

Министерство культуры Республики Беларусь
Белорусский государственный университет
культуры и искусств

Ю.В.Чернявская

**ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ:
КОНЦЕПТЫ, ПОДХОДЫ, ГИПОТЕЗЫ**

Минск 2010

УДК 008:39

ББК 63.589

Ч 498

Р е ц е н з е н т ы: Е.М.Бабосов, д-р философских наук, профессор, академик НАН Беларуси; А.В.Морозов, д-р филологических наук, профессор, заведующий отделом культуры славянских народов Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К.Крапивы НАН Беларуси

Чернявская, Ю.В.

Ч 498 Этническая культурология: концепты, подходы, гипотезы / Ю.В.Чернявская. – Минск: Бел. гос. ун-т культуры и искусств, 2010. – 263 с.

ISBN 978-985-522-010-8.

Монография посвящена новой области гуманитарного знания – этнической культурологии. Вводит читателя в современный дискурс, связанный с проблемами пересечения культуры и этнической общности, а также сложными взаимодействиями народа, группы и личности в современном мире. В ней представлен новый подход к феноменам этнической культуры – “мягкий конструктивизм”, в свете которого анализируются центральные феномены этнокультурологии – этнос, картина мира, семиосфера этнической культуры, этничность в системе идентификаций человека, этос культуры и мн. др. Отдельная глава посвящена функциям личности в этнической культуре.

Предназначена культурологам, социологам, этнологом, преподавателям, аспирантам и студентам гуманитарных дисциплин вузов.

УДК 008:39

ББК 63.589

ISBN 978-985-522-010-8

© Чернявская Ю.В., 2010

© Оформление. БГУ культуры
и искусств, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 6 |
| Глава 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ | 9 |
| 1.1. Этнокультурология: предмет, понятие, направления исследования | 9 |
| 1.2. Предпосылки становления этнокультурологической теории (анализ литературы по теме исследования) | 15 |
| 1.2.1. Истоки этнокультурологического анализа в антропологии, социологии, психологии и философии | 15 |
| 1.2.2. Специализированные подходы к исследованию этнической культуры в XX ст. | 23 |
| <i>1.2.2.1. Антропологический подход к анализу этнической культуры: школа “Культура и Личность” и психологическая антропология</i> | 23 |
| <i>1.2.2.2. Конфигуративный подход: культурные модели, схемы, сценарии в антропологии и психологии</i> | 29 |
| <i>1.2.2.3. Ценностный подход к исследованию этнокультурной специфики</i> | 32 |
| <i>1.2.2.4. Концепция “Self”: символический интеракционизм и постмодернистская парадигма</i> | 37 |
| <i>1.2.2.5. Картина мира и ментальность: общее и различное</i> | 40 |
| <i>1.2.2.6. Этнос культуры</i> | 49 |
| 1.2.3. “Этничность” и “этническое самосознание” в исследованиях конца XX – начала XXI в. | 51 |
| <i>1.2.3.1. Этничность, этническое самосознание, этническая идентичность: к проблеме дифференциации концептов</i> | 51 |
| <i>1.2.3.2. Этническое самосознание в российских и отечественных исследованиях</i> | 58 |
| 1.3. Методология и методы этнокультурологического исследования | 68 |
| Глава 2. ЭТНОС И КУЛЬТУРА: КОНЦЕПТЫ И ПРОБЛЕМАТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ | 73 |
| 2.1. Понятие культуры | 73 |
| 2.2. Понятие этноса. Проблема “объективных” признаков этноса | 76 |
| 2.2.1. Общность происхождения | 77 |
| 2.2.2. Общность территории, ландшафта и экономической жизни ... | 80 |
| 2.2.3. Общий язык | 82 |

| | |
|---|------------|
| 2.2.4. Единство исторического прошлого и другие признаки этноса | 84 |
| 2.3. “Субъективные” признаки этноса | 88 |
| Глава 3. ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИИ | 91 |
| 3.1. Этническая культура и картина мира | 91 |
| 3.1.1. Понимание культуры с точки зрения этнической культурологии: три уровня культуры этноса | 91 |
| 3.1.2. Картина мира как матрица этнической культуры | 93 |
| 3.1.2.1. <i>Понятие и сущность картины мира</i> | <i>93</i> |
| 3.1.2.2. <i>Структура этнической картины мира</i> | <i>99</i> |
| 3.1.2.3. <i>Функции картины мира в пространстве культуры</i> | <i>104</i> |
| 3.2. Семиотическое пространство этнической культуры | 106 |
| 3.2.1. Структура этнической семиосферы. Символы как базисный компонент семиотического пространства | 106 |
| 3.2.2. Текст как компонент этнической семиосферы. Понятие “текстуально-культурных пространств” и “прецедентных текстов” | 113 |
| 3.2.3. Аксиосфера этнической культуры: смыслы, ценности, идеалы и нормы как доминанты этнокультурной действительности | 116 |
| 3.2.3.1. <i>Аксиологическая проблематика в свете этнокультурологического подхода</i> | <i>116</i> |
| 3.2.3.2. <i>Ценность как смысловое отношение</i> | <i>118</i> |
| 3.2.3.3. <i>Проблема субъекта ценностного отношения</i> | <i>119</i> |
| 3.2.3.4. <i>Соотношение концептов “ценность”, “норма” и “идеал”</i> | <i>120</i> |
| 3.2.3.5. <i>Проблема заимствования иноэтнических ценностей</i> | <i>123</i> |
| 3.3. “Явная” и “латентная” культура | 128 |
| Глава 4. ЭТНИЧНОСТЬ – БАЗИСНЫЙ ИМПЕРАТИВ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ | 136 |
| 4.1. Этничность: культурологический подход | 136 |
| 4.1.1. Концепты “этническое самосознание”, “этничность” и “этническая идентичность”: проблема сходства и отличий | 136 |
| 4.1.2. Сущность, природа и механизмы этничности | 139 |
| 4.1.2.1. <i>Сущность и природа этничности с позиции “мягкого конструктивизма”</i> | <i>139</i> |
| 4.1.2.2. <i>Механизмы и стадии формирования этничности и конструирования этнической действительности</i> | <i>140</i> |

| | |
|---|-----|
| 4.2. Структура и функции этничности | 145 |
| 4.2.1. Структура этничности | 145 |
| 4.2.2. Функции и типы этничности | 162 |
| 4.2.2.1. <i>Функции этничности</i> | 162 |
| 4.2.2.2. <i>Характеристики этничности</i> | 164 |
| 4.2.2.3. <i>Типология этничности</i> | 167 |
| Глава 5. ЭТОС ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ | 174 |
| 5.1. Этнос как принцип организации содержаний повседневной культуры. Модель этоса повседневности | 174 |
| 5.1.1. К проблематике понятия “этнос культуры”. Сущность, функции и характеристика этоса | 174 |
| 5.1.2. Повседневность как поле реализации этоса культуры | 178 |
| 5.1.3. Модель этоса: культурно-смысловые поля, тематические линии и дискурсивы | 180 |
| 5.1.3.1. <i>Сферы этоса культуры и культурно-смысловые поля</i> | 180 |
| 5.1.3.2. <i>Этнос как тематическое поле культуры: культурные темы и дискурсивы</i> | 184 |
| 5.2. Габитус как модель трансляции этоса | 186 |
| 5.2.1. Понятие и функции габитуса. Габитальные структуры | 186 |
| 5.2.2. Этнический самообраз как габитальная структура | 188 |
| 5.3. Типы этоса | 191 |
| 5.3.1. Статический этос | 191 |
| 5.3.2. Гомеостатический этос | 193 |
| 5.3.3. Динамический этос | 195 |
| 5.3.4. Гетеростатический этос | 198 |
| Глава 6. ЛИЧНОСТЬ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ | 199 |
| 6.1. Процесс “оживления культуры” и его механизмы. Когнитивные этнокультурные модели | 199 |
| 6.2. Личность как этнический “Homo agens”: модели внесения инноваций | 208 |
| 6.3. Модели символической личности в этнокультурной динамике | 211 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 224 |
| ЛИТЕРАТУРА | 229 |

ВВЕДЕНИЕ

Появление новой науки – событие, меняющее жизнь социума и мировоззрение людей. Она раздвигает рамки сложившегося образа мира и изменяет тип рефлексии личности и общности, тем более когда она осуществляет “вторичную рефлексия”, или “рефлексию над рефлексией”, не только создавая определенный тип сознания и самосознания, но и исследуя его. Такова культурология. За годы существования на постсоветском пространстве культурология пережила бурный подъем, породив множество теорий, однако статус ее остался неочерченным. Отсюда симбиоз культурологии с этнологией, искусствоведением, философией и т.д.

Следовательно, первоочередной задачей культуролога является уяснение рамок дисциплины. Но на этом пути нас подстерегает сложность, связанная с тем, что культурология собственной “территории” не имеет (образ М.М.Бахтина), поскольку таковой не имеет и ее предметное поле – культура. Потому при определении культурологии мы неизбежно имеем дело с неким *ракурсом*, который “накладывается” на исследуемую реальность. При этом сама реальность может изучаться различными “науками о духе” (социологией, психологией, философией, антропологией, искусствоведением и мн. др.), а культурология является *интегратором*, объединяющим результаты этих исследований под определенным углом зрения. Пограничность культурологии и в том, что она является полем пересечения номотетического и идеографического методов¹. Это противопоставление, исходящее еще от В.Виндельбанда, в культурологии обретает характер единства. Идеографическое исследование единичных событий и феноменов (предоставляемое различными науками) служит материалом для нахождения общих тенденций развития культуры.

Что же является объектом и предметом культурологии? А.Флиер определяет ее объект как «исторический социаль-

¹ Номотетический, или генерализирующий, метод (по В.Виндельбанду) ориентирован на законы, тенденции, общие для повторяющихся явлений. Идеографический (в другой транскрипции – идиографический), или индивидуализирующий, метод ориентирован на познание единичных явлений, неповторимых, индивидуальных феноменов действительности.

ный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению таких форм деятельности и взаимодействия, которые <...> закрепляются в системах их культурных ценностей, норм, паттернов, традиций и т.п., т.е. представляют собой систему определенных “социальных конвенций”» [317, с. 371].

Тем самым культура включает в себя совокупный духовный опыт, выраженный в экзистенциальных смыслах, идеях и ценностях личности, общности и человечества, а также творческую деятельность по их воплощению и результаты этой деятельности. Соответственно в первом аспекте культура есть семиотическая система: к ее содержанию относятся семиотически значимые тексты (произведения), в которых опредмечены необходимые человеку и общности смыслы, ценности, идеалы (эталоны), модели действия и поведения, призванные осуществлять функцию упорядочивания мира. Во втором аспекте культура есть взаимодействие, диалог, поскольку ее основополагающая характеристика – коммуникативность и, шире, интерактивность. И наконец, в третьем аспекте культура есть память: одна из ее главных функций – межпоколенная передача социального опыта. В единстве этих трех взаимодействующих аспектов – культура как семиотическая система, культура как диалог и культура как традиция – мы и будем анализировать понятие и содержание культуры этноса. Такая развернутость – и при этом явная недостаточность – дефиниции объясняется тем, что культура шире всех возможных определений. Поэтому «культурология представляет собой и непреложную данность, и некоторое научное небытие. <...> Статус культурологии не “бытие” и не “ничто”, а именно “становление”... Все говорит в пользу того, что она склонна сохранять свой способ бытия на гранях и пересечениях» [278, с. 4].

Отсюда и сложности в обозначении предмета культурологии. В наиболее обобщенном смысле его составляют закономерности и тенденции динамики культуры на разных этапах ее развития. Поскольку в одном из своих наиболее значимых аспектов культура представляет собой семиотическую систему (впрочем, вернее говорить даже о *мегасемиотической системе*, включающей в себя множество более частных семиотических систем), то поиск и выявление этих закономерностей и тенденций особенно плодотворно производить

специфическим способом – посредством исследования текстов культуры, которые являют собой особые знаково-смысловые “резервуары”. Эти тексты могут быть как *первичными*, или *собственно текстами* (произведения искусства, летописи, артефакты и т.д.), так и *вторичными*, или *рефлексивными, текстами*, представляющими собой “рефлексию над рефлексией”. В последнем отношении культурология есть интерпретация подходов других наук, главным образом гуманитарных. Впрочем, отношения культурологии и других наук неоднозначны.

Их проблематичность, как и проблематичность культурологии в целом, сглаживается, если не пытаться подходить к ней с сугубо рационалистической точки зрения, предполагающей, что целью науки является объяснение законов на основе описания эмпирически полученных данных. Во-первых, мир культуры бесконечен, а человек конечен: потому поток бытия разрушает поставленные ученым точки над “i”. Во-вторых, “сверхточное изучение и даже объяснение объекта разрушает то, что наблюдается” [140, с. 145].

И наконец, определяющее значение в культурологии играет культурный контекст, изменяющийся в зависимости от экологических, социальных, политических, экономических и других причин. Не случайно один из важнейших принципов культурологии – принцип дополнительности (Н.Бор): культуролог создает “идеальный тип” (термин М.Вебера), который являет собой своеобразный *взгляд* или *ракурс*, пересекающийся с другими взглядами и ракурсами. С этой точки зрения культурологическое исследование есть совокупная интерпретация, с максимального количества точек зрения (представляемых различными исследователями) истолковывающая свой захватывающий и необъятный объект – культуру.

Глава 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

1.1. ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЯ:

ПРЕДМЕТ, ПОНЯТИЕ, НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

В культурологии принято выделять два основных направления – теоретическое и прикладное². К теоретической ветви культурологии можно отнести философию культуры, теорию культуры, историю культуры, психологию культуры, семиотику культуры, культурную антропологию, социальную культурологию, лингвокультурологию и т.д. Прикладные культурологические науки – экономика культуры, менеджмент культуры, маркетинг социокультурной сферы, культурная прогностика и др.

Предметом этой работы является одна из наиболее актуальных в современном мире “ветвей” теоретической культурологии – этническая культурология (этнокультурология). При этом она имеет ряд пересечений и с прикладной культурологией – как мы показали в монографии “Белорус: штрихи к автопортрету (этнический самообраз белоруса в сказках)”, – анализ феноменов культуры может лечь в основание прогнозирования особенностей принятия массами национально-культурных проектов, исходящих от государственных и общественных организаций, причем не только во внутрикультурном, но и в межкультурном аспекте. Успешный пример последнего – работа Р.Бенедикт “Хризантема и меч”, с учетом которой была сформирована послевоенная политика Запада в отношении Японии.

В качестве самостоятельного исследовательского направления этническая культурология существует настолько недавно, что этот термин еще не успел прижиться в современной гуманитаристике. Первые упоминания об этнокультурологии появились лишь в последнее десятилетие в работах А.Флиера, Н.Лабзенко, Ф.Эфендиева, В.Крысько и немногочисленных других исследователей. Определения предметно-

² Мы в целом согласны с А.Флиером, Е.Александровой, И.Быховской и некоторыми другими авторами, полагающими, что таких направления три: гуманитарно-культуроведческое (культурфилософское), социально-культурологическое (собственно культурологическое) и прикладное (культуроведческое). Но, с другой стороны, два первых направления вполне охватываются термином “теоретические”.

го поля этой области знания единичны и не вполне удовлетворительны.

Во-первых, они чрезвычайно узки. Во-вторых, – внеспецифичны и, как следствие, эклектичны. Приведем пример дефиниции, которая совместила все эти недостатки. Так, с точки зрения В.Крысько, этнокультурология – “отрасль культурологической науки, которая считает влияние культурной среды определяющим фактором этнопсихических характеристик народов”. По его мнению, культура начинается с того, что “на поведение людей накладываются ограничения, так как целостность культурной среды предполагает выработку единых правил поведения, наличие общей национальной памяти, единой картины мира у представителей одного этноса. В процессе исторического развития каждый народ создает собственную однородную систему культурных ценностей, которые используются его членами для выражения своего этнического сознания” [182, с. 9].

Несмотря на то, что в этой дефиниции намечен ряд опорных моментов (в частности, фиксируется внимание на фундаментальном для культурологии понятии “картина мира”), определение представляется слишком узким и, кроме того, сливается с определениями смежных подходов, например с этнопсихологическим, этносоциологическим. Кроме того, при таком понимании культура приобретает характер довлеющей силы, а роль личности нивелируется, что мы собираемся показать в разделах 1.2.2 и 1.2.3. Подобным культуроцентрическим перегибом грешат многие работы 40–70-х гг. XX в. (Р.Бенедикт, А.Кардинера, М.Мид, Д.Горера и др.), но к настоящему времени ограниченность такого понимания личности и культуры уже стала явной. И наконец, эта дефиниция не отражает специфики этнокультурологии в сравнении с другими науками, исследующими этнос. Так, о культурной среде как о факторе, определяющем характеристики народов, о единых поведенческих моделях пишут не только культурологи, но и этнографы, и психологи, и социологи, и историки, не говоря о школе “Культура и Личность” и ее продолжателях – психологических антропологах. Если мы сопоставим это определение с дефинициями смежных дисциплин у того же автора, то убедимся, что понятие этнокультурологии сливается и с понятием антропологии, и этносо-

циологии, и этнопсихологии, “изучающей национальные особенности психики человека и групп людей” [182, с. 4].

А.Флиер определяет этнокультурологию как самостоятельную науку культурологического цикла, исследующую культурные системы (конфигурации), складывающиеся по этно-территориальному, этнополитическому, этносоциальному и этноконфессиональному признакам. Она исследует “доклассовые этноплеменные и позднейшие этнические, субэтнические и национальные культуры как системно-иерархические нормативные комплексы, основанные преимущественно на внеинституциональных (традиционных) и мемориальных механизмах поддержания и трансляции регулятивных установок социального бытия” [318, с. 56]. Безусловно, это определение гораздо более специфично и логически выверено. Но его серьезным недочетом остается узость. Причины, по которым автор подчеркивает традиционный характер объекта этнокультурологии, понятны. В частности, таковой является сложившееся на сей день разделение общностей на этносы и нации. Однако нация всегда имеет этническое ядро, являя собой единство этнического и социального (понимаемого в смысле “государственно-идеологического”). Даже если исходить из идеи конструктивизма о том, что нация существует как “воображаемое сообщество” (Б.Андерсон), в создании которого преобладают нужды государства и различных – правящих, интеллектуальных и проч. – элит, то и тогда этнический аспект не исчезает. Во-первых, он продолжает существовать на уровне повседневности, во-вторых, политическая идеология (в лице государственных институций, разного рода элит и СМК) “строит” нацию на основе именно этничности. Так что изъятие национальных образований из объекта этнокультурологии представляется неправомерным. Вызывает сомнения и фиксация автора исключительно на нормативно-регулятивном (игнорирующем ценностно-смысловой аспект) характере этнической культуры.

И наконец, в обеих дефинициях обращает на себя внимание отсутствие понятий “личности” и “группы”. Этническая культурология для обоих авторов связана исключительно с общностью, в то время как именно личность – носительница общественной и культурной динамики, и в этом своем качестве она не может не являться одним из объектов исследо-

вания любой “науки о духе” (В.Виндельбанд). Группа же – посредник между личностью и этносом, она транслирует культурные смыслы, ценности, тексты и т.д. с коллективного уровня этнической культуры на индивидуальный и наоборот.

Наибольшее число точек пересечения этнокультурология в нашем понимании имеет с психологической антропологией, в которой поставлены основные проблемы бытия человека в этнической реальности, а следовательно – проблемы его самосознания, идентичности, установок и ориентаций в отношении к представителям своей и чужой культур. Разумеется, некоторые ее положения будут коррелировать и с психологией в целом, в частности с исследованием психокультурных когнитивных моделей. С другой стороны, этнокультурология является социально ориентированной дисциплиной в силу неразрывности понятий “общество” и “культура”, а также – вследствие понимания этноса как выражения определенного типа социальности. Потому этнокультурология не может игнорировать достижений социологии, главным образом социологии межэтнических отношений. И наконец, трудно преувеличить значимость открытий, сделанных в культурной антропологии.

Таким образом, этнокультурология имеет три субъекта – личность, этническую общность (как совокупность этнокультурных групп) и культуру этноса – и соответственно три основных истока – психологическую антропологию, социологию и культурную антропологию. При этом она коррелирует и с другими науками.

Что же входит в предмет этнической культурологии?

Главным образом это исторически-уникальные формы духовной культуры, в которых опредмечиваются ценностно-смысловые доминанты этносов, и воздействие этих в каждом случае своеобразных форм на внутренний мир и модели поведения личности. Однако этого недостаточно, так как воздействие этнической культуры на личность представителя этноса (этнофора) не может быть односторонним. Потому предметом этнической культурологии являются также механизмы, посредством которых мысли, эмоции, действия этнофора выражаются в культуре. В совокупности эта взаимонаправленность образует некое общее “пространство” этноса, которое мы будем здесь называть “этнической действитель-

ностью” или “этнической реальностью”. Она задает общий для всех представителей этноса этнический контекст, или “поле подразумеваемого”, которое имеет “фоновый” характер, т.е. понятно всем представителям данной культуры без слов и объяснений. И этническая действительность, и этническое поле подразумеваемого являются важными составляющими предмета этнокультурологии.

Отметим необходимые для нас принципы этнокультурологического анализа.

1. Этническая культурология (как и все сферы культурологического дискурса) имеет междисциплинарный характер. Культура и этнос понимаются ею как продукты творчества личности и социальных взаимоотношений. Потому в ее рамках мы должны использовать идеи антропологии, социологии, этнологии, этнопсихологии и т.д.

2. В свете того, что и культура, и этнос процессуальны, мы настаиваем на динамической трансактной модели феноменов этнической культуры (этничность, этос культуры, ценностно-символические и знаковые системы, тексты и т.д.).

3. Для этнокультурологического анализа необходимо исследовать как тексты культуры, так и контекст (посредством обращения к речевым характеристикам, зафиксированным в текстах типовым практикам групп и индивидов, косвенным оценкам, к использованию фразеологем и т.д.).

5. Этнокультурное понимание тяготеет к конструктивизму, представляющему культуру как условие самосознания индивида, группы, общности. Однако это особая модификация конструктивистской парадигмы исследования – мягкий конструктивизм (его специфика будет описана при анализе этничности как основополагающего концепта этнокультурологии).

6. Интерпретация – необходимый компонент методологии этнокультурологического анализа, как, впрочем, и современного гуманитарного анализа в целом, что показали Ф.Шлейермахер, В.Дильтей, Г.Гадамер, П.Рикер, К.Гирц и др.

7. В то же время этнокультуролог в своем исследовании должен ориентироваться и на универсальные принципы методологии – объективность, достоверность, обобщение, а также ряд других методологических принципов и подходов, которые мы представим в разделах 1.2 и 1.3.

Цель данного исследования – определить и формализовать основные “точки опоры” (концепты, подходы, тенденции), пути и перспективы новой области культурологического знания – этнической культурологии.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- проанализировать исследования, предпринятые в культурологии и смежных науках, и на их основе сконструировать единое проблемное поле этнической культурологии;

- раскрыть понятие культуры в применении к этнической общности;

- определить основные характеристики современного этноса в свете их неполного совпадения с традиционными “признаками этноса” (общность происхождения, территории, единый язык и т.д.), что мы намереваемся сделать в разделах 2.2. и 2.3;

- подвергнуть анализу наиболее существенные точки соприкосновения и взаимовлияния этнической культуры, личности (этнофора) и группы;

- выявить структуру этнокультурной картины мира, ее уровни, а также определить позиции ее наиболее значимых компонентов – представлений, смыслов, ценностей, символов и т.д., чему будет посвящен подраздел 3.1.2;

- определить специфику этнического контекста и в свете этого проанализировать феномены “явной” и латентной культуры;

- выявить и проанализировать структуру личностной, групповой и коллективной этничности в разделе 4.1.2;

- определить место этоса повседневной культуры в самосознании личности и общности;

- раскрыть механизмы конструирования этнокультурной реальности с точки зрения мягкого конструктивизма;

- определить характеристики и типы этничности и этоса повседневной культуры как системообразующих факторов этноса.

1.2. ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ (АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ТЕМЕ ИССЛЕДОВАНИЯ)

1.2.1. Истоки этнокультурологического анализа в антропологии, социологии, психологии и философии

Концепты, ставшие базисными для исследования этноса и культуры (дух народа, национальный характер, ментальность, этничность и др.), прошли длительный путь. Уже в “Историях” Геродота сделана попытка обоснования особенностей египтян и скифов природной средой и климатом. Понятие “характера” как совокупности особенностей, свойственных людям и общностям, было введено Теофрастом в трактате “Характеры”. Мысль о том, что помимо характера существует и “душа” народа, принадлежит Аристотелю (“О душе”). С целью репрезентации этой “души” он указывал на разность северных и южных этносов. По Аристотелю, на формирование качеств представителей общности влияет не только климат, но и специфика правления [403, с. 80].

При этом первые детальные попытки анализа характеристик представителей разных культур были сделаны лишь в Новое время. Однако без трансформаций, произошедших в европейской культуре к тому времени, они вряд ли были возможны. Мы имеем в виду: а) крестовые походы, впервые поставившие европейцев в систему отношений “лицом к лицу” с восточными народами; б) эпоху Великих географических открытий, изменившую отношение к Другим (о значимости этого понятия мы будем говорить далее); в) реформационные процессы, давшие этнофору представление о народном языке как о личной и общественной ценности.

В эпоху Просвещения взгляды на своеобразие этносов были существенно развиты, хотя приоритетное место по-прежнему занимали географический детерминизм и идея социополитических оснований этнических различий. Сторонником первой концепции был Ш.Монтескье, утверждавший, что “власть климата сильнее всех иных властей” [241, с. 350]: так, народы Севера прямодушны и искренни, а двигаясь по направлению к югу, можно заметить “удаление от морали” [там же]. Бурным страстям южных народов сопутствует лень как следствие жаркого климата: потому склонность к

рабству у них “в крови” [там же, с. 352–353]. Отсюда – и традиционность Востока: “Вот отчего законы, нравы и обычаи <...> остаются и теперь на Востоке такими, какими они были тысячу лет тому назад” [241, с. 354].

Подобных воззрений отчасти придерживался и Д.Вико, полагавший, что “... в умеренной зоне люди рождаются соразмерными по своей природе” [110, с. 457]. Однако автор считал, что гораздо более важную роль играет история. Разделив эпохи на религиозные, героические и гражданские, он усматривает причины сходства и различия культур в типе исторического периода (например, выделяет сходные черты культуры Рима и Японии, исходя из их принадлежности к “героической эпохе”). Большую роль Д.Вико отводил религии: “В Европе, где повсюду исповедуется Христианская Религия, <...> существуют великие Монархии, в высшей степени культурные по своим нравам” [там же, с. 458]. Итак, уже в XVIII в. “власть географии” признается не столь уж тотальной, хотя этот тезис имеет сторонников и в наши дни.

“Географический детерминизм” Монтескье был подвергнут критике со стороны Д.Юма, подразделившего причины разнообразия “национальных характеров” на два типа – физические (ландшафт, воздух и климат) и моральные (форма правления, социальные перевороты, нужда и др.), причем вторую группу философ считал более значимой. К слову, ту же мысль высказывал и К.А.Гельвеций: он считал, что разные формы правления “придают одной и той же нации поочередно характер то возвышенный, то низкий, то постоянный, то изменчивый, то мужественный, то робкий” [121, с. 183].

Высшая связь людей, по Д.Юму, политическая: “Когда ряд людей объединен в одну политическую организацию, случаи, когда они собираются для совместных бесед по вопросам обороны, торговли и управления, должны быть так часты, что вместе с одинаковой речью или языком они должны приобрести сходство в нравах и иметь общий, или национальный, характер наряду со своим личным, присущим каждому отдельному лицу” [406, с. 709]. Значимыми представляются следующие идеи Д.Юма: тезис о динамичности национального характера (“нрав” народа меняется в ходе истории по причине ассимиляции и в силу человеческого непостоянства [406, с. 712]) и тезис о том, что различаются не только нацио-

нальные, но и, в современной терминологии, “субкультурные” характеры (священника и солдата). Отметим и недостаток концепции Д.Юма: поскольку роль политической системы абсолютизируется, не встает вопроса о самобытности неевропейских народов: они оцениваются как политически (а следовательно, и культурно) недостаточные.

Этой установке противостоит тезис Ж.-Ж.Руссо о “счастливым дикаре”. Руссоистская “идея Другого” станет одной из ведущих в современной гуманитаристике [196, с. 19–29].

