., Breckenridge C., A Transnational Culture in Making: The Asian-Indian Diaspora in the United States. L., 1992.

<sup>8</sup> Дробижева Л.М., А.Р.Аклаев, В.В.Коротеева, Г.У.Солдатова. Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг.. М., 1996; Eriksen Th. H. Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective. London & Boulder, 1993; Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. London, 1997.

<sup>9</sup> См. обзорную работу: Banks M. Anthropological Constructions of Ethnicity: An Introductory Guide. L., 1996. На русском языке наиболее полный обзор см.: Н.Г.Скворцов. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1996.

- <sup>10</sup> Greenberg S., *Race and State in Capitalist Development: Comparative Perspectives*. New Haven, 1980, p. 14.
- <sup>11</sup> Shaw P., Wong Y., *Genetic Seeds of Warfare. Evolution, Nationalism and Patriotism*. L. 1989.
- <sup>12</sup> Van den Berghe P., *The Ethnic Phenomenon*. Norwich, 1981.
- <sup>13</sup> Thompson R.H., *Theories of Ethnicity*. New York, 1989.
- <sup>14</sup> Dawkins R., *The Extended Phenotype*. Oxford, 1982; du Preez P., *Genocide: The Psychology of Mass Murder*. L., 1994; Wilson D.S., Sober E., *Reintroducing group Selection to the Human Behavioral Sciences // Behavioral and Brain Sciences*, 1994, Vol. 17, pp. 585-654.
- <sup>15</sup> du Preez P., *The Evolution of Altruism: A Brief Comment on Stern's «Why Do People Sacrifice for Their Nations?» // Political Psychology*, 1996, Vol. 17, No 3, pp. 565-566.
- <sup>16</sup> du Preez P., *Genocide: The Psychology of Mass Murder*. L., 1994.
- <sup>17</sup> С.В.Лурье. *Историческая этнология. Учебное пособие для вузов*. М., Аспект Пресс, 1997. С. 41.
- <sup>18</sup> Armstrong J.A., *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill, 1982; Glazer N., ed., *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press. 1975; Issacs, H., *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*. N.-Y.: Harper, 1975.
- <sup>19</sup> Smith A.D., *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; Idem. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- <sup>20</sup> Connor, W., *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton, 1984.
- <sup>21</sup> Connor, W., *Nation-Building or Nation-Destroying? // World Politics*, 1972, Vol.24, No.3.
- <sup>22</sup> Geertz, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. N.-Y., 1973, pp. 268, 309.
- <sup>23</sup> Romanucci-Ross, L., De Vos G., eds, *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation*. Third edition. L., 1995, p. 350.
- <sup>24</sup> Schwartz, Th., *Cultural Totemism: Ethnic Identity, Primitive and Modern // Romanucci-Ross L., De Vos G., Op. cit., pp. 48-72*.
- <sup>25</sup> Romanucci-Ross L., De Vos G., *Op. cit.*, 1995, p. 350.
- <sup>26</sup> Idem., p. 357.
- <sup>27</sup> Banks M., *Op. cit.*, pp. 185-187.
- <sup>28</sup> См., например: Connor W., *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton, 1994; Horowitz D. L., *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, 1985; Horowitz D. L., *A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society*. Berkeley, 1991; Smith A. D., *Theories of Nationalism*. N.-Y., 1983; Smith A. D., *National Identity*. Harmondsworth, 1991; Stavenhagen R., *The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights*. Tokyo, 1990; Stavenhagen R., *The Ethnic Conflict and the Nation-State*. L.: St.Martin's Press, 1996.
- <sup>29</sup> Губогло М.Н. *Мобилизованный лингвизм*. М., 1993; Губогло М.Н. *Развивающийся электорат России*. М., 1996; Дробичева Л.М., Гузенкова Т.С., отв. ред. *Ценно-*



сти и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994; Ядов В.А., отв. ред. Социальная идентификация личности. М., 1993; Gurr T. R. Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Washington, 1993; Rothschild J. Ethnopolitics: A Conceptual Framework. New York, 1981.

<sup>30</sup> De Vos G., Romanucci-Ross L., Op. cit., 1995, pp. 376-377.

<sup>31</sup> Eller J.D., Coughlan R.M., The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments // Ethnic and Racial Studies. 1993, Vol. 16, No 2, pp. 185-202.

<sup>32</sup> Jenkins R., Ethnicity etcetera: Social Anthropological Points of View // Ethnic and Racial Studies, 1996, V.19, No. 4, October, p. 814.

<sup>33</sup> В.И.Козлов. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М., Старый сад, 1999.

