

© ЭО, 2003 г., № 3

С.Е. Рыбаков

ЭТНИЧНОСТЬ И ЭТНОС

Отрадно, что в сообществе российских этнографов постепенно возрождается интерес к вопросам теории и методологии. Поворотным пунктом явилась, несомненно, статья С.В. Чешко «Человек и этничность» (1994)¹, вызвавшая на страницах «Этнографического обозрения» теоретическую дискуссию по проблеме «этничности»², которая, в свою очередь, была продолжена рядом последующих статей³.

Похоже, ситуация «методологической растерянности и теоретического эклектизма»⁴ убедительно показала, что сворачивание фундаментальных исследований для любой отрасли науки «смерти подобно», что необходимо вновь возвращаться к глубокой проработке теоретико-методологических проблем этнологии. Что делать, рентабельны могут быть лишь прикладные исследования, работа над теорией и методологией не конвертируется в сиюминутные дивиденды, но, видимо, пришло уже время задуматься о том, что будет дальше с отечественной этнографической школой, какие знания и инструментарий будут переданы следующим поколениям ученых.

В условиях, когда по-прежнему остается неопределенным сам предмет этнологии (теоретической этнографии), настоящая статья является очередной попыткой найти тот неуловимый феномен, который обозначается популярным ныне термином «ethnicity» – «этничность». Однако, как представляется, «этничность» все же нельзя рассматривать в отрыве от «этноса» – традиционного предмета отечественной этнологической теории. Без «этноса» не понять «этничность», и наоборот.

Этнос: некоторые предварительные замечания

В свое время автор этих строк сформулировал тезис о том, что «...при поиске одного или нескольких "этнических признаков" речь идет вовсе не о самом "этническом", а лишь о его внешних индикаторах»⁵. Привлекаемые «этнические признаки» не могут адекватно определять *этническую субстанцию*, потому что они отражают отдельные феномены, которые имеют свои сущность и природу, и вариации которых определяются далеко не только этносами. «*Этническое – это не язык, культура или склад психики, но и не все перечисленное вместе; этническое – это «нечто» само по себе, которое может лишь отслеживаться по указанным параметрам*»⁶. И даже более того: «эти самые "признаки" и "маркеры" затмевают исследователю взгляд и отвлекают его внимание от проникновения в этническое само по себе»⁷.

Тем самым была обозначена задача поиска *собственно этнического*. В итоге автор остановился на интерпретации «собственно этнического» как вариативности априорных структур этоса («порядка предпочтения ценностей»), ответственных за общезначимые культурные коды⁸. Вероятно, позволительно говорить о вскрытой этнической сущности социально-философского (точнее, философско-антропологического) плана, и этого может быть достаточно для решения определенной задачи, но не поставленной «сверхзадачи» – поиска ответа на вопрос «что есть этнос?». Ведь, как и в случае с пресловутыми «этническими признаками», речь идет о том, что указанные вариации присутствуют в *соотнесении с уже данными этносами*, и, таким образом, снова появляется некоторый «этнический» маркер, пусть даже более глубинного и фунда-

ментального характера, нежели «этнические признаки». И опять сам по себе *этнос* («*нрав*») – это не этнос, а самостоятельный феномен, который может спокойно рассматриваться и без соотнесения с этносом. Найти же и обозначить «этническую» специфику этноса того или иного народа можно лишь при условии, если мы уже заранее очертили сам этот народ и, имея его как данность, выбираем нечто специфичное из этноса. Заколдованный круг замыкается вновь...

В связи с этим не могу не обратить внимание на вышедшую недавно книгу А.И. Элеза «Критика этнологии»⁹. Если отвлечься от частностей, то основная идея, на которой строится авторская критика концепций отечественных этнографов, такова.

С точки зрения А.И. Элеза, уже имея «придуманный» С.М. Широкогоровым *термин* «этнос», наши ученые искусственно подбирали под него различные признаки для того, чтобы составить из них соответствующее *определение понятия*. Однако само *понятие* при этом просто не существовало, и тем самым дефиниции якобы представляли собой бессмысленные нагромождения не относящихся к делу признаков, а этнографы попадали в неизбежный «порочный круг», тавтологически определяя этнос через этнические признаки (ведь последние могли считаться таковыми, только если уже имелся этнос)¹⁰.

В этих рассуждениях многое совершенно верно – и по поводу увлечения неопределенным термином, и насчет принципиальной неверности самой методологии «этнических признаков» вообще и необоснованности подбора перечня конкретных признаков в частности. Абсолютно точно подмечен и закономерный результат – тавтологический «порочный круг». Ведь на самом деле любой из признаков (культура, язык, психический склад и т.п.) – самостоятельный феномен, несомненно, имеющий связи с этносом, но точно такие же связи имеющий и со множеством иных «совокупностей людей». *Когда мы говорим об «этнической» культуре, «этническом» языке, «этническом» складе психики, «этнических» самосознании и самоназвании, мы должны заранее знать, что они именно «этнические» и хотя бы в общих чертах понимать, что это значит* (не буду повторять все многочисленные остроумные примеры разных авторов, когда подобные признаки успешно сопоставлялись с самыми различными социальными группами – от конфессии до «советского парташарата»).

Неверно у А.И. Элеза лишь одно. В том-то все и дело, что *понятие этноса в головах у отечественных этнографов было!* Каждый работающий в поле этнограф прекрасно представляет себе, что такое «этнос» (народ), несмотря на то, что сформулировать убедительную дефиницию оказывается весьма трудным делом.

Загадка этноса заключается как раз в том, что, даже не зная значения слова «этнический» в сочетании «этнические признаки», все отлично понимают, что в случае, например, немецкой культуры, немецкого языка, немецкого психического склада, немецких обычаев и традиций, немецкого самосознания и самоназвания «deutsch» речь идет о народе (этносе). В то же время реальное существование исламской культуры, общего исламского языка (арабского), особого психического склада мусульман, обычаев и традиций ислама, мусульманского самосознания и самоназвания несколько не мешает определять мусульман как конфессию, и почему-то никто не считает их этносом.

И потому совсем несправедливо А.И. Элез обрушивается на наших этнографов за то, что в конечном итоге они все равно обращаются к материалам переписей, где ничего не сведущие в вопросах теории этноса обыватели дают ответы на вопрос об этнической принадлежности, в то время как сами этнографы не знают, что это такое¹¹. Именно перепись лучше всего показывает, что не только Ю.В. Бромлей или В.И. Козлов, но и любой ничего не знающий об этнографии обыватель всегда четко ответит на вопрос *по крайней мере о своей собственной принадлежности*. И для этого ему вовсе не нужно знать назубок перечень «этнических признаков», ибо *этническая принадлежность у каждого социализировавшегося (и, соответственно, этнизировавшегося) человека почему-то всегда выступает a priori*.

Кстати, жестко критикуя В.И. Козлова и Ю.В. Бромлея за попытки найти признаки «непонятно чего», А.И. Элез указывает на отсутствие хотя бы «рабочего» определения этноса уже на первых страницах – дескать, нет определения – нет и понятия¹². Однако, например, по мнению И. Канта, дефиниция может и должна получиться только в конце исследования¹³. Конечно, понятие существует в голове исследователя с самого начала, иначе ему не о чем было бы и писать. Однако существует оно в предварительном и неоформленном виде, а оформление понятия происходит в процессе аналитического проникновения в существо предмета – ради этого и пишутся философские исследования, если они претендуют на продуктивность и если они, разумеется, не критические (критическая философия, в том числе и «Критика этнологии» – это несколько иной жанр).

Почему же наши этнографы-теоретики, которые в целом верно понимали, что такое «этнос», и которым удалось создать солидный и продуктивный задел для многих поколений будущих исследователей, так и не смогли достроить здание «теории этноса»? Мы вновь и вновь убеждаемся в том, что отечественную теорию этноса слишком рано списали в «утиль», в трудах наших этнографов имеется множество эвристичных идей, дальнейшая разработка которых должна серьезно продвинуть вперед мировую этнологию. Однако почему-то в этой теории действительно нет четкого и логически непротиворечивого определения самого предмета научной дисциплины. Видимо, исследовательский процесс в этой области по каким-то причинам зашел «не в ту степь».

Этничность: вновь о «конструктивизме» и «примордиализме»

В качестве «той степи» нам сегодня предлагается континуум постмодернистских подходов к исследованию «этничности» (понятие «этнос» при этом порой предлагается вообще исключить из научного арсенала), объединенных под общим названием «конструктивизм» («инструментализм»).

Сразу же необходимо подчеркнуть, что раздутое и отмеченное сегодня небывалым полемическим пафосом противостояние между «конструктивистами» и «примордиалистами» в российском научном сообществе явно обусловлено преимущественно идеологическими мотивами. Конечно, здесь есть предмет и для собственно научной дискуссии, однако характер «вселенского спора» ей придает именно идеологический «привкус», и это ни для кого не секрет. Ведь совершенно естественно, что примордиализм – это, как правило, кредо национально мыслящего консерватора, а конструктивизм – космополитически ориентированного либерала¹⁴. Кажется, неслучаен и выбор самого термина в русском научном «новоязе» (тем более, что не совсем-то и корректно сваливать теорию этноса Ю.В. Бромлея и В.И. Козлова в одну кучу с концепциями западных собственно «примордиалистов») – обозвал «примордиалистом», и сразу повеяло какими-то жуткими пещерными монстрами, после чего уже и остается только нещадно критиковать подобных «динозавров».

В свое время автором данной статьи было потрачено немало усилий на доказательства некорректности радикального конструктивизма¹⁵. Более того, уже неоднократно указывалось, что на самом-то деле и нет никакой единой конструктивистской теории, а скорее всего, вообще слово «теория» в данном случае неприменимо. «Конструктивизм – это не теория, а некоторое описательное утверждение о том, что политическое и культурное самосознание является результатом человеческой деятельности. Под сенью конструктивизма скрывается целый ряд различных подходов...»¹⁶. Проповедуемый же некоторыми адептами бескомпромиссный, приобретающий характер идеологии и даже своеобразной постмодернистской «религии» конструктивистский инструментализм никак не может быть признан адекватной методологией для этнологической науки. Если нет этничности и этноса как объективной реальности, то нет и этнологии как научного знания, а есть лишь постмодернистские эссеобразные «дискурсы».