И Д.Юм, и К.А.Гельвеций, и Ж.-Ж.Руссо употребляли понятия “народ” и “нация” (и соответственно – “характер (дух) народа” и “национальный характер”) как синонимические. Первым эти термины развел и концептуализировал И.Кант. В “Антропологии с прагматической точки зрения” (одна из глав которой и называется “Характер народа”) он пишет: “Под словом народ (*populus*) понимают объединенное в той или другой местности множество людей, поскольку они составляют одно целое. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется нацией (*gens*), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе), называется чернью (*vulgus*)” [161, с. 561]. Идея гражданского характера нации осталась непоколебимой до сего дня. Здесь же Кант производит анализ национальных характеров англичан, французов, итальянцев, испанцев и немцев [161, с. 563–572]. Однако главное для этнической культурологии у Канта – не конкретика, а теория: так, концепция *a priori* может лечь в основание исследований менталитета, этнического хронотопа и этнической картины мира.

Теоретический прорыв в исследовании “народного духа” осуществил И.-Г.Гердер. С одной стороны, утверждал И.-Г.Гердер, на развитие народов воздействуют ландшафтно-климатические условия, но с другой – “органические силы” – духовность и культура. “Не будь порядка, не будь искусства, и Египет погряз бы в илистых наносах Нила, но египтяне отвоевали сушу у Нила; здесь, как и во всей Азии, все живое приспособилось к климату, созданному искусством людей” [124, с. 181]. В отличие от Ж.-Ж.Руссо, И.-Г.Гердер не противопоставлял культуру природе, а, напротив, считал, что прогресс культуры есть закономерный итог процесса мирового

развития. Именно И.-Г.Гердер ввел понятие Volk, заменившее латинский термин *populus* и ставшее базисным для немецкой этнопсихологической школы. Значительные достижения теории И.-Г. Гердера: 1) дефиниция Volk как сообщества людей, чьи язык и традиции формируют умственные процессы его членов; 2) методология исследования народов, включающая прообраз будущего *emic*-подхода (“Так, народы различны по месту, времени и внутреннему характеру; каждый несет в себе меру своего совершенства, несоизмеримую с другими” [там же]; 3) целостный план исследования культур, включающий: а) описание “души” народа; б) связь культуры с ландшафтом; в) ее связь с другими культурами, причем не только европейскими: с этой целью И.-Г.Гердер настаивает на изучении Китая, Индии, славян, арабов и др.

Если И.-Г.Гердера можно признать предтечей эволюционной теории в культурологии, то провозвестник идеи мировой культуры – Г.Гегель. Гегелевский *Volkergeist* (дух народа) – “ступенька” к самосознанию мирового духа: мыслящий в сфере нравственности дух, он «снимает в себе ту конечность, которой он как народный дух отмечен в своем государстве и его преходящих интересах <...> постигает свою конкретную всеобщность и возвышается до знания абсолютного духа как вечно действительной истины” [118, с. 371]. Добавим, что гегелевская схема “опредмечивания – распредмечивания” легла в основу концепций М.Лацаруса и Х.Штайнталя, В.Вундта, К.Маркса, а в XX в. стала базисной и для культурно-психологической школы (Л.С.Выготский, А.Р.Лурия, М.Коул и др.), и для семиотического подхода ТМШ (Тартусско-Московской школы семиотики).

Тема народного духа является центральной и в философии В. фон Гумбольдта. Он первым ввел понятие *Volkerpsychologie* для обозначения исследований народного духа (*Geist*). “Отдельный человек является по отношению к своему народу таким же индивидом, как лист по отношению к дереву... Подчиненный этому индивид может двигаться вперед, назад или видоизменяться, но лишь внутри определенного круга” [131, с. 236]. Это значит, что: 1) дух народа есть совокупный дух этнофоров; 2) человек детерминирован духом народа. Манифестация духа и механизм его воспроизведения – язык: в языке народный дух сознает себя, он отливается в языковую

форму. В.Гумбольдт первым обосновал тезис о влиянии языка на картину мира, заложив основы этнолингвистики (Ф. де Соссюр, Э.Сейпир и Б.Л.Уорф, А.Вежбицкая). Эта идея оказала воздействие на М.Лацаруса, Х.Штейнталя, В.Вундта, А.Потебню, на исследователей “картины мира”. Во многом на этом тезисе строится и современный примордиализм.

Именно в работах Г.Гегеля и В.Гумбольдта отобразился “спор старого и нового”: классический взгляд на этнос как единство объективных характеристик (территория, география, правление) уступает романтическому “эссенциализму”, представляющему этнос как особую духовную сущность. Впрочем, ни одна из этих точек зрения не победила вплоть до сего дня.

Первая половина XIX в. ознаменовалась повышением интереса к проблеме “народного духа”. Значимую роль здесь сыграли представители романтизма. Их увлечение этнокультурной проблематикой проявлялось в двух направлениях: 1) как интерес к “благородному дикарю” (отсюда внимание к таитянам, ирокезам и т.п., а также к первобытной культуре); 2) как обращение к истокам собственной культуры (исследования фольклора, быта, обрядов, усугубление темы “почвы” в философии и искусстве). Именно в русле романтизма зарождается “мифологическая школа” (А. и Ф. Шлегели, Г.Ф.Крейцер, Г.Гейне, Ф.Шеллинг, Л.Арним, К.Брентано и др.). Основная идея “романтиков” – поиск души народа в мифологиях и древних мистериях. Апофеоз романтизма – идея братьев Гримм о божественных истоках фольклора, представление об общечеловеческом “прамифе”, по аналогии с “праязыком” (работа “Немецкая мифология”, 1835). К сер. XIX в. у немецких романтиков появились последователи в других странах: Дж.Кокс (Англия), А.Пикте (Швейцария), М.Бреаль (Франция), А.Н.Афанасьев, Ф.И.Буслаев (Россия) и др. Их исследования имели описательный характер: о возникновении научной теории в это время говорить не приходится.

Первыми этнопсихологами в современном смысле слова стали М.Лацарус и Х.Штейнталь, в 1859 г. создавшие журнал “Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” (“Журнал психологии народов и языкознания”), выходивший в течение тридцати лет. По мнению ученых, при анализе специфики этноса нельзя обойтись без психологии. В статье

“Мысли о народной психологии” редакторы обнародовали идеи новой науки и описали ее методологию. Объект “психологии народов” – “народный дух” в формах, в которые он отливается в культурах: в традициях, фольклоре, искусстве и в языке [188].

Основные задачи психологии народов, по Лацарусу и Штейнталю, – постижение духа народа и механизмов его деятельности; выявление его в конкретных формах (искусство, наука, жизнь); обнаружение причин формирования и исчезновения духа народа [188, с. 91]. Из методологических соображений ее основатели разделили новую науку на теоретическую и прикладную части: “Первая ставит законы, необходимые для всех народов; вторая описывает и характеризует отдельные народы как проявление всеобщих законов в действительности [190, с. 252].

Дух народа понимается ими как явление, пограничное между культурой и природой: “... все индивиды одного народа носят отпечаток <...> особой природы народа на своем теле и душе... Воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности <...> одинаковые у всех индивидов, вследствие чего все они обладают одним и тем же народным духом” [391, с. 1]. Если у Г.Гегеля речь шла об определении себя народом в целом, то у М.Лацаруса и Х.Штейнталю дух народа – совокупность индивидуальных самосознаний. Хотя термин “самосознание” еще не используется, речь идет именно о нем: “Народ есть множество людей, которые рассматривают себя как народ, причисляют себя к одному народу” [188, с. 101].

После публикации статьи М.Лацаруса и Х.Штейнталю в России к идеям “народной психологии” примыкают и российские, белорусские ученые. В первую очередь, это сторонники “психической этнографии”, члены Русского географического общества (К.М.Бэр, Н.И.Надеждин, К.Д.Кавелин и др.), поставившие целью анализ духа народов империи посредством изучения быта, языка и фольклора. С некоторой мерой условности можно разделить этнопсихологические исследования в России на две группы: первая основывалась на полевых исследованиях и описательной методологии (Н.Н.Миклухо-Маклай и его последователи), вторая – на языкознании. Здесь следует отметить творчество А.Потебни,

впервые в России поставившего проблему связи языка и “народного духа” [264], а также работы Д.Н.Овсянико-Куликовского, основателя текстуального подхода, настаивавшего на необходимости изучения национальной “подоплеки” посредством анализа художественных текстов [247, с. 89].

Центром отечественных исследований первоначально был Виленский университет. Значительную роль в исследованиях быта, фольклора, обрядности белорусов в XIX в. сыграли труды М.О.Без-Корниловича (“Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением других сведений, к ней же относящихся”), П.М.Шпилевского (“Путешествие по Полесью и Белорусскому краю” и “Беларусь в характеристических описаниях и фантастических ее сказках”), К.П.Тышкевича (“Вилия и ее берега”), А.К.Киркора (“Литовское Полесье” и “Белорусское Полесье”), Ю.Ф.Крачковского (“Очерки быта западнорусского крестьянина” и “Быт западнорусского крестьянина”), П.В.Шейна (“Материалы изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края”), Н.Я.Никифоровского (“Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности”), А.Е.Богдановича (“Пережитки древнего мирозерцания у белорусов”), Н.А.Янчука (“По Минской губернии”) и др. Белорусские ученые собрали и проанализировали огромное число автохтонных текстов и артефактов, благодаря чему мы сегодня имеем богатейшую исследовательскую базу.

Первый значительный этнопсихологический труд XX в. – “Психология народов” В.Вундта (1900 г.). В отличие от Лацаруса и Штейнталя он расценивал дух народа не как сумму индивидуальных самосознаний, а как сверхиндивидуальное начало (“духовный коммунитет”). Вундт настаивал на том, что психология народов должна изучаться с помощью методов и данных этнографии, фольклористики и лингвистики (и тем самым первым заговорил о необходимости междисциплинарного синтеза в науке о культуре). Эти области знания соответствуют сферам, в которых более всего проявляется *Volkergeist*, – обычаям, мифам и языку: “Язык содержит в себе общую форму живущих в духе народа представлений и законы их связи. Мифы таят в себе первоначальное содержание этих представлений в их обусловленности чувствованиями

и влечениями. Наконец, обычаи представляют собой возникшие из этих представлений и влечений общие направления воли” [112, с. 225]. Идея коммунитета, на наш взгляд, приложима к современным концептам “этническое самосознание” (“этничность”) и “ментальность”, а выделение сфер исследования правомерно, хоть и неполно.

Уточняющим по отношению к предшествующим теориям является тезис Г.Г.Шпета, который уже определенно говорит о том, что мы сейчас называем “этничностью”: фундаментальная характеристика этноса – не общее хозяйствование, язык, происхождение, а факт, что члены общности относят себя к одному народу. В целях этнопсихологического описания он предлагает изучать “типические коллективные переживания” [389, с. 54], т.е. типичные реакции этнофоров на социальные явления. Шпет настаивает на наиндивидуальной природе народного духа, но при этом не трактует его мистически: “Дух – не существо, обладающее высшими силами <...> равно и не соостояние индивида вне его воли и управления, а чуткий орган коллективного единства” [389, с. 93].

Как мы видим, к концу XIX – началу XX в. концепции “народного духа” пришли к общему знаменателю – осознанию того, что существует тип общественного сознания, отражающий этническую специфику и исходящий из переживания представителями общности своей этнической принадлежности. Базисом для него служит культура этноса (миф, язык, искусство, быт и т.д.). Идея географического детерминизма, с которой начинались исследования психологического склада этносов, отходит в тень. Ее заменяет адаптивно-деятельностный подход (Г.Мюнстерберг, Ф.Ратцель и др.), согласно которому дух народа зависит не столько от ландшафта, сколько от моделей адаптации и деятельности, приложимых к его освоению.

С этого времени из инструментария авторов постепенно уходит концепт “дух народа”. Единственная исследовательская парадигма, где он сохранился, – это традиция русской религиозной философии. Хотя анализ “духа народа” не был специальной целью ни В.Соловьева, ни Н.А.Бердяева, ни Г.Федотова, их работы представляют образцы “вчувствования” (термин В.Дильтея) в “русскую душу” (“Русская идея”

В.Соловьева, “Судьба и грехи России” Г.Федотова, “Душа России” Н.Бердяева и др.).

Дальнейшие исследования психокультурной специфики этноса XX в. столь разноплановы, что имеет смысл рассматривать их в соответствии с направлениями, в которых они зарождались и формировались.

1.2.2. Специализированные подходы к исследованию этнической культуры в XX ст.

Еще В. Вундт утверждал, что продуктивное исследование этноса возможно лишь в русле междисциплинарного подхода. К концу XX в. этот тезис стал общепризнанным. “Принцип дополненности” Н.Бора, настаивающего на том, что любая система должна рассматриваться с помощью разных, даже взаимоисключающих, теорий, – важнейшее условие современного исследования. По мысли методолога Ю.А.Шрейдера, “главное <...> – это идея о том, что можно пользоваться (и весьма плодотворно) дополнительными эвристиками. Наоборот, абсолютизирование одной из эвристик с моральным запретом на дополнительную к ней ведет к трудностям как в описаниях науки, так и в методологии научного описания реальности” [390, с. 154]. По этой причине антрополог Дж.Деверо вводит метод “двойного обоснования”, предполагающий совмещение социокультурного и психологического объяснения феноменов культуры в антропологии [140, с. 169]. Это тем более верно для культурологии, которая формировалась и развивалась как междисциплинарная наука. Поэтому мы намерены обратиться к концепциям, созданным в рамках различных областей научного знания, с тем чтобы на этой основе выработать методологический и теоретический инструментарий, который позволит нам создать собственную этнокультурологическую концепцию.

1.2.2.1. Антропологический подход к анализу этнической культуры: школа “Культура и Личность” и психологическая антропология

Антропологическое направление в исследованиях этнической культуры базируется на единстве психоантропологичес-

кого, культурно-антропологического и когнитивно-антропологического подходов [35, р. XXI; 210, с. 214; 67, с. 112–114]. Однако здесь возникают сложности. При разграничении психологической и культурной антропологии предполагается, что первая в большей мере основана на психоаналитической теории (фрейдизм и неофрейдизм): А.Инкелес, Д.Левинсон, А.Кардинер, Р.Линтон, Э.Фромм и др., а вторая – главным образом на трудах Р.Бенедикт и М.Мид и их последователей. Но это условно: так, школа “Культура и Личность”, долгие годы считавшаяся первой психоантропологической школой, ныне все чаще упоминается в контексте культурной антропологии [209, с. 151]. Проблемы возникают и с наименованием подходов. Так, культурная антропология в Англии известна под названием “социальная антропология”, и с целью примирения этих концептов российские ученые говорят о социокультурной антропологии [68; 271, с. 7–44; 410, с. 264–274]. Возникают вопросы и с определением когнитивной антропологии. Если понимать ее как исследование картины мира этноса с точки зрения “эмического подхода” (с позиций этнического Я), то она сливается с психологической и культурной антропологией. Если же включать в нее кросс-культурные исследования [165], то она должна базироваться на “этическом подходе” (с позиции “стороннего наблюдателя”). В то же время М.Коул относит кросс-культурные исследования к культурно-исторической психологии [178, с. 84]. Сегодня выделяют также символическую (К.Леви-Стросс, В.Тернер, Э.Лич и др.) и интерпретативную (К.Гирц) антропологию. По этим причинам мы считаем целесообразным говорить об антропологическом направлении в целом.

Антропологическое направление открывается Ф.Боасом и его школой “Культура и Личность”, заложившей основы американской этнопсихологии.

Изначально исходя из идей эволюционизма (Л.Морган, Э.Б.Тайлор, А.Бастиан и др.), Ф.Боас впоследствии отверг их, как, впрочем, и другой влиятельный подход – диффузионизм (Ф.Ратцель, Л.Фробениус, Ф.Гребнер) [81, с. 343–347]. В противовес безуспешным попыткам создания универсальной теории он выдвинул принцип культурного релятивизма (впоследствии его будет разрабатывать М.Херсковиц). Его суть –

отказ от подхода к психологии народа путем оценок с точки зрения собственной культуры (“этический”, или *etic*-подход). Ф.Боас настаивает на анализе других культур с их собственных позиций (“эмический”, или *emic*-подход). Для этого необходимо детальное изучение всех сфер культуры народа, а также анализ контактов с этносами-контактерами. Конечная цель антропологии, по Ф.Боасу, – создание этнической истории человечества, что возможно лишь на основе сопоставления идей и ценностей разных народов. Представляется значимой мысль Ф.Боаса о том, что рефлексивные формы культуры – не все ее содержание. Автор настаивает на важной роли “автоматизмов” – форм поведения, воспринятых в детстве не путем осознания, а путем подражания. В этом сказывается характерный для антропологии того времени интерес к концепции З.Фрейда. При этом Боас предостерегает от экстраполяции идей З.Фрейда на область антропологии (“Методы этнологии”) [80, с. 519–527].

Итак, скрупулезный анализ фактов культуры для Боаса значим не как цель, а как средство выявления этнических ценностей, идеалов, а также бессознательных содержаний культуры: поэтому идеи Боаса оказали воздействие не только на полевых этнографов, но и на сторонников ценностного (К.Клакхон, Ф.Клакхон, Ф.Стродбек) и психоаналитического подходов (А.Кардинер, Р.Линтон, М.Спиро и др.). Особенно существенно следующее положение Ф.Боаса: культура представляет собой динамическую систему, и эта динамика зависит от историко-психологического строя этноса. Потому, даже когда в культуру привносится заимствование извне, оно адаптируется и приобретает свойственный культуре характер [79, с. 509–518].

С 20-х гг. XX в. школа Боаса приобретает имя “Культура и Личность” (“этнопсихологическая школа”), а с 1961 г. – “психологическая антропология” (термин Ф.Хсю). На первом этапе (20–30-е гг.) ее существования появились работы К.Уисслера, А.Голенвейзера, Р.Лоуи и П.Радина. Все они были методологическими или же прикладными.

Второй этап (30–50-е гг.) ознаменовался деятельностью Р.Бенедикт, М.Мид, А.Кардинера и др. В это время исследования представителей школы разделились на два течения: *социокультурное* (Р.Бенедикт, М.Мид, Э.Сэйпир и др.) и

психокультурное, отправляющееся от психоаналитической теории (А.Кардинер, Р.Линтон, позже Дж.Деверо, Ф.Хсю и др.). Отметим два важных момента: 1) сторонники первого течения тоже – пусть и в меньшей мере – отдали дань учению З.Фрейда и Г.Рохейма; 2) попытка переноса психоаналитической методологии в область антропологии обернулась неудачей (пример – “пеленочный детерминизм” Дж.Горера и М.Мид). Однако значимость концепта “бессознательное”, разработанного этой школой в отношении этнической культуры, для целей нашей работы трудно преувеличить: из него исходит тезис о фундаментальной роли “латентной культуры”.

Сторонники *социокультурного направления* склоняются к идее культуры как базисной структуры, отраженной в самосознании и поведении людей и в “национальном характере” как таковом. Культура (идеи, обычаи, ценности, тексты и т.д.) задает совокупность характеристик общности, а личность путем научения воспринимает общепринятую модель поведения (М.Мид, Р.Бенедикт, А.Кребер и др.) [70; 69; 228; 180]. Однако соответствие личности культуре здесь преувеличено: культура понимается как доминирующая сила, репрессирующая “доминируемого” индивида.

Исследования национального характера у сторонников этого подхода развивались в нескольких направлениях: 1) исследования поведенческих паттернов, понимаемых как результат научения (в результате анализа материала полевых исследований) [226; 228; 230; 313]; 2) исследования национального характера, понимаемого как этнокультурно обусловленная производная “социального характера” Э.Фромма [322]; 3) кросс-культурные исследования национальных характеров [69; 227]; 4) анализ текстов культуры по методике *at a distance* (“Некоторые аспекты психологии великорусского народа” Дж.Горера, “Великорусский народ” Дж.Горера и Дж.Рикмена, “Темы французской культуры” Р.Метро и М.Мид, “Хризантема и меч: модели японской культуры” Р.Бенедикт, из которых русскоязычным читателям доступна только последняя [70] и др.); 5) анализ текстов культуры в контексте биографического метода, отправляющегося от работ З.Фрейда (например, “Леонардо да Винчи: воспоминание детства”). Самые значимые достижения представителей этого

направления – идеи этоса и паттернов (моделей) культуры Р.Бенедикт; обоснование ценностного подхода к культуре с точки зрения распределения ценностей в соответствии с групповыми паттернами поведения; методология исследований *at a distance*.

Сторонники *психокультурного направления* полагали, что наиболее распространенные черты этнофоров, кристаллизуясь в типы, определяют национальный характер и в целом культуру. Таких типов в психокультурном направлении выделяли два: “основная личностная структура” (*basic personality structure*) А.Кардинера [24]; “модальная личность” (*modal personality*) К.Дюбуа или же под другим названием “статусная личность” (*social personality*) А.Инкелеса, Д.Левинсона, Р.Линтона [23]. Идея основной личностной структуры базировалась на тезисе о коренных различиях представителей разных народов, возникших благодаря разнице в природной и культурной среде. Личность понималась как адаптивная структура, выработанная у членов группы под влиянием системы поощрений и наказаний. Культура же отождествлялась с институциями. Первичные институции – это семья и практики воспитания. Вторичные институции (фольклор, миф, религия, экономика, политика и др.) понимались как проекции основной личности, как результат попыток индивида компенсировать детские “травмы”. Взаимосвязь институций и однообразия травм детства порождают сходный тип представителей культуры [24, p. 107–122].

Несмотря на стройность концепции, ее обоснования представляются малоубедительными (так, например, исследования алорцев разными антропологами – А.Кардинером и К.Дюбуа – дали противоречивые результаты) и в целом “основная личностная структура” – весьма неубедительный конструкт. Потому даже единомышленник А.Кардинера Р.Линтон впоследствии примкнул к концепции “модальной личности”.

Ссылаясь на К.Дюбуа, Дж.Хонигман определяет модальную личность как “продукт взаимодействия биологического наследия человека и жизненного опыта членов группы, который обуславливает форму выражения этих способностей и управляет ими” [329, с. 61]. Модальная личность в отличие от кардинеровской модели: а) предполагает индивидуальные

различия людей; б) не представляет собой единого образа человека, а допускает социокультурную распределенность личностных моделей, т.е. наличие разных групповых типов личности [23].

В целом на сегодняшний день концепты “основной личностной структуры” и “модальной личности” можно употреблять лишь условно. В результате развития антропологической теории стало очевидно, что характерную для культуры личность (и даже ее варианты) выделить невозможно, поскольку: 1) разные исследователи одного и того же этноса приходят к противоположным результатам (как это произошло с А.Кардинером и К.Дюбуа в случае исследования алорцев и с Л.Томпсон и Э.Голдфранк – индейцев пуэбло); 2) благодаря воздействию работ Р.Парка и Э.Стоунквиста встал вопрос о пограничном типе личности (“маргинальном человеке”), который не вмещался в рамки “типичной личности”; 3) понимание культуры как репрессивной силы обусловило односторонний характер исследований: практически не ставилось вопроса об обратном влиянии (отсюда более поздняя идея В.Барнау о “гипнозе культуры”, которая, с одной стороны, продолжает идею “культурных автоматизмов” Ф.Боаса, а с другой – абсолютизирует культурные детерминации); 4) вопрос о мотивах сходных реакций и поведения этнофоров остался открытым: промежуточного члена между личностью и культурой так и не было найдено. Ошибочность подхода с точки зрения “основной”, или “модальной”, личности констатирует Р.Шведер: “Порой индивиды, объединенные общей культурой, отличаются друг от друга более заметно, чем индивиды, представляющие разные культуры... если модальные типы личности <...> и существуют, то распространить их можно лишь на треть населения” [378, с. 193]. По мнению же Р.М.Кисинга и Ф.М.Кисинг, “личность” и “культура” – не взаимовлияющие или взаимосвязанные единицы, а разные “абстракции” одного и того же явления [166, с. 65].

С конца 50-х – начала 60-х гг. XX в. (начало третьего периода, продолжающегося до сих пор) об общей антропологической теории говорить невозможно. Итог деятельности школы “Культура и Личность” подвел Дж.Хонигман в монографии “Культура и личность” (1954), где попытался примирить эти понятия: “Личность означает культуру, отраженную в ин-

дивидуальном поведении” [329, с. 59]. Он предложил рассматривать культуру и личность путем моделирования, понимая под моделями основной фактор, формирующий личность представителя этноса.

1.2.2.2. Конфигуративный подход: культурные модели, схемы, сценарии в антропологии и психологии

Еще в 1932 г. Р.Бенедикт написала работу “Паттерны культуры” (“Patterns of culture”), в которой впервые были разработаны основы нового, конфигурационного подхода (на примере культуры индейских племен пуэбло, пиму, квакиютль и добу) [69, с. 271–283]. Впрочем, еще до Р.Бенедикт о том, что каждое общество вырабатывает особую культурную модель социальных отношений, говорил А.Радклифф-Браун. Именно на ее основе люди (путем исполнения социальных ролей) реализуют сходные практики и воспроизводят культуру в востребованном виде. Первичная модель культуры, по Радклифф-Брауну, – ритуал [268, с. 276]. Термины “модель” у А.Радклифф-Брауна, “паттерн” у Р.Бенедикт и “конфигурация” у А.Кребера (о нем далее) синонимичны. Мы будем по преимуществу использовать термин “модель”.

Модель – это устойчивые формы деятельности, мышления, эмоций и поведения этнофоров. Здесь принципиальны параметры закреплённости, повторяемости, ограниченной вариативности. В целом идея моделей культуры связана с культурными универсалиями, со стандартными ситуациями и социальными ролями. Однако из этого не следует, что моделируется лишь рациональная сторона жизни этнофоров. Существуют и иррациональные модели культуры (трансовые состояния, мистериальные и оргиастические культы), что явилось предметом исследований Э.Бургиньон [95, с. 405–461], Э.Уоллеса [312, с. 361–404], Р.Принса [265, с. 483–501] и др. В дальнейшем понятие модели было развито другими исследователями.

По Хонигману, существуют универсальные модели, свойственные всему этносу, и модели, присущие субкультурам или стратам. Значимо также дополнение Р.Линтона о наличии альтернативных моделей – форм отличающегося поведения индивидов (гендерных, субкультурных и т.д.) [329, с. 55]. По

аналогии с понятиями “идеальной” и “реальной” культуры А.Кребера Дж.Хонигман выделил “реальные” и “идеальные” модели: последние являют собой декларируемые, но редко используемые образцы действий [329, с. 55–56]. Тезис об идеальных и реальных моделях значим для нас и в целях развития концептов “явной” и “латентной” культуры.

Мы будем использовать концепт “модель” двупланово. С одной точки зрения, модель связана с базисными ценностями и стереотипами этнофоров, т.е. модель культуры является залогом создания целостной картины мира и выработки этничности (назовем этот тип “etic-модель”). Здесь понятие “модель” пересекается с концептом “габитус” П.Бурдьё. К etic-модели приложим тезис А.Кребера о том, что конфигурации культуры не статичны: они проходят определенные этапы в своем развитии; потому Кребер говорит не столько о самих моделях, сколько о конфигурациях культурного роста [180, с. 465–496]. В другом значении модель является средством познания культуры, методологическим конструктом, пересекающимся с “идеальным типом” М.Вебера (etic-модель).

Соответственно этим двум трактовкам модели концепт “моделирование” двойствен: с одной стороны, это процесс формирования образцов действия, мышления и т.д., происходящий в культуре отчасти намеренно, отчасти спонтанно. В результате успешного моделирования личность входит в социум (или “инкультурируется”, по М.Херсковичу). С другой стороны, моделирование – процесс создания теоретической схемы, производимый исследователем на основе фактов культуры этноса. Как об оптимальном условии исследования можно говорить о непротиворечивом наложении моделей – теоретической и реально присущей этнической действительности, т.е. о двойном моделировании.

Также представляется плодотворным подход М.Вартофского, согласно которому модели – это артефакты, сознательно созданные человеком и общностью в целях усовершенствования мира и себя (от простейших орудий труда и до языка, социальных систем и т.д.). Артефакт (модель) – не зеркальное отображение реальности, а мотивационное ядро, побуждающее к особым типам практики [102, с. 476]. Одна-

ко, на наш взгляд, модели далеко не всегда осознаны, что проявляется в наличии латентного слоя культуры.

Из этих идей и концепций берут начало когнитивно-антропологический подход, связанный с исследованием когнитивных стилей, схем, сценариев, а также культурно-историческое направление психологии под началом М.Коула и С.Скрибнера [177; 178].

Один из основателей когнитивного подхода Ч.А.Фергюсон утверждал, что различные виды среды – природной и культурной – ведут к формированию разных когнитивных стилей как особых способов думать и решать проблемы [13, р. 156]. Так, Б.Л.Уорф доказал, что структура европейских языков определяет видение мира как совокупности объективных феноменов и процессов (отсюда объективированность представлений о времени и, как следствие, вся европейская экономика, денежная система, графики, бюджеты и т.д.). В культуре же хопи время субъективно: оно зависит от ритуально-обрядового цикла и в целом – от веры в то, что мир идей более значим, чем мир вещей [312, с. 171–173].