<sup>34</sup> См.: С.В.Лурье. Указ. соч.; Я.В.Чеснов. Лекции по исторической этнологии. Учебное пособие. М., Гардарики, 1998; Э.А.Саракуев, В.Г.Крысько. Введение в этнопсихологию. Учебно-методическое пособие для студентов. М., Институт практической психологии, 1996; Этнос. Идентичность. Образование. Под ред. В.С.Собкина. М., Центр социологии образования, 1998; И.Я.Левяш. Культурология. Курс лекций. Минск: «ТетраСистемс», 1998.

<sup>35</sup> Barth F., ed. Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences. Bergen/London, 1969, p. 15.

<sup>36</sup> Barth F., The Analysis of Culture in Complex Societies // Ethnos [Stockholm]. 1989. Vol. 54. pp. 120-142; Idem. Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries» / Eds H.Vermeulen, C.Govers. — Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. pp. 11-32.

<sup>37</sup> Соколовский С.В. Этничность как память: парадигмы этнологического знания. С. 9-36 // Этнокогнитология. Выпуск 1. Подходы к изучению этнической идентификации. М., 1994; Shnirelman V., Who Gets the Past. Competition for Ancestors Among Non-Russian Intellectuals in Russia. Washington, 1996.

<sup>38</sup> Keesing R.H., Theories of Culture Revised // Borofsky R., ed., Assessing Cultural Anthropology. N.-Y., 1994.

<sup>39</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. — М.: Наука, 1988. С. 3.

<sup>40</sup> Там же. С. 4.

<sup>41</sup> Дробижеева Л.М., А.Р.Акляев, В.В.Коротеева, Г.У.Солдатов. Демократия и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг. М., 1996.

<sup>42</sup> Там же. С. 296.

<sup>43</sup> Gladney D. C., Relational Alterity: Constructing Dungan(Hui), Uygur, and Kazakh Identities Across China, Central Asia, and Turkey, pp. 445-477 // History and Anthropology, 1996, Vol. 9, No. 4.

<sup>44</sup> Чижикина Л.Н. Русско-украинское пограничье. М., Наука, 1988.

<sup>45</sup> Balzer M., ed., Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia. Armonk, L., 1995.

<sup>46</sup> «День», 1995, декабрь, № 51(56).

- <sup>47</sup> Hall S., *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*, pp. 19-39 // King A., ed., *Culture, Globalization, and the World System*. L., 1991.
- <sup>48</sup> Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // *Этнографическое обозрение*, 1993, №4. С. 41-56.
- <sup>49</sup> Алексеев В.П. *Становление человечества*. М., 1986.
- <sup>50</sup> Чеснов Я. Чеченцем быть трудно. Тейпы, их роль в прошлом и настоящем. «Независимая газета», 22 сентября 1994.
- <sup>51</sup> Barth F., *Op. cit.*, 1994, pp. 24-26.
- <sup>52</sup> Марков Г.Е., Пименов В.В., ред. *Этнология. Учебник для высших учебных заведений*. М., 1994. С. 361.
- <sup>53</sup> Беседа с Багауди Мовсаевым, 23 февраля 1995 г., Назрань, Ингушетия.
- <sup>54</sup> См. статью «Этнос» в «Народы России. Энциклопедия». Гл. ред. В.А.Тишков. М., 1994. С. 466.
- <sup>55</sup> Тишков В. Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // *Вопросы социологии*, 1993, № 1/2. С. 5.
- <sup>56</sup> См. Eriksen Th. H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective*. London, 1993; Wolf E. R., *Ethnicity and Nationhood* // *Journal of Ethnic Studies*, 1988, Vol. 21, pp. 27-32.
- <sup>57</sup> Плиев Р. *Хранитель тайн — язык...* М., 1996.
- <sup>58</sup> Stern P. Why Do People Sacrifice for Their Nations? // *Political Psychology*, 1995, Vol. 16, No. 2, pp. 217-235.
- <sup>59</sup> Об этом см. Рыжова С.В. Личностные аспекты национализма : от этнонегативизма к гиперэтничности // *Идентичность и конфликт в постсоветских государствах*. Под ред. М.Б.Олкотт, В.А.Тишкова, А.В.Малашенко.
- <sup>60</sup> Comaroff J. L., Stern P., *Perspectives on Nationalism and War*. Newark, 1996.
- <sup>61</sup> Крюков М.В. Этнические процессы в СССР и некоторые аспекты всесоюзных переписей населения // *Советская этнография*, 1989, № 2. С. 24-35.
- <sup>62</sup> Hobsbawm E., Ranger T., eds, *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.
- <sup>63</sup> Breuilly J., *Nationalism and the State*. Chicago, 1982.
- <sup>64</sup> Deutsch K., *Nationalism and Communication*. Cambridge, 1953; Gellner E., *Nations and Nationalism*. Oxford, 1983; Hobsbawm E., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge, 1990.
- <sup>65</sup> «Известия», 5 декабря 1996.