Поэтому в принципиальном смысле в качестве методологической платформы для этнологии приемлем лишь «примордиализм». При этом лично мне больше нравится термин «эссенциализм» – именно о нем как о синониме «примордиализма» говорит Дж. Комарофф, указывающий на «классическую дихотомию противопоставления сущностного (essentialist) взгляда на лояльность ряду прагматических позиций»¹⁷.

Вместе с тем мне уже приходилось подчеркивать, что отдельные конструктивистские положения и выводы справедливы, а социальные конструкты при определенных условиях являются несомненной реальностью¹⁸. Нельзя не согласиться с адептами конструктивизма в том, что этнос и этничность, имея объективную природу, в то же время фактически базируются на ее отражении в самосознании, на субъективности – на том сугубо субъективном феномене, который Ю.В. Бромлей называет «этническим самосознанием» (а наши англоязычные коллеги – «этнической идентичностью»): «...собственно этническая общность (этникос) предстает как результат совместной исторической практики ряда поколений людей, воплощенной в специфических материальных и духовных атрибутах этой общности и фиксированных в сознании ее членов. Именно поэтому для существования этникоса важнейшее значение имеют межпоколенные (диахронные) информационные связи, а также самосознание составляющих его людей, включающее в той или иной форме представление об общности исторических судеб их предков»¹⁹.

Впрочем, еще за 150 лет до каких бы то ни было конструктивистских «откровений» основатели этнической психологии М. Лацарус и Х. Штейнталь писали: «Народ есть духовное произведение индивидов, которые принадлежат к нему; они – не народ, а они его только непрерывно творят. Выражаясь точнее, народ есть первый продукт народного духа; так как именно не как индивиды творят индивиды народ, а поскольку они уничтожают свое отъединение»²⁰. И еще одно характерное замечание немецких авторов: «То, что делает народ именно этим народом, лежит существенно не в известных объективных отношениях, как происхождение, язык и т.д., как таких, а исключительно в субъективном усмотрении членов народа, которые все вместе *смотрят* на себя как на один народ. Понятие «народ» покоится на субъективном мнении самих членов народа о самих себе, о своем сходстве и сопринадлежности»²¹.

В конечном итоге **этничность, и это принципиально важно, есть всегда субъективное отражение объективного** (*важно только, чтобы последнее слово не «терялось»!*): «Какие бы объективные корни не имела этничность, она в конечном счете представляет продукт человеческого (массового) сознания, спонтанную форму идеологического отражения и освоения социальной среды» (С.В. Чешко)²².

Так что никто не собирается брать пример с «антипримордиалистов» и со всей «пролетарской беспощадностью» выбрасывать конструктивизм «на свалку истории идей, к которой он и принадлежит»²³ (как, напротив, говорилось о примордиализме). Так, И.Ю. Заринов, написавший за последние несколько лет целый ряд очень серьезных и интересных теоретических работ, отмечает, что «природа этнического феномена настолько сложна и разнообразна, что постижение ее в рамках одной методологической модели просто невозможно. Что касается отечественной теории этноса и западной концепции этничности, то при всей их видимой противоположности они должны иметь точки соприкосновения, так как имеют дело с одним и тем же социальным феноменом, но проявляющимся через различные историко-культурные реалии»²⁴.

Следует согласиться с автором, в том, что, во-первых, феномен этничности столь же сложен и неоднозначен, сколь и все социальное. Во-вторых, что гносеологические корни теоретико-методологических расхождений между теорией этноса и концепциями этничности заложены, помимо прочего, в различии исторических судеб и реалий российского (в том числе советского) и западного обществ. Сам И.Ю. Заринов пишет: «Концепция этничности возникла из конкретных социологических исследований западных полиэтнических индустриальных и постиндустриальных об-

ществ, в которых этнические реалии действительно представлены в виде небольших групп, а в относительно моноэтнических государствах (Франция, Италия, Польша и др.) этносы (народы) давно ассоциируют с совокупностью большинства граждан страны (нация), перейдя из разряда социокультурных единиц в разряд социально-политических»²⁵. При этом принципиально следующее: «В национальных государствах (или государствах-нациях) этничность все более и более проявляет себя как групповая идентичность, базирующаяся на признании отдельными индивидами реликтов этой культуры, чаще всего на мифологическом уровне. В наиболее острой форме данный процесс прослеживается тогда, когда эти индивиды отрываются от своего историко-культурного ядра, оформленного в виде упоминавшегося уже национального государства. Именно на этой стадии этнического развития более всего делают акцент представители постмодернистских направлений в западной социологии и социально-культурной антропологии»²⁶.

По-видимому, *советские этнографы и западные социальные/культурные антропологи просто рассматривали различные социальные феномены, в которых одна и та же этническая сущность проявляется по-разному*. Наверное, для исследования евроатлантических социумов, которые давно уже перешли от традиционных социальных структур к «национальному государству», а затем и к реализации проекта «глобализации», конструктивистские и инструменталистские подходы действительно полезны. В связи с этим С.А. Шандыбин верно определяет место постмодернистской этнологии среди других теоретико-методологических взглядов на этническое, очерчивая те конкретно-исторические границы предметной области, в которых применение постмодернистской методологии может быть относительно адекватным изучаемому этнографическому материалу – это в первую очередь этнические группы в городах, эмигрантские сообщества, индейские племена в резервациях, а также молодежные, сексуальные и т.п. группы²⁷, т.е. «посттрадиционные» и «квазитрадиционные» общества.

Вообще говоря, можно было бы так обобщить различия между конструктивизмом и эссенциализмом. Во-первых, и конструктивисты, и эссенциалисты строят, конечно же, некую идеальную модель этничности (или этноса), однако первые берут эту модель из «должного будущего» (идеального образа «цивилизованного человечества»; кстати говоря, в феномене «должного будущего» и заключается сама суть двух сменяющих друг друга главных лозунгов «цивилизованного человечества» – как нации, так и глобализации), а вторые обращаются к «должному прошлому» (т.е. к ретроспективным историческим реконструкциям, причем чаще всего фактически к родоплеменной эпохе, где действительно легче всего обнаружить «чистый этнос»). Во-вторых, конструктивисты явно тяготеют к методологической унификации, к рассмотрению «этнической группы» как представителя общего ряда всевозможных социальных групп, в то время как эссенциалисты озабочены поиском того «собственно этнического» («этнической субстанции»), которое делает этническую группу *этнической*; иными словами, первые делают акцент на «этнической *группе*», а вторые – на «этнической *группе*».

Итак, конструктивизм делает свои выводы на основе материала современного **модернизированного и урбанизированного общества**. По мнению И.Ю. Заринова, постмодернистские концепции этничности являют собой «попытку осознать проявление этничности в иммигрантских обществах (государствах) и больших городах, где в условиях тотальной полиэтничности почти все историко-социокультурные единицы представлены в качестве этнических групп, а не этносов. Их реконструкция в процессе социальной адаптации и интеграции иммигрантов в новый социальный организм высвечивает этничность скорее на индивидуальном, чем на групповом уровне»²⁸. Очень важно, что и американские исследования иммигрантских либо аборигенных этнических групп в США, и работы представителей английской Манчестерской школы об адаптации в городах колониальной и постколониальной Африки выходцев из негритянских деревень посвящены анализу практически одних и тех же процессов. Несмотря на

внешние значительные различия между объектами исследования, когда речь идет, например, об итальянцах в Нью-Йорке или о родезийских неграх на шахтах Коппербелта, все равно и там, и там речь идет о **нациогенезе и городской культуре**, когда члены каких-либо этнических групп существуют *атомарно*, как отдельные *индивиды*. Именно при этих условиях британские и американские антропологи почему-то «в упор» не видят никакого этноса, однако успешно исследуют этничность как личностное качество. Причем такая реликтовая этничность вполне адекватно выступает в одеждах конструкта.

Итак, сформулируем некоторые условия относительной адекватности конструктивистского (постмодернистского) образа этничности:

- а) активно формирующийся феномен нации как *согражданства*;
- б) превалирование национальной идентичности над этнической, а точнее – более или менее продвинутый процесс *замещения* этнического самосознания национальным в ходе нациогенеза (нациестроительства);
- в) *городская* среда обитания;
- г) индивидуальный, *атомарный* способ бытования и функционирования этничности;
- д) существование *реликтов* прежней традиционной этничности (порой уже в мифологических формах) – преимущественно у *мигрантов*, оторвавшихся от своего этноса, но еще не успевших (или по каким-либо причинам не желающих) раствориться в новом социуме – нации.

Об одной забытой, но весьма продуктивной концепции

Как мы уже заметили, большинство наших западных коллег почему-то ограничиваются лишь «этничностью» и знать не хотят никакого «этноса», вовсе не испытывая священного трепета перед величием монументальных конструкций «этнических признаков».

В данном аспекте чрезвычайно важно не упускать из виду, что неправомерно ставить знак равенства между «концепцией этничности» и «конструктивизмом». На самом деле они не тождественны, так как существует целый ряд «примордиалистских» концепций этничности («настоящий» примордиализм). Возможность эссенциального ощущения этничности им дает анализ исторического материала (П. ван ден Берге, Э. Смит), что категорически запрещено у «правоверных» конструктивистов, целиком сосредоточенных на дне сегодняшнем. Как подчеркивает И.Ю. Заринов, в отличие от советской теории этноса постмодернистские интерпретации этничности, «кажется, намеренно уходят от исторической парадигмы развития человеческого общества, сосредоточивая свое внимание исключительно на теперешних результатах этого развития»²⁹. Скажем откровеннее: намеренное игнорирование всей истории, кроме новейшей, является характернейшей чертой конструктивизма, поскольку за пределами узких конкретно-исторических рамок современности это течение способно продемонстрировать только свое бессилие. Однако примечательно, что западные примордиалисты точно так же, как и конструктивисты, обращаются преимущественно к этничности, а не к этносу. Может быть, действительно «этнос» излещен?