На примерах других народов тезис о взаимовлиянии культуры и когнитивных моделей разрабатывали Д.Синх (Непал), Р.Мишра (Индия), П.Лин и П.Дж.Шваненфлюгель (США) и др. Наиболее сильное воздействие культуры на выработку когнитивных стилей, по Р.Мишра, происходит в областях категоризации, научения, памяти, пространственных процессов и креативности [233, с. 201–202]. Мы готовы принять это утверждение с поправкой: связь “культура – когнитивный процесс” представляется неполной. На наш взгляд, промежуточный член здесь – ценность, на основе которой этнос производит отбор по принципу “значимое – незначимое”.

Более фундаментален подход М.Коула. С целью более глубокого понимания моделей культуры он проводит анализ понятия схем Д.Раммельхарта (как механизмов отбора знаний), Р.Д'Андрада (как стереотипизированных “миров”, соответствующих реальным предметным мирам), а также концепта “сценарий” как событийной схемы в понимании К.Нелсон и Дж.Брунера [178, с. 148–154]. В свете этого М.Коул вырабатывает синтезирующую теорию артефактов, понимаемых аналогично схемам и сценариям [178, с. 154]. Он отказывается от схем и сценариев (как и епис-моделям) в постоянстве, до-

бавляя фактор контекстуальности, а значит, развития. Контекст – качественное, смысловое отношение между разными моментами единого процесса, от которого зависит интерпретация схемы индивидом [178, с. 154–161]. Для этнокультурологии первостепенным является положение Коула об “уровнях контекста”, их связи с ситуацией (событием), с практикой и с отношениями “Я – Другие” [178, с. 156–169]. Понятие контекста важно и тем, что оно привносит в исследование этнической культуры ценностно-смысловую обусловленность, вне которой этнос не существует. Это согласуется с мыслью А.Кребера о том, что развитие или деградация паттернов (моделей) культуры зависят от того, насколько они соответствуют ценностному строю культуры, лежащему в основании ее “стиля” [180, с. 468].

1.2.2.3. Ценностный подход к исследованию этнокультурной специфики

Ценностный (аксиологический) подход (XX–XXI вв.) развивался в междисциплинарном пространстве философии культуры (М.Шелер, Н.Гартман, Г.Риккерт, Р.-Б.Перри и др.), социологии (М.Вебер, П.А.Сорокин, М.Рокич, В.А.Ядов и др.), психологии (Ф.Знанецкий, Г.Оллпорт, К.Роджерс, Г.Хофстеде и др.), антропологии (К.Клакхон, Ф.Клакхон, Ф.Стродбек др.). В наши дни ценность – одна из основных категорий культурологии.

Одним из первых антропологов, внесших вклад в понимание ценностей, был М.Херсковиц. Его гипотеза состоит в том, что в любой культуре есть ценность, определяющая характер культуры более других ценностей (“культурный фокус”): для островов Микронезии – это выращивание ямса, для США и Европы – технологии, для Дагомеи – полигамная семья [326]. Культура, по Херсковицу, – образ жизни, передающийся путем научения: отсюда концепт “инкультурации”, т.е. процесса такого научения. Его цель – выработка у личности культурной системы ценностей, т.е. представлений о желаемом. С одной стороны, они основываются на общекультурных установках, а с другой – в силу присущей им вариативности – меняют культуру; отсюда следует тезис о процессуальном характере культуры. Наиболее существенными

для нас являются следующие идеи М.Херсковица: 1) концепт “фокальной” ценности, определяющей “культурную тему” этноса; 2) методология культурного релятивизма.

Начало ценностного подхода в социологии, а затем и в культурологии связано с именами П.А.Сорокина и М.Вебера. Так, Сорокин понимал под культурой “совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения” [293, с. 218]. Любой артефакт, по Сорокину, обладает культурным значением, лишь если является носителем ценности. На идее ценности построены не только культурные системы (язык, религия, этика, искусство и т.д.), но и “суперсистемы”.

М.Вебер полагал, что ценность – выражение “интереса эпохи”. Понятие “ценность” у М.Вебера производно от концепта “смысл”. Именно смысл как отнесение к ценности определяет действия человека и социума: “Действием” же (включая намеренное бездействие, или нейтральность) мы всегда называем понятное отношение к “объектам”, т.е. такое, которое специфически характеризуется тем, что оно “имело” или предполагало субъективный смысл, независимо от степени его выраженности” [106, с. 491]. М.Вебер подчеркивает, что речь идет не о метафизическом (как у неокантианцев) и не об объективном, а о субъективно подразумеваемом смысле. Смысловыми единицами культуры являются ценностно-рациональные, “общностно ориентированные” действия, которые опираются на ожидания поведения других [106, с. 499–507]. На наш взгляд, ценностью опосредованы не только ценностно-рациональные, но и все другие виды действия. Отсюда методологическая категория “идеального типа” как средства фиксации ценностно-смыслового характера культурного феномена [104, с. 561] со стороны исследователя. Его ценности являют собой вторичную моделирующую систему по отношению к ценностям, определяющим феномен. Базисными для нас являются: 1) мысль Вебера о том, что анализ культуры – всегда исследование смыслов общности (ценностей, идей и т.д.); 2) метод “идеального типа”.

Смысл является аксиологическим критерием культуры не только для Вебера. Так, по М.Спиро, социокультурная система есть комплексная сеть смыслов, воспринимаемая лишь в

контексте культуры и только в том виде, в котором ее понимают носители культуры [36, р. 74]. Точку соответствия между смыслом и ценностью формулирует австрийский психолог В.Франкл: “Культурные ценности – это смысловые универсалии, кристаллизовавшиеся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми общество или человечеству пришлось сталкиваться в истории” [321, с. 2].

Наиболее признанную в гуманитаристике дефиницию ценности дал Ф.Знанецкий. Развивая взгляды В.Виндельбанда, В.Дильтея и М.Вебера, он понимает ценность как “предмет, обладающий поддающимся определению содержанием и значением для членов какой-либо социальной группы”, а также как правила поведения, с помощью которых “группа сохраняет, регулирует и распространяет соответствующие типы действия среди ее членов” [67, с. 134]. Несмотря на то, что здесь в определенной мере имеет место сведение ценности к норме, мы разделяем подход автора: ценность – то, что обладает значимостью (смыслом) и является регулятивом и мотивом действий. Главной социальной ценностью Знанецкий считает человека: «Человек как социальная ценность – это только “аспект” его самого как он является кому-то еще, кто активно заинтересован в нем, или даже самому себе, когда он рефлексивирует относительно собственной личности и пытается контролировать ее практически... Но эти “аспекты” являются реальностями, поскольку они действительно обуславливают человеческое поведение» [154, с. 40]. Следствие такого подхода – концепт “гуманистического коэффициента” как особого ракурса исследований “наук о культуре” [320, с. 57–72].

Еще далее идет Т.Парсонс в своей теории социального действия. Понимая последнее как мотивированный процесс в системе “субъект действия – ситуация [255, с. 271–288], Т.Парсонс выделяет несколько его мотиваций: система ожиданий Я, зависящая от вероятных реакций Другого; система общепринятых символов; системы действующих личностей; культурная система, на основе которой строятся их действия [255, с. 272–273]. Элемент общей для “актеров” символической системы, заведующий стратегиями выборов, – ценность как вместилище социального значения [255, с. 279]. Особенно важно для нас следующее утверждение Т.Парсонса: лич-

ностная ценность всегда есть отклонение от ценностных стандартов социума. Именно в разности модификаций ценностей этнофорами мы видим условие эндогенной динамики культуры.

Стабильность социокультурной системы, по Т.Парсонсу, зависит от: 1) реального действия общей системы ценностей, определяющей индивидуальные альтернативы; 2) ожиданий, предполагающих, что Другой будет поступать в соответствии с нашими ожиданиями; 3) ценностно ориентированных действий актора. Тем самым Парсонс понимает ценности как принципы, обеспечивающие консенсус и во всем обществе, и в группах.

В психологии понятие ценности развивает Г.В.Оллпорт: ценность – это, если воспользоваться определением Уайтхеда, “категория значимости”, а не “категория знания” [248, с. 133]. Во многом именно на этом тезисе строится дискурс конструктивизма. Отметим, что к ценности (хоть и негативной) Оллпорт относит и предрассудки [248, с. 176]: это существенно в свете анализа этнических стереотипов как значимых компонентов этничности. Совокупность ценностей, по Г.В.Оллпорту, составляет этос культуры [там же].

Одним из первых антропологов, давшим определение “ценности”, был К.Клакхон: ценности – это осознанное или неосознанное, индивидуальное или групповое мнение о желаемом, которое задает выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом средств и способов действия” [25, с. 411]. Он же создал методику исследования ценностей, выделив три группы, в каждую из которых входит ряд ценностных дихотомий. Например, в группу “Человек – Природа” входят дихотомии “закономерность – случайность”, “природа единая – природа множественная”, “природа злая – природа добрая”. В группу “Человек – Человек” входят ориентации “человек – группа”, “эгоизм – альтруизм”, “автономность – конформность”, “активность – пассивность”. И, наконец, группа представлений “Человек – Окружающая среда” содержит параметры “качество – количество” и “особое – универсальное” [25, с. 388–398].

Наиболее продуктивными нам представляются ценностные параметры, выделенные Г.Хофстеде: 1) дистанция власти; 2) избегание неопределенности; 3) индивидуализм – коллективизм; 4) маскулинность – фемининность [19, р. 22–26, 41–

48, 56–61, 119–137], на основе которых впоследствии выстраивали свои концепции Т.Шварц и Р.Шведер. Следует упомянуть и классификацию таких параметров у Ф.Тромпенаарса и Г.Триандиса. Ф.Тромпенаарс выделяет следующие ценностные дихотомии: универсализм – партикуляризм; коллективизм – индивидуализм; нейтральность – эмоциональность; конкретность – диффузность; достижение – аскрипция [305, с. 66–67]. Г.Триандис основополагающей оппозицией признает “коллективизм – индивидуализм”, внутри которой выделяет: независимость – зависимость; главенство личных или групповых целей; внимание к установкам или нормам; важность обмена или общественных отношений [304, с. 74–75]. Все эти модели не самодостаточны: каждая из них легла в основу особых методик, в соответствии с которыми Р.Шведер исследовал ценности индуистов, Г.Триандис изучал израильские киббуцы и т.д.

Интересный анализ ценностей американцев принадлежит Ф.Хсю. Базовая ценность американцев, по Ф.Хсю, – уверенность в себе, понимаемая как вариант английской ценности индивидуализма [335, с. 213]. В целом он выделяет четыре преобладающих ценностных ориентации американской культуры: христианская любовь, сочетающаяся с религиозным фанатизмом; идея гуманности и прогресса вкупе с идеей группового превосходства; пуританизм и при этом относительность сексуальной морали; ценность равенства в сочетании с тоталитаризмом [335, с. 213–227]. Впрочем, значимость идей Ф.Хсю не исчерпывается выделением американских ценностей. Будучи редактором и автором коллективного труда “Психологическая антропология”, он не только подытожил ее основные достижения и направления, но и первым высказал мысль о том, что ее предмет – не только осознанные, но и неосознанные идеи (ценности), присущие членам общества как индивидам, а также в их групповом качестве [405, с. 199]. Ф.Хсю одним из первых в антропологии заговорил о значении тех латентных идей и ценностей, которые составляют “этническое бессознательное” (Дж.Деверо) как основу “скрытой культуры” (К.Клакхон). Эта идея станет фокусом исследований ментальности, о чем далее.

Заслуживают внимания и типологии ценностей. Так, В.Франкл разделял их на ценности созидания, переживания и

отношения [321, с. 172–178]; М.Рокич – на терминальные и инструментальные [32, р. 12–26, 34]; Д.А.Леонтьев – на ценностные ориентации, стереотипы и идеалы [199].

Что касается советской и постсоветской теории ценностей, то, поскольку с 30-х гг. XX в. и вплоть до начала 60-х гг. аксиология как самостоятельная сфера исследований находилась под запретом как буржуазная “лженаука”, ее развитие восстановилось лишь в 70-е гг., по преимуществу в рамках “потребностного подхода” (В.Ф.Сержантов, О.Г.Дробницкий, В.А.Ядов, А.Г.Здравомыслов и др.). Поскольку мы склонны разделять ценности и потребности, то к нашим целям этот подход мало приложим. Впрочем, значимый вклад в теорию ценностей был сделан Л.С.Выготским, А.Н. и Д.А.Леонтьевыми и особенно М.С.Каганом.

В целом критерий “ценности”, пришедший на смену критериям “основной” и “модальной” личности, представляется более оправданным. В свете ценностных предпочтений народов становится возможно учитывать динамику этнокультурных процессов и самосознания этнофоров. Ценностный подход дает убедительное представление о межкультурных различиях как в сфере умозаключений и убеждений, так и в сфере практики. Наконец, мы полагаем, что именно ценности являются руководствами к действию, так как на их основе вырабатывается мотив действия. Тем самым ценностный подход служит познанию моделей действия, а следовательно, дает представления о допустимости/недопустимости и желательности/нежелательности тех или иных видов действий этносов.

1.2.2.4. Концепция “Self”: символический интеракционизм и постмодернистская парадигма

На становление теории “Self” значительное воздействие оказала концепция “зеркального Я” Ч.Кули. По Ч.Кули, в интеракции вырабатывается не только личностная “самость” (Self), но и структура идентичности: Я включает в себя представления о том, каким я кажусь другому; о том, как другой оценивает мой образ; и как результат – самоощущение человека. Таким образом, акт взаимодействия и взаимоосознания есть также и акт самосознания [185, с. 155–190]. Идеи Ч.Кули

повлияли на работы Э.Эриксона, К.-Р.Роджерса, на концепцию стадии “зеркального Я” Ж.Лакана, а также на концепт “межсубъективность” Дж.Верча и Б.Рогофф, но для нас существеннее, что на их основе выросла теория символического интеракционизма.

Основные положения последней теории оформил Г.Блумер: 1) деятельность осуществляется человеком на основании смыслов (значений), которые он придает объектам; 2) значения – продукт социальной интеракции; 3) они присваиваются и изменяются в зависимости от интерпретации символов, в которых “запечатана” сущность объектов [78, с. 168–172].

Базисные идеи основателя символического интеракционизма Дж.Г.Мида таковы. Self (Я, “самость”) – не врожденная принадлежность индивида, а производная коммуникации. Self структурно: в нем есть компоненты (уровни) “I” и “Me”. “Me” – нерелексивный, бессознательный уровень, характерный для рутинного действия и взаимодействия. “I” востребует рефлексии и творит инновации. Впоследствии эти инновации приобретают статус социальных институций. Вследствие этого “между статическим и динамическим полюсами общества существует гносео-онтологическая связь. То, что устаревает, превращается в социальный институт и <...> образует гносеологический потенциал – формирует и составляет содержание сознания (знания)” [223, с. 38].

Итак, благодаря Дж.Г.Миду мы можем говорить о балансе “осознанного – неосознанного” в самой структуре личности. Для нас это предпосылка гипотезы происхождения и усвоения “скрытой” культуры. Однако самое существенное в концепции Мида для нас – понятие “символической коммуникации”, пронизывающей как социальную структуру, так и – изначально – внутренний мир человека. Им соответствуют два уровня коммуникации – внешний и внутренний; последний нагляднее всего проявляется в жесте и языке [225, с. 213–221]. Коммуникация – следствие того, что человек развивается в виду воображаемого “обобщенного другого” (мнения группы) и индивидуализированных “значимых других”: их влияние заставляет его принимать социальные роли, в том числе роль “другого”. Это взаимодействие порождает “эмерджентность” как возможность создания инновации [224, с. 225]. Итак, вследствие самой структуры Self, по Дж.Г.Ми-

ду, культура является и продуктом стереотипизации, и процессом творчества. Эта мысль послужила отправной точкой для идей А.Шютца, П.Бергера, Т.Лукмана, а также для этно-методологии Г.Гарфинкеля и А.Сикурела. Для нас она особенно значима в свете исследования этнических стереотипов. В целом концепция Self как основа символического интеракционизма оказала существенное влияние на Дж. Де-Воса, Ф.Хсю, А.Марселлу, К.Гирца, Н.Розенбергер и др.

Так, Ф.Хсю выделяет ряд уровней Self, среди которых несколько сознательных (“выразимое сознательное”; общество и культура в понимании Super-Ego; внешний мир и др.), но наряду с ними бессознательное, предсознательное, латентно сознательное [21]. Мысли Ф.Хсю подкрепляются анализом феноменов повседневности (автоматизмов мышления, рутинных практик). Вкупе это дает основания выделить соответствующие уровни не только в жизни индивида, но и в этнической культуре и делает возможным анализ превалирования тех или иных уровней Self в конкретных культурах, например в культурах Японии, Китая и США [335, с. 213–227; 20, с. 29–49]. В свете этого Н.Розенбергер представляет японские модели Self, выделяя групповую модель, модель личного достижения; модель гармонии и модель удовольствия (взаимосвязь эгоцентризма и социотризма) [274, с. 291–292]. В современной культурной психологии тему культурной обусловленности Self разрабатывают Х.Маркус и С.Китаяма, выделившие два полюса Self – независимый и взаимозависимый. Первый распространен в западной культуре, второй свойствен Азии, где идентичность не ограничена рамками личности, а распределена в группе [27, с. 224–253]. При таком подходе наиболее значимы следующие принципы анализа: возможность рассмотрения воздействия общекультурной концепции на личную Я-концепцию; осмысление значимости социального контекста; выделение роли личностного Self в создании модели Я-концепции общности.

В последние десятилетия XX в. под влиянием постмодернистской критики зарождается новая парадигма исследований Self – радикальный релятивизм. Ее черты – контекстуальность, отвержение эссенциализма, идея “случайности”, плюрализм. Ее сторонники – К.Гирц, Дж.Клиффорд, Р.Шведер, Д.Мюррей, Дж.Де-Вос, А.Пис, М.Розман и др.; в России

это В.А.Тишков и его школа. Self с их точки зрения представляется фрагментарным, внутренне диалогичным, относительным. Происходит отказ от традиционного понятия Self как целостного феномена: представление о Я как о единстве уступает место идее множественности контекстуальных идентичностей, идее процессуальной саморепрезентации личности в культуре. Приверженцы этой парадигмы отказываются от дуализма разума и эмоции, внутреннего и внешнего (С.Лутц, М.Розальдо). Одно из следствий такого подхода – интерес к культурно обусловленным измененным состояниям сознания (ИСС): исследования шаманизма (Р.Принс), ритуальных трансов (К.Гирц, Э.Фреска и С.Кюльсар) и т.д. “Нововременное” представление о “трансцендентном Self”, сложившееся в результате совокупного воздействия аристотелизма, картезианства и концепции креационизма, заменяется концептом “ситуационного” Self (Д.Кондо, Д.Мюррей). Главная его черта – дискретность и противоречие между компонентами [243, с. 313–315]. В этом контексте Дж.Ингхэм говорит о “возможных selves” как об альтернативных вариантах развития личности, которые являются ориентирами будущих изменений Self [22, с. 99].

1.2.2.5. Картина мира и ментальность: общее и различное

С первых лет создания концепта “картина мира” в исследованиях наметились две линии: картина мира как 1) особый духовный комплекс; как 2) когнитивная структура. Родоначальником первой был Л.Вайсбергер, а второй – М.Хайдеггер.

Впервые термин “картина мира” был выдвинут в начале XX в. в физике (Г.Герц). Им широко пользовался и М.Планк, разделивший практическую и научную картины мира [258, с. 44–46]. В философском смысле он впервые был употреблен Л.Витенштейном в “Логико-философском трактате” и затем разработан Л.Вайсбергером. Отправляясь от гумбольдтовского тезиса “Язык – орган, образующий мысль” [131, с. 3], Л.Вайсбергер создает концепцию языковой картины мира, связанной с “характером” этнической культуры (идиоэтноизм языковой картины мира). Языковая предопределенность кар-

тины мира у Л.Вайсбергера не противоречит альтернативности культуры в личностном преломлении этнофора: “Человек располагает известной возможностью для маневра в процессе усвоения и применения его родного языка, и он вполне способен сохранять своеобразие своей личности” [99, с. 135]. Итак, картина мира дается языком, а значит, возникает вместе с ним. Отсюда два следствия, присущих этой концепции: 1) этническая картина мира примордиальна; 2) она являет собой эмоциональное и процессуальное, но ограниченное языком единство представлений о мире внутри общности.

По М.Хайдеггеру, картина мира – продукт Нового времени, когда мир начинает пониматься как доступная научному познанию система. Процесс ее создания (и действия в ней) таков: человек изображает мир как картину; человек понимает мир как картину; мир превращается в картину; человек покоряет мир как картину... Это не картина, изображающая мир, а мир, понятый в смысле такой картины [323]. Картина мира здесь внешний конструкт, позволяющий познавать и изменять мир.

Впоследствии выражение и уточнение нашли обе эти линии. Идеи Вайсбергера (как и сходные идеи Э.Сэйпира и Б.Л.Уорфа) претерпели трансформацию: язык был признан лишь одним из факторов формирования картины мира: важны также территория, ландшафт, ментальность. Наиболее убежденный современный сторонник этой преобразованной теории – Г.Гачев с его идеей “космо-психо-логоса” [117]. От М.Хайдеггера идет представление о когнитивном характере картины мира (А.Я.Лурия, С.Л.Рубинштейн, М.Коул, Р.Шведер, Р.Д'Андрад и др. антропологи-когнитивисты).

Впрочем, уже М.Вебер понимал картину мира не как когнитивный или эмоциональный, а как целостный смысловой феномен, вектор социального действия. Он выделяет три типа картины мира, связанные с религией; конфуцианско-даосский, индо-буддийский и иудео-христианский. Каждый из них приводит к определенным сценариям действия: первый – к адаптивной модели, второй – к модели “избегания”, третий – к овладению миром [114, с. 235–242].

Вопрос об истоках картины мира также ставил и Э.Гуссерль. Предпосылкой картины мира, с его точки зрения, является донаучный “жизненный мир”, вовлеченность в кото-

рый задана телесностью человека. Характеристики картины мира – целостность, чувственный опыт, “непрозрачность” и др. Когда возникает тенденция к поиску причинно-следственных связей, целостность жизненного мира распадается [138, с. 510–513]. Впоследствии жизненный мир усложняется – сперва в силу усвоения политических, национальных образцов, затем благодаря науке. Но подоплека научной картины мира – тот же “жизненный мир” [138, с. 514].

К концепциям картины мира и “жизненного мира” примыкает теория “социального мира” А.Шютца. Круг проблем, поднятый А.Шютцем, таков: как возникает социальный мир (т.е. его картина, принимаемая за действительность)? как он воспроизводится и каковы его основные качества? По А.Шютцу, социальный мир: а) дается человеку от рождения как организованный и intersubъективный [394, с. 102–103]; б) воспроизводится посредством типизаций здравого смысла и действий на их основе [392, с. 115]; в) обладает качествами мотивированности (категории “для-того-чтобы-мотивов” и “потому-что-мотивов”) [394, с. 105–110]; intersubъективности [392, с. 117]; хронотопичности. В свете последнего отношения в социальном мире складываются, исходя из трех типов интеракций: 1) из ситуации “лицом-к-лицу” [392, с. 122–128]; 2) из анонимного образа современников [392, с. 137–143]; 3) из образа предшественников [392, с. 155–161]. Важную роль играет и представление о Чужом (“Чужой. Очерк социальной психологии”) [393, с. 191–206]. Существенный вклад А.Шютца в концепцию картины мира – это введение в нее концептов “ситуация” и “контекст”; обоснование идеи сконструированности социального мира; идея жизненно-практической ориентации, возникающей на основе этого конструкта; введение “биографии” как установки, обеспечивающей разнообразие жизненных миров; разработка представлений о хронотопическом характере жизненного мира, которая во многом легла в основу нашей концепции этнического хронотопа.

Первая культурологическая концепция картины мира принадлежит Р.Редфилду. Он понимает ее как различный для каждой культуры тип представлений о действительности и о роли человека в ней [30, с. 12]. Для нас в концепции Р.Редфилда примечательны два момента. Во-первых, он разводит

понятия картины мира и этоса культуры³. Первая, по Р.Редфилду, – внутренний конструкт, а второй (отождествляемый с национальным характером) – внешний. Безусловно, национальный характер – это внешний конструкт. Но мы не склонны отождествлять его с этосом. Национальный характер – продукт моделирования, а этос – совокупность реальных императивов поведения и действия. Национальный характер претендует на стабильность, этос же вариативен, что мы покажем далее.

Во-вторых, Р.Редфилд выдвигает тезис о наличии в культуре двух картин мира (“большая” и “малая” традиции): первая принадлежит “культуре школ и храмов” (т.е. элитарной), вторая – “культуре деревни”, и их исследование должно вестись параллельно. “До тех пор, пока ученый гуманитарий отказывается воспринимать всерьез настоящее и не проявляет никакого интереса к жизни обычного деревенского населения, и до тех пор, пока представитель социальных наук <...> не стремится соединить свое исследование с рассмотрением обычной жизни в высоком искусстве и деятельности институтов образования <...> книга цивилизации, которую рисуют и те, и другие, останется неполной” [270, с. 70–72]. Мы не разделяем резкости этого разграничения, так как: а) можно говорить не только об этих “традициях”, но и о множестве промежуточных; б) мы убеждены, что типы самосознания массы и элиты в культуре пересекаются, причем направленность здесь двухвекторна. Кроме того, подход Р.Редфилда (абсолютизация “мягких” методов – эмпатии, вчувствования) представляется излишне оптимистическим: существуют пласты культуры, не дающиеся эмическому методу, – они не рефлексированы, даже не замечаются этнофорами. Потому в любом случае имеет место осознанное или неосознанное конструирование реальности со стороны ученого.

Установке Р.Редфилда противостоят символическая антропология и интерпретативный метод К.Гирца. Разделяя веберовский тезис о культуре как о паутине смыслов, а также символический подход Т.Парсонса, Гирц настаивает на се-

³ Несмотря на то, что концепт “этос культуры” – один из базисных для этнокультурологии и его анализу будет посвящен следующий подпункт, вслед за рядом авторов, сопоставляющих его с картиной мира, мы считаем необходимым определить некоторые его характеристики здесь.

миотическом понимании культуры. Исследование картины мира – не реальное понимание культуры, а интерпретация интерпретации, осуществляемой этнофорами [125, с. 179]. Убеждение, что культура поддается эмическому анализу, который К.Гирц называет “разновидностью чтения мыслей на расстоянии”, поверхностно [125, с. 183]. Потому, с одной стороны, антрополог должен пытаться использовать те конструкции, в которые помещает себя этнос, а с другой – твердо знать, что это лишь интерпретации второго и третьего порядка [125, с. 184].

К.Гирц определяет этос и картину мира как взаимозависимые стороны культуры народа: “Этос <...> – это тип, характер и стиль жизни, отличительные особенности его этики и эстетики, это то, что лежит в основе отношения данного народа к самому себе и к своему миру ... Картина мира данного народа – это его представления о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека, общества” [126, с. 150]. Так, миф (и в целом верования) есть часть картины мира, а ритуал – компонент этоса, и они взаимоподдерживаются как содержание и форма. Взаимосвязь этоса и картины мира, по К.Гирцу, такова: картина мира – представление о реальности, а этос – ценностно обусловленный образ жизни, представляющийся наиболее оправданным в этой реальности [126, с. 151]. Тем самым К.Гирц отрицает идею М.Хайдеггера и продолжает мысль Вебера. Отметим также и сходство концепции К.Гирца с идеями Э.Кассирера (культура как “символическая вселенная”) и А.Н.Леонтьева, вслед за А.Эйнштейном представлявшего картину мира как символическую “заслонку” от реальности: “Человек стремится <...> создать в себе простую и ясную картину мира для того, чтобы оторваться от мира ощущений, чтобы <...> попытаться заменить этот мир созданной картиной... На эту картину и ее оформление человек переносит центр тяжести своей духовной жизни” [395, с. 252].

В советской науке “картина мира” трактовалась преимущественно как когнитивный феномен, чем отличалась от концепта “образ мира”, интерпретируемого как смысловой феномен [287, с. 15–28]. Тем не менее уже А.Н.Леонтьев понимал их как тождественные [198, с. 141]. По Леонтьеву, смысловой характер картины (образа) мира – следствие того, что человек

живет в пятом измерении – смысловом поле. Поскольку мир амодален, его образ совокупен: он создается как взаимодействие личностных представлений, атрибутов разных практик и коммуникации. Тем самым картина мира – представление, замещающее реальность, но кажущееся истинным. Функция личности – не помещать наш образ в мир, а сближать ощущения с миром [198, с. 149].

Для усовершенствования советской концепции картины мира многое сделали представители Тартусско-Московской школы семиотических исследований (ТМШ) – Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский, В.В.Иванов, В.Н.Топоров, А.А.Зализняк и др. Используя понятия “модель мира” и “картина мира” как синонимические, они ставили акцент: а) на механизме создания картины мира, возникающей в результате перекодировки первичных данных – сигналов во вторичные – знаки и символы [205]; б) на гипотезе, что знаковые системы по-разному моделируют мир: наибольшей моделирующей способностью обладает религия, наименьшей – математика, естественные языки занимают промежуточное положение [151, с. 134–143].

Широко используется термин “картина мира” и в медиавистике: наиболее адекватным представляется ее понимание как “сетки координат, при помощи которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании” [136, с. 15–16]. Обратим внимание, что здесь речь идет не о картине, а о карте (схематизированность которой дает индивиду и группе возможность наполнить ее разнообразным содержанием). Ориентирами на этой “карте” являются время, пространство, изменение, причина и т.д. [136, с. 17]. Если понимать картину мира как карту, которая у различных групп обретает разный масштаб, ракурс, разные центры и т.д., то значимым дополнением к этой концепции может стать дистрибутивная модель культуры (Т.Шварц), в соответствии с которой культура имеет столько выражений, сколько людей в данном обществе. В этом контексте картина мира: а) социально распределена; б) вариативна; в) динамична. Однако эти ее качества действуют только в русле общих координат карты, диктуемых, с одной стороны, принятыми когнитивными моделями, а с другой – сложившимся этосом культуры, о чем далее.

В советской и постсоветской науке были выработаны и другие концепции картины (образа) мира: образ мира с точки зрения семантики (Е.Ю.Артемьева, В.В.Петухов и др.); картина мира как интегративный образ реальности (А.А.Гостев, Д.А.Синянский, К.Б.Соколов). Наиболее интересна структура картины мира, выделенная С.В.Лурье, – как единство двух подструктур, одна из которых обеспечивает способ действия (культурные, или этнические, константы), а вторая определяет цель действия в конкретной ситуации. В числе первых “образ добра” (“мы”; “покровитель”), “образ зла” и “способ победы добра над злом”. Они латентны, но реально воздействуют на этнос путем создания ценностного слоя (этоса) культуры, т.е. второй подструктуры, а кроме того, самой своей императивностью. Если ценности изменяются, то порождающие их структуры остаются неуязвимыми: так решается проблема этнической преемственности. Гипотеза С.В.Лурье плодотворна, так как определяет механизм взаимосвязи “явной” и “скрытой” культуры; указывает на ценностный характер картины мира; кроме того, значима идея наличия констант как контрапунктов картины мира. Однако есть сомнение по поводу “вместимости” констант. Так, кроме образов добра и зла должны существовать более амбивалентные, промежуточные образы, определяющие меру добра или зла.

Продуктивным дополнением к теории этнических констант представляется концепция “фреймов” (М.Минский, Ч.Филлмор, И.Гоффман, Т.Ван Дейк, В.Н.Телия, Р.Росс). Фрейм (от англ. frame – рамка) – способ интерпретации, структура экспектации. Однако фрейм – не сценарий и не схема: он ближе к понятию социальных рамок (М.Хальбвакс), которые организуют коллективную память (групповую, “память нации”). Фрейм – организатор ассоциаций с тем или иным феноменом, или понятием. Фреймы: а) конвенциональны; б) подвижны. Причина этой конвенциональности и подвижности в том, что фрейм содержит не только семиотическую репрезентацию феномена (ситуации), но и возможность отклонения (промежуточные формы, которых недостает в структуре картины мира С.В.Лурье), так как в самой “плоти” фрейма заложены потенциальные реакции, действия, исподволь меняющие сам фрейм.

Отечественный ученый С.Санько понимает культуру как “тезаурус фреймов”. “В структуру фрейма, – пишет он, – входят символические репрезентации самой стандартной ситуации, множество возможных реакций-откликов и поведения-поступков, возникающих по причине этой ситуации, и множество вероятных <...> тех или иных действий” [277, с. 13]. Эта концепция представляется интересной, но, тем не менее, возникает представление об абсолютизации понимания фрейма. На наш взгляд, фрейм есть своего рода матрица, но он не включает, да и не может включать, всех вариантов реакций и поведения людей. Он определяет рамки (например, рамки допустимого и недопустимого в культуре), но не определяет находящихся в них культурных содержаний – реакций и поступков, взятых в их конкретике, поскольку они обладают психологической и социальной самостоятельностью и цельностью. На наш взгляд, с помощью понятия “фрейм” корректнее описывать некие модели, но не их конкретное наполнение: в противном случае понимание культуры представляется обедненным и излишне, даже фаталистически, детерминированным.

Мы полагаем, что фрейм являет собой прототип, позволяющий интерпретировать неизвестные объекты по аналогии, а значит, представляет собой рамку, внутри которой происходит процесс стереотипизации (это особенно важно при исследовании этнических стереотипов). Значимо для нас и дополнение И.Гофмана: разделив фреймы на природные и социальные, он выделяет в последних качество “фоновости”, т.е. латентности [128].

В этой точке, как представляется, концепт “картины мира” взаимосвязывается с концептами “ментальность” и “менталитет”. Отправляясь от идеи коллективного бессознательного К.-Г.Юнга, от гипотезы коллективных представлений Дюркгейма и, наконец, от понятия первобытной ментальности Л.Леви-Брюля, тема ментальности стала ведущей в исторической антропологии XX в. (М.Блок, Л.Февр, Ж.Дюби, Р.Мандру, Ф.Бродель, А.Бюрдьер, Ф.Граус, Р.Шартье, А.Я.Гуревич и др.).

Основа этого концепта – идея К.-Г.Юнга о том, что “как есть общество за пределами индивида, так есть за пределами нашей личной психе [души] коллективная психе, именно кол-

лективное бессознательное” [407, с. 202]. Ментальность – основная тема французской Школы Анналов (затем называемой “историей ментальностей”, “исторической антропологией”, “новой исторической наукой”). Однако, широко используя понятие “ментальность”, представители Школы Анналов так и не пришли к общему знаменателю по поводу ее содержания. Так, М.Блок полагал, что это способ чувствования и мышления, который служит механизмом дифференциации групп. Наиболее эффективным средством его анализа является анализ языка [77, с. 215]. Л.Февр же говорил о ментальности как об эмоциональной структуре, в связи с чем считал необходимым создание истории эмоций, предметами которой стали бы любовь, страх, отношение к смерти [314, с. 527]. В дальнейшем историки еще более разошлись в понимании ментальности. Так, по Ж.Дюби, ментальность – это “система <...> в движении, являющаяся таким образом объектом истории, но при этом все ее элементы тесно связаны между собой; это система образов, представлений, которые в разных группах или странах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей” [147, с. 52]; здесь ментальность понимается аналогично картине мира. В то же время У.Раульф считает ментальность предрасположенностью, которая “лежит ниже” форм культуры и сознания [269, с. 39]. Ж. Ле Гофф называет ментальность “историей замедлений” [191, с. 41], а Ф.Граус вообще считает, что ментальность – абстракция [159, с. 79]. Тот же концептуальный разброд характерен для советских и постсоветских исследований. Ментальность понимается и как социальное мышление (К.А.Абульханова-Славская), и тождественно национальному характеру (В.М.Конон и др.), и как ценностные ориентации (Д.В.Оборина), и как источник веры и эмоций (М.Рожанский).

Именно в силу разноречивости понимания “ментальность” Ж. Ле Гофф и Ж.-К.Шмидт выступили за отказ от этого термина [135, с. 296–303; 129, с. 138–151]. Тем не менее работы Школы Анналов ценны для нас не только как олицетворение подхода “тотальной истории”: главное – их культурологический характер, причем понятие культуры обогащается, так

как ученые отказываются от исследования исключительно “верхнего регистра” культуры (термин Г.С.Кнабе), а тяготеют к культуре повседневности.

1.2.2.6. Этос культуры

Считается, что понятие “этос культуры” создано Р.Бенедикт. В реальности она лишь ввела этот термин в дискурс антропологии XX в., используя его практически в той же системе координат, в которой он существовал уже в Античности: “этос” как обычай, образ мыслей, поведение, характер, в наиболее же частом варианте как взаимосвязь характера и обычая [405, с. 669]. Уже тогда механизмом воспроизводства этой взаимосвязи считались образование и воспитание. Школа “Культура и Личность” взяла на вооружение это понятие и представила типологические образцы различных культурных этосов. Впрочем, такие типы создавались уже до американских антропологов, например, в социологии [103] или в политологии [212]. В целом понятие “этос культуры” представляет собой скорее констатацию, чем дискурсивный ориентир. Мы полагаем, что дискурсивность в него возможно привнести, что и намереваемся сделать далее.

Р.Бенедикт исходит из понимания этоса как конфигурации содержаний культуры (верований, институтов, моделей семьи и воспитания и т.д.). Этос обеспечивает особую структуру культуры, в которой может найти место лишь то, что встраивается в предусмотренные им рамки: например, индейцы пуэбло, обладающие “аполлоническим этосом”, чужды ритуальным трансам и оргиям соседних племен. Напротив, “дионисийцам” зуньи свойствен культ самоэкзальтации, непреодолимый уже потому, что такие рамки диктует им этос [69, с. 271–284]. Как мы видим, плодотворная (в смысле идеи и обоснования) гипотеза Р.Бенедикт при анализе конкретики принимает схематизированный, “огульный” характер, который впоследствии попытаются преодолеть У. Ла Барр (идея плюральности и дисгармоничности этоса культуры), Т.Шварц (дистрибьютивная модель культуры) и др. Несмотря на типичное для раннего этапа “Культуры и Личности” представление о культуре как о репрессивной силе, в идее Бенедикт заложена возможность продуктивного подхода –

понимания этоса как своего рода рамки (М.Хальбвакс), фрейма (И.Гофман), организующего тот или иной жизненный стиль группы. Это перекликается с идеей М.Шелера о порядке любви и порядке ненависти, по-разному конституирующих стили культур [379, с. 341–377].

Фреймовый подход представляется содержательным, так как объединяет все разрозненные трактовки этоса культуры. Именно в случае такого подхода найдут взаимосвязь и шпенглеровская “душа культуры”, и понимание этоса как “жизненного стиля” М.Вебера, М.Мид и М.Оссовской, идея “стиля (типа) культуры” А.Кребера, “кодекса культуры” У.Липпмана, а также интерпретация этоса как “эмоциональных признаков характерного для общества поведения” (Дж.Хонигман) [329, с. 72] и популярное понимание этоса как совокупности ценностей и норм. Нам наиболее близка дефиниция К.Клакхона, понимающего этос как ведущий (хоть и имплицитный) принцип культуры, аналогичный *Zeitgeist* (духу времени) [167, с. 56].

Для современных исследований характерны два подхода к пониманию этоса. В рамках первого описываются “доминирующие эмоциональные свойства культуры независимо от скрытых потребностей, стремлений или эмоционально окрашенных оценок. В рамках второго описание этоса содержит одновременное обращение и к эмоциональным свойствам, отражающим мотивационные состояния действующих лиц” [329, с. 75]. Второй подход свойствен Дж.Хонигману и Г.Бейтсону, причем последний понимает этос не как общеэтническую, а как гендерную, или поколенческую, категорию [63], чем предвосхищает идеи У. Ла Барра и Т.Шварца. Вторым путем также пошли исследователи, анализирующие типы этосов: статусные, как М.Оссовская [250], группово-стратовые (крестьянин, джентльмен, буржуа, интеллектуал (Н.Н.Козлова) [174], этосы культур разных типов [316, с. 203–225]. Используя разработки этих и других авторов, тем не менее мы будем понимать этос не как фактические “качества” культуры или их совокупность, а как конфигуративный действующий и процессуальный принцип.

В этом случае возникает вопрос о том, каковы опорные точки такой конфигурации, по какому принципу они строятся и что вмещают? Здесь представляется уместным использо-

вать идею бинарных оппозиций (по образцу анализа, проводимого К.Леви-Стросом в “Первобытном мышлении”). При этом следует иметь в виду, что в различных культурах медиаторы находятся на разных местах относительно этих полюсных точек. Связав принцип бинарных оппозиций с идеей М.Шелера о порядке любви и ненависти и несколько смягчив жесткость этих дефиниций, можно предположить, что этнокультурный этос определяется шкалой “предпочтений – антипатий” и “обязательного – недопустимого” (медиаторами в таком случае будут, например, представления о “желательном”, “возможном”, “нежелательном” и т.д.). Крайними точками оппозиции этос отмечает резервуар идеальных и запретных в данном этносе практик и поведенческих моделей. Отсюда два следствия: 1) этос всегда отсчитывает себя от “патоса” (в терминологии Ю.М.Лотмана, культура самовыстраивается на фоне “не-культуры”). Потому исследование этоса должно включать в себя и исследование патоса (карнавалов, массовых измененных состояний сознания и т.д.). Кроме того, оно должно производиться по образцу кросс-культурного анализа (сопоставление этосов разных народов или одного и того же народа, но в разное время); 2) в исследовании этоса необходим анализ моделей контроля (А.Бандура, Г.Теджфел, Г.Триандис и др.), принятых в общности в целях темпорального и топологического ограничения патоса.

И, наконец, необходимо дать ответы на следующие вопросы: какая структура, находящаяся внутри “этосных” рамок, является пусть имплицитным, но действенным хранителем культуры? чем обеспечивается интериоризация этоса культуры со стороны человека? Мы надеемся, что ответы, которые мы обоснуем далее, в некоторой мере снимут непреодоленную до сих пор оппозиционность понятий “культура” и “личность”.

1.2.3. “Этничность” и “этническое самосознание” в исследованиях конца XX – начала XXI в.

1.2.3.1. Этничность, этническое самосознание, этническая идентичность: к проблеме дифференциации концептов

Этническое самосознание стало предметом исследований в 60-е гг. XX в. Первоначально постсоветская гуманитаристика в этом вопросе опиралась на теорию этноса (школа Ю.В.Бром-

лея), а в конце XX в. включилась во взаимодействие с мировым опытом исследований этничности. Ряд исследователей считает, что понятия “этническое самосознание” (“этнокультурное самосознание”), “этническая идентичность”, “этничность” тождественны [41, с. 13–22], другие (С.В.Чешко, В.Ю.Хотинец) – что это различные категории, а этничность – подоснова самосознания. Проанализируем наиболее значимые для нас концепции.

По Н.Глезеру и Д.Мойнихену, термин “этничность” вошел в гуманитарный дискурс после появления в Оксфордском словаре (1972) [16, р. 1-14]. Однако он применялся в 1942 г. Л.Уорнером и П.Лунтом (“Статусная система современной общины”) и Д.Рисменом в 1953 г. (“Одинокая толпа”). Первоначально он использовался по отношению к меньшинствам, но сегодня им определяют также и своеобразие титульных групп.

Этничность – соотнесение личности с этносом, исходящее из представлений о его культурной отличительности, и соответствующее эмоциональное переживание своей принадлежности к нему.

В последние десятилетия дискуссия по проблемам этничности приняла вид соперничества трех парадигм – примордиализма (эссенциализма), инструментализма и конструктивизма. Древнейшая из них – примордиализм (П. ван ден Берге, Ю.Вонг, Р.Давкинс, Д.Уилсон и др.; в России – Л.Н.Гумилев, А.Дугин и др.). Он исходит из социобиологической трактовки общества и предполагает, что мир изначально состоит из этносов, которые затем естественным образом развиваются в нации. Этнос и нация во многом отождествляются, так как интерпретируются как расширенные родственные группы. Исток социальности – родственный отбор: этничность не отличается от поддержания границ между животными обществами, а общность возникла из семьи [5, р. 401–411].

Для примордиалистов этничность – “кровное”, первоначально расовое свойство: “Этнос – коллектив особей, противопоставляющий себя всем прочим коллективам... Поскольку это явление повсеместно, то, следовательно, оно отражает некую физическую или биологическую реальность...” [133, с. 41]. Итак, этничность понимается примордиалистами как

биофизическая реальность; она фактична и неизменяема; она резко разграничивает “своих” и “чужих”, и потому конфликты некорректируемы; лояльность индивида этносу аналогична лояльности животного стае; природа этноса и нации едины, так как биологична. Эта совокупность тезисов (естественная версия примордиализма) легла в основу теории расширенного фенотипа, утверждающей, что в культуре существуют единицы передачи информации, подобные генам, – “мемы” (“культургены”) [10].

Помимо фактических последствий, вызванных установкой на “кровное” различие этносов и неизбежность их “видовой борьбы”, существуют и теоретические обоснования неправомерности этой концепции. Так, Э.Смит отмечает, что трактовки происхождения этноса даже в мифе разноплановы, и потому невозможно говорить о соответствии приписанного и действительного происхождения: “Глубокое ощущение “примордиальности” этнической и национальной принадлежности становится, скорее, исключительно культурным, чем биологическим явлением” [288, с. 275, 277]. Тем самым Смит подтверждает свою причастность к более мягкой и обоснованной – *социокультурной версии примордиализма* (так называемому перенниализму), представленной также К.Гирцем, Дж.Армстронгом, Дж.Бэнксом, Д.Горовитцем и мн. др., в том числе – практически всеми советскими (и большей частью постсоветских) исследователями. Так, Дж.Бэнкс определяет этнос как культурную группу, разделяющую символы, ценности, институты и модели действий [2, с. 14], а Э.Смит – как общность людей, имеющих самоназвание, историю и культуру (главным образом, мифы и символы) и развившееся на этой основе чувство солидарности [288, с. 124–125]. Биологизаторскому подходу они противопоставляют культуральный: как основы духовного сродства индивидов понимаются культура и история. Мягче выглядит и тезис о родстве этнофоров: К.Гирц вводит понятие “квазиродства” [126, с. 300], понимая под ним “след” некогда реально существовавшего родства. На этой основе возникают “первичные узы”, определяющие солидарность этнофоров даже в полиэтническом государстве. Итак, в этой версии “кровь” заменяется “культурой”, но предполагается, что родство все же стояло у истоков этноса. Значимыми признаками этноса перенниалисты считают тер-

риторию (К.Гирц, Дж.Джоунсон), мифы и символы (Э.Смит, Дж.Армстронг), язык (К.Гирц, Дж.Фишман) и другие “объективные признаки”. Итог перенниалистской концепции подводит Э.Смит: нации – развитые версии древних этнических сообществ; они являются социальными, а не “кровными” феноменами; этнос в принципе неизменен и воспринимается этнофорами как вечный; этничность – осязаемая реальность; главное чувство этнофоров – эмоциональное ощущение общего родства [288, с. 293–299].

Хотя эта версия корректней предыдущей, обе они строятся на процедуре “гипостазирующей реификации”. “Гипостазирование – это принятие предмета мыслимого за предмет как таковой, а реификация – это принятие того, что существует в человеческих отношениях, за нечто, существующее само по себе. <...> И то и другое предполагает овеществление того, о чем мы мыслим” [215, с. 9–22]. С помощью этой интеллектуальной процедуры эссенциалисты подменяют субъективное ощущение “объективным бытием”, а этноцентрическое мышление обосновывается особой этнической “реальностью”. В этом вопросе мы солидарны с К.Поппером, писавшим: “Мысль о том, что существуют такие естественные элементы, как нации, лингвистические или расовые группы, – чистый вымысел... С начала времен люди непрестанно перемешивались, объединялись, расходились и вновь перемешивались” [260, с. 357].

Возникшая в 70-х гг. XX в. *инструменталистская парадигма* (П.Брасс, К.Вердери, Н.Глезер, Т.Гир, Р.Мелсон, Д.Мойнихан, Дж.Нэйджел, К.Шепсли и др.) резко противостоит примордиалистской. Этничность понимается как: 1) социально распределенная в группах; 2) представляющая собой мотив социальной мобилизации в целях достижения ресурсов (власти, привилегий и др.); 3) предполагающая эксплуатацию государством и элитами “этнического чувства” масс. По этой причине этничность может усилиться или редуцироваться в связи с политико-экономической ситуацией. Поскольку этничность социально распределена, часто она пробуждается намеренно, благодаря этническим мифологемам, используемым политическими элитами в своих целях. Здесь речь идет уже не столько об этносе, сколько о судьбе этничности в нации, где она становится “валютой, используемой в торговле

позициями, которые могут не иметь никакого отношения к нации” [109, с. 302]. Политически эффективные “этнические” понятия (культура, традиция и т.д.) санкционирует, в первую очередь, государство – главная легитимирующая сила этничности. Оно создает контекст, в котором и формируется этничность как интегрирующе-дифференцирующий ярлык [там же, с. 303].

Однако трактовать этничность исключительно как инструмент власти и/или элит представляется поверхностным. Нельзя не учитывать реального стремления групп к категоризации мира по принципу “мы – они”, к этнокультурной солидарности в современных обществах и т.д. Здесь мы солидарны с Д.Беллом, отмечавшим, что значимость этничности – в возможности совместить прагматизм и эмоциональность [4, р. 169-171].

Инструментализм плохо поддается различению с конструктивизмом, а иногда и с социокультурной версией примордиализма. Так, нередко в него включают “информационную теорию” этноса С.А.Арутюнова и Н.Н.Чебоксарова [46], несмотря на то, что она исходит не из идеи мобилизации этничности во “властных” целях, но из обратной, в соответствии с которой этничность служит информационным фильтром – в том числе по отношению к “властным” инновациям. Подобные смешения не случайны. Инструментализм возник в результате осознания крушения идеи “плавильного тигля”. Поскольку крах этой установки оказался неожиданным, он развивался стихийно, исходя из эмпирики, к которой *post factum* приписывалась социопсихологическая или неомарксистская теории. Отсюда парадоксальное сходство инструментализма с марксизмом в вопросах этнологии – и это при том, что советская теория этноса примордиальна: общий их тезис состоит в том, что “национальность” – инструмент классовой борьбы. Тем не менее инструментализм достиг значимых результатов. Во-первых, для нас существен тезис Глезера и Мойнихена о том, что этничность – не приобретенная в ходе естественного отбора или культурной эволюции характеристика, а процессуальная форма групповой жизни [15, р. 87]. Во-вторых, благодаря им, а также П.Брассу, Ч.Кейесу и др. при университете Сиэтла был создан Комитет по сравнительному исследованию этничности и национализма, при кото-

ром зародилась концепция мультикультурализма. И наконец, именно инструментализм проложил дорогу третьей, наиболее убедительной концепции – конструктивизму.

Конструктивистское направление представлено работами Б.Андерсона, Э.Геллнера, Э.Хобсбаума, Дж.Комароффа, С.Бенхаbib, В.А.Тишкова, В.А.Шнирельмана, А.Г.Здравомылова, Д.В.Драгунского и др. Оно возникло в результате переосмысления примордиалистской концепции и при этом – отрицания крайностей инструментализма. Конструктивизм исходит из идеи Ф.Барта об “этнических границах”, которыми группа очерчивает себя во времени и пространстве [3, р. 11]. Эти границы субъективны и самоприписываемы. Предпосылка этничности – культурное знание (Ф.Барт), благодаря которому человек принимает этническую роль. В зависимости от нее он выстраивает личную систему ценностей, поведенческие модели и систему практик.

Здесь содержится первое отличие конструктивизма от инструментализма: конструирование идентичности со стороны элит и/ или государства не изначально, они основывают свои действия на уже сконструированном знании. Помимо политиков, в конструировании этничности участвуют и писатели, ученые и т.п. Таким образом, инструменталистская идея этничности как политической спекуляции заменяется идеей “воображения” (Б.Андерсон) как механизма творчества этничности. Это воображение неизбежно, так как в отличие от жителей первобытных деревень члены современной общности не знакомы между собой, они могут только представлять ее как особую целостность [42, с. 23]. Г.Балакришнан правомерно уточняет идею Андерсона: “Суть его заявления не в том, что весь социальный мир есть лишь воля и представление, а в том, что сообщество – это спонтанная идеология, невосприимчивая к разоблачению с позиции теории” [58, с. 271]. Тем самым “примордиальные признаки” (язык, территория, кровно-родственная связь) воспринимаются конструктивистами как вторичные, производные от этничности.

Этническая общность, по Андерсону, есть культурный артефакт [42, с. 53], но он порождает реальные эмоции этнофоров. Основанием эмоциональной сплоченности первоначально является единство языка, а при создании нации – книгопечатание (печатный капитализм). Здесь Андерсон отправляет-

ся от мысли Э.Геллнера, считавшего, что в становлении современных этнонациональных сообществ определяющую роль играет унифицированное образование (так как дает стандартизированный устный и письменный язык и высокую культуру). В необходимых масштабах такое образование может обеспечить только государство [119, с. 89]. В другой работе Э.Геллнер отмечает факторы трансформации этничности в современности: а) “семантический” (а не физический) труд, соответствующий особому типу культуры; б) сокращение экономического неравенства, обеспечиваемое современными государствами [120, с. 177]. Если в первобытных обществах культура и власть существовали связанно, но не сливались (отсюда – отсутствие национальных государств), то в современном “каждая культура требует себе политической крыши, и принципом легитимации государственной власти становится охрана интересов данной культуры” [там же, с. 198]. Роль государства в производстве этничности – лейтмотив и другой знаменитой работы – “Нации и национализм после 1780 г.” Э.Хобсбаума [327].

Несмотря на то, что факторы, выделенные Геллнером, недостаточны, его идея представляется плодотворной уже потому, что неразрывно связывает этнические движения с культурой (доказательство – нациокультурные “ренессансы” на рубеже XIX–XX вв., в том числе в Беларуси); во-вторых, потому что инструменталистская идея экспансии этничности со стороны государства и политических элит заменяется идеей культуртрегерства (со стороны интеллигенции). Тезис о культурном характере этничности, коррелируя с идеей “воображения”, порождает важный вывод о том, что “признаком этнической общности является не “общее происхождение”, а *представление или миф* об общей исторической судьбе членов этой общности... (курсив мой. – Ю.Ч.). И так фактически со всеми известными признаками этноса” [300, с. 116]. Потому ныне В.А.Шнирельман, В.Р.Филиппов, В.В.Коротеева и др. занимаются не столько этнической историей, сколько этническими мифоисториями, а Е.Шацкий говорит не столько о традиции, но об избрании или даже изобретении традиций.

Итог конструктивизма оформил Э.Шилз: “Этническая общность представляет собой умозрительный конструкт... Даже когда национальная общность освобождалась от этни-

ческой (или расовой) общности, в концепции национальной общности по-прежнему оставалось много от мифологии, поскольку она является плодом воображения” [384, с. 358]. Однако при этом исследователь должен отдавать себе отчет в том, что эти “воображенные”, “изобретенные” феномены активно действуют в действительности и могут быть направлены как в позитивную, так и в негативную сторону.

В качестве итога можно отметить основные достижения конструктивистской парадигмы: 1) утверждение значимости культуры и социальных институций в производстве этничности; 2) тезис о важности этнических представлений, порождающих солидарность; 3) тезис о ситуативной и исторической процессуальности этничности по причине подвижности ее границ; 4) внимание не только к действиям элит, но и к практикам групп (в силу социальной распределенности этничности), которые могут принимать или отвергать идеологии элит в случае несоответствия представлениям и ценностям масс. Последняя идея в конструктивизме намечена, но не обрисована достаточно четко. Мы намереваемся преодолеть этот недостаток, сдвинув фокус исследования от политики к культуре, так как убеждены, что культура обладает ресурсами воспроизводства этничности и реализует их через “этническую личность”. Потому мы определяем нашу позицию как “мягкий конструктивизм”.

1.2.3.2. Этническое самосознание в российских и отечественных исследованиях

Считается, что тезис о наличии у этноса особого типа самосознания впервые возник в трудах С.М.Широкогорова в 1923 г. Однако еще в 1912 г. П.И.Ковалевский вводит близкий (и до сих пор часто употребляемый термин “национальное сознание”). Основные элементы, связующие членов нации, по Ковалевскому, – “национальное чувство” и “национальное сознание”. Первое олицетворяет эмоциональную сферу, второе – когнитивную, но при этом базируется на эмоциональной. Это “познание факта сходства моего с моими соотечественниками в известных общих физических качествах, языка, веры, обладания известными культурными ценностями, участия в образовании этих ценностей на благо на-

ции, – и познание того, что я этими качествами отличаюсь от других наций” [168, с. 61]. Далее Ковалевский говорит о общности характера, культуры, исторической судьбы, определяющей личность человека, а также о функции национально-го самосознания, аналогичной чувству собственного достоинства человека [там же]. Концепция нации (которую автор понимает тождественно этносу) у Ковалевского сугубо примордиальна, национальное сознание имманентно присутствует в человеке как рационализация национального чувства. Примечательно, однако, что уже в 1912 г. Ковалевский разделяет “национальную психику” по принципу эмоциональности/когнитивности. О когнитивно-эмоциональной природе самосознания говорил и Г.П.Федотов: “Во всяком национальном чувстве можно различать отцовское и материнское сознания... Родина, материнство связаны с языком, с песней и сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство – с долгом и правом, с социально-государственной, сознательной жизнью” [315, с. 324]. Таким образом, философ разделял два аспекта самосознания: государственный и этнокультурный. Сегодня первый часто определяется как национальное самосознание, второй – как этническое. Мы полагаем, что этот взгляд упрощен. В толще национально-государственного самосознания наличествует, более того, намеренно конструируется “материнский” пласт. В свете нашего тезиса о единстве эксплицитного и имплицитного пластов этнической культуры существенно, что Федотов отмечает бессознательный компонент, имманентный “национальному сознанию”.