В конце концов, термин есть только термин, и от того, как мы называем объект, сущность его не меняется. Главное, что мы на самом деле понимаем под этим самым «этносом» или «народом». Понимать-то мы понимаем, но признаемся честно, что реальная картина континуума взаимно пересекающихся, переплетающихся и разнородных «этничностей» никак не позволяет четко выделить «этносы», которые так хорошо и правильно выглядят в учебном кабинете и так расплывчаты в жизни. Укрыться за общим и менее определенным термином «этническая (этнографическая) группа» не выйдет, так как все равно нужно объяснять, что такое «этническая группа» и чем она отличается от «этноса». Не дает адекватной картины и любая

многоэтажная схема из «этносов», «суперэтносов», «метаэтносов», «субэтносов», «этнических групп», «этнографических групп» – как ни городи огород, все равно придется определять базовое понятие – «этнос» («народ»).

В связи с этим приходится (уже в который раз!) призывать обратить внимание на столь опрочметчиво отвергнутое наследие отечественных специалистов. В свое время Ю.В. Бромлей немало удивил коллег известным тезисом: «*Поскольку предел делимости этноса, при котором в основном сохраняются его свойства, представляет отдельный человек, очевидно, таковой и является этнической микроединицей* (курсив мой. – С.Р.)»³⁰. А понимать это следует так: **этнос как социальный феномен логически (разумеется, не генетически!) вырастает из феномена антропологического (и в значительной мере даже просто психологического) – этничности каждого отдельного человека.** По К. Гирцу, этничность рождается из «публичного выражения и последующего коллективного одобрения личностной идентичности» и является таким образом по сути своей ничем иным, как «социально ратифицированной личностной идентичностью»³¹.

Как раз с этим связано употребление Ю.В. Бромлеем в дефиниции этноса примечательного словосочетания «совокупность людей»³². Да, *этнос есть именно «совокупность людей»*, и лучше не скажешь! Этнос – весьма аморфная и принципиально не структурированная группа, не несущая никакой видимой социальной функции: «В числе материально и духовно обусловленных сфер деятельности и общения человека, которые делают его человеком, этничности нет»³³. Этнос – *общность людей*, которую недопустимо рассматривать как социальный институт, и уж тем более как «социальный организм», т.е. систему связей или отношений в которой «клеточкой» является не человек, а отношение. «*Клеточка этноса – отдельный человек!*»

Исходя из такого понимания этноса, Ю.В. Бромлей выдвигает принципиальное положение: «В объективной реальности этнос не существует вне социальных институтов, выступающих в роли его структурообразующей формы»³⁴. Однако хотелось бы при этом обратить внимание на то, что этнос как «совокупность людей» сам по себе отнюдь не совпадает с этими социальными институтами, которые существуют как таковые, он с ними *сопрягается*, воплощается через них, играя роль углерода в кристаллической структуре графита (или алмаза!).

Своеобразие этноса становится гораздо более понятным в контексте предложенного Ю.В. Бромлеем разделения этноса в узком и в широком значении: этнос, всегда существуя в виде «этникоса» («этноса» в узком значении), может совершенно по-разному сопрягаться с потестарными и политическими структурными единицами (в частности, племенами и государствами) и образовывать в зависимости от этого различные этносоциальные организмы (ЭСО) – «этносы» в широком значении³⁵.

Таким образом, по Ю.В. Бромлею, **собственно этносом является «этникос» как совокупность людей с общей этничностью** (Ю.В. Бромлей и дает основную дефиницию собственно «этноса» именно как «этноса в узком значении» – этникоса³⁶), а ЭСО – это уже результат сопряжения его с потестарными или политическими структурами, в свою очередь выступающими в роли «социальных скелетов», каркасов для формирования социумов.

Разумеется, данная терминология не свободна от недостатков, (можно в первую очередь спорить о границах корректности термина «социальный организм» вообще и «этносоциальный организм» в частности; кроме того, резонно задаться вопросом о том, что конкретно означает это самое «сопряжение»), однако в целом такой взгляд продуктивен и на многое открывает глаза.

В частности, становится понятным, что в рамках концепции этничности принципиально ведутся исследования только «этникоса» («этноса в узком смысле») как совокупности людей с одинаковой этничностью. Это обусловлено тем, что в современном модернизированном и урбанизированном обществе атомарная и реликтовая этничность вообще не связана ни с какими структурами (по крайней мере, в теории и идеале!), что «гражданское общество» подразумевает изгнание этничности из по-

литических структур, которые должны строиться подчеркнуто независимо от этнических реалий (на практике все это оборачивается национализмом, сущность которого – причем и «гражданского евронационализма», и «этнонационализма» в равной мере – состоит как раз в том, чтобы «этнические и политические границы совпадали»³⁷, но это уже, как говорится, «совсем другая история»). В этой ситуации парадигмы «этничности» вполне достаточно, а оперирование термином «этнос», вероятно, ничего нового не даст.

Напротив, сторонники выделения в социальной реальности «этносов», как правило, всегда рассматривали и рассматривают их в контексте ЭСО, так что неудивительно, что и сам «собственно этнос» при этом нередко воспринимается ими (в отличие от тонких рассуждений Ю.В. Бромлея!) как «социальный организм». Это в высшей степени характерно и для большинства представителей советской академической школы, и для Л.Н. Гумилева, и, к сожалению, для многих современных российских авторов³⁸. Тогда, конечно, термин «этнос» приобретает уже совершенно иной смысл, но только *не перемещается ли он при этом в иную смысловую плоскость, не перестает ли соответствовать понятию?*

Думается, что ЭСО (пока, за неимением лучшего, применим данный термин) – это уже не этносы, а собственно социальные (потестарные и политические) структуры, в той или иной степени «начиненные» этническим содержанием.

Если принять бромлеевскую парадигму взаимоотношений «этникоса» и структурно оформленных социальных образований, то совершенно иной смысл *приобретает и знаменитая этнологическая «триада» «племя–народность–нация»*. Сколько вокруг нее было сломано копий – как минимум две дискуссии на страницах «Советской этнографии» (1960-е и 1980-е годы), масса статей и точек зрения. И неожиданный результат – «триада» «живее всех живых»! Под огнем длительной жесткой критики эта концепция продемонстрировала редкую живучесть и неожиданно доказала свою продуктивность.

В частности, критикуя традиционную концепцию «трех исторических стадий» этнической общности, И.Ю. Заринов указывает на то, что племя еще не может считаться этносом, а нация – уже не может. По его мнению, этносы – это только те общности, которые обозначались как «народности». Таким образом, этнос возникает лишь с началом эры развитого классового общества, вырастая из *праэтноса* – племени и впоследствии, с наступлением индустриально-гражданской буржуазной эпохи, растворяется в *постэтноте* – нации³⁹. Тем самым И.Ю. Заринов вновь, хотя и «контрабандой», предлагает те же самые «три исторические стадии», поскольку он признает существование трех основных этапов развития «чего-то» и взаимосвязь между сочленами «триады», а лишь подчеркивает невозможность использования термина «этнос» как родового, отводя ему роль видového только для второго этапа. Однако «называй хоть горшком, только в печку не ставь»... (*А если, положим, взять в качестве родового термина слово «народ»?!*)

Впрочем, все это обусловлено традиционной беспрецедентной запутанностью в отечественном обществоведении всего теоретико-методологического инструментария и категориального аппарата, связанных с проблематикой так называемых ЭСО – «племя–народности–нация». Необходимость серьезной ревизии взглядов и достижения определенных конвенций в данной предметной области налицо.

С концепцией И.Ю. Заринова о племени как праэтносе и нации как постэтноте связана его идея об исторических рамках феномена этничности. Как отмечает автор, «один из главных пунктов» его точки зрения – «убежденность в том, что этнос и соответственно этничность не вечны и бесконечны, а имеют определенные исторические пределы... этничность, а следовательно, и ее социокультурное воплощение в форме этноса в исторической перспективе не бесконечны: они имеют определенные рамки, которые обусловлены самим социальным развитием человечества»⁴⁰.

Вместе с тем есть основания полагать, что **этничность как таковая имманентна человеку и является его атрибутивным свойством** – разумеется, если речь идет об

уже сформировавшемся человеке как в онтогенетическом, так и в филогенетическом смысле. Впрочем, «уже сформировался» – это слишком статично и условно (где тот момент, когда человек уже – онтогенетически – «полностью взрослый» или уже – филогенетически – «полностью *sapiens*»?), однако в данном случае так можно выразиться, поскольку, например, в плане филогенеза именно в эпоху племени (*соплеменности*) этничность, как представляется, наверняка уже была.

Тем не менее сама идея об исторических рамках существования этнических феноменов и об этапах исторического развития этнической структуры человечества, вне всякого сомнения, продуктивна. По-видимому, «что-то тут есть». И это «что-то» заключается в следующем – под именами «племя», «народность», «нация» выступают не «три стадии этноса», а три исторических типа тех социальных структур, которые Ю.В. Бромлей называет ЭСО, т.е. три типа «сопряжения» этноса, с одной стороны, и социально-потестарных и социально-политических структур, с другой. Тем самым, проблема заключается не в том, являются ли племя, народность либо нация формами этноса, а в том, как под этими вывесками происходит (или не происходит) сопряжение собственно этноса («этникоса») с социальными структурами, то есть потестарными и политическими «социальными скелетами».

Однако, данная тема уже выходит за рамки данной статьи. Прежде, чем рассматривать формы конкретно-исторического воплощения этноса («этникоса») как совокупности людей с общей этничностью, нужно все же попытаться прояснить, что такое по существу сама «этничность»?