В целом русские религиозные философы редко используют термин “этническое самосознание”; они говорят о “душе народа”, “идее нации” или “национальности”. “Национальность – сложное историческое образование, она формируется в результате кровного смешения рас и племен, многих перераспределений земель, с которыми она связывает свою судьбу, и духовно-культурного процесса, созидающего ее неповторимый духовный лик... Национальность таинственна, мистична, иррациональна” [73, с. 354]. В этом отношении автор (Н.А.Бердяев) идет вслед за В.Соловьевым, утверждавшим, что “идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности” [292, с. 312].

Впрочем, несмотря на мистицизм последней идеи, в работе Соловьева прочитывается значимая для нас мысль: в самосознание входит представление о предназначении народа в мировой истории и культуре (национальная идея). Однако в целом русская религиозная философия не внесла серьезного вклада в исследования этнического самосознания. Тому несколько причин: а) ее эссеистический характер; б) установка на примордиализм в “кровно”-мистическом варианте; в) сугубо “российская” направленность исследований (за исключением попыток Бердяева сопоставить русскую, польскую и немецкую “души”).

В 1923 г. этнограф-эмигрант С.М.Широкогоров вместо неформализованного понятия “народ” предложил использовать термин “этнос”. В числе признаков этноса он выделял язык, обычаи, жизненный уклад и традицию, а в качестве механизмов жизнедеятельности – организованность и постоянство. Существенная характеристика этноса, по Широкогорову, – “субъективное осознание связи с целым у каждого индивидуума” [386, с. 26]. Таким образом, специфической чертой этноса признается не только наличие общего языка, территории и других признаков, порождающих единство индивидов, но и осознание этого единства.

В СССР тема этнического самосознания долгое время не разрабатывалась. Единственным шагом к ней была теория “интериоризации – экстериоризации” Л.С.Выготского, поле применения которой он распространял на сферы социальной и этнической психологии. Наиболее значимые для нас идеи Выготского высказаны в работах “Мышление и речь”, “Развитие высших психических функций”, “Этюды по истории поведения” (в соавторстве с А.Р.Лурия) и др. Это идея влияния социальной жизни на развитие мысли и деятельности, а также концепция знаково-артефактного характера деятельности (откуда берут начало идеи М.Коула, С.Скрибнера, Дж.Верча, Р.Шведера, Р.Д'Андрара и др.). Выготским и его последователями (А.Н.Леонтьевым, А.Р.Лурия) была подготовлена программа исследований этносов СССР, в цели которой входил анализ этнической среды, факторов, определяющих этническое содержание психических процессов. Но по идеологическим мотивам программа была свернута. Лишь в конце 40-х – начале 50-х гг. XX в. В.В.Мавродин [211, с. 85–

96], а за ним П.И.Кушнер ввели понятие “национального самосознания”. Последний использовал и термин “этническое самосознание”, впрочем, аналогично первому. По Кушнеру, самосознание исходит из материальной культуры и социального быта [186, с. 3–9] и развивается согласно общественно-экономическим формациям.

Развести понятия этнического и национального самосознания позже попытался В.И.Козлов, понимая второе как чувство принадлежности к нации, а первое – к этносу [170, с. 110]. На наш взгляд, такая дифференциация упрощенна, так как предполагает: а) что нация возникает в некий фиксированный момент, после чего самосознание переходит “в ранг” национального; б) игнорирует переходные формы; в) пренебрегает “первичными узлами” (К.Гирц), воздействующими на представителей нации. В 1964 г. Н.Н.Чебоксаров включил самосознание в число этнических признаков, а В.И.Козлов выдвинул его на первое место [170, с. 109–111].

Долгое время советские ученые понимали этническое самосознание как производное от происхождения, языка, территории, экономических и культурных связей и т.д. При этом уже Н.Н.Чебоксаров определял его как чрезвычайно значимый фактор по отношению к этим признакам: “Этническое самосознание представляет собой своего рода результанту действий всех основных факторов”, которая формирует общность [341, с. 748]. Сегодня, когда стало очевидно, что ни один из признаков этноса сам по себе не обязателен, эта точка зрения представляется наивной, но она указывает на огромную роль самосознания в этногенезе.

В 70-е гг. в СССР сложилась особая этнографическая школа – школа Ю.В.Бромлея, разработавшая своеобразную, хотя и идеологизированную, теорию этноса. В ее рамках Ю.В.Бромлей сделал первую попытку анализа самосознания как целостного феномена. Структура самосознания, по Бромлею, такова: представление об идентичности всех этнофоров; представление о их некогда существовавшем родстве; мнение о чертах своей и чужой общностей; этнические стереотипы; этнические интересы. Автор отмечает, что самосознание общности существует не только на уровне индивида, но и надличностно – в языке, в фольклоре и профессиональном искусстве, в нормах морали и права и т.п. Следование этому

тезису дает нам возможность выявления черт самосознания посредством текстуального анализа. Важно и то, что при этом этническое самосознание может манифестироваться только мышлением и действиями отдельных людей [87, с. 177]. Первичным маркером самосознания, по Бромлею, является этноним.

В конце 80-х гг. в СССР впервые начинают печататься работы Л.Н.Гумилева. Будучи оппонентом Бромлея, Гумилев тем не менее сходится с ним в отношении этнического самосознания. Он идет дальше В.И.Козлова, понимая под самосознанием единственный основополагающий признак этноса, но при этом ограничивает его антитезой “мы – они” (комплиментарностью) [132, с. 37]. Мы согласны с Гумилевым лишь в некоторой мере: оппозиция “мы – они” представляется нам первичным основанием самоидентификации, но не исчерпывает самосознания этноса. Еще менее убедительной представляется концепция пассионарности, исходящая из крайних форм примордиализма. Тем не менее тезис о комплиментарности мы разделяем и собираемся использовать его в дальнейшем. Большой вклад в исследование этнического самосознания в 60–80-е гг. XX в. внесли И.С.Кон, Л.М.Дробижева, С.А.Арутюнов, Г.Е.Марков, Г.У.Солдатова, С.А.Токарев и др.

К концу XX в. тема этнического самосознания (которое под влиянием американской антропологии все чаще начинают называть “этничностью” и “этнической идентичностью”) становится одной из приоритетных и наиболее актуальных. Так, М.В.Крюков позиционирует самосознание не просто как необходимую, но и как достаточную характеристику этноса, поскольку этнос может долгие годы существовать в тяжелой политической и социокультурной ситуации до тех пор, пока не перестанет осознавать себя как общность [183, с. 81].

Ученые постсоветского пространства в основном понимают этничность (этническое самосознание) в противоречащих друг другу трех планах: как примордиальную реальность, как символическую среду и как систему общеразделяемых стереотипов. Выделяют такие характеристики этничности, как: основанность на чувстве Мы и эмоциональная наполненность (Г.М.Андреева); эмоциональный комплекс (Ю.П.Платонов); солидарность индивидов в достижении целей (В.А.Тишков);

символический характер (З.В.Сикевич) и др. Ученые отмечают ситуативность и неравновесное распределение этничности среди членов социума (Л.М.Дробижева, Ю.В.Арутюнян, А.А.Сусоколов). Интересную типологию этничности предложили Л.М.Дробижева, Л.И.Науменко и Г.У.Солдатова – в амплитуде от “нормальной” до “этнонигилизма” [49, с. 177–178], а в соответствии с другой типологией тех же авторов – от “этнической индифферентности” до “амбивалентной идентичности” [49, с. 179]. В расхождении взглядов на этничность сказалась борьба примордиализма с конструктивизмом, к концу XX в. принятым частью научного сообщества (В.А.Тишков, А.Г.Здравомыслов, В.С.Малахов, В.А.Шнирельман, С.В.Чешко, Л.Гудков, Л.В.Перепелкин и мн. др.).

Как мы уже говорили, конструктивизм исходит из идеи “этнических границ”, отсюда интерес к “социокультурной дистанции”, рассматриваемой через призму деятельности, идеологии, нормативно-ценностных систем (Ю.В.Арутюнян, Л.М.Дробижева, Н.М.Лебедева и др.). Понятие социокультурной дистанции подразумевает осознание этнического сходства или различия в социальных позициях, в макросистемных ориентациях групп [294]. В связи с этим было предпринято исследование феномена социокультурной дистанции с точки зрения адаптивного подхода [194, с. 101–128], показавшее, что, чем менее похожей на собственную видится адаптирующейся группе культура-”контактер”, тем сильнее развиваются механизмы психологической защиты в виде позитивного образа “мы” и негативного образа “они”. По положению Л.М.Дробижевой, компонентами социокультурной дистанции становятся не все элементы культуры, а лишь имеющие дистанцирующий смысл [145].

Значимым компонентом этнического самосознания уже с 60-х гг. XX в. были признаны стереотипы (И.Кон, “Психология предрассудка”). С крушением СССР и началом конфликтов между республиками число работ по этой проблематике резко увеличилось (В.А.Агеев, И.С.Кон, В.Г.Крысько, Ю.П.Платонов, Г.У.Солдатова, Т.Г.Стефаненко и мн. др.). Ставится вопрос и о психокультурном основании стереотипов. Ученые солидарны в том, что стереотипы определяются установками (аттитюдами), которые, в свою очередь, связаны

с этническими экспектациями, и взаимодействие этногрупп может проходить без помех, лишь если экспектации с обеих сторон адекватны [259, с. 150–159]. На содержание этнического стереотипа воздействуют специфика стереотипизируемой группы, отношений между ними на данный момент, длительность и глубина контакта. Интересна попытка Г.М.Андреевой выделить индивидуальные стереотипы, когда “на основе ограниченной информации об отдельных представителях этнических групп строятся предвзятые выводы относительно всей группы” [43, с. 244]. В результате исследования Н.Н.Богомоловой и Т.Г.Стефаненко был обоснован тезис о том, что этноцентристские тенденции могут сглаживаться за счет построения взаимодополняющих образов [83, с. 3–11]. Все эти исследования объединены общей целью – достижением таких межэтнических взаимодействий, которые приняли бы форму диалога этносов, что предполагает необходимость конструирования “неконфликтного” самосознания народов.

Причины конфликтов на территории бывшего СССР исследователи объясняют по-разному: как возвращенное насилие (И.М.Крупник), как реакцию на конкуренцию в престижных видах деятельности (Ю.В.Арутюнян, Л.М.Дробижева, А.А.Сусоколов), как властные устремления элит (В.А.Тишков), как следствие неприятия сложившегося *status quo* (А.Н.Ямсков). Тем самым конфликт, по мнению исследователей, является маскировкой “не-этнических” амбиций. В соответствии с типологией Э.А.Паина и А.А.Попова конфликты бывают трех видов: конфликты стереотипов, идей и действий [252]. З.В.Сикевич отмечает, что показателем возможности возникновения конфликта является этнический риск, понимаемый как вероятность негативного влияния этнического фактора на устойчивость политического пространства [285, с. 56–60]. С позиции конструктивизма конфликт – акцентированная форма проявления этничности.

Наконец, в последние годы в российских исследованиях этноса открылось новое направление, отправляющееся от западных “*cultural studies*”. Оно базируется на совмещении методов антропологии, социологии и семиотики и подразумевает исследование повседневного этоса народа. Наиболее значимые работы последних лет – “Очерки коммунального бы-

та” И.Утехина, “Общие места” С.Бойм и “Советские люди” Н.Н.Козловой, а также масштабный проект “Левада-центра” “Советский простой человек” (под руководством Л.Гудкова). С ним пересекаются исследования школы С.Ю.Неклюдова в области современной мифологии и “постфольклора” при РГГУ, а также изучение современных “этнических мифологий” (В.А.Шнирельман, Ч.Г.Гусейнов, О.Волкогорова, И.Татаренко и др.). Авторы объединяет интерес к механизмам конструирования самосознания и стратегии адаптации этих конструкторов к ценностям культуры. Эти исследования тяготеют к неклассической установке, в свете которой определяют этнос не как данность, а как процессуальную целостность, а этничность – как переменную, связанную с распределением культурных ценностей, норм, социокультурных статусов и т.д.

Итак, парадигма видения этноса как статуарного феномена уходит в тень: становится очевидно, что в производстве этнокультурного самосознания участвуют не “формы культуры”, а индивиды и группы, действующие в рамках этих форм и изменяющие их. Потому наиболее интересно и полезно попытаться найти основания тождественности, которые при всех трансформациях этнической действительности “удерживают” этнос в качестве самобытного целого. По нашему предположению, они коренятся в особенностях взаимовлияния этнического самосознания и этоса культуры.

Специфика отечественных исследований в этнокультурной сфере состоит в том, что они последовательно разрабатывают этноисторическую, фольклорно-мифологическую и социокультурную проблематику. Многие работы последних десятилетий связаны с созданием взаимодополнительных “идеальных типов” истории белорусского народа и его этно- и культурогенеза (работы М.А.Беспалой, А.П.Грицкевича, Н.Ермоловича, С.Е.Куль-Сельверстовой, Л.Лыча, А.Мальдиса, С.Морозовой, В.Новицкого, М.М.Пилипенко и др., статьи Н.Богодяжа, А.Грицкевича, С.Захаркевича, И.Конопацкого, В.Носевича, М.Соколовой, О.Трусова, В.Чаропки и др.).

В последние годы в русле истории культуры появилось большое число работ о взаимоотношениях этнокультурных групп на территории Беларуси. Эта актуальная проблема выступает на первый план в сборниках “Беларусіка=Albaruthenica” [64; 65; 66] и др. Полезны для нас были работы по проблемам

армянской диаспоры (А.Галстян и др.) и еврейских общин Беларуси (И.П.Еврасимова, Л.Лыч, Н.Г.Марученко, О.Соболевская, А.Я.Скир, А.Суворов, А.Никонова и др.); мусульман (И.Конопацкий, М.С.Марамзанов и др.), поляков (Т.Тарасевич), цыган (К.Корнелюк). Этнокультурный диалог стал предметом диссертации “Диалогические основания белорусской культуры (культурологическая реконструкция)” В.В.Сашеко. Тему этноконфессиональных групп и религиозной идентичности разрабатывают С.В.Донских, А.А.Горбацкий, Н.А.Кутузова, П.Г.Мартысюк, Н.Е.Минина, А.В.Морозов, В.Р.Языкович и др.

Трудам представителей второй линии культурологических исследований свойственна прикладная социокультурная направленность (И.Б.Богачева, Я.Д.Григорович, П.Г.Игнатович, Е.А.Макарова, А.И.Смолик и др.). Этот подход активно развивается в Белорусском государственном университете культуры и искусств, где возникла первая культурологическая школа республики, и включает в себя исследования традиционных и современных социокультурных институций. Работы этих авторов освещают этническую культуру Беларуси с антропологической, аксиологической и социально-деятельностной позиций. Именно в этом русле создано первое в Республике Беларусь учебное пособие по прикладной культурологии Я.Д.Григорович и А.И.Смолика.

Предмет исследований авторов третьего направления культурологических исследований в Республике Беларусь – мифо-символическое и обрядово-фольклорное мировидение белорусов. В последнее десятилетие в русле этого подхода ярко зарекомендовали себя монографии “Беларускі арнамент” М.Кацера; “Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксте” К.П.Кабашникова; “Ля вытокаў самапазнання: станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору” В.М.Конона; “Сімволіка беларускай народнай культуры” Я.Крука; “Зімовыя сьвяты” и “Веснавыя сьвяты” О.Котович и Я.Крука; “Фольклор в духовной культуре восточных славян” А.В.Морозова; “Беларускі абрадавы фальклор у агульнаславянскім кантэксте” А.С.Федосика; сборник “Культурная спадчына: культуралагічна-сацыялагічныя даследаванні” (под ред. Э.К.Дорошевича); коллективные монографии “Народная проза”, “Абрадавая паэзія”, “Пазаабрадавая паэзія”,

изданные Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси; статьи Э.К.Дорошевича, В.М.Конона, П.Г.Мартысюка, А.Ненадовца, А. и Ю. Шамок, Т.И.Шамякиной и др. Чрезвычайно значимы для нас исследования белорусского менталитета путем текстуального анализа (В.М.Конон). Указанные работы ценны для нас в свете анализа этнических оснований культуры и этнического самообраза.

Современная отечественная философия культуры также обращается к теме этнической идентичности. Так, заслуживает интереса тезис Н.И.Крюковского о том, что термин “этнос” не должен употребляться в широком контексте, а лишь в узком, подразумевающим грань между племенным коллективом и нацией [181, с. 118]. Мы, в свою очередь, склонны придерживаться разделяемой большинством исследователей точки зрения на этнос как основную единицу этнической таксономии.

В отечественных исследованиях также поднимается вопрос о взаимосвязи государственного национального проекта и традиционных культурных смыслов этноса. Так, основным содержательным наполнением нации, по Е.М.Бабосову, является идеология государственности, но при этом необходимо, чтобы она совпадала с основными параметрами этнического самосознания и ценностями культуры [56, с. 3–5]. С этой позиции автор анализирует национальную идею белорусов [55, с. 3–13].

В последнее десятилетие в рамках философии и теории культуры все чаще поднимается проблема ментальности и идентичности. Здесь следует отметить работы Е.М.Бабосова, Н.И.Беспамятных, Э.К.Дорошевича, Э.С.Дубенецкого, В.М.Конона, Н.И.Крюковского, В.Ф.Мартынова, Г.Я.Миненкова, И.В.Морозова, А.В.Морозова, И.Е.Ширшова и др. В области социологии культуры представляется плодотворным проект Л.И.Науменко “Поляки и русские в Беларуси. Проблемы сохранения и утраты этнической идентичности”. На основе социологического исследования автор делает вывод, что самосознание белорусского и польского населения Беларуси отличается по этноопределяющим критериям (для белоруса важны территория и государство, для поляков – католицизм). Поляки Западной Беларуси проявляют “двойной” тип этнич-

ности, называя себя “белорусскими поляками” и “белорусами и поляками” [245, с. 155].

Значимый аспект этнокультурного самосознания – языковая идентичность. Ее содержание является постоянным предметом обсуждения на специализированных конференциях [246; 408; 409 и др.].

В русле философии культуры для нас представляют ценность работы И.В.Морозова, анализирующего белорусскую автохтонную культуру с точки зрения ее архетипических оснований [242, с. 27–32], и исследования В.Ф.Мартынова с целью определения позиции белорусской культуры в современном мире с точки зрения ее места в содружестве культур и в то же время – ее особого типа [219, с. 179–180; 220, с. 19–22; 221, с. 122–126]. В методологическом отношении большого внимания заслуживает методология нелинейного моделирования в кросс-культурных исследованиях, разработанная М.А.Можейко [236, с. 8–14], и приложение синергетической теории к анализу современной культуры [238]. Кроме того, существенным подспорьем в нашей работе были энциклопедические статьи М.А.Можейко [например, 234, с. 249–251; 237] и др.

Тем не менее крупных трудов, освещающих этничность как фундаментальную категорию культурологии, этос культуры как определитель параметров и типов этничности, а также другие значимые для нас концепты – картину мира, “символьную личность” и т.д., – создано не было, и своей работой мы намереваемся заполнить эту лакуну.

1.3. МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ

ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Возможно, одной из самых фундаментальных задач при исследовании взаимосвязи этноса, личности и культуры является выработка адекватной методологии. На сей день, несмотря на изобилие подходов и методов, а возможно, и вследствие такого изобилия, мы сталкиваемся с двумя взаимопроверяющимися проблемами. Первая из них – проблема ригидной приверженности какому-то методу (совокупности методов) или подходу, которые не могут охватить широкое поле этнокультурной реальности. Так, например, подход с

точки зрения культурных систем сосредоточивается на повседневной деятельности общественных институций и воздействии обычаев на культуру общности, но при этом упускает психологию личности-этнофора, его роль в культуре. Когнитивный подход, напротив, сосредоточивается на личностном усвоении культуры, но пренебрегает широтой обзора этнической действительности. Постмодернистские подходы фиксируются на культурных различиях, но пренебрегают поиском универсалий. Словом, ни один подход нельзя воспринимать как панацею, каждый из них требует дополнительных ориентаций.

Исследователь сталкивается и с противоположной проблемой – проблемой выбора из огромного множества методологических средств, нередко противоречащих друг другу. В нашем случае выбор усугубляется тем, что подходы и методы этнокультурологии отличаются редкостным разнообразием в силу самой ее междисциплинарной специфики. Потому остановимся лишь на наиболее функционально пригодных для нашей работы интерпретирующих теориях и ориентациях исследования.

Прежде всего отметим: культуролог не должен забывать об универсальных принципах методологии, таких, как объективность (стремление свести “на нет” личные предубеждения), достоверность (проверка и оценка каждого утверждения), обобщение (выявление закономерности процессов и качеств в наблюдаемом явлении) и требование причинности (поиск причинно-следственных связей между различными факторами и феноменами). В последнее время в число таких принципов включают гибкость и холизм. Если с понятием “гибкость” дело обстоит более или менее ясно, то суть холистического принципа этнокультурологического исследования следует разъяснить. Несмотря на то, что он известен и признан уже несколько десятилетий, но, к сожалению, используется не так часто, как требует того все усложняющаяся этническая реальность.

Уже в 1962 г. в работе “Общество, культура и личность” П.Сорокин критиковал исследования “национального характера” за отсутствие попыток различать “автоматическую” совокупность индивидов и сложную, многомерную культурную (социальную) систему. Для того, чтобы исследовать такую

систему, необходимо изучение связей внутри нее, ее компонентов и уровней, а не конкретных индивидов в сравнении с индивидами иной группы. В этом смысле определяющие друг друга компоненты социальной действительности есть личность, общество (этнос) и культура. К сожалению, исследователи нередко расчленяют эту неразрывную триаду, тем самым делая анализ односторонним и ошибочным. Столь же непродуктивной является попытка редукции социокультурных систем к поведенческим характеристикам их представителей. В таком случае утрачивается идея ценности как одного из ведущих элементов этнической культуры, и исследование становится монофакторным: ученый концентрирует внимание на каком-либо одном факторе либо признаке. В качестве монофакторных теорий можно назвать концепцию “репрессивной” культуры З.Фрейда, а также работы его последователей в области этнопсихологии – А.Кардинера, Л.Демоза и мн. др. Наиболее ярким примером монофакторного подхода является “пеленочный детерминизм” Дж.Горера. В противовес этому холистический подход предполагает, с одной стороны, принцип системности, а с другой – многофакторности.

И наконец, еще один важный для нас момент. Создание методологии – занятие творческое в том отношении, что выбор средств, путей и ориентаций исследования – всегда дело исследователя. Конечно, он во многом заимствует свой инструментарий из уже наработанного научной мыслью арсенала. Но при этом именно его ракурс рассмотрения проблемы и диктует характер этого выбора. Необходимость четкости и обоснованности научного исследования не должна препятствовать свободе выбора и интеграции подходов в русле системы взглядов и ценностей ученого.

В работе мы будем руководствоваться следующими подходами и методами.

Структурно-функциональный подход (Б.Малиновский, А.Рэдклифф-Браун, Т.Парсонс, Р.Мертон, Э.Эванс-Причард и др.). С этой точки зрения культуры есть системы, а их компоненты – функциональные элементы. В свете нашей установки на анализ как эксплицитных, так и имплицитных характеристик этнических феноменов значим следующий тезис Т.Парсонса: структурно-функциональный подход должен концентрироваться на латентных моделях поддержания культурных

образцов [254]. Важным представляется и уточнение К.Гирца, показавшего, что любой элемент культуры функционально связан с другими элементами [126, с. 473–522]; отсюда и необходимость анализа частных случаев, и значимость синтеза.

Структурно-функциональный подход коррелирует с *системным* (Л.фон Берталанфи, Л.Уайт, Г.Оллпорт и др.), предполагающим, что: а) каждый элемент культуры представляет ее как целостную систему; б) системы не являются линейными совокупностями характеристик, потому отклонения от упорядоченности – их неотъемлемая часть.

Системный подход связан с *эволюционно-адаптивным*. Мы понимаем структурированность этноса как форму адаптации (Э.С.Маркарян, А.Я.Флиер, С.В.Лурье и др.). В свете этого: а) культуры понимаются как модели, компенсирующие отсутствие биологической дивергенции людей; б) культура содержит конфликт, необходимый для достижения внутрисистемных связей, с одной стороны, и динамики – с другой (Л.Козер).

В русле анализа литературы нами был рассмотрен ряд других подходов, которые мы будем использовать в работе. Однако не были названы некоторые подходы, как играющие роль ориентиров исследования, так и более частного характера. В первую очередь это *“понимающий подход”* В.Дильтея (а также созданный на его основе *эмпатический подход* К.-Р.Роджерса) и *“принцип идеального типа”* М.Вебера. Первый базируется на основе различения сущности наук “о природе” и “о духе” и предполагает принцип “понимания”: “Эмпатическое понимание заключается в проникновении в чужой мир, умении релевантно войти в феноменологическое поле другого человека”, или народа [273, с. 209]. Принцип “идеального типа” М.Вебера предполагает, что единственно возможный способ анализа феноменов культуры – создание “научно-дисциплинированной фантазии” (идеального типа) посредством “усиления одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений <...> в единый мысленный образ” [104, с. 561]. Отсюда проистекают и *личностный подход* У. Ла Барра (утверждающий, что исследователь способен анализировать культуру только благодаря личной системе знаний и ценностей), и *интерпретативный подход* К.Гирца, ставящий

целью “поиск символических значений” [126, с. 173]. На основании сказанного можно сделать вывод о точке разногласий классического и постклассического подходов: первый объясняет исследуемые феномены как гипостазированные сущности, а второй, избранный нами, – как социокультурные конструкции. Это расхождение характерно и для этнопсихологии: так, *etic*-подход настаивает на “точном” наблюдении со стороны, а *emic*-подход предполагает “включенное наблюдение”, основанное на диалогическом принципе с последующей интерпретацией данных (“*thick description*” К.Гирца). В этом случае культура понимается как процессуальное, “живое” целое.

Цель работы побуждает также использовать *моделирующий подход*, понимающий этнокультурные модели как особые совокупности (“пучки”) культурных смыслов. В свете этого мы избираем культурно-семиотический метод, или метод текстуального анализа (Р.Барт, У.Эко, Ю.Лотман и др.). Текст понимается нами как сегмент метанарратива, где автор и реципиент действуют совместно. Отсюда воздействие текстов на картину мира и на образ жизни этнофоров и, напротив, понимание текста как отображения самобытности народа (в лице индивидов и групп). В последние годы этот подход проник в антропологию. Так, В.А.Тишков указывает на то, что современный метод “не может не включать анализ общественно-политического дискурса, журналистики, литературных текстов” [300, с. 42–43], а С.В.Лурье настаивает на совокупности анализа текстов, созданных носителем культуры [208, с. 434], этноисторического подхода, методик, основанных на характеристиках “своих” и “чужих” [208, с. 437].

В свете целей нашей работы представляется плодотворным и обращение к методам *cultural studies*, в первую очередь к методологии исследования повседневности. Отправляясь от феноменологического (интенционального) метода (Э.Гуссель, А.Шютц, П.Бергер и Т.Лукман, Дж.Серль, Л.Г.Ионин и др.) и подключая методы исторической антропологии (Школы Анналов) и этнометодологии (Г.Гарфинкель, А.Сикурел, И.Гофман), в последние годы это направление обогатилось новыми именами (Н.Рис, С.Бойм, И.Утехин, К.А.Богданов, Н.Н.Козлова и др.).

На основании анализа источников можно сделать вывод о том, что отношение авторов к специфике этнической культуры претерпело длительную эволюцию: идея “духа народа” сменилась “географическим детерминизмом”, затем идеей о существовании “основной”, или “модальной”, личности и, наконец, современным плюрализмом исследовательских парадигм. Как показывают исследования в культурологии и смежных дисциплинах, фундаментальными концептами, на которых должно базироваться этнокультурологическое знание, являются этнос, культура, картина мира, этнические ценности, символы, стереотипы, этничность, этос этнической повседневности, самообраз и ряд других, на формализации и анализе которых мы остановимся в следующих главах работы.

Глава 2. ЭТНОС И КУЛЬТУРА: КОНЦЕПТЫ И ПРОБЛЕМАТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

2.1. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ

Как известно, число определений обратно пропорционально степени исследованности предмета. Если в 1952 г. А.Кребер и К.-М.Клакхон выделили около 150 определений культуры, то на данный момент, по самым скромным подсчетам, их число достигло восьмисот, а по более развернутым – превысило тысячу. При этом сам принцип классификации определений культуры Кребера и Клакхона остается плодотворным. Как известно, в качестве основных они выделили описательные, исторические, нормативные, ценностные, психологические, образовательные, структурные, генетические, социальные, идейные и символические определения, соответствующие различным подходам к культуре. Вкратце суть их такова.

Описательные – наиболее ранние из дефиниций культуры. Описательная дефиниция связана с попыткой поименовать как можно большее количество феноменов, имеющих отношение к культуре. Таковы классические определения Э.Б.Тайлора, В.Вундта и многие другие. В этом случае культура понимается как совокупность знаний, умений, навыков, верований, практик, искусства, нравственности и т.д. Пробле-

ма таких дефиниций в том, что они пытаются определять культуру как сумму ее частей, в то время как известно: целое всегда превышает сумму частей. Другая проблема связана с тем, что такая дефиниция предполагает качественное различие культур: общества, в которых “не существует” определенных умений, моральных постулатов, научных достижений и т.д., воспринимаются как “дикие”, “некультурные” и “дологические”. Эти недостатки во многом объясняются тем, что само время возникновения первых дефиниций культуры – девятнадцатый век с его западноевропейской рационалистической доминантой и эволюционистским подходом к действительности.

Исторические определения связаны с традицией как процессом и результатом накопления ценностей. Таковы известные дефиниции культуры как унаследованного способа действий и убеждений школы “Культура и Личность”. Они отчасти верны, но отчасти ошибочны, так как, фиксируясь на культуре как на традиции, исследователь упускает ее противоположный смысл новации, творчества.

Нормативные определения ориентируются на представления об образе жизни людей и на те факторы, которые служат его созданию и стабилизации. Эти дефиниции акцентируются на регулятивных практиках, принятых в культуре. Так, по дефиниции Э.Фромма, культура востребует определенного социального характера и добивается его путем запретов и поощрений [322, с. 111).

Авторы *ценностных дефиниций* руководствуются идеей, что культура есть совокупность смысложизненных ценностей и именно они – критерий различий культур “примитивных” и “высокоразвитых народов”. Этот подход роднит У.Томаса, М.Вебера, П.Сорокина и многих других.

Психологические определения трактуют культуру как процесс и результат адаптации к природному окружению. Культура понимается как комплекс переменных и может быть определена “как воплощение коллективного использования природных и человеческих ресурсов для достижения желаемого результата” [39, с. 53]. Психологические дефиниции тесно связаны с *образовательными*, которые настаивают на том, что эти приспособления имеют характер знаний, умений, навыков, т.е. “наученного поведения” (Р.Бенедикт, М.Коул и др.).

Структурные определения культуры фиксируются на элементах, составляющих “плоть” культуры, – реакциях, моделях действий и поведения, обычаях и т.д. В основании таких дефиниций могут находиться разнообразные – до произвольности – феномены, которые исследователь считает основными в культуре (Л.Уайт, В.Барнау и др.).

Генетические дефиниции рассматривают культуру с точки зрения того, что, на взгляд исследователя, является в ней первичным, – артефактов, систем взаимоотношений, символов, взглядов, верований и т.д. Сообразно этим феноменам генетические дефиниции можно подразделить на собственно генетические, социальные, символические и идейные.

Как видно уже из этого описания, принципы, положенные в основу этих типов дефиниций, пересекаются. Это неудивительно, так как культурология принципиально холистична. И хотя такие пересечения делают невозможным строгое определение культуры, именно в этом варианте – “неокончательной”, процессуальной категоризации – и таится потенциал новизны в культурологии.

Если мы обратимся к предшествующему краткому экскурсу, связанному с дефинированием концепта “культура”, то в общем виде у нас выделится несколько его пониманий:

- Культура как уровень развития обществ, количественно и качественно отличающий их друг от друга.

- Культура как сумма приспособлений (достижений) общности, позволяющих освободиться от природных детерминаций.

- Культура как система репрезентаций значений, смыслов, норм, ценностей и идеалов, – определяющих развитие личности, модели поведения и действия в социуме, исторический путь общности и материальные результаты этого пути.

- Культура как текст, в знаках и символах которого “свернуты” вышеупомянутые значения, смыслы, ценности и т.д.

Задаче нашей работы наиболее соответствуют два последних взгляда на культуру, хотя, говоря об адаптации, мы будем касаться и второго из них.

Поэтому уточним определение культуры, которое мы ранее выбрали в качестве операционального для данной работы: ***культура – это совокупный духовный опыт, выраженный в экзистенциальных смыслах, идеях и ценностях личности, этноса и человечества; в знаково-символических***

структурах (культурных текстах), в которых они воплощаются, а также в особом принципе конфигураций этих смысловых содержаний и символических структур (этнос культуры).

2.2. ПОНЯТИЕ ЭТНОСА.

ПРОБЛЕМА “ОБЪЕКТИВНЫХ” ПРИЗНАКОВ ЭТНОСА

В исследованиях культуры этноса, предпринимаемых культурологией и смежными науками, существуют два воззрения на отправную точку анализа. В американской традиции его предметом является культура, в западноевропейской (к которой примыкают и российская, и отечественная) – этнос. Мы намерены совместить оба подхода, понимая этнос и культуру в контексте неразрывного синтеза формы и содержания.

Проблема дефинирования этноса подробно раскрыта нами в кандидатской диссертации, где произведена критика объективных признаков этноса [368]. Здесь мы считаем необходимым более развернуто отметить недостатки примордиалистских попыток выделить “органические” черты этноса. В противном случае понятия “этнос” и “культура” (в одном из контекстов употребляющиеся как синонимы) обретают противоположное содержание, отражая дихотомию “природного – культурного”.

Представления И.-Г.Гердера и Ш.Монтескье отразились практически на всех дефинициях, выработанных до конца XX в. Соответственно были выделены признаки этноса: общность происхождения; географическое положение; ландшафт; хозяйственный тип и экономика (в зависимости от естественных условий); язык как вместилище врожденной духовности; психический склад этноса. Во второй половине XX в. к ним начали добавлять еще историческое прошлое. Несложно заметить, что они повторяют известное определение “нации” как формируемой общностью языка, территории, экономической жизни и психики, данное И.В.Сталиным в статье “Марксизм и национальный вопрос” (1912). В советской этнографии эти признаки считались присущими не только нации, но и народности. Когда термин “этнос” заменил понятие “народность”, эти параметры были отнесены к нему.

Однако при таком понимании исключений из признаков едва ли не больше, чем правил.

2.2.1. Общность происхождения

Этот признак, скорее, должен относиться не к этносу, а к расе как биологической группе людей. В отличие от расы к народу принадлежат представители разных биосоциальных и даже этносоциальных общностей. Так, предки англичан – саксы, кельты, римляне, норманны и др. Предки французов – галлы, иберы, греки, римляне и др.: в их числе П.Сорокин выделяет 24 этнических группы [293, с. 248]. Даже белорусы (территория формирования которых почти идентична территории развития) – результат балто-славянского смешения. Латиноамериканские и ряд азиатских и арабских этносов – итог множественных, в том числе и межрасовых, миксаций. Ныне “невозможно выделить не только “чистые” в антропологическом отношении народы, но и “чистые” в антропологическом отношении расы, ибо даже и внутри “антропологических” типов всегда можно обнаружить группы людей, так или иначе отличающихся в биоантропологическом отношении” [172, с. 100], – и это при том, что расовая информация более устойчива, чем этническая, так как имеет генетический, а не культурный характер. Итак, наличие рас вовсе не обуславливает наличия этносов: потому в первобытности, когда господствовали кровнородственные (расовые) связи, этносы отсутствовали в силу диффузности, непрерывности культуры [47, с. 62; 88, с. 26]. Другая точка зрения гласит, что моноэтническим (т.е. соответствующим примордиалистской идее) было только варварство, норма же цивилизации – полиэтнизм. Идеал этнической однородности возник в эпоху становления европейских наций, т.е. в XVIII в., когда представление об этническом единстве становится залогом гражданской солидарности [28, с. 51–56].

Можно согласиться с Э.Смитом: родство – слишком узкая социальная база для больших этносов и для наций [288, с. 357]; кровно-родственное самоопределение имеет не естественный, а символический характер. Именно поэтому представление о расовой уникальности в современности процветает у меньшинств и в молодых независимых государствах,

для которых “кровная” отличительность – ресурс чувства этнического достоинства, автономии и привилегий.

Вопрос, почему этнофоры воспринимают этнос как биологическую или, в более мягком варианте, как биосоциальную общность, открыт. Возможно, это связано с тем, что процесс наследования естественно-антропологических и культурных характеристик неразрывен, а потому в обыденном сознании связан. Но более вероятно, что иллюзия общего происхождения, возникшая под влиянием эндогамии и тотемизма, порождает “квазиродство” (К.Гирц), используемое в этномобилизационных целях.

В случае принятия тезиса о “квазиродстве” мы приходим к сдвигу в понимании этноса. Этнос как примордиальная общность уступает место этносу как метафизической общности – в смысле постоянно воссоздаваемого фундамента культурного единства людей. Мы не склонны экстраполировать на природу этноса взгляд Б.Андерсона на нацию (“воображаемое сообщество”), как это делает В.А.Тишков в работе “Реквием по этносу”: в этом случае неизбежно встает вопрос о происхождении и раннем формировании этноса. Но поскольку все известные современные этносы, исключая ряд африканских племен, существуют в виде или – чаще – в составе наций, мы не можем игнорировать плодотворную идею “воображения”. По нашему убеждению, тезис о родстве следует заменить более мягким и правомерным тезисом об *общности этногенетического мифа*, который создает: 1) представление об общем происхождении как начальную точку этничности; 2) первичные параметры отличия от “чужих” (комплиментарность, по Л.Н.Гумилеву) как прототип этнических стереотипов; 3) тотем как представление о трансцендентном патронаже, как залог общеэтнического братства и как основу этнокультурных сакральных ценностей; 4) систему табу как прообраз формируемых норм и т.д. В этом смысле идея “общего происхождения” не приводит к культивации моноэтнической замкнутости, не исключает межэтнических контактов и полиэтнизма: в противном случае трудно представить возможность добровольных миксаций разных этнических элементов. Не случайно, говоря об этнии, т.е. архаической соплеменности, Э.К.Фрэнсис отмечает, что “несколько племен (триб) могут соединиться в этнию из-за веры, что они имеют более

дальнего [*нежели племенные тотемы*] общего предка... Чужие могут быть интегрированы в этнию с помощью адаптации, брака или мифического родства” [14, с. 396–397]. По нашему убеждению, именно этногенетическое предание изначально формирует этнические границы: не случайно В.А.Шнирельман отмечает, что у племен яноама, семаев и ряда др., несмотря на антропологическое сходство с соседними племенами, самоописательные границы очень четки – в силу наличия ярких этногенетических мифов [388, с. 32–37]. Тем самым, с определенной мерой осторожности, но можно трактовать происхождение этноса как изначально культурное, а сам этнос – как своего рода артефакт (в понимании М.Вартофского и М.Коула).

Если понимать общее происхождение через этногенетический миф, проливается свет на проблему действительности кровнородственных представлений даже в современных полиэтнических нациях: миф по своей природе бессмертен (К.-Г.Юнг, А.Ф.Лосев, М.Элиаде и др.). Этому способствуют его цель (предупреждение распада общности) и ряд этноконстатирующих функций: 1) негэнтропическая, ответственная за упорядоченность этнической картины мира; 2) идентификационная (“комплиментарная”); 3) ретроустремленная; 4) футуроустремленная (прогностическая); 5) аксиологическая, придающая действительности экзистенциальный смысл; и др. При таком подходе очевидно, что содержательное наполнение этничности не эссенциально, а культурно, а этнос держится не на параметре “общей крови”, а на единстве функций мифа, задающих общую систему значений, культурных смыслов и ценностей. Мифологическая составляющая этничности и этнической картины мира не исчезает и когда миф заменяется *религией*: по этой причине этническая и религиозная идентичности нередко сливаются. Выразительный пример – маронитство, восточно-христианская секта в Ливане, чья деятельность привела к отпочкованию маронитов от ливанцев-мусульман и к претензии на право считаться особым этносом. Основную роль здесь сыграл миф о генетическом родстве маронитов с мардаитами-христианами, воевавшими против мусульман вместе с Византией. Это еще раз обосновывает наш тезис о том, что этнос создается не кровнородственной связью,

а культурным (изначально мифологическим) представлением о такой связи.

2.2.2. Общность территории, ландшафта и экономической жизни

Для того чтобы этнос сложился, необходимо, чтобы его члены жили на единой территории. Но территория формирования этноса не всегда совпадает с территорией развития этноса. Причины – расширение земель (Арабский халифат, Римская империя, Российская империя, Британия и др.); морские миграции, повлекшие разрывы между группами, которые стали отдельными этносами (англичане, французы, испанцы, португальцы и мн. др.); изгнание целых народов (евреи) и их части (армяне); сокращение территорий из-за войн, эпидемий и т.д.; ассимиляция; феномен диаспоры (евреи в Европе, украинцы и белорусы в Канаде и США и др.). Так, сейчас в Азербайджане живут лишь 40% азербайджанцев, а их большая часть – в Иране. Лишь 50% армян проживает в Армении, остальные в Нагорном Карабахе, в России, Грузии, США, Франции. Кроме того, существуют народы, для которых фактор территории не имеет значения (цыгане). В период глобализации эти сложности усугубляются. Так, ирландцы, итальянцы в США обладают двойной территориальной идентичностью: ее этнический пласт исходит из памяти о родине предков, а национальный – из гражданства США.

В свете неоднозначности территориального фактора возникает дилемма: либо мы не считаем современные общности этносами в широком смысле слова⁴, либо отказываемся от установки на то, что территория является основополагающим этническим признаком. Однако в случае такого отказа встает

⁴ Термин “этнос” в современной исследовательской практике употребляется в узком и широком смысле слова. В первом (традиционном) этнос понимается как особый тип этнической общности, промежуточный между племенем и нацией, во втором принимается для обозначения всех этнических общностей, т.е. в качестве родового таксона. В англо-американской традиции XX–XXI вв. утверждено второе понимание, в советской и постсоветской оно возникло лишь в 80-е гг. XX в. [89, с. 45]. Мы будем по преимуществу использовать именно это, более современное, значение, а в обратных случаях, например при дифференциации этноса и нации, специально оговариваться.

вопрос: почему в XX–XXI вв. с новой силой вспыхивают этнотерриториальные конфликты?

На наш взгляд, причины – не столько в реальном территориальном признаке, сколько в “проекциях” на него иных факторов: религиозных “разломов” (термин С.Хантингтона), примеры чему – распад Югославии, вооруженные конфликты в Чечне, Карабахе и т.д.; экономических причин (характерных, например, для позднего СССР); “кровнородственных”, подогреваемых политическими элитами установок. Как отмечает Е.М.Бабосов, территориальный конфликт неотрывен от политического фактора – распределения власти и ресурсов [54, с. 225]. Мы добавили бы и фактор признания со стороны “референтных групп”, т.е. авторитетных этносов. Кроме того, часто борьба идет не столько за реальную территорию, а за “метафизическое Отечество”: притязания на территорию оказываются притязаниями на культуру в контексте обладания этносом развитыми еще в древности институционализированными формами культуры, например государственностью. Трудно представить, чтобы современные сторонники концепции “Великого Азербайджана” всерьез претендовали на территории от Каспия до Севана и от Дербента до Персидского залива, а апологеты “Великой Татарии” – на земли Башкирии, Мордовии, Марий-Эл, Самарской, Оренбургской областей. С другой стороны, конфликт России и Латвии по поводу Пыталовского района тоже указывает на то, что территория понимается не фактически, а символически. Этот тезис мы апробировали в статье [358], где разрабатывали понятие “этнического пространства”, потому здесь лишь приведем вывод о том, что территория этноса представляется не естественным, а культурным пространством. Итак, можно сделать вывод о том, что сейчас общность территории не является основным признаком этноса. То же относится и к природной среде и экономическому типу этноса.

“Географический детерминизм” Ш.Монтескье до сих пор представляется привлекательным для ряда исследователей (последователи Л.Н.Гумилева, российские геополитики во главе с А.Дугиным), которые исходят из абсолютизации идеи адаптации этноса к ландшафту. Однако мы полагаем, что гораздо важнее аспект восприятия ландшафта этнофорами. В свете этого мы считаем нужным разделять *эмоциональный и*

когнитивный уровни отношения этнофоров к ландшафту; если в первом случае мы имеем дело с ценностями, то во втором речь должна идти о практическом освоении ландшафта. На сей день – по причине развития техник и технологий – когнитивный уровень все более соотносится не с культурой, а с цивилизацией и потому находится вне рамок нашей работы. Эмоциональный же уровень имеет сугубо культурный характер. Так, работы Н.М.Лебедевой показали, что потомки русских переселенцев в Закавказье, никогда не жившие в России, в качестве “родного” пейзажа избирают воображаемый русский, а не кавказский, в условиях которого они выросли [194, с. 101–128]. Таким образом, в качестве этноконструирующей характеристики и здесь выступает не объективный признак этноса, а миф о “земле обетованной”.

Уже много тысячелетий этносы живут не столько в природной, сколько в культурной среде, вследствие чего природа, ландшафт и адаптивный тип хозяйствования и экономики (так называемый “культурно-хозяйственный тип”) давно не являются определяющими этноструктурирующими факторами. Это еще более верно в условиях “глобальной деревни” (М.Маклюэн), где невозможно разъединить экономики разных народов. Однако нельзя и игнорировать роль экономики для современных меньшинств в свете их эксплуатации со стороны титульного населения (например, в Южной Африке) или, напротив, позитивного аспекта социально-экономической дифференциации (например, парсы в Индии). Тем не менее привязанность экономики к ландшафту и в целом к территории ныне не является определяющей.

2.2.3. Общий язык

Общий язык традиционно считается основополагающим этническим признаком. Изначально он таковым и был: иначе не могло бы появиться механизма взаимодействия людей, а значит, общности как таковой. Положение В.-Ф.Гумбольдта [131] и А.А.Потебни [264] о том, что язык определяет картину мира и ментальность этноса, было поддержано и разработано в XX и XXI вв. (Э.Сейпир, Б.Уорф, Р.О.Якобсон, К.-М.Клакхон, А.Вежбицкая, Т. Ван Дейк, А.С.Мельникова и др.) и заложило основы лингвокультурологии. Большую роль

в исследованиях сыграло открытие изоморфизма языка и генетического кода [115, с. 3–5]. Для целей нашей работы значим сделанный этими исследователями вывод о том, что язык формирует “фонтовую культуру” – в том смысле, что “человек видит и слышит то, к чему делает его чувствительным грамматическая (также и лексическая, и фразеологическая. – Ю.Ч.) система его языка” [167, с. 190].

Итак, языковой фактор – один из основополагающих в этноформировании. Но является ли он основополагающей этнической характеристикой в последующем развитии этноса? Уже П.А.Сорокин отрицал это, указывая: а) на неопределенность языка по сравнению с диалектами и наречиями; б) на ситуацию (все более распространяющуюся в наши дни), когда разные этносы говорят на одном языке [293, с. 244–248]. Последний тезис можно расширить, говоря о несовпадении языка и границ общности: не только разные этносы говорят на одном языке (на английском – более чем 450 млн людей), но и один и тот же говорит на разных языках (шотландцы, валлийцы, евреи). Такая ситуация отразилась на противоречивости научных выкладок. Так, в 1962 г. С.И.Брук и В.И.Козлов привели статистические данные о том, что количество языков опережает количество этносов в 1,5 раза [92, с. 71], а в 1986 г. тот же Брук указывал, что число языков осталось неизменным, а число народов увеличилось вчетверо [93, с. 88–89]. Трудно представить, чтобы за 20 лет реальная ситуация могла настолько измениться. Мы полагаем, что причины такого сдвига имеют политический подтекст (сепарация этногрупп, борьба молодых независимых государств, мобилизационная деятельность политических элит и т.д.). В силу глобализационных процессов (следствием которых, например, явилось то, что за последние 20 лет число людей, считающих английский язык родным, увеличилось на 70 млн) языковой фактор становится менее значим для этнохарактеристики. Однако не следует сбрасывать его со счетов. Здесь показателен следующий пример: по данным переписи 1985 г., 70% этнических белорусов признали своим разговорным белорусский язык [402, с. 362]. Поскольку в тот период белорусский язык сохранялся преимущественно в деревнях, а их количество было почти в два раза ниже указанного процента, возникает вопрос о мотивациях респондентов. Вероят-

но, здесь действует культурно-символический фактор: вслед за Дж.Де-Восом мы убеждены, что этничность более связана с символическим значением языка, чем с его фактическим употреблением всеми членами группы [141, с. 241]. Можно предположить, что значимость языка повышается по мере того, как он обретает символическое значение “крови народа”: яркий пример тому – история воссоздания иврита Бен Иегудой. Понимая язык в ином, традиционном, смысле, мы неизбежно сталкиваемся с несовпадением этнических и языковых границ. Потому абсолютизация роли языка как этноконституирующего принципа в современности неправомерна.

2.2.4. Единство исторического прошлого и другие признаки этноса

Исторический фактор исследователи долгое время игнорировали: это было связано с традиционной трактовкой этноса как естественного, а потому вневременного целого. Лишь в 50-е гг. XX в. возникло представление об этносе как историческом образовании. Однако при детальном анализе возникает понимание неоднозначности исторического фактора: этноистория во многом зависит от современных реалий, так как прошлое предстает в виде сменяющихся версий – общеэтнических, групповых, индивидуальных. Так, в современной греческой историографии существуют две взаимоотрицающие версии истории: секулярная античная и религиозная христианская. А в начале XIX в. греки считали себя наследниками только оттоманского и византийского прошлого, называли себя ромеями, и слово “эллин” до эпохи романтизма имело отрицательный контекст “язычника” [300, с. 133]. Именно подобные факты дали Е.Шацкому основания говорить об истории как “утопии времени” [377, с. 81]. Тем не менее мы считаем единство исторического прошлого значимым этническим признаком в свете: 1) исторического стиля культуры; 2) культурной памяти, запечатленной в традициях; 3) биографической (коммуникативной) памяти индивидов и групп; 4) этнических представлений о будущем (в отношении к прошлому и настоящему). Все эти позиции отражены во введенном нами концепте “этнического времени” [364; 365].

Да, история создает этнос с особой картиной мира, моделями поведения, ценностями и типами самосознания. Но ведь именно исторический процесс и уничтожает этносы: дробит их (бенгальцы и пенджабы, голландцы и бельгийцы и др.) или объединяет в новую общность (гасконцы, бургундцы и др. в составе французской нации). История – не только этноинтегрирующая, но и этнодифференцирующая характеристика, и потому абсолютизация этого фактора неправомерна. Кроме того, этничность процессуальна. Ее резервуар – когнитивные и эмоциональные представления людей, потому изменяются не только воззрения на историю, но и порой сама этническая принадлежность человека или группы. В этих целях мы ввели понятия “подменной” и “маргинальной” этнической идентичности [367, с. 48], когда совокупность исторических факторов приводит к приятию чужой общности в качестве своей (например, ассимилированные этнические группы в суперэтносах: некоторые народы Крайнего Севера и т.д.).

Мы считаем необходимым отметить еще несколько положений, опровергающих привычное понимание этнической истории как прогрессивно развивающейся сети закономерностей. Первое: говоря об истории, мы “имеем дело не с прямолинейным развитием от “традиционного” к “современному”, а с зигзагообразным, судорожным и неравномерным движением, которое так же часто бывает направлено в сторону одержимости эмоциями прошлого, как и в сторону отречения от них” [126, с. 371]. Второй аспект противоречий “исторического” и “этнического” выявил Х.Ортега-и-Гассет, отмечая, что при общем прошлом (и общем языке) с народами Центральной и Южной Америки Испания не сумела создать единого для всех образа будущего, «архивы, воспоминания, предки и отечество оказались “бессильными” без общего плебисцита» [249, с. 148], что помешало этим народам сложиться в единое целое. Это значит, что исторический фактор зиждется не только на ретроспективном, но и на перспективном фундаменте, и первый конструируется, исходя из нужд второго. Еще Э.Ренан настаивал на том, что нация⁵ определяется и общей памятью, и общим забвением [288, с. 33]: воспоминания, противоречащие идеалу будущего, иг-

⁵ Как и многие его современники, Э.Ренан не делал различия между этносом и нацией.

норируются (период принадлежности белорусов к ВКЛ в советской историографии или к восточнославянской общности – в 90-х гг. XX в.).

Потому в последние годы исследователи (В.Шнирельман, О.Д.Волгогонова, И.Татаренко, В.Кореняко, В.Филиппов, В.Коротеева и др.) склоняются к тому, что исторические факты – результат отбора из многих версий, предпринимаемого в современных нуждах (создание идеологии, оправдание поражений, мобилизация чувства этнического достоинства масс и др.). Эту мысль углубляют Л.Романуччи-Росс и Дж. Де Вос, настаивая на мифологическом характере истории [33, с. 357]. На наш взгляд, следует смягчить категоричность этого тезиса. История существует и объективно, и субъективно (восприятие истории людьми), и эти аспекты неразрывны. Тезис Де Воса и Романуччи-Росс можно отнести лишь ко второму плану – к истории как интерпретации. Однако в целом этот подход нельзя назвать неправомерным, поскольку в ситуации этнической мобилизации наиболее значим именно второй аспект.

В этом контексте, на наш взгляд, и следует понимать идею “изобретенной традиции” Э.Хобсбаума: отбор сегментов прошлого хоть и происходит с учетом современных интересов, но ограничен рамками, которые определены сложившейся культурой. В качестве примеров удачного включения этих сегментов в нациокультурные идеологии Э.Смит приводит валлийские фестивали бардов и британскую церемонию коронации [288, с. 242]. Однако мы убеждены, что речь должна идти не только об отборе со стороны интеллектуалов, но и – главным образом – о приятии “изобретенной” традиции массами, ее понимании как исконной, примордиально присущей.

В свете этого значимым представляется наш следующий тезис: “субъективная история” удовлетворяет те же потребности общности, которые издревле удовлетворял миф: 1) потребность в космозации этнической реальности с помощью “мудрости поколений”; 2) потребность в древнем и почетном происхождении (отсюда “трипольская версия” в современной украинской историографии и т.д.); 3) потребность достижения утраченного величия в будущем (“Патент древности становится основанием для самых современных исков” [377,

с. 414]; 4) потребность в идеале; 5) потребность в символической системе, объединяющей группы и индивидов в этническое целое. Думается, родство с мифом здесь не случайно: можно предположить, что этническая история (во втором контексте, т.е. как “карта восприятия” людей) во многом опирается на те же базисные архетипы, что и мифология. Этот тезис разработан нами в статье “Идентичность на фоне мифа” [345].

Отсюда вывод: трактовка этнической истории, с одной стороны, как творца этнокультурных реалий, а с другой – как существующей независимо от чаяний людей, идеологий и т.д. дает для понимания этнической культуры меньше, чем взгляд на историю как культурно (не всегда намеренно, порой латентно) конструируемую категорию.

О роли *войн как фактора внутриэтнической солидарности* писал еще Г.Зиммель в эссе “Человек как враг”. Впоследствии эту тему развивали бихевиористы, экстраполируя на этническую общность концепцию агрессии К.Лоренца. В этносоциологии и политологии тема взаимосвязи культурных различий и войн (конфликтов) была разработана С.Хантингтоном. “Преобладающие источники конфликтов, – писал он, – будут определяться культурой... Наиболее значимые конфликты будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям” [325, с. 33]. Итак, по Хантингтону, именно культура определяет политику, а этничность (и даже принадлежность к цивилизации) есть культурная категория, с чем мы не можем не согласиться. Однако он игнорирует: а) внутрицивилизационные и внутриэтнические конфликты; б) конфликты не на религиозной почве; в) конфликты, маскирующиеся под религиозные (борьба за передел внешних экономических рынков, за привилегии в использовании ресурсов и т.д.); г) внутреннее культурное разнообразие цивилизаций и даже этносов; д) сотрудничество этносов и цивилизаций, отраженное и в обобщенном названии “Запад”, и в наличии общих структур (Евросоюз, ВТО, ЮНЕСКО и т.д.). Кроме того, автор упускает этносы, которые бесконфликтно живут с соседями и при этом четко самоидентифицированы (к которым относятся и белорусы). Можно сделать вывод, что конфликты и войны играют в мобилизации этничности не абсолютную, а относительную роль.

2.3. “СУБЪЕКТИВНЫЕ” ПРИЗНАКИ ЭТНОСА

В последние десятилетия к основополагающим характеристикам этносов относят не только “объективные”, но и “субъективные” – символы, ценности, моральные установки и эстетические модели традиционной культуры. Поскольку символы и ценности мы собираемся проанализировать в качестве центральных элементов семиосферы и аксиосферы культуры, здесь мы лишь подчеркнем значимость этих факторов в качестве субъективных признаков этноса. Позволим себе также выдвинуть тезис, который будет обоснован в следующей главе: ни ценности, ни символы не играли бы в этносе столь значимой роли, если бы не являлись маркерами этничности как системообразующей самохарактеристики этнофоров.