Этничность: «мы» и «они»

Для того чтобы вывести определение этничности, как и любого понятия, необходимо предпринять два азбучных с точки зрения формальной логики шага. Первый – найти понятие, которое могло бы послужить родовым для понятия «этничность». Второй – отразить сущность искомого понятия в признаке (наиболее убедителен идеальный случай, когда признак единственный), который делает «этничность» видовым по отношению к родовому. При этом, чтобы обосновать действительно сущностной характер избранного признака, следует обратиться к природе соответствующего феномена, ибо только анализ процесса генезиса и развития явления помогает вскрыть становящуюся сущность.

Итак, ищем родовое понятие для этничности. Поскольку без гипотезы на данном этапе не обойтись, предположим, что этничность – по сути ничто иное, как противопоставление «своих» и «чужих» по не известному нам пока критерию.

По всей видимости, потребность в поляризации социального мира на «своих» и «чужих» – одно из фундаментальных свойств человека. Речь идет о постоянной генерации каждым человеком соответствующей мировоззренческой картины. Так уж устроен человек, он склонен рассматривать мир в черно-белых красках, чаще всего не замечая или намеренно игнорируя серые полутона. При этом, что принципиально, самые глобальные мировоззренческие и психологические оппозиции («хорошее–плохое», «белое–черное», «приемлемое–неприемлемое»), как правило, строятся просто-напросто по принципу «свое (освоенное) – чужое (незнакомое)». Если не вдаваться в отвлеченные рассуждения о мировом зле и теодицее, на обыденном уровне все на самом деле гораздо проще: «хороший», «друг» – это «свой», «такой же, как я», а «плохой», «враг» – это «чужой», «иной». Чтобы подружиться с человеком, нужно сначала с ним познакомиться, т.е. узнать его и убедиться, что он в чем-то такой же, как и я сам.

Со времен К. Леви-Стросса уже очень много написано о роли бинарных оппозиций в культуре и социальной организации, вряд ли стоит все это пересказывать. Начать с того, что самые фундаментальные культурно-мировоззренческие константы («Бог» и «дьявол») и самое фундаментальное деление человечества (мужчины и женщины) именно бинарны. Возможно, что проблема общезначимости разумной

деятельности человека в принципе может решаться лишь в условиях оппозиции, поскольку вся культурная деятельность человека необходимо разбивается на «свою» и «чужую».

Идеи К. Леви-Стросса находят весьма адекватное применение в отношении к этнической структуризации социального мира. Этничность не просто является частным случаем оппозиции «свои–чужие», она выступает как очень показательный частный случай. «Первым условием существования этничности является наличие дихотомического отношения "мы–они". Если такого отношения не существует – нет и этничности...»⁴¹. Как замечает Ю.В. Бромлей, «этнос без отграничения от других подобных общностей – фикция» и тем самым «этнос – категория сопоставительная»⁴².

В частности, некоторые закономерности этнонимии показывают очевидное бинарное построение этнических картин мира при обозначении себя и соседа (соседей). Самый хрестоматийный пример «славяне – немцы» как «обладающие словом (речью)» – «немые», однако аналогичных примеров множество у самых разных народов. Очень хорошо бинарное структурирование социального мира этническим сознанием прослеживается у средневековых кочевников с их делением на «белых» и «черных».

Интересно, что такой взгляд, похоже, находит свое подтверждение в механике этногенеза. Как следует, по крайней мере, из достаточно правдоподобно реконструируемых исторических картин этногенеза (прозрачнее всего это видно на примере последовательного ветвления единого праиндоевропейского «древа»), практически любой процесс этнической дифференциации связан с дивергенцией прежней общности на две (именно на две!) части, обособляющиеся впоследствии в этносы по мере территориального расхождения и взаимодействия с различными субстратами (да и субстратно-адстратное взаимодействие есть в каждом отдельно взятом случае смешение двух народов). Впрочем, под влиянием той же субстратной мозаики либо уникальных исторических условий стройная дихотомическая картина может, конечно, нарушаться, однако в целом этногенетическое многообразие сводимо именно к такой тенденции.

В общем плане следует заметить, «свои» – члены своего этноса должны, конечно же, быть четко очерчены, однако в роли «чужих» выступают не обязательно представители конкретного этноса-оппонента, но и члены всех иных этносов (и, более того, *вероятно, в качестве «чужого» может рассматриваться не только социальное, но и природное окружение*). Этнографами подробно описан базовый для этнического сознания феномен **этноцентризма**, который может быть определен как «склонность воспринимать все жизненные явления с позиции «своей» этнической группы, рассматриваемой как эталон, т.е. при известном ее предпочтении. При этом для этноцентризма характерна сочувственная фиксация черт своей группы, хотя она не обязательно подразумевает формирование враждебного отношения к другим группам»⁴³. Таким образом *проблема размежевания, разъединения решается на самом деле прежде всего посредством логически предшествующего объединения*. Как следствие, этничность – это четко осознаваемые «мы» («свои») и самые разнообразные «они» («чужие») – в этом суть так называемой **«этнической картины мира»**.

Итак, *родовым понятием для этничности является оппозиция «свои–чужие»*.

Сущность этничности

Далее нужно определить видовой признак, отличающий этничность от всех иных возможных видов реализации противопоставления «свои–чужие», «мы–они». При этом, что называется, «невооруженным глазом» сразу же видны две важнейшие характерные особенности этнического дифференцирования.

Во-первых, внешне этническое противопоставление отмечается повышенной интенсивностью. По интенсивности и убедительности этническое разделение совершенно точно превосходит все иные виды социальной дифференциации и, возможно, усту-

пает лишь сугубо биологическим противопоставлениям (пол, раса) как наиболее очевидным.

Этническое понятие «Они» выражено максимально четко и резко. Давно замечено (как бы ни хотелось порой доказать обратное), что импульс этнической нетерпимости объективно намного сильнее импульса толерантности: «Всякий раз, когда национальный инстинкт вступает в конфликт с интернациональным сознанием, он демонстрирует значительно большую силу» (Ж. Девере)⁴⁴. Действительно, некоторая агрессивность или, по крайней мере, настороженность к «чужакам», к сожалению, имманентна человеку, а для налаживания добрососедских контактов и установления режима толерантности всегда нужно очень много специально работать, и печальная истина заключается в том, что эта работа далеко не всегда приносит успех.

Понятие «Мы» в контексте этничности также имеет наивысшую степень интенсивности. Многие примордиалисты эмоционально и несколько голословно, но абсолютно верно замечают, что именно «своя» этническая среда обеспечивает максимальную степень социально-психологической комфортности для индивида среди бурного моря окружающего мира, что этническая привязанность порой вызывает у людей «отчаянное усилие, чтобы восстановить те условия жизни, при которых некогда удовлетворялись определенные потребности... попасть туда, где они могут считать себя дома и где, объединившись со своими, они смогут вновь обрести в некоторой степени то, что можно обозначить как чувство физической и эмоциональной безопасности»⁴⁵.

Во-вторых, и это очень важно, этническое противопоставление вырастает, казалось бы, «ниоткуда». Оно всегда существует **a priori**, и именно эта априорность мешает «поймать этничность за хвост». Вся «загадочность» и «иррациональность» этничности связана только с тем, что она всегда дается *до опыта*, но это вовсе не значит, что данное явление относится к сфере мистики (или, что было бы еще хуже, мистификаций!). Как и любой феномен, этничность должна иметь свою сущность, природу, начало и конец.

Каким же сущностным признаком этничности могут определяться сила и априорность данного вида оппозиции «Мы–Они»?

Далее не последует, вероятно, ожидаемого читателем обращения к уже имеющимся взглядам на этничность. Думается, обзоров литературы по данной теме сделано уже достаточно. Ситуация пока не проясняется: «Все существующие теории оказываются неспособными выявить этническую "самость". Перед исследователями – явление, которое, безусловно, существует, но неизменно ускользает сквозь пальцы, несмотря на любые методологические ухищрения. Оно может проявляться повсюду, влиять на любые сферы жизни и деятельности человека, и в то же время его нигде нет (...) ...явление этничности... отчасти находится вне досягаемости научного анализа»⁴⁶.

А может быть, не там ищем? Попытаемся обратиться к здравому смыслу. Но ведь «...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» (В.А. Тишков)⁴⁷.

Однако позвольте, *а что же мы изучаем в этнологии, называя это «этничностью» или «этническим самосознанием»?* Ведь исследуем-то мы не самосознание отдельных ученых, которые, возможно, обладают определенной личной «продвинутой», а *массовое самосознание*, т.е. именно **обыденное**. Сам исследователь может иметь какое угодно самосознание, только он должен отдавать себе отчет в том, что *чем более его сознание отличается от обыденного, тем более оно является девиантным, тем менее его собственные ощущения подходят на роль усредненного эталона и тем менее они пригодны для обобщений*⁴⁸. И когда тот же самый исследователь возьмет в руки результаты переписи населения, он должен четко осознавать, что 99,9...% из тех, кто зафиксировал свою принадлежность в графе «нацио-

нальность», руководствовались не кабинетными рассуждениями (которых они в жизни не слышали и не услышат), а вполне (или не вполне) четким и ясным собственным пониманием того, что есть «национальность» – но пониманием безусловно *обыденным*.

Так что в случаях переписи населения в частности и этничности вообще не стоит иронизировать по поводу, что «критерием научной истинности оказывается *обыденное сознание*» (А.Й. Элез)⁴⁹. Не нужно тем самым подтасовывать понятия и смешивать *обыденное сознание как предмет исследования и обыденное сознание как «метод» исследования*. Изучают этничность ученые, и должны они это делать научными методами, но сама **этничность, по определению, есть феномен из области *обыденного сознания***, и, вообще говоря, даже странно, что об этом нужно еще специально говорить.