Самобытные *моральные установки*, отличающие этнос от других, отмечали многие авторы (И.Кант, И.-Г.Гердер, Дж.Вико, С.Мадариага, Э.Дюркгейм, Н.А.Бердяев и др.). Как правило, они связываются с *религией*. Так, еще Э.Дюркгейм заметил, что общность имеет тенденцию превращать наиболее значимые из них в сакральные [150, с. 168]. Так, в период Французской революции “исключительно светские по своей природе вещи были обращены общественным мнением в священные: Родина, Свобода, Разум” [148, с. 440–441], и именно эти феномены заложили основы западной морали. Моральная природа является главным критерием общности и для Э.Шилза, по мысли которого главную роль в ее сохранении и развитии играют нравственные обязательства и личностные привязанности [34, р. 130–135]. То, что мораль в этом контексте сопрягается с религией, не случайно: религия – первичный моральный регулятор. Однако не следует абсолютизировать этот фактор, так как существует большое количество этносов, исповедующих разные религии (конфессии), и напротив – множество этносов, исповедующих одну и ту же религию (ислам, христианство, буддизм). То же касается и морали: заповедь “Не убий” является первой во всех вероучениях мира, что не мешает их различиям. Кроме того, религия может служить не только этнической интеграции, но и дифференциации (противостояние католиков и гугенотов, приведшее к распаду Голландии и возникновению нового этноса –

бельгийцев). И наконец, известно большое количество расхождений в религиозных воззрениях единого этноса.

На наш взгляд, следует учитывать то, что в религии (как и в морали в целом) существуют два аспекта: когнитивный и эмоциональный. Если в первом аспекте религия не может служить определяющим признаком этноса, то во втором мы имеем дело с представлениями о сакральном, которые являют собой один из уровней этнической картины мира. В этом смысле следует говорить о соотношении культуры и практик групп с трансцендентной реальностью и о том, что все этнические признаки имеют религиозные и мифологические коннотации: история – миф о золотом веке и эсхатологию; география – представления о святой земле, о земле обетованной; понимание языка как вместилища сакральной, изначально данной духовности и т.д. Любой значимый для самосознания этноса феномен имеет корни в символическом, сакральном. Поэтому разрушение официальной религии или мифологических верований (подрывающее и основы морали) приводит к утрате чувства этнического достоинства и в целом падению этнокультурного иммунитета общности, чем способствует ассимиляции (показательный пример – американские индейцы). По этой причине можно сделать вывод о том, что моральные установки и религиозные воззрения играют значимую роль не в качестве “реалий”, а в преломлении через этничность.

В качестве существенного признака этноса Дж.Де-Вос называет *традиционные эстетические модели*, символически используемые для персональной и групповой самоидентификации [141, с. 240], подразумевая под ними *специфические сегменты традиционной культуры* (пища, стили одежды, ритуальные выходы, культурный образ тела, фольклор, формы искусства и т.д.). Он настаивает на том, что устойчивость этноса зависит от того, насколько тот способен сохранить эстетические формы, характерные не столько для человека, сколько для группы [141, с. 241]. Можно возразить, что уже несколько столетий, а особенно стремительно в период глобализации все эти особенности гомогенизируются. На наш взгляд, речь должна идти о том, насколько их культивирует современная культура, в какой мере она научилась сливать их с современными формами; насколько ей удалось наделить

автохтонное содержание аттракционностью – в первую очередь, для новых поколений. Это связано и с тем, принимают ли эти особенности другие народы, понимая их как маркеры самобытности того этноса, где они зародились: этномузыка; фольк-рок; этническая одежда; китайская, индийская, японская кухни в мировом пространстве; театры Но, Бунраку, Кабуки и др. В противном случае эстетическая традиция амортизируется. Существует и более глубинный пласт восприятия эстетических форм культуры, исходящий из того, сохраняют ли они сакральность (и в официально-религиозном, и в мифологическом планах, а также в плане “метафизического” отношения этнофоров к реальности); вызывают ли глубоко серьезное отношение к ним – как в церковно-культовой форме, так и в форме семейных и групповых обрядов или государственного церемониала. Лишь при сохранении символической исполненности эстетических моделей можно сегодня говорить о них как об этническом признаке. Но это возможно лишь в том случае, если они являются маркерами этничности, что бывает далеко не всегда.

В целом мы можем сделать следующий вывод: ни один из проанализированных “объективных” и “субъективных” признаков этноса не является основополагающим и безусловным. Каждый из них может играть важную роль в развитии и сохранении общности на определенном этапе, затем нивелироваться, но это не значит, что он не может актуализоваться в новых условиях. Тем не менее попытки абсолютизации любого из них приводят к перекосам и искажениям, недопустимым в научном исследовании.

Как мы уже показали, объективные факторы значимы для этнофоров не в своем фактическом качестве, а, скорее, в мифо-символическом преломлении. В то же время субъективные факторы во многом обеспечивают такое преломление, давая объективным “признакам” этноса ценностно-символическую форму. Тогда речь будет идти, к примеру, не об общем происхождении этнофоров, а о ценности их совокупной идентичности и символах “родства”, “общей крови”, а также о соответствующих моральных установках и эстетических моделях. Наиболее значимое для нас следствие из произведенного анализа таково: этнос не естественное, а сугубо культурное це-

лое. Потому следующую главу мы посвящаем этнической культуре и этнической картине мира как ее базису.

Глава 3. ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИИ

3.1. ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И КАРТИНА МИРА

3.1.1. Понимание культуры с точки зрения этнической культурологии: три уровня культуры этноса

В этнической культурологии термин “культура” употребляется в соответствии с тремя ее уровнями. Первый из них – культура этноса. Под *культурой этноса* мы будем понимать *всю совокупность культурного достояния народа* независимо от того, имеют ли элементы этой совокупности специфически этническое или иноэтническое происхождение. Критерий здесь единственный: насколько то или иное культурное явление имеет хождение в данном народе. Культура этноса возрастает за счет не только и не столько специфически этнических элементов, сколько за счет элементов, воспринятых из других культур и адаптированных к “законам” своей культуры (яркий пример такой адаптации – народная этимология). Однако по мере роста уровня приемлемости этнической культуры (неизбежного при современных межкультурных взаимодействиях) в ее содержание могут входить и не вполне адаптированные, даже экзотические элементы, но лишь в том случае, если они отвечают ценностным доминантам этноса или, по крайней мере, не противоречат картине мира этнофоров и являются привлекательными для них. Причина их привнесения в культуру связана с некой культурной лакуной, которая не заполнима традиционными средствами самого этноса – в свете его привычных установок, ориентаций, артефактов и т.д. С этой точки зрения даже процесс вестернизации, о котором с тревогой говорят исследователи, более сложен, нежели простое заимствование элементов культуры Запада, хотя бы потому, что неизбежно приобретает и обратную сторону, которую можно назвать “истернизацией”: “Сегодня, когда на рынке американской недвижимости чуть ли не каждый третий клиент – с Дальнего Востока, все амери-

канские архитекторы вынуждены знакомиться с древним китайским искусством “ветра и воды” – “фэн-шуй”... Как бы странно это ни звучало, но сегодня без консультации даосов не обходится ни одно крупное строительство в США” [123, с. 205–206]. Потому в наше время тезис о том, что культура принадлежит этносу постольку, поскольку включает в себя лишь “исконное” содержание, становится несостоятельным.

Однако в общем массиве культуры этноса всегда существует ядро *устойчивых, изначально присущих именно данной культуре явлений, структур и ценностей, которые обладают этнической спецификой*. Этот (второй) уровень соответствует понятию “этническая культура”. Это ядро выполняет *этнодифференцирующую*, т.е. разделительную, функцию (путем антитезы “мы – они”, создания этнических стереотипов и т.д.) и противоположную ей *этноинтегрирующую* функцию, которая объединяет членов этноса, даже если они рассеяны по свету (евреи и армяне диаспоры).

И, наконец, третий уровень культуры как предмета этнической культурологии – *уровень общечеловеческого духовного опыта*, по отношению к которому культуры этносов являются ипостасями “культуры как родовой специфики человеческого”. “Различные народности суть различные органы в целом теле человечества”, – писал об этом Вл.Соловьев” [267, с. 245]. Сегодня исследователи все чаще говорят о том, что не существует “монополии” народов на те или иные смыслы, ценности, идеалы, идеи и другие феномены духовной культуры, – скорее, дело в том, какие из них конкретная культура избирает в качестве центральных, а какие отодвигает на периферию. Так, ценность мира является одной из основных в аксиосфере культур Востока, важной для “черных культур” Америки, существенной для западных и африканских культур и несущественной – для мусульманских культур. Тем не менее, она – в том или ином объеме – присутствует во всех этих культурах [160, с. 45]. В этом случае мы имеем дело с особым принципом конфигурации культурных содержаний – с этосом культуры, который проанализируем в соответствующем подразделе.

Итак, предметом этнокультурологии является культура в трех пониманиях этого слова. Во-первых, это этническая (или традиционная) культура как ядро любой, даже самой со-

временной культуры; во-вторых, это вся культура этноса, включая инновации и заимствования. И, наконец, в-третьих, культура как структурно-функциональный феномен.

3.1.2. Картина мира как матрица этнической культуры

3.1.2.1. Понятие и сущность картины мира

В качестве призмы анализа этнической культуры мы избрали концепт картины мира. Причины этого таковы:

1) Картина мира – общий знаменатель всех наук, данные которых использует культурология: философии, психологии, антропологии, лингвистики, семиотики культуры, истории, социологии.

2) Картина мира при своем возникновении не индивидуальный, а социокультурный феномен (К.Маркс, Л.С.Выготский, С.Л.Рубинштейн, А.Р.Лурия, Б.Ф.Поршнев). Так, “мир, интерпретируемый как возможное поле действия для всех нас, – это первый и наиболее примитивный принцип организации моего знания о мире вообще” [393, с. 102–103]. Поскольку картина мира изначально принадлежит общности, прежде она имеет этнический характер. Потому мы можем считать ее этнокультурологическим концептом.

3) Этническая культура является “порождением” не мира как такового, а картины мира как “псевдосреды” (У.Липпман) [200, с. 38]. При принятии этого тезиса примордиально-конструктивистский конфликт теряет смысл, ибо “что бы мы ни принимали за подлинную картину мира, относимся мы к ней так, как будто она и есть реальная жизнь” [200, с. 28]. Благодаря ей общность изменяет реальную среду, созидая культуру и в качестве специфически человеческой сферы, и в ее этнических вариациях. В последнем случае картина мира создает “*этническую действительность*” (“*этническую реальность*”). Предпосылка возникновения картины мира – то, что мир “находится за пределами досягаемости, видимости и за пределами сознания” [200, с. 49]. Вследствие этого он “амодален” [198, с. 141] и потому является объектом взаимодополняющих интерпретаций людей и групп. Это характерно уже для архаики (сосуществование “космической”, “растительной” моделей; модели “мировой горы”, “мирового стол-

ба”, “мировой реки” и др.). Все эти образы отражают попытки упорядочить представления о мире: потому первичная оппозиция, задающая основу архаической картины мира, – *дихотомия “Космос – Хаос”*, на которую затем накладывается ряд других дихотомий. Картина мира не столько отражает мир, сколько является “заслонкой” (А.Н.Леонтьев) от дискомфортной природной, а позже – и социальной действительности. Поэтому М.Хайдеггер определяет картину мира как “второй мир”, поставленный человеком между собой и реальностью [323]. Но члены общности воспринимают ее как реальность, предпосылающую определенные модели адаптации и типы действия. Отсюда *адаптивно-деятельностная* мегафункция картины мира.

Вопрос о структуре картины мира остается открытым, несмотря на многочисленные попытки наполнить этот концепт содержанием. Нередко основными ее компонентами считаются символы и ценности (К.Клакхон, Ф.Клакхон, К.Гирц, Р.Редфилд, С.В.Лурье, Д.А.Синянский, А.А.Мельникова и др.) или, что корректнее, – смысловое отношение, лежащее в основе и ценностей, и символов (А.Н.Леонтьев, С.С.Гусев и др.). По нашему убеждению, ценности и символы – не предпосылка, а продукт действия уже возникшей картины мира. С целью дальнейшего анализа мы предлагаем собственную концепцию этиологии, структуры и содержания картины мира.

Идея, что картина мира нейрофизиологически укоренена, принадлежит У.Пенфилду; эксперименты подтвердили, что она: а) имеет локализацию в мозгу; б) мозг устроен в соответствии с содержанием действительности, потому способен ее постигать [298, с. 123]. Последнее коррелирует с обоснованиями “антропного принципа” (Б.Картер, С.Хокинг, М.Рис и др.), в соответствии с которым Вселенная “выстроена” под субъекта-наблюдателя. Сюда же примыкает и концепция номогенеза Л.С.Берга [71], в соответствии с которой эволюция целенаправленна. Закономерен вывод, что мозг – продукт эволюции, имеющий параллельные мировому устройению телеологические доминанты. Доказательство – его резервные способности. Поскольку в неокортексе человека существуют миллионы модулей, категоризирующих мир и представляющих его в образах [127, с. 11–13, 32], потенциально мозг может

вместить содержимое всей культуры [157, с. 73]. По нашему предположению: а) структурированность этих модулей реализуется во фреймах; б) характер заполнения фреймов определяется культурой и типом социальности; в) вследствие этого фреймы как формы, универсальные для человечества, в этносах вмещают в себя различные культурные содержания.

С целью уточнения нашей позиции обратимся к ряду положений М. Минского и И. Гоффмана. По Минскому, любая модель, отражающая мир, строится на основе первичных данных, сгруппированных в “блоки” – фреймы. Фреймы: а) есть устойчивые структуры; б) состоят из субфреймов (подфреймов); в) играют роль схемы опыта, опосредующей представления людей; г) исполняют функцию референциальной рамки, определяющей границы ситуации. “Человек, пытаясь познать новую для себя ситуацию <...> выбирает из своей памяти некоторую структуру данных (образ), названную нами фреймом, с таким расчетом, чтобы путем изменения в ней отдельных деталей сделать ее пригодной для понимания более широкого класса явлений или процессов” [230, с. 72]. Фреймы определяют не конкретную ситуацию, а обобщающий образ однотипных ситуаций. Они организованы в “сеть” с большим количеством “узлов”, представляющих понятия-“задания”, и связей между ними. Узлы фрейма могут быть как явными, так и латентными, незаполненными или заполненными частично. “Явные” (всегда оправданные для ситуации) узлы находятся на верхнем уровне структуры, латентные – на нижнем. Содержание последних – “терминалов” (слотов) – более размыто и потому открыто интерпретациям. Таким образом, фрейм одновременно представляет и форму, и контекст репрезентации действительности. Это позволяет понимать “фреймовую модель” как основание этнической картины мира. Поскольку каждой культуре свойственны типовые ситуации, постольку содержание фреймов этно обусловлено. Когда человек приходит к необходимости разрешения ситуации, он сопоставляет ее с этнокультурными фреймами, но при этом “подстраивает” их под ситуацию, так как она может: а) не полностью соответствовать типовой в силу условий своего протекания; б) быть принципиально иной – новой или “чужой” (яркий пример воздействия фреймов – этнические стереотипы). Путем такой подстройки личность изменяет содер-

жание фрейма, заполняя терминалы новой информацией, в дальнейшем доступной другим представителям культуры. Потому мы полагаем, что эта схема приложима и к анализу социокультурной динамики, в частности анализу взаимосвязи традиции и инновации.

Можно предположить, что, даже когда ситуация меняется, в силу упорядоченности и статичности фреймовой структуры готовые блоки могут еще долго существовать и в общественном, и в личном сознании (так как они ложатся в основание символов, ценностей, кодексов и сохраняются в языке). Отсюда, например, ригидность этностереотипов и сохранность потерявших функциональность, но бытующих на уровне обычая элементов культуры.

Из приложения теории фреймов к анализу картины мира можно вывести необходимый для целей нашей работы ряд следствий:

1. Картина мира имеет фреймовый принцип организации и фреймовую структуру.

2. Фреймы как компоненты картины мира нейропсихологически укоренены в сознании человека: в этом причина возникновения культурных универсалий.

3. Фреймы связаны с типовыми этнокультурными ситуациями и диктуют избрание стратегий действия в соответствии с ними: отсюда этнокультурные (а также групповые и индивидуальные) различия в моделях восприятия, поведения и т.д.

4. Фреймы существуют в виде иерархически расположенных блоков: отсюда феномен этнокультурной устойчивости.

5. Терминалы фреймов заполняются модифицирующими их индивидуальными и групповыми вариациями: отсюда исходят этнокультурные изменения. При этом сама структура фрейма в качестве референциальной рамки ограничивает их число.

Фрейм – двойная адаптивная структура: в плане формы он упорядочивает явления действительности (задавая условия адаптации к миру), а в плане содержания является основанием для конкретного типа этнической адаптации. Но адаптивность не исчерпывает функций фрейма.

Если, как мы полагаем, фрейм структурен и представляет собой резервуар подфреймов (субфреймов), то спектр

содержаний последних должен быть противоречив: на это указывает амбивалентность картины мира (как и культуры в целом), включающей в себя противоположные содержания⁶. Причина этого уже не в адаптивности, а в *преадаптивности* (термин Л.Кено) картины мира.

В теорию ароморфоза⁷ [280] А.Н.Северцов вводит понятие идиоадаптации как способности организма к развитию путем создания новых форм приспособления к среде без переустройства морфологии органов. Потому “изменения организмов <...> никогда не являются точным ответом на заказ природы. Есть некий запас способностей, не реализуемых непосредственно, как бы не нужных виду в данный момент, но полезных для него в дальнейшем” [52, с. 100]. В соответствии с нашей гипотезой эта потенциальная вариативность (преадаптивность) обеспечивается подфреймами и самой конструкцией фрейма.

Для того чтобы фрейм вмещал все вариации, он должен быть максимально ёмок. По отношению к субфреймам фрейм должен играть не только роль резервуара, но еще и *медиатора* высшего порядка: он задает “среднюю” рамку, совмещающую разнообразные субфреймы, определяя меру допустимого и недопустимого. Каждый субфрейм имеет свои подфреймы, потому фрейм *иерархичен*. И наконец, мы предполагаем, что фрейм (и субфреймы) *бинарен*: он строится как дуальная схема, что обеспечивает спектр вариаций внутри фрейма как структуры.

Как известно из исследований физиологов, антропологов и семиотиков, культуры строят системы классификации мира на бинарном принципе. “На всех уровнях мыслящего механизма, – писал Ю.М.Лотман, – от двуполушарной структуры мозга до культуры <...> мы можем обнаружить биполярность как минимальную структуру семиотической организации” [207, с. 571]. Если мы принимаем фрейм в качестве основной структурной единицы картины мира, а сама картина мира (мегафрейм) есть бинарное образование, то наша гипотеза бинарного (дуального) строения фрейма представляется пра-

⁶ Эта амбивалентность легко выявляется, например, при анализе фольклора, в частности пословиц.

⁷ Ароморфоз (гр. *airo* – поднимаю и *morphosis* – форма, вид) – повышение интенсивности жизнедеятельности организма.

вомерной. Так, в 30-е гг. XX в. А.Хокарт и А.М.Золотарев пришли к сходным выводам о дуальной организации мифологий: Хокарт – на материале Цейлона, Фиджи, Египта, Золотарев – на примере народов Сибири [155]. Идеи Золотарева на материале брачно-семейных отношений туркмен разрабатывал и С.П.Толстов [303]. Синтезирующий взгляд на бинарный характер первобытного общества отражен у К.Леви-Строса [195, с. 137–171]. Тему дуальных оппозиций (пар) на стыке семиотики и естественной антропологии разрабатывает В.В.Иванов [156; 157; 158] и др.

Ученые выделяют психосоциальные, эмоционально-ценностные, антропологические и другие обоснования принципа дуальности в культуре. Особого внимания заслуживают нейрофизиологическая трактовка бинарности картины мира с точки зрения дуальной организации мозговой деятельности (М.Дагс, Дж.Джексон, Р.Сперри и др.) и анализ культуры с этой точки зрения (Ю.М.Лотман, В.Вс.Иванов и др.). Освещать принцип функциональной асимметрии мозга мы не будем: он широко известен. Наиболее значимые его следствия для нас: 1) если, как мы показали выше, картина мира имеет локализацию в мозгу, бинарность мозговых полушарий не может не воздействовать на картину мира. В этом случае картина мира (на уровне самой фреймовой структуры) понимается как дуальный феномен; 2) факт, что эта асимметрия функциональна, дает возможность выводить функциональность фреймовых оппозиций картины мира для этнической культуры.

На основе теоретических выкладок ряда ученых, а также собственных изысканий мы можем предположить, что основные оппозиции картины мира этноса, определяемые фреймовой структурой: Космос – Хаос; время – пространство; свое – чужое; сакральное – профанное; жизнь – смерть; мужское – женское; добро и зло. Причины, по которым мы избрали столь малое число семантических оппозиций (В.Вс.Иванов и В.Н.Топоров отмечали 40 бинарных пар [156, с. 67–78]), таковы. Мы исходим из того, что в преадаптивных целях этнокультурные фреймы должны быть немногочисленны (напротив, число подфреймов – неограниченно). В этом отношении оппозиционные пары “день – ночь”, “суша – море”, “юг – север”, “вертикальный – горизонтальный” и т.д. являются под-

фреймами по отношению к фрейму “время – пространство”; “человек – не-человек”, “чистый – нечистый”, “человеческий – звериный” к фреймам “свое – чужое”, “Космос – Хаос” и т.д. Как отмечал еще Минский, подфреймы могут одновременно принадлежать нескольким фреймам (последний пример); таким образом реализуется связанность знаний из разных областей. Мы полагаем, причина этого в том, что оппозиция “Космос – Хаос” – родовая по отношению к остальным фреймовым структурам и накладывает отпечаток на все – и эксплицитные, и имплицитные (терминалы) – “узлы”. Таким образом, все пары Иванова и Топорова укладываются в систему выделенных нами фреймов. Однако возникает вопрос о первичных содержаниях фреймовой структуры картины мира. Здесь мы руководствуемся учением Д.Н.Узнадзе об установке [309, с. 263–326; 310, с. 164–169].

3.1.2.2. Структура этнической картины мира

Термин “установка” (аттитюд) был введен Г.Спенсером (“Первые принципы”, 1862) и разработан Д.Н.Узнадзе⁸. Установка – “досознательный” регулятив, осуществляющий избирательность и направленность поведения. Она возникает в отношении “потребность – ситуация”, а в результате рационализации трансформируется в осознанные мотивации [311, с. 164–169].

Основное качество установки – интенциональность: можно предположить, что семантические конструкторы культур (“интенциональные миры” Дж.Серля, Р.Шведера и др.) производны по отношению к универсальному фрейму бинарных установочных образований. При таком подходе дилемма “универсального” и “специфически-культурного” решается как дуальность формы и содержания, т.е. фрейма как такового и заполнения его терминалов этнокультурными значениями. Таким образом, изначально картина мира любого этноса имеет: а) установочный, б) бинарно организованный характер. Мы можем определить “субстанциональные потребности” (по Узнадзе), лежащие в основе установок: оппозиции “Космос –

⁸ В зарубежной науке наиболее значимую теорию установки создал Г.Оллпорт. Вследствие ее косвенного отношения к целям и теме нашей работы мы не приводим здесь ее обзора.

Хаос”, “время – пространство” выражают потребность в ориентации, категоризации и организации явлений мира, “жизнь – смерть” – в самосохранении, “мужское – женское” – в воспроизводстве и т.д.

На основе теории Узнадзе мы можем обоснованно утверждать, что установки образуют каркас, организующий первичные формы картины мира и культуры. Это подтверждается тем, что на архаическом уровне картина мира разных народов сходна (безэтничность первобытности). Но если установка бессознательна, то как она развивается в осознанные содержания культуры – не универсальные, а этнические, не рационально-утилитарные, но эмоционально-духовные? Можно предположить, что процессу рационализации изначально сопутствует процесс “пневматизации” (от гр. *πνευμα* – дыхание, дуновение, дух). Так, употребление охры в Терра Амата (200 000 лет назад) предполагает использование железистых руд, но человек ограничивал его сферой искусства, а не совершенствованием оружия [157, с. 121–123].

На наш взгляд, именно процесс пневматизации порождает: а) ценности – высшие принципы, являющиеся основаниями специфических моделей и стратегий действия и поведения, исходя из которых человек и общность делают предпочтительные жизненные выборы; б) символы, в свернутой форме представляющие эти ценности. Однако ни ценности, ни символы не могли возникнуть из установки прямым путем, так как установка бессознательна и универсальна, а они предполагают рефлексию и конкретно-специфический характер⁹. Мы полагаем, что посредником между установкой, с одной стороны, и ценностью и символом, с другой – является *культурный смысл*.

Тема культурного смысла хорошо исследована (Э.Левинас, П.А.Сорокин, М.М.Бахтин, В.С.Библер, А.Маслоу, В.Франкл, Дж.Г.Мид, А.Н.Леонтьев, Ю.М.Лотман, Л.М.Баткин, Б.С.Братусь, С.С.Гусев и мн. др.). Большинство авторов солидарны в том, что индивидуальный *смысл есть отношение*

⁹ Так, вслед за М.С.Каганом мы полагаем, что содержание “вечных”, “всеобщих” ценностей не поддается определениям и любые подобные попытки “приводят к универсализации частных ценностей представителей определенной культуры, веры, традиции” [160, с. 121–122].

субъекта к осознаваемым объективным явлениям [198, с. 103], содержащее мотив (что коррелирует с теорией Узнадзе). Однако Б.С.Братусь вносит дополнение: смысл всегда социален: он выражает не только отношение к объектам, но и к субъектам мира [86, с. 100]. Так возникает ряд взаимных экспектаций, порождающий особую “между-сферу” [100, с. 77]. При таком понимании культурный смысл является медиатором в двух отношениях: 1) он медирует сферу установок и ценностно-символическую сферу: от первых смысл наследует общечеловеческую доминантность (установки “Космос – Хаос”, “жизнь – смерть” и соответствующие представления общечеловечески), но при этом кристаллизуется в этнических ценностях и символах; 2) медиативная функция смысла проявляется в отношении “социальное – индивидуальное”. Родившись в личностной активности, он опредмечивается в культурную ценность и входит в аксиосферу общности, а впоследствии вновь переходит на уровень личностной системы ценностей с соответствующими индивидуальными модификациями. Тем самым картина мира этноса обновляется в свете возникновения смыслов, обусловленных социальными, религиозными и другими факторами. Однако мы убеждены, что это происходит на уровне наполнения фреймовых терминалов и субфреймов – сами же фреймы остаются константными.

Можно обобщенно представить процесс трансформации установок в ценности и символы такой схемой:



Рис. 3.1. Трансформация установки в ценности и символы на уровне группы и индивида

Переход установки в смысл происходит под одновременным влиянием: а) мотива и в целом “доминантного”, по А.А.Ухтомскому, характера человеческого восприятия и деятельности, б) ситуации, в) этнической среды. При этом бинарно-фреймовый принцип организации, общий для всех картин мира, нерушим – по причине его нейрофизиологической этиологии.

Можно предположить, что картина мира имеет два базисных уровня: 1) *формальный (формообразующий)*, содержащий фреймы и установки; 2) *содержательный* (культурно-смысловой, или смыслообразующий). Последний можно разделить на субуровни: *репрезентативный* (представления) и *ценностно-символический*, содержащий ценности (а также соответствующие им модели поведения и действия) и символы (включая “этнические образы”, о которых далее). Мы полагаем, что и на формальном уровне, и в существенной мере на репрезентативном субуровне содержательного уровня возникают представления, которые ложатся в основу *культурных универсалий*, обеспечивающих определенную степень общности всех этнических культур (космологические представления, представления о данном высшими силами порядке, священном и мирском, своем и чужом, жизни и смерти, гендерных различиях и т.д.). В свою очередь, второй, ценностно-символический, субуровень сущностно пересекается с “семиосферой” в понимании Ю.М.Лотмана. Здесь уже стоит вопрос не об универсалиях, а о различиях культур.