Если отложить в сторону не выдерживающие критики рассуждения о «свободном выборе» и «ситуативной этничности», то нужно признать, что *на самом деле каждый отдельно взятый индивид довольно жестко ограничен в выборе своей этнической принадлежности*. Все-таки большинство людей четко представляют себе, «кто они».

Однако существует категория людей, которым судьба предоставляет свободу выбора – так называемые этнические маргиналы. Давно известно, что исключения подтверждают правило, поэтому интересно было бы посмотреть, чем же обусловлена такого рода свобода.

К этническим маргиналам можно причислить две категории людей: дети от межэтнических браков; лица, находящиеся в процессе культурной ассимиляции (включая иммигрантов). При этом в целях «чистоты эксперимента» для второй категории фактор межэтнических браков намеренно проигнорируем.

У представителей первой категории «ситуативность» возникает совершенно объективно, независимо от воли субъекта. Пределы этой ситуативности заключены в выборе между идентичностями отца и матери. И, как бы ни хотелось кому-то проигнорировать значимость подобной душевной коллизии для социального самоопределения такого индивида, – не получится. Нередко маргиналы психологически трансформируются в сторону аллоцентрического типа, они стремятся во что бы то ни стало выйти из ситуации отчуждения с обеих сторон и обрести достойный социальный статус, что нередко может приводить к беспокойству, девиантному поведению, радикализму в решениях, а порой даже к агрессивности и жестокости. Либо, наоборот, выбирается путь подчеркнуто резкого личного отказа от этнической проблематики как таковой и демонстративного объявления себя «никем», но это лишь попытка иным способом решить ту же самую проблему. Для нас же главный вывод заключается в том, что в самом классическом случае маргинальности выбор этнической принадлежности (или даже отказ от этого выбора!) диктуется ничем иным, как предварительным условием *кровного родства*.

Но у нас есть еще вторая категория – *ассимилируемые*. Причем сюда, несомненно, нужно включить и тех, кто ассимилируется насильно, и тех, кто добровольно, т.е. вполне «ситуативно». От того, сопротивляется человек или нет, зависит лишь скорость процесса, но не его содержание. Ассимиляционный каток, как правило, управляемый государством, может быть весьма мощным (как, например, в современной Турции, где курдам запрещают даже называться курдами), и в условиях мощного государственного прессинга о «ситуативности» говорить уже не приходится. Однако и насильно, и добровольно человек делает абсолютно одно и то же – пытается мимикрировать под окружающую среду и каким-то образом изменить свою этническую атрибуцию.

Предположим, что некий иммигрант (или «*внутренний эмигрант*») поставил главной своей задачей полностью раствориться в чужой среде. Две проблемы, с которыми он неизбежно сталкивается: а) оценка окружающих б) самоидентификация. Несомненно, что даже первую проблему он не сможет полностью решить в течение

всей жизни. Для окружающих он до конца дней своих так и останется в той или иной степени иммигрантом и «не совсем своим». Можно, конечно, и обмануть всех вокруг, можно переехать в другой город и т.д., однако вторая проблема не решится уж совершенно точно – сам-то человек всю жизнь будет точно знать, что он приспособился, «перекрасился» из одного цвета в другой (если, конечно, не умеет убедительно лгать самому себе).

Что же продолжает связывать нашего иммигранта с прежней этнической принадлежностью? Самоидентификацию (поскольку это результат сознательного акта) он приказал себе поменять, новый язык выучил в совершенстве, профессиональную принадлежность сменил, чужую культуру принял полностью и без остатка, а свою постарался забыть напрочь (напоминаем, рассматривается идеальный случай). Более того, мы намеренно опускаем вопрос о внешних антропологических отличиях (если таковые есть) или, например, о чужой по звучанию фамилии.

Но у человека остается его происхождение – то, о чем в старину спрашивали: «а какого ты роду-племени?», и один только факт происхождения вносит решительный диссонанс в стройную картину самосознания неофита. Не случайно уже давно замечено этнографами, что ассимиляция (в том числе и абсорбция иммигрантов) может произойти самое раннее в третьем поколении. Почему? Да потому, что вновь прибывшему иммигранту так и не удастся «избавиться» от этого самого происхождения (впрочем, также и самого биографического факта переезда). Его детям будет уже несколько проще, но вот только в школе, при устройстве на работу и т.п. придется указывать в анкете своих родителей (проблема с идентификацией окружающими), да и для самоидентификации понимание того, кем были твои родители, оказывается весьма важным. А вот внуки о своих бабушках и дедушках могут в этом плане уже практически не вспоминать.

Таким образом, как это ни странно, даже в случае самого что ни на есть «ситуативного» и сознательного выбора этничности *кровное родство* играет ничуть не меньшую роль (пусть и негативную!), чем при смешанном браке.

Иными словами, для незамутненного обыденного сознания **первым и главным основанием для причисления себя к определенному этносу и для функционирования этничности является принадлежность к нему родителей, т.е. фактическое родство с членами данного этноса.**

Практически любой обыватель (если он, конечно, вообще интересуется своей этнической идентичностью и не путает ее с принадлежностью к нации) совершенно четко определяет свою принадлежность к этносу. И *определяет он ее по родителям*, независимо от того, единая принадлежность обоих родителей позволяет ему сделать однозначный вывод, либо различная их принадлежность ставит проблему самоидентификации! Каждый человек прежде всего имеет в виду, кем были его родители, и расценивает это как своего рода карт-бланш. А уж после этого рассуждает об исторической судьбе, языковой близости, культурных особенностях, национальном характере, самосознании и т.д.

Получается, что фундаментом для субъективного формирования этничности является кровное родство. В объективном же плане следует уточнить, что речь должна идти все же о **родстве в широком смысле, которое включает в себя: а) кровное родство и б) свойство**. Действительно, для появления феномена кровного родства (родства по вертикали) органично необходимо предварительное заключение брака (родство по горизонтали). Кровнородственно-свойственное взаимодействие адекватно охватывается термином «популяция», которая в человеческом обществе строится на основе **эндогамии**. Как подчеркивает Ю.В. Бромлей, «...в антропологии, как и в биологии, под популяцией понимают генетическую единицу. Поэтому первоочередное значение придается родственным связям, а не пространственной близости... генетические популяции определяют как относительно замкнутые группы, внутри которых скрещивание особей осуществляется с большей частотой, чем за их преде-

лами»⁵⁰. На этом основании автор «Очерков теории этноса» говорит о *сопряженной с этносом популяции*⁵¹.

Вообще говоря, после вышедшей в еще 1969 г. статьи Ю.В. Бромлея «Этнос и эндогамия» отрицать роль этнической эндогамии и, стало быть, популяционного единства этноса по меньшей мере несерьезно. В этой статье впервые было четко заявлено, что «из всех типов социальных общностей (за исключением конфессиональных общностей и каст) наибольшей степенью замкнутости круга брачных связей обладают этносы. Следовательно, мы можем рассматривать эндогамию как характерную для этноса особенность». Более того, Ю.В. Бромлей осмелился заявить о том, что «в силу эндогамии, создающей генетический барьер, этнос нередко в той или иной степени выполняет одну из функций биологической единицы»⁵².

Естественно, что подобные заявления вызвали в свое время и продолжают вызывать определенные возражения со стороны ряда специалистов, в частности В.И. Козлов предлагает «не считать эндогамию характерным и по существу обязательным признаком этноса» и указывает в связи с этим на то, что конфессиональная общность и каста (или сословие) обладают гораздо более строгой эндогамностью (но при этом никто же не считает эндогамию признаком конфессии или касты), а кроме того на то, что в действительности 100-процентной эндогамности нет ни у одного этноса (а зачастую, особенно в наше время, количество кроссэтнических браков слишком велико)⁵³.

По поводу «полноты эндогамии» нужно все же отметить, что эндогамия действительно принципиально характерна для этнических связей: «...оказалось, что подавляющее большинство современных этнических общностей – наций обладает не меньшей степенью эндогамности: обычно более 90% их членов заключает гомогенные в этническом отношении браки»⁵⁴. Сам же В.И. Козлов приводит весьма красноречивые цифры: согласно переписи 1989 г., в СССР однонациональные семьи составляли в целом около 82,5% от общего числа семей, а в ряде республик доля таких браков была еще выше (например, в Армении – свыше 95%)⁵⁵. Как раз 80–90% – это эмпирически установленная статистическая норма для этноса, так что, думается, нет смысла тратить время на доказательство того очевидного факта, что уменьшение процента внутриэтнических браков и возрастание удельного веса кроссэтнических сигнализирует о разрушении этноса: «Ведь общеизвестно, что как раз смешанные браки являются одним из основных инструментов формирования новых этносов на основе синтеза двух или нескольких этнических общностей. При этом, с одной стороны, происходит как бы прорыв эндогамности каждой из синтезирующихся общностей, с другой – они вместе как бы охватываются новым эндогамным кругом»⁵⁶. И ради Бога, никто не говорит о том, *хорошо* или *плохо* жениться на представительницах иного этноса – речь идет только о *статистике и объективном факте*.

Именно исходя из значимости брачно-кровнородственных связей для существования и самоподдержания этнического феномена, для воспроизводства этноса, Ю.В. Бромлей указывает на *семью как на «микроэтносоциальную единицу»*⁵⁷.

Гораздо более интересно иное из приведенных выше замечаний В.И. Козлова – о «неспецифичности» признака эндогамии только для этноса. На это можно ответить следующее. *Все* факты эндогамии в иных общностях могут быть как-то объяснены и логически обоснованы с точки зрения социальной функции (для конфессии – невозможность сакрально-формальной ратификации брака с иноверцем, для сословия или касты – неприемлемость «смешивания» благородной крови и смены социального статуса и т.п.). Как раз для всех иных общностей, кроме этноса, гораздо более применимы рассуждения Ю.В. Бромлея, никак не желавшего угодить в «биологизаторы»: «Нет оснований... полагать, будто главная для всех этносов черта состоит в том, что они представляют собой биологические популяции (...) в действительности сопряженность популяции с этносом – явление производное от образующих его социокультурных факторов, т.е. вторичное. В частности, преимущественное заключение браков в рамках этносов (эндогамия), обуславливающее существование сопря-

женной с ними популяции, вызвано не биологическими, а социокультурными факторами⁵⁸. Для конфессии, сословия, касты это верно абсолютно, но вот какие именно *социокультурные факторы* можно выделить в случае этнической эндогамии? В действительности культурные, языковые и религиозные факторы здесь не совсем относятся к делу – они-то как раз вторичны, ибо именно уже *законченный, сформировавшийся этнос* может быть зафиксирован по каким-то культурным и прочим чертам («этническим признакам»), и если нет еще *этноса*, то нет и *этнических* культурных, языковых, конфессиональных, особенностей. Видимо, дело в том, что этническое и порождает эндогамию, и само, в свою очередь, не может существовать без эндогамии.

Примечательны и некоторые нюансы. Например, сравнивать по степени эндогамности этнос и конфессию вообще не вполне корректно, ибо указанное обстоятельство (высокий процент внутренних браков в конфессии) как раз лишь подтверждает мысль о принципиальной связи эндогамии с этносом – ведь совершенно не случайно все религии изначально были «языческими», т.е. «этническими», а в последующем – так же не менее закономерно – мировые религии, распространяясь по странам и континентам, как-то «подозрительно» точно накладывались на карту народов мира. Как правило, каждый этнос (за редкими исключениями) в большинстве своих членов моноконфессионален, и в то же время каждый народ вносит что-то свое, особенное в первоначальный единый облик конфессии (даже неспециалист сразу же отличит по внешнему виду русский православный храм от греческого или грузинского – и это без углубления в особенности культа, обряды или без сопоставления пантеонов святых).

Одним словом, если любые другие общности практикуют эндогамию «почему-то» или «для чего-то», то этническая эндогамия существует «ни для чего» – **родство (в широком смысле) и является сущностью этноса** (кстати говоря, русский язык со свойственной ему образной точностью не случайно обозначает данную общность словом «народ»). Для понятия «этнос» родовым, очевидно, является понятие «популяция», только этнос – это **специфическая популяция, присущая человеку как особому социальному живому существу**. Этничность – это субъективное отражение популяционного единства.

Таким образом, в качестве видового признака для этнического противопоставления в рамках родовой дилеммы «мы–они» предлагается избрать расширенные родственные связи в масштабах эндогамной популяции (термин «расширенное» отличает эти связи от более тесных в рамках семьи как общности самых близких родственников). В конечном итоге получается, что *этничность – это такая вариация глобальной оппозиции «свои–чужие», при которой «свои» являются членами эндогамного родственного круга*.

Природа этничности

Чтобы проникнуть в суть какой-либо вещи и обоснованно выбрать из множества ее характеристик действительно сущностную, необходимо раскрыть ее природу, понять, откуда и как она возникла. Как очень точно подметил отечественный исследователь Л.П. Лашук, «специфическое начало теории этнической общности» также необходимо искать «в историко-генетическом подходе к проблеме»⁵⁹.

С вопросом о *генезисе феномена этничности* у конструктивистов нам делать нечего – они историю игнорируют совершенно. Ничего не поделав, пойдем к примордиалистам, «в зоопарк социобиологии»⁶⁰, и пороемся вместе с ними «на свалке истории идей».

Наиболее убедительной из всех предложенных на сегодня концепций генезиса феномена этничности выглядит концепция П. ван ден Берге, который видит в этничности результат эволюционного развития кровнородственных групп, в процессе которого связи родства постепенно размывались и становились «расширенными».

По мнению П. ван ден Берге, наиболее характерными особенностями популяций предков человека и человеческих групп с самого начала являлись два альтруистических качества – «непотизм» (поведение, направленное не только на собственное выживание, но и на заботу о родственниках) и «реципрокность» (поведение, когда особи внутри популяции тесно сотрудничают по принципу «добро за добро»), – *предоставившие гоминидам кардинальные эволюционные преимущества перед другими видами*. Многие животные были гораздо лучше приспособлены к борьбе за выживание, и слабые гоминиды никогда бы не победили их в жестокой конкурентной борьбе за новые экологические ниши, в которые наши предки почему-то вторглись, если бы не эти необычные для животного мира качества. Соответственно, и внутри самого «предчеловечества» также побеждали те группы, у которых эти качества были наиболее проявлены. Такие группы закрепляли свои «фирменные» черты – непотизм и реципрокность – на генетическом уровне в рамках собственной популяции и превращались в группы этнические (*ethnie*, как называет их П. ван ден Берге): «Люди, как и другие социальные животные, запрограммированы биологическим отбором на непотистское поведение, поскольку, предпочитая родственников, они максимизируют собственную итоговую приспособленность. Вплоть до последних нескольких тысяч лет гоминиды жили в относительно небольших группах – от нескольких десятков до пары сотен индивидов, где преобладала тенденция к заключению внутригрупповых браков, и, следовательно, сами группы характеризовались высокой степенью родства и состояли из близких и отдаленных родственников. Эти солидарные группы являлись, по существу, примордиальными этниэ. Таково эволюционное происхождение этничности – **расширенная родственная группа** (выделено мной. – С.Р.). С прогрессивным ростом размера человеческих обществ границы этниэ становились шире; связи родства соответственно размывались и иногда в действительности становились фиктивными...»⁶¹.

В конечном итоге П. ван ден Берге считает этнические (и, возможно, также расовые) связи и отношения «расширенными идиомами родства... расширенными и ослабленными формами родственного отбора»⁶². Иными словами, первоначально, на ранних этапах развития человеческого общества, оно состояло из действительно кровнородственных относительно небольших групп, а затем, по мере значительного роста численности их членов и увеличения занимаемой ими территории, подлинно родственные связи заменялись этническими – отдаленно родственными и псевдородственными. Таким образом, по мнению П. ван ден Берге, исторически этничность вырастает из кровного родства, чем и объясняются ее сила и эмоциональность.

Подобные подходы и вообще любая попытка хоть как-нибудь связать этничность с единством происхождения, а тем более с кровным родством, весьма жестко и бескомпромиссно критикуются конструктивистами⁶³. Вместе с тем взгляды, по сути своей сходные с точкой зрения П. ван ден Берге, разделяются рядом зарубежных и отечественных ученых. Так, Р. Шоу и Ю. Вонг считают, что в течение долгого доисторического периода существования гоминидов одним из жизненно важных условий самосохранения была способность особей узнавать членов родственных групп, а этничность – это историческая трансформация данной способности⁶⁴. По мнению ряда авторов, именно родственно-свойственные связи служат необходимым условием существования этничности: «общность крови является связкой, закрепляющей естественную прочность нации (в смысле «этнуса». – С.Р.)»⁶⁵. Таким образом, этничность может рассматриваться как «социальная идентичность, характеризующаяся наличием метафорического или воображаемого родства»⁶⁶. Замечательно сказано, только *насколько оно «метафорическое», это родство?*

С вопросом о действительном и «метафорическом» родстве связана сформулированная И.Ю. Зариновым и уже упоминавшаяся выше концепция «исторических рамок феномена этничности», его становления и исторического развития.

По мнению И.Ю. Заринова, в родоплеменную эпоху единственным реальным объединительным механизмом могло быть и в действительности было только кров-

ное родство. В те времена бытовал лишь один точный и всеобъемлющий определитель: «мы – родичи». Этничность же рассматривается в статье как категория социальная, через которую наследуются от кровного родства как категории природной «определенные биологические параметры». Если в родоплеменную эпоху еще возможен был реальный счет родства, то в последующем, с возникновением больших человеческих популяций, определить родство становится затруднительно. В этничности, как полагает автор, «признак фактического или иллюзорного родства замещается сакральным ощущением общности происхождения». Поэтому на родоплеменном этапе развития человечества «этничность как социальный феномен только формируется, находясь в зачаточной форме», а окончательно она «заявляет о себе в качестве реальной социальной структуры в процессе образования классового общества и государства», т.е. при переходе к политическому этапу⁶⁷.

Тем самым данная концепция напрямую перекликается со взглядами П. ван ден Берге. При этом И.Ю. Заринов делает акцент уже не на «расширенности» родства (как П. ван ден Берге) и даже не на его «метафоричности» или «иллюзорности», а скорее на его полном отсутствии, замещении и, я бы сказал, *сублимации*. По его мнению, этногенез – это «постепенная трансформация кровного родства в родство социокультурное»⁶⁸, а потому этот процесс «предполагает трансформацию реального родства в *ирреальное псевдородство*, когда в основе идентификации членов этноса лежит представление уже не о кровном, а об историческом родстве (курсив мой. – С.Р.)»⁶⁹. Более того, И.Ю. Заринов предлагает как раз наличие либо реальных (и даже иллюзорных в том числе!) родственных связей, либо связей уже совершенно не родственных взять в качестве критерия для различения соответственно неэтноса и этноса. Иными словами, определить, как и когда возникает феномен этничности (у И.Ю. Заринова жестко связанный с этносом), можно только, установив, «**как и когда** в социальной структуре людей возникло качество, способное придавать множеству древних человеческих популяций своеобразие и отличие друг от друга не в контексте родственных связей, а в отсутствие таковых. Скорее всего как раз на этапе разложения и исчезновения родоплеменных отношений и формировалась искомая этническая субстанция, сущность которой состоит в том, что в ней факт реального или иллюзорного родства постепенно замещается сакральным ощущением и осознанием единства по иным, не родственным признакам: общего исторического происхождения, говорения и писания (у кого уже появилась письменность) на одном языке и, как правило, обитание на общей территории в контексте единого политического, а не потестарного образования»⁷⁰. Таким образом, по мнению И.Ю. Заринова, *этнос рождается тогда, когда умирает племя*.

В то же время сам автор пишет, что единство этноса и отличие его от иных групп осознается уже «не по признаку реального или даже мнимого родства, а по доставшемуся в наследство от родоплеменного строя естественному предпочтению вступать в брак внутри своей группы (эндогамия)»⁷¹. Но ведь *эндогамия – это и есть родство!* Эндогамия – это практика преимущественного заключения браков внутри популяции, именно она делает всех членов популяции связанными между собой отношениями кровного родства и свойства. И, вообще-то говоря, не вполне понятно, как «древние человеческие популяции» могли существовать «не в контексте родственных связей, а в отсутствие таковых», если *популяция по определению строится на эндогамно-родственных связях*. Кроме того, вряд ли что-либо проясняет мистически туманный термин «ирреальное псевдородство» (которое уже «не реальное или иллюзорное родство») – все-таки, можно быть или в родстве (хотя бы и «с седьмой водой на киселе»), или уж не в родстве.

И пусть в реальности *не все* члены этноса – родственники (даже в расширенном понимании). Да, заключаются кроссэтнические браки, а дети от них «нарушают» строгую картину, однако такой маргинал также избирает себе этничность по признаку родства, пусть только по одному из родителей. Да, протекают процессы культурной ассимиляции, но ассимиляция завершается и закрепляется все же браками.

Да, и в первобытное племя иногда принимали чужаков, однако *такой прием сопровождался целым рядом соответствующих ритуалов, обозначающих смерть и новое рождение уже в качестве члена племени, полностью «своего».* Однако все эти исключения, как ни странно, не столь важны, ибо мало того, что они подтверждают правило, согласно которому в целом этнос выступает именно как общность родственников, самосознание и социальное поведение которых покоится на фундаменте «своего, родного». Главное, что *члены этноса считают себя родственниками, чувствуют себя родственниками и ведут себя как родственники,* в чем и заключается феномен этничности – **результат субъективного (бессознательного и сознательно-го) усвоения в течение жизни каждым членом этноса объективной примордиальной данности a priori.**

Кроме того, *из наличия в реальной жизни исключений было бы логически некорректно делать вывод о неверности принципиального правила.* Случаев усыновления в мире насчитывается неизмеримо больше, чем случаев перехода из одного этноса в другой без заключения браков – однако из того обстоятельства, что ребенок в семье может быть приемным, никому в голову не придет заявлять, что семья как таковая не является группой родственников по существу.

Этнос как социальный феномен

Очевидно, что рассматриваемая взаимная привязанность просто не может быть слабой и малоинтенсивной, так как она базируется отнюдь не на рациональном выборе и утилитарных мотивах, а на инстинктивном импульсе, возникающем между родственниками. Этим объясняется интенсивность этничности и ее постоянство в течение исторического времени, а также и ее знаменитая «неуловимость». Ведь очень трудно искать «черную кошку в темной комнате», а этничность – в собственно социальных (общественных) связях и отношениях, если она **всегда досоциальна и предсоциальна, априорна и сама порождает через этнос различного рода социальные связи и отношения.** Хотя этнический феномен внешне имеет социокультурный характер, получается, что его сущность все же не в этом. Т. Парсонс удачно характеризует его как «культурный феномен, может быть, даже культурный символ», но непременно связанный с «физиологической данностью»⁷² – биологическим родством, популяцией.

Как справедливо отмечал Л.Н. Гумилев, популяция у животных «может рассматриваться как аналог этноса», хотя между ними «ни в коем случае нельзя ставить знак равенства»⁷³. В то же время следует иметь в виду, что феномен популяции (эндогамной генетической группы) у человека весьма многообразен, поскольку очень многие социальные общности также обладают признаком эндогамии – однако, как уже говорилось выше, *по сравнению с конфессией, сословием, кастой и т.п. только в этносе эндогамия лежит в основе социальной надстройки (а не наоборот!), поэтому только этнос является человеческим аналогом стада, стаи и т.п. животных популяций.* В какой-то степени в этничности заключена сама двойственная природа человека, принадлежащего одновременно двум мирам – животному и надбиологическому. А потому в этносе в трансформированном, уже сугубо человеческом, облике живут некоторые «пограничные» явления, которые человек взял с собой из «первобытного общества». В частности, значительный интерес представляет предположение Л.Н. Гумилева о существовании роли, которая принадлежит в передаче межпоколенной этнической информации **сигнальной наследственности** – особому механизму передачи потомству от родителей и старших членов популяции условных рефлексов в целях оптимальной адаптации⁷⁴ (механизму, присущему также и виду *Homo sapiens*). По сути дела, термином «сигнальная наследственность» обозначается процесс обучения детенышей животных на бессознательном уровне, а в случае с человеком – процесс первичной социализации ребенка, происходящей в семье через бессознательное «впитывание» основополагающих элементов поведения. Гипотеза

о сигнальной наследственности представляется весьма продуктивной в свете той несомненной роли, которую вообще играют глубокие и прочные пласты бессознательного в функционировании этничности. Так, Г.У. Солдатова обращает внимание на «существование этнического бессознательного как подавленного или вытесненного большинством людей данной группы материала, который каждое поколение в какой-то мере разделяет со следующим... вне зависимости от подходов к построению концепции этничности нельзя не учитывать эту ее важнейшую сторону»⁷⁵.

Собственно говоря, *этнос – отнюдь не единственный вид социального группирования, корни которого лежат гораздо глубже «чистой» социальности*. Так, над анатомической и физиологической данностью – полом – надстраивается социальный феномен гендера; анатомические же и физиологические различия между людьми, описываемые термином «раса», порождают социальное группирование в расовые общности, которые могут, в свою очередь, переходить на уровни каст, сословий и тех же этносов (хрестоматийные случаи фактического превращения расовых групп в этнические – «цветные» в ЮАР, «афроамериканцы» в США). Род и племя, как всем известно, являются социальными формами регулирования половых связей относительно кровного родства. Наконец, семья, выступающая в качестве одного из основных социальных институтов, также, как понятно каждому, в немалой степени базируется на неких вполне несоциальных отношениях.

Таким образом, рассматривая этничность в контексте родственных связей (вернее, их отражения в сознании!), автор отнюдь не собирается заранее раскланиваться в ответ на упреки в «биологизаторстве», которые у нас традиционно рады адресовать оппоненту. Признание очевидного факта произрастания феномена этничности из расширенного родства и популяционного единства – это никакое не «биологизаторство», ведь никто же не объявляет семью «биологической ячейкой» на тех основаниях, что данный институт построен на половых и близкородственных связях и что дети имеют обыкновение появляться всем известным способом. *Этнос есть настолько же социальная общность, насколько семья – социальный институт, а этничность настолько же является социальным качеством, насколько супружество – социальной функцией*.

Вообще говоря, сам термин «социальное» следует признать довольно неоднозначным и требующим известной осторожности, особенно в плане резких противопоставлений «биологическое-социальное». Не случайно Ю.В. Бромлей различал (именно в связи с этнической проблематикой!) социальное в «широком» и «узком» смыслах (при этом за «социальным в широком смысле» для различения его с «собственно социальным» Ю.В. Бромлей предложил закрепить обозначение «общественный»): «В первом случае «социальными» именуется все общественные явления. Иными словами, сюда включаются явления экономические, языковые, политические, национальные, правовые, нравственные, эстетические и т.д. Во втором случае под «социальными» понимаются лишь отношения между основными элементами социальной структуры общества: прежде всего классами, а также социальными группами, стоящими вне классов, и внутриклассовыми социальными слоями»⁷⁶ (отсюда и широко применяемые Ю.В. Бромлеем характерные термины «социально-этнический» и «этносоциальный»!).

Кроме того, существует давняя, восходящая в том числе к М. Веберу и П. Сорокину, социально-философская традиция различения а) *социального-общественного как всего надбиологического и б) социального как группового, коллективного*. Понятно, что в надбиологическом мире существует многое (прежде всего в сфере личности, творчества, духовной природы вообще), что нельзя свести к социально-групповым взаимодействиям, к *социуму*.

В связи с этим может быть выстроена гораздо более сложная схема взаимоотношений между «биологическим» и «социальным», нежели примитивная оппозиция. При этом социальное охватывает лишь ту часть общественного, надбиологического, которая относится к взаимодействию между людьми и к групповой организации.

Естественно, при этом возникает резонный вопрос о возможности аналогичного пересечения социального и биологического – иными словами, о корректности применения термина «социальная организация» к животному миру. Можно ли говорить применительно к муравейнику, пчелиной семье, волчьей стае, львиному прайду или стаду антилоп о «социальной жизни» животных, как это часто делают зоологи и этологи? Очевидно, что данный вопрос выходит за рамки данной статьи, да и во многом это лишь проблема терминологии.

Исходя из вышесказанного, безусловно, что этнос – это социальная общность (а какой же еще может быть «общность?»). При этом, конечно, этнос – это уже не стадо, стая или прайд, он является человеческой социальной общностью. По меткому определению М. Нэша, этнос – это «постель, кровь и культ (курсив мой. – С.Р.)»⁷⁷, т.е. свойственные и кровнородственные связи плюс возникший на этом фундаменте социокультурный феномен. Последний и проявляется в тех самых «этнических признаках», на деле являющихся этническими оттенками самостоятельных социальных феноменов – культуры, языка и т.п. Этнос – это популяционное единство, над которым надстраивается социокультурная общность.

Как полагает Ч. Кейс, примордиальная этничность основывается на «интерпретации своего происхождения в контексте культуры»⁷⁸. Таким образом, этничность – это отражение в сознании групповых родственных связей и в конечном итоге свойство человека конвертировать данные связи в культурное и социальное единство.

Примечания

¹ См.: Чешко С.В. Человек и этничность // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1994. № 6.

² См.: Арутюнов С.А. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) // ЭО. 1995. № 5; Заринов И.Ю. Исторические рамки феномена этничности (по поводу статьи С.В. Чешко «Человек и этничность») // ЭО. 1997. № 3.

³ См.: Колпаков Е.М. Этнос и этничность // ЭО. 1995. № 5; Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // ЭО. 1998. № 4; Рыбаков С.Е. К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект // ЭО. 1998. № 6; Заринов И.Ю. Время искать общий язык (проблемы интеграции различных этнических теорий и концепций) // ЭО. 2000. № 2; Карлов В.В. Этнонациональная рефлексия и предмет этнологии (к проблеме самосознания науки) // ЭО. 2000. № 4; Рыбаков С.Е. О методологии исследования этнических феноменов // ЭО. 2000. № 5; Он же. Судьбы теории этноса. Памяти Ю.В. Бромлея // ЭО. 2001. № 1; Заринов И.Ю. Социум – этнос – этничность – нация – национализм // ЭО. 2002. № 1.

⁴ Обсуждение доклада В.А. Тишкова «О феномене этничности» // ЭО. 1998. № 1. С. 31.

⁵ Рыбаков С.Е. Философия этноса. М., 2001. С. 58.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 62.

⁸ Там же. С. 190–253.

⁹ См.: Элез А.Й. Критика этнологии. М., 2001.

¹⁰ Там же. С. 5–196.

¹¹ Там же. С. 58–59.

¹² Там же. С. 8–9.

¹³ См.: Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 169–173.

¹⁴ Присутствие в этой дискуссии существенной идеологической составляющей отмечают и западные исследователи, фиксирующие связи, с одной стороны, между «примордиализмом» и этнонационализмом, а с другой стороны – между «конструктивизмом» и политикой согражданства. См., напр.: Комаров Дж. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтничных государствах. М., 1994. С. 56–63; Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Там же. С. 113–118.

¹⁵ Рыбаков С.Е. Философия этноса. С. 79–138.

¹⁶ Комаров Дж. Указ. соч. С. 41.

¹⁷ Там же. С. 39.

¹⁸ Рыбаков С.Е. Философия этноса. С. 213–222, 254–303.

¹⁹ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 383. Пусть М. Бэнкс, мягко говоря, преувеличивает по поводу «ситуационного взгляда» (то есть якобы присущего Ю.В. Бромлею конструктивизма!), но в

целом советскую школу никак нельзя обвинить в недооценке роли самосознания и конструкторов: «Бромлей и его коллеги склоняют нас к ситуационному взгляду на этничность. Они дают нам теорию этничности, которая, несмотря на утверждения о примордиальном ядре идентичности, признает значение исторических, экономических и даже – хотя они это преуменьшают – политических факторов в формировании образа этнической идентичности» (*Bancs M. Ethnicity: Anthropological Constructions. L.; N. Y., 1996. P. 24.*).

²⁰ Цит. по: Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб., 1996. С. 152.

²¹ Цит. по: Шпет Г.Г. Указ. соч. С. 35.

²² Чешко С.В. Указ. соч. С. 40.

²³ Комарофф Дж. Указ. соч. С. 39.

²⁴ Заринов И.Ю. Время искать общий язык... С. 16. Похожие идеи о необходимости выработки интегративных подходов уже высказывались, в частности, К. Янгом, который заявлял, что «нет необходимости спорить, какому из них отдать предпочтение... обстоятельный анализ требует интеграции всех этих подходов» (*Young S. Comparative Reflections on Ethnic Conflict // UNRISD. Workshop on Ethnic Conflict and Development, Dubrovnik, 3–6 June 1991. P. 8.*).

²⁵ Заринов И.Ю. Социум – этнос – этничность – нация – национализм. С. 17.

²⁶ Там же. С. 5.

²⁷ См.: Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // ЭО. 1998. № 1. С. 14–30.

²⁸ Заринов И.Ю. Социум – этнос – этничность – нация – национализм. С. 14.

²⁹ Он же. Время искать общий язык... С. 7.

³⁰ Бромлей Ю.В. Указ. соч. С. 25.

³¹ Geertz C. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States // Geertz C. The Interpretation of Culture: Selected Essays. N.Y., 1973. С. 268, 309.

³² См.: Бромлей Ю.В. Указ. соч. С. 58.

³³ Чешко С.В. Указ. соч. С. 45.

³⁴ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 237.

³⁵ См.: Он же. Очерки теории этноса. С. 58–70.

³⁶ Там же. С. 58.

³⁷ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991. С. 5, 24. Впрочем, столь широко цитируемый по данному поводу Э. Геллнер не может претендовать на «патент», поскольку первенство в отношении этой простой и четкой идеи принадлежит известному обществуведо XIX в. Дж. Милю, который еще в 1861 г. писал: «Необходимое условие свободных институтов, вообще говоря, состоит в том, чтобы границы, в которых правомочны правительства, в основном совпадали с границами национальными» (Цит. по: Актон, лорд. Принцип национального самоопределения // Нации и национализм. М., 2002. С. 39.).

³⁸ См, напр., учебник «Этнология» (1994): «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» (Этнология: Учебник для высших учебных заведений/Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. М., 1994. С. 361).

³⁹ См.: Заринов И.Ю. Исторические рамки феномена этничности... С. 28.

⁴⁰ Он же. Социум – этнос – этничность – нация – национализм. С. 6.

⁴¹ Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1997. С. 61.

⁴² Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. С. 49.

⁴³ Там же. С. 184.

⁴⁴ New Left Review. 1977. № 105. P. 35.

⁴⁵ Isaacs H.R. Basic Group Identity: The Idols of the Tribe // Ethnicity: Theory and Experience/Eds. N. Glaser, D.P. Moynihan. Cambridge, 1975. P. 28.

⁴⁶ Чешко С.В. Указ. соч. С. 35, 40.

⁴⁷ Тишков В.А. О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3. С. 10.

⁴⁸ Позволю себе в корне не согласиться с А.Й. Элезом: «...чем респондент "этничнее", чем менее он интернационалистски эмансипирован, тем менее он вообще может судить о чем бы то ни было, тем более об "этнической принадлежности", непонятной и интервьюерам» (Элез А.Й. Указ. соч. С. 59). Вероятно, глубокомысленно «судить» он и не может, а вот с определением собственной принадлежности все как раз наоборот – чем меньше в голове учености, тем проще!

⁴⁹ Элез А.Й. Указ. соч. С. 58.

⁵⁰ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. С. 41.

⁵¹ Там же. С. 54.

⁵² См.: Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // Сов. этнография (далее – СЭ). 1969. № 6.

- ⁵³ См.: *Козлов В.И.* Этнос. Нация. Национализм. М., 1999. С. 242–246. См. также критический разбор точки зрения З.П. Соколовой, который был предпринят С.В. Соколовским, сделавшим вывод о том, что «этнос... не может рассматриваться как эндогамный арсал» (Обсуждение статьи З.П. Соколовой // ЭО. 1992. № 3, С. 93.).
- ⁵⁴ *Бромлей Ю.В.* К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы: Ежегодник. I. М., 1971. С. 26.
- ⁵⁵ См.: *Козлов В.И.* Указ. соч. С. 244.
- ⁵⁶ *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. С. 203.
- ⁵⁷ *Он же.* Этнос и этнография. С. 136.
- ⁵⁸ *Он же.* Очерки теории этноса. С. 53, 54.
- ⁵⁹ См.: *Лашук Л.П.* Концепция специфического начала теории этнической общности // Вестн. МГУ. Сер. 8. «История». 1981. № 6. С. 64–66; *Он же.* О формах донациональных этнических связей // Вопр. истории. 1967. № 4; *Он же.* Опыт типологии этнических общностей средневековых тюрок и монголов // СЭ. 1986. № 1.
- ⁶⁰ См.: *Янг К.* Указ. соч. С. 115.
- ⁶¹ См.: *Berge P.L., van den.* Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective // Ethnic and Racial Studies. 1978. Vol. 1. № 4. P. 401–411; *Idem.* The Ethnic Phenomenon. N.Y., 1981.
- ⁶² *Idem.* Race and Ethnicity... P. 403.
- ⁶³ См., напр.: *Кусс Э.* Национализм реальный и идеальный. Этническая политика и политические процессы // Этничность и власть в полиэтничных государствах. С. 144–146.
- ⁶⁴ См.: *Shaw R.P., Wong Yu.* Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism and Patriotism. Boston, 1989.
- ⁶⁵ *Bauch B.* Vom Begriff der Nation: Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie. В., 1986. S. 3.
- ⁶⁶ *Yelvington K.A.* Ethnicity As Practice? A Comment on Bentley // Comparative Studies in Society and History. 1991. Vol. 33. № 3. P. 168.
- ⁶⁷ См.: *Заринов И.Ю.* Исторические рамки феномена этничности... С. 22–23.
- ⁶⁸ *Он же.* Социум – этнос – этничность – нация – национализм. С. 5.
- ⁶⁹ Там же. С. 29.
- ⁷⁰ Там же. С. 7.
- ⁷¹ Там же. С. 5.
- ⁷² См.: *Parsons T.* Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Ghange Ethnicity // Ethnicity: Theory and Experience. P. 74–75.
- ⁷³ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 224.
- ⁷⁴ Там же. С. 234.
- ⁷⁵ Обсуждение доклада В.А. Тишкова «О феномене этничности». С. 45.
- ⁷⁶ *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. С. 31.
- ⁷⁷ *Nash M.* The Cauldron of Ethnicity in the Modern World. Chicago, 1988.
- ⁷⁸ *Ethnic Change/Ed. Ch. Keyes.* Settle, 1981. P. 5.

S.E. Rybakov. Ethnicity and Ethnos

The author reflects on the ethnology's (theoretical ethnography) subject, underlying the importance of integration of the two dominant approaches: ethnicity paradigm, borrowed from socio-cultural anthropology with the theory of ethnos, developed in Russia, as describing two social phenomena, with ethnicity being a personal characteristic, and ethnos as a social group. Basing his vision on the essentialist treatment of ethnic problems, but trying to incorporate the positive results of the constructivist and instrumentalist approaches, the author draws his original conjecture of the genesis and social specificity of ethnos and ethnicity.