Таблица 3.2

Уровни картины мира

| Формальный (формообразующий) | Содержательный (смыслообразующий) | |
|---|---|--|
| Фреймовые установки | <i>Культурные смыслы, ценности, символы</i> | |
| | Субуровни | |
| | <i>Репрезентативный</i> | <i>Ценностно-символический</i> |
| 1. Космос – Хаос | 1. Космологические представления; представления об общем предке, изначальном порядке и т.д. | 1. Ценность “почетного” происхождения общности; образы божеств и героев как символы величия этноса |

| | | |
|---------------------------|---|--|
| 2. Сакральное – профанное | 2. Представления о священном и мирском | 2. Религиозные ценности этноса. Ценность повседневной жизни как воплощения предназначения общности. Священная символика |
| 3. Свое – чужое | 3.Комплиментарность (оппозиция “мы – они”) | 3.Этнические авто- и гетеростереотипы, дифференцирующие и интегрирующие ценности. Символика культуры, маркирующая аспекты интеграции и дифференциации |
| 4. Жизнь – смерть | 4. Представление о жизни и смерти, загробном мире, соблюдении правил обращения с покойными, о границе между мирами и т.д. | 4. Ценности жизни и сверхжизни, символизирующие их образы. Культ предков. Погребальные ритуалы и обряды |
| 5. Время – пространство | 5. Этнический хронотоп: представления о священной территории и “золотом веке” | 5. Ценность прошлого, связанная с ценностью родины; идеал будущего. “Исторический путь” как аксиологически окрашенная категория. Символические образы великих правителей и героев прошлого |
| 6. Мужское – женское | 6. Представление о гендерном распределении ролей, коррелирующее с космологическими воззрениями | 6. Этнос мужского и женского поведения. Символы “женского” и “мужского”. Брачные ритуалы. Ценности гендерного воспитания |
| 7. Добро – зло | 7. Представление о добре и зле, фиксируемое в этнических образах и преимущественно коррелирующее с представлениями о Космосе и Хаосе, сакральном и профанном, своем и чужом | 7. Этнос повседневного поведения на основе моральных установок и образов “добра” и “зла”. Моральные ценности и нравственные прототипы идентичности |

Итак, формальный уровень обеспечивает общечеловеческие параметры культуры, осуществляя “разбиение мира” (об-

раз М.Хайдеггера) по бинарному принципу, и тем самым задает возможность культуры как специфики “человеческого”. Содержательный уровень создает границы семиосфер, выраженных этническими культурами, так как именно на его ценностно-символическом субуровне создается многообразие текстов этнической культуры, и, более того, он постоянно обогащается новыми текстами и заложенными в них смыслами (см. табл. 3.2).

3.1.2.3. *Функции картины мира в пространстве культуры*

Как отмечал еще Э.Дюркгейм, функция есть способ существования структуры [150, с.142]. С этой точки зрения картина мира есть структурно-функциональный феномен, реализованный на двух уровнях, каждый из которых обеспечивает ряд функций. На установочном, формальном, уровне картина мира представляет собой фреймовую структуру, побуждающую к категоризации феноменов мира в адаптационных и преадаптационных целях. Отсюда вытекает спектр ее функций, в том числе *адаптивно-деятельностная мегафункция*, из которой проистекают остальные.

Еще А.М.Золотарев оценивал картину мира как “трафарет” для систематизации явлений [155, с. 291]. Представляется более удачным образ “матрицы”, в рамках которой исполняется *функция организации воззрений на мир и категоризации действительности* (с точки зрения дуальных оппозиций). Этой функции предшествует *функция “пятого измерения”*. Как мы уже упоминали, по А.Н.Леонтьеву, помимо четырех измерений, человек живет еще в одном – смысловом поле. Однако на фреймовом уровне это не развернутое “поле”, а схема опыта, система значений, выраженная в дуальных оппозициях и являющаяся основой для создания культурных смыслов. Итак, первичная функция картины мира – *создание системы значений*. И лишь благодаря ей мы можем говорить о *функции формирования смыслового поля культуры* – уже не на уровне фрейма как рамки, а на уровне содержаний, возникающих внутри структуры картины мира благодаря заполнению терминалов специфическими смыслами. Немаловажна и *экспектационная функция* картины мира: человек, живущий в рамках определенной культуры, знает, “что его не будет

приветствовать покойник, чьи останки он только что проводил на кладбище” и т.д. [382, с. 64]. Из экспектационной следует *функция избрания моделей действия и поведения, соответствующих смысловым установкам культуры*. При этом сами фреймы “Космос – Хаос”, “жизнь – смерть” остаются непоколебимы.

Существуют также подфункции картины мира. Так, в рамках функции категоризации можно говорить о *подфункции организации времени и пространства*, порождающей этнический хронотоп, о *подфункциях организации сакрального и профанного, мужского и женского* и т.д. Аналогичные подфункции исполняют и остальные фреймы и субфреймы: являясь принадлежностью человеческой психики, они в то же время организуют отличительность общности от иных. С этой точки зрения можно говорить о *фильтрационной функции* как картины мира в целом, так и отдельных ее фреймов и подфреймов. Например, в случае фрейма “свое – чужое” картина мира фильтрует внешние границы этнической культуры и общности, а с помощью фрейма “мужское – женское” определяет внутренние границы, связанные с системами родства, гендерными ролями и т.д.

Мы полагаем, что основные функции картины мира можно разделить на два типа: *формальные* и *содержательные*. К первым относятся функции, обеспечивающие силу и направленность самих фреймовых структур. Они задают рамки, в которые укладываются основные содержания культуры. Это *функции создания первичной системы значений и категоризации действительности, т.е. организации воззрений на мир с точки зрения дуальных оппозиций*. Ко вторым относятся *функции формирования смыслового поля культуры (представлений, ценностей и символов); избрания моделей действия и поведения; фильтрационная и экспектационная функции*, а также подфункции, о которых мы говорили выше. Оба типа функций подчинены адаптивно-деятельностной мегафункции. Мы полагаем, формальные функции первичны и универсальны. Этими их свойствами и определяется то сходство первобытных артефактов и мифов, которое пытались объяснить эволюционисты, диффузионисты, структуралисты и др. Содержательные же функции возникают в процессе освоения человеком (общностью) мира и имеют смысловой ха-

ракти, что указывает на их сугубо культурную этиологию. Они этнически специфицированы: граница “свое – чужое”, задающая поле действия фильтрационной функции, как и выработанные на ее основе культурные смыслы и модели поведения, возникают в единстве интеграции Мы и дифференциации Они. Тем самым единство формальных функций обеспечивает общечеловеческие установки в целях самосохранения и адаптации, а содержательные – специфическое наполнение структуры картины мира и характер этнической культуры в целом.

На основании сказанного выше можно предположить, что картина мира: а) имеет не только адаптивную, но и преадаптивную этиологию; б) имеет дуальную (бинарную) структуру; в) эта дуальность имеет фреймовый характер; г) конкретное наполнение фреймов картины мира определяется особенностями сложившихся культур (смыслами, ценностями и т.д.); д) при этом на уровне формы они строятся по единой матрице, причем мегафреймом является оппозиция “Космос – Хаос”; е) первичное содержание картины мира – установки (формальный уровень), которые в процессе культурогенеза трансформируются в представления (репрезентативный субуровень содержательного уровня), а затем в этнокультурные ценности и символы (ценностно-символический субуровень содержательного уровня), и тем самым картина мира реализуется в специфической этнической культуре.

3.2. СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

3.2.1. Структура этнической семиосферы. Символы как базисный компонент семиотического пространства

Функциональными компонентами этнической семиосферы, на наш взгляд, являются; а) этнические символы; б) тексты культуры, объединяющиеся в системные блоки – текстуально-культурные пространства; в) этнические ценности, а также нормы и идеалы. Поскольку последние образуют чрезвычайно развитый сегмент семиосферы – аксиосферу, мы посвятим им отдельный раздел. Здесь же проанализируем два первых компонента и обоснуем их принадлежность к семиосфере этнической культуры.

Нашему пониманию ценностно-символического субуровня этнической картины мира соответствует концепт “семиосфера”. Семиосферу часто определяют как пространство знаков и символов – аналогично символической среде (К.Гирц), паутине значений (М.Вебер). Однако в понимании Ю.М.Лотмана семиосфера осмысливается шире – как совокупность текстов и языков. Тем самым она: а) включает не просто знаково-символическое выражение, но и содержание в виде ценностей, выраженных в текстах (именно это дает нам основания считать аксиосферу компонентом семиосферы); б) обуславливает сходство интерпретаций знаков и символов и запечатленных в них культурных смыслов со стороны этнофоров и групп; в) содержит тексты и контексты культуры.

Под этническими символами подразумевают совокупность знаковых средств, конденсирующих ряд наиболее значимых содержаний этнической культуры. В целом “символ вещи есть ее смысл, указывающий на нечто иное <...> ее знак, не имеющий однозначной связи с означаемым содержанием” [201, с. 31]. Символы в этносе выполняют ряд функций. Наиболее существенная – интеграция индивидов посредством обращения к разделяемым культурным смыслам. Можно говорить также о ряде функций символической системы этноса, подчиненных нуждам такой интеграции:

– *трансцендентная* (связь с божеством) – не только в аспекте религии, но и сакрально понимаемых факторов единства этноса: территории; истории; трудовых кодексов и т.д.;

– *коммуникативная* (связь людей), здесь возникает представление о языке как о духовном достоянии этноса; о ритуале и связанных с ним эстетических моделях культуры и т.д. Она обеспечивает синхронные взаимоотношения этнофоров;

– *мнемоническая* (связь времен), она активизируется посредством символических “фигур воспоминания” [53, с. 39]: праотцов, героев, носителей истины, т.е. прототипов идентичности. Эта функция задает представление об истории и модель диахронной связи этнофоров.

Если функции не нарушены, они обеспечивают: а) представление о сакральном предназначении этноса; б) консенсус в обществе; в) образцы желательного поведения и устремлений этнофоров. В этом смысле мы можем говорить о символах как о скрепах этноса и одновременно – как о фильтрах

для поступающей информации. Нарушение целостности любого из них становится причиной парализации интегративной функции этнической культуры.

На основе нашей типологии функций символов можно сделать вывод, что они задают этнофору систему культурных смыслов, а именно: а) предназначение общества и человека; б) общезтническое единство; 3) этнокультурную память. Таким образом символическая система организует двойные культурные (этнические) границы: 1) сплывающие, 2) отделяющие Мы от Они. Кроме того, символы служат формой для ценностей, определяющих стиль культуры. И наконец, они конструируют повседневность в свете предназначения этноса.

Но правомерно ли полагать, что общие символы всецело определяют этнос? По нашему убеждению, нет, так как: 1) существуют разные этносы и даже цивилизации, разделяющие общие символы (например, религиозные); 2) символы одного и того же этноса изменяются в свете социокультурных трансформаций; 3) помимо общезтнических символов существуют символы групп, субкультур, и между ними совершается взаимообмен; 4) символы вызывают у индивидов и групп различные ассоциации (отсюда их интерпретативный характер). В этом причина распада символических систем в пору внутренних изменений, когда актуализуются различия личных и групповых интерпретаций символов (например, в период “перестройки” в СССР).

Мы считаем необходимым разделить символы на “формализованные”, осознаваемые в виде систем, чаще религиозных и государственных (церемониалы, геральдика и т.д), и “латентные” (имплицитные), незаметно конструирующие этничность и определяющие повседневные культурные модели. Латентные символы вскрываемы (и только в некоторой мере) лишь в результате культурно-семиотического анализа текстов. Мы полагаем, что в стабильной ситуации они более свойственны всему этносу, чем индивидам и группам: латентность не дает возможность подвергнуть их верификации, что нередко происходит с формализованными символами (пример – смена символических систем республик бывшего СССР). Роль формализованных символов возрастает во внешнекризисных ситуациях: они легче укладываются в лозунги,

кодексы и т.д. Но для нашей работы более значимы латентные символы как определяющие этос культуры.

В случае такого понимания этнических символов становится очевидной ограниченность и примордиалистского, и инструменталистского, и отчасти конструктивистского подходов. Так, если примордиалистская интерпретация приводит к несовпадению желаемого и действительного в вопросе о языке, территории и т.д., то жестко-конструктивистская и инструменталистская парадигмы, объявляя этнос продуктом сознательного конструирования, отмечают все факторы первичного развития этноса. Наш подход снимает жесткую дихотомию в выборе между этими позициями. Если мы понимаем культуру как семиосферу, т.е. в качестве системы разделяемых смыслов, воплощенных в исторически передаваемой и развиваемой системе символов, то тем самым преодолеваем бесплодность подобных споров. Эмоциональная привязанность людей к этносу (примордиалистский подход) совмещается с идеей конструирования, но акцент ставится не на сознательную деятельность элит и/или государства, а на нередко стихийное, не всегда осознанное массовое конструирование символических феноменов: к примеру, не на территорию как таковую, а на восприятие территории в ее мощном символическом значении “земли предков” и т.д. Разумеется, роль интеллектуалов (которую инструментализм и конструктивизм считают первостепенной) в процессе такого конструирования трудно переоценить, но лишь на определенном – и достаточно позднем – этапе развития культуры.

Максимально обобщив, можно говорить о трех этапах этносимволической деятельности народов. На первом, *мифо-символическом*, во многом стихийно складывается картина мира этноса. Ей соответствует набор первичных культурных смыслов, с которым коррелирует система символов, определяющих культурные категории этнических времени и пространства (этнический хронотоп), а также система культурных ценностей как высших принципов воззрений и деятельности этнофоров. На втором, *этносимволическом*, начинается легитимация этноконструирующих символических структур, в частности рационализация и формализация наиболее значимых в адаптивных целях символов. В то же время часть символов остается на латентном уровне. И лишь на третьем,

символико-конструктивном, происходит активный “выброс” идеологических концепций со стороны интеллектуалов в мобилизационных целях. В обобщенном виде эти цели можно определить как: а) реализация социокультурных интересов (самоопределения, достижения правовых свобод, экономических ресурсов и т.д.); б) достижение признания (Ч.Тэйлор). Если уровень интересов преимущественно прагматический, то уровень признания – символический: желательные достижения связаны не с материальными успехами, а с идеальными ценностями; так, самоопределение и получение прав и свобод становятся принципом, утверждающим чувство собственного достоинства этноса, а экономическое процветание понимается как закономерное в свете аксиологических характеристик этноса (например, представление о сакральности труда и связанная с ней экономическая стратификация этноса и т.д.). Если требование признания (от этносов-контактеров или от титульного этноса по отношению к меньшинствам) не удовлетворено, то возникает конфликтная ситуация. Яркий пример – произведенная в 70-х гг. попытка администрации федеральной земли Кертнен (Австрия), где живет много словенцев, поменять двуязычные уличные указатели на немецкоязычные. Речь не о конфликте интересов (в этом случае язык понимался бы как средство коммуникации, но словенцы двуязычны), а о символической роли языка как маркера самобытности. Однако здесь следует еще раз отметить: а) несмотря на то, что борьбу за символическое признание инспирируют интеллектуалы, ее успех зависит от того, насколько масса включает новые идеи и требования в свой социокультурный “лексикон” и систему ценностей; б) конструируемые инновации должны соответствовать мифосимволическим структурам, возникающим на первом этапе (или, по крайней мере, учитывать их). В противном случае деятельность по их утверждению оказывается бесплодной не только в долговременном, но и в средневременном (80–150 лет) плане.

Символические модели народов связаны с мифом, и мифологическая составляющая никогда не исчезает вполне. В связи с этим Я.Ассман вводит концепт так называемой “помнящей культуры” [53, с. 30], которая ставит вопрос: “Чего нам нельзя забывать?”. Самым ярким примером помнящей культуры он считает культуру Израиля, а ее метафизическую

зической основой – представление об избранничестве. Однако помнящими являются все культуры: иначе они бы легко ассимилировались; так что следует, вероятно, говорить о “помнящем аспекте” культуры в целом. Мы полагаем, что хранителями этого аспекта как раз и являются символы, причем возникшие еще на первой стадии развития этноса: это символы “истоков” (космология) и символы “возвращения к истокам” (эсхатология). В дрейфе между ними возникает представление об этническом предназначении. Таким образом, можно смягчить идею Ассмана, заменив “избранность” “предназначением”. Если мы примем этот тезис, то его логическими следствиями могут быть следующие:

- существуют *смысловые модели культурной памяти* этноса, в большей или меньшей степени отображающие представление о сущности, пути и предназначении этноса;

- они передаются посредством *системы этнокультурных символов* и в течение всего периода существования оказывают адаптивное воздействие. Объект и субъект адаптации в процессе этногенеза меняются (на начальных стадиях это адаптация общности к внешней среде, то впоследствии это адаптация человека к уже сложившейся ценностно-символической системе этноса и к другим этнофорам);

- они возникают на мифологическом фундаменте и связанном с ним *представлении о прошлом* (миф об общем предке; миф о золотом веке; миф о территории; миф, оправдывающий модели социальной стратификации, трудовой кодекс, модели эндогамии или экзогамии и т.д.). Этим мифам соответствуют: а) ритуалы как “формализованная” реализация мифологического символизма; б) сегменты формирующейся картины мира, запечатленные отчасти в формализованных, отчасти в латентных символах;

- они содержат *представления о будущем*, сперва – в свете космологических мифов общности (конфуцианская идея “возврата имен”, т.е. возвращения в идеальное состояние “начала времени”), затем – на уровне эсхатологии (включающей миллениаристскую идею, т.е. идею прогресса в зачаточном виде). Однако эти идеи сходятся: прошлое во многом представляется образцом для будущего (отсюда попытки современных идеологий наделить свой этнос достижениями и привилегиями в прошлом);

– модели культурной памяти непременно включают в себя *идею предназначения этноса*, которое он должен исполнить на пути от прошлого к будущему. Именно она сводит прошлое и будущее в единое целое и связывает его с настоящим: оно понимается как время, предназначенное для построения идеала будущего на основе символов, образцов и ценностей прошлого.

На следующем, *этносимволическом*, этапе с нашей точки зрения происходит процесс формализации символов, их рационализации и изъятия части формализованных символов из нерасчлененного символично-мировоззренческого континуума повседневности. Можно предположить, что таким образом создается символическая основа для новых социальных институтов (начиная от древних, таких, как отцовство, жречество и т.д., и кончая государственными, политико-правовыми институтами).

Думается, этот процесс актуализируется перед лицом испытаний. Повседневность (а предшествующий мифосимволический этап связан с формированием этнической повседневности), как утверждали и А.Шютц, и П.Бергер, и Т.Лукман, и др., “существует как самоочевидная и непроблематичная фактичность” [72, с. 44], относительно корректируемая с приходом новых поколений. Когда эта фактичность нарушается (в период войн, ассимиляции и т.д.) и правомерность повседневных установлений становится под вопрос, формализованные (институциональные) символы исполняют функции сплочения этнофоров в целях этнической мобилизации.

И наконец, третий этап связан с деятельностью элит (политических, интеллектуальных, духовных, функциональных), насущная задача которых – сведение воедино формализованных и латентных символов, осуществляемое путем их взаимной “подгонки”. Здесь критерияльным является то, насколько элиты смогут наполнить символы (исторические образы и ситуации, территориальный фактор, церемониалы, стратификации и т.д.) современным содержанием. Также важно, насколько сами формализованные символы будут соответствовать: а) латентным ценностно-символическим системам (в противном случае этнос будет их отторгать или использовать исключительно на внешнем, официализированном уровне); б) “помнящему” аспекту культуры, т.е. мифологическим

структурам, включающим в себя представления об этническом хронотопе (о прошлом, будущем и о предназначении этноса в настоящем). При несовпадении символических структур с запросами современности деятельность элит оказывается бесплодной. В качестве примера можно привести неудавшуюся попытку внедрения “сверху” английской модели трудолюбия в России в XIX в. (во многом в силу символической установки, провозглашенной еще в XIV в. преподобным Аввой Дорофеем, на то, что устройство духа важнее, нежели устройство дела).

Для того чтобы такое преломление и легитимация ценностно-символических иерархий могли произойти, необходимы: тексты культуры, утверждающие культурные смыслы и исходящие из них ценностные блоки, а также разделяемый этнокультурный контекст (поле подразумеваемого).

3.2.2. Текст как компонент этнической семиосферы. Понятие “текстуально-культурных пространств” и “прецедентных текстов”

Текст есть “сгусток” информации, базисная единица семиосферы. “Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространством непереводаемости¹⁰. Под этим пластом расположен пласт “реальности”, которая организована разнообразными языками...” [207, с. 30]. Ю.М.Лотман и др. определяют текст как сообщение, составленное по определенным порождающим правилам [206, с. 513]. Это означает, что: 1) текст строится по законам культуры; 2) совокупность текстов составляет и воссоздает культуру как семиосферу, или “метатекст”.

В связи с этим перед нами встает вопрос о наиболее значимых для этнической культуры текстуальных сегментах семиосферы и в свете этого – об аспектах этнокультурологического исследования. С этой целью мы ввели понятие “куль-

¹⁰ По нашей мысли, это пространство непереводаемости и есть этнический контекст, или “поле подразумеваемого”, являющийся основой так называемой “имплицитной”, или “скрытой”, культуры.

турно-текстуальных пространств”, которые, на наш взгляд, должны стать объектами культурологии, и в частности этнокультурологии.

На основе исследований последних десятилетий (Ю.М.Лотман, М.Коул, К.Гирц и др.) можно сделать вывод о том, что основные *аспекты семиосферы* – это: 1) аспект артефактов; 2) аспект ценностей (норм, идеалов и т.д.); 3) символический аспект. Им соответствуют три “подуниверсума” (термин П.Бергера и Т.Лукмана) семиосферы, или *культурно-текстуальные пространства*. Мы полагаем, что в первую очередь это *пространство предметов (артефактов)*, понимаемых как своего рода тексты. Предметное поле культуры важно не “вещностью”, а смысловым содержанием: “Материальное само по себе, в своей оторванности не важно. Оно всегда символично и в качестве такового необходимо <...> во всей своей материальности” [163, с. 89]. В этом предметный аспект смыкается со следующим аспектом – *культурно-смыслового и ценностно-нормативного пространства*. Культурные смыслы, кристаллизованные в ценностях, важны как первичные мотивации, определяющие сферу деятельности, ее основные виды, “тексты” поведения и в целом – культуру. И, наконец, мы имеем дело с *символическим пространством*, которое на метауровне приобретает характер “*сакрального пространства*” (“*пространства трансцендентного*”), выраженного в религии и указующего на сверхцели и сверхсмыслы бытия. Все пространства связаны; так, пространство артефактов важно в символическом плане, “пространство трансцендентного” основывается на ценности ценностей – идеале (И.Кант) и т.д. Наполнение культурно-текстуальных “пространств” разнится от культуры к культуре в силу различий в содержании их картин мира. В свете этого следует уточнить идею школы “Культура и Личность”: сравнение культур достижимо сопоставлением не столько ценностей, сколько культурно-текстуальных пространств. Потому исследовательская модель должна включать анализ трех “пластов” культуры (пласт артефактов, ценностно-смысловой пласт и пласт трансцендентного) – и соответствующие им аспекты исследования.

На основании сказанного можно уточнить нашу дефиницию культуры: к *содержанию культуры (как в целом, так и*

ее этнических модификаций) относятся семиотически значимые тексты, где опредмечены необходимые для жизнедеятельности человека и общности смыслы, ценности, а также символы, в которых они выражены, и соответствующие им модели действия и поведения. Нетрудно заметить, что эта дефиниция укладывается в культурно-психологическую схему культуры как мегаартефакта, включающего разные уровни (М.Вартофский, М.Коул): 1) первичные артефакты (материальные, а также знаки, символы, мифы и т.д.); 2) вторичные артефакты, помимо первичных, включающие и способы взаимодействия с ними; 3) культурные тексты, схемы и сценарии как руководства к действию [178, с. 145–152]. Это понимание коррелирует и с “интеллектуальной” дефиницией А.Моля [239, с. 63], и с “символической” дефиницией К.Гирца [126, с. 106], и т.д. Однако, как и другие дефиниции культуры, эта неполна: она сугубо операциональна в целях этой работы.

Из нашей дефиниции следует понимание культуры как метатекста, расширяющегося путем присоединения новых текстов, но ограниченного пределами фреймов картины мира. Такое понимание предполагает наличие базисного корпуса текстов, выражающих комплекс основных идей и ценностных ориентаций и в целом этос общности. Эти тексты (вслед за рядом авторов назовем их “прецедентными” [162, с. 216; 173, с. 161; 82, с. 47]) обеспечивают культурную компетентность этнофоров. Они претендуют на нормативность, на утверждение ценностей. Главное их качество – воспроизводимость в культуре вкупе с ограниченным резервом для трансформаций. Они разделяются всеми представителями социума (группы) и строятся по определенным правилам, причем обладают “порождающим” характером, формируя культурные смыслы общности, типы дискурсов и модели их распространения. Потому прецедентные тексты непременно имеют особый слой их носителей, который занят их созданием, хранением и трансляцией. В совокупности прецедентные тексты составляют социокультурный запас знания и являются основой культурной традиции (“дом табличек” в Междуречье, “тексты пирамид” в Египте). Функция прецедентных текстов – формирование и подтверждение коллективной идентичности путем мотивирования действий и в целом создания пове-

денческих моделей с помощью бесспорных для коллектива нарративов (“рассказыванием совместно обжитых историй” [53, с. 153]). Зафиксированное в них знание обретает “фондовый” характер, так как эти тексты известны всем представителям этноса и являются коннективную основу общения, создавая контекст, определяющий повседневное самоотнесение человека к общности. Потому речь должна идти не только о текстах культуры народа, но и об этническом контексте (“поле подразумеваемого”). С этой точки зрения культура этноса может быть условно подразделена на “явную” и “латентную”, о чем мы будем говорить далее.

3.2.3. Аксиосфера этнической культуры: смыслы, ценности, идеалы и нормы как доминанты этнокультурной действительности

3.2.3.1. Аксиологическая проблематика в свете этнокультурологического подхода

Мы понимаем этнические ценности как совокупность жизненных ориентиров, идеалов, образцов, традиций, предпочтительных черт характера представителей данного этноса, а также некоторых других параметров, которые сами этнофоры считают наиболее значимыми для самосохранения и развития своего народа и для реализации его предназначения в мировой истории и культуре.

Мы будем исходить из понимания ценностей не с позиций “потребностного подхода” (А.Мейнонг, Дж.Дьюи, К.Льюис, В.А.Ядов, А.Г.Здравомыслов и др.), а из идеи, берущей начало еще от неокантианцев (Г.Риккерт, Н.Гартман, М.Шелер), о смысловом характере ценности.

В методологическом отношении мы опираемся на подход Э.Шилза, полагавшего, что ценностные доминанты социума можно представить в виде “центральной зоны культуры”. Начало центральной зоны – сакральное [34, р. 130–145]. Важнейшая ее функция – приведение подсистем общества (групп, страт, индивидов) в соответствие с экзистенциальными идеалами этноса в целом. Главное свойство центральной зоны – иерархичность: значимы не столько ценности (по мысли Шилза, в своем сакральном качестве они сходны у разных на-

родов), сколько их место в аксиологической структуре общества. С другой стороны, периферия (этнические меньшинства, субкультуры и т.д.) тоже создает системы ценностей, отчасти пересекающиеся с господствующей, а отчасти отрицающие ее. Для того чтобы ценность распространилась на этнос, недостаточно ее приятия “высшими слоями”: необходимо ее соответствие культурным смыслам периферии. И наконец, значимо то, что именно периферия часто является транслятором заимствованных ценностей (так, молодежные субкультуры приносят в господствующую культуру феномен моды, часть из содержаний которого со временем может войти в число общезнаковых ценностей). Это значит, что этническая аксиосфера – не законченный “образец”, а процесс циркуляции ценностей: от субкультур к центральной зоне и от центра к периферии. В этом залог процессуальности ценностей и этнической культуры в целом.

Вторая опорная точка нашей методологии – идея М.Рокича о существовании двух видов ценностей: терминальных и инструментальных [32, р. 26]. Если первые связаны с этническими идеалами и выражают конечные сверхцели общности, то вторые исполняют роль “сиюминутных” ориентиров. Особенной значимостью это деление наполняется в контексте заимствования ценностей, о котором с тревогой говорят исследователи.

И наконец, мы будем понимать ценность как результат двух процессов – отнесения к ценности и оценивания. Если первый процесс претендует на общезначимость и исходит из господствующих в культуре представлений, то второй субъективен. В процессе оценивания человек “примеряет” на себя ценности общности и строит внутриличностную их иерархию, которая не во всем совпадает с господствующей ценностной системой этноса.

После этих замечаний мы можем приступить к анализу аксиосферы этнической культуры, основываясь на четырех фундаментальных локусах функционирования ценности в этнической культуре: 1) ценность как смысловое отношение; 2) вопрос о субъекте ценностного отношения; 3) соотношение концептов “ценность”, “норма” и “идеал”; 4) проблема заимствования иноэтнических ценностей.

3.2.3.2. Ценность как смысловое отношение

Мы понимаем культурный смысл как своеобразную ось аксиосферы и в целом культуры: “Ведь и впрямь: что такое культура <...> как не вновь и вновь, каждый раз и в каждом своем проявлении осознанно или непроизвольно предпринимаемая человеком попытка вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесении ее со смыслом сущего?” [108, с. 18].

Если смысл, как говорил М.Бахтин, есть ответ на вопрос [62, с. 350], то этническая культура своеобразна тем, какие вопросы ставит и как на них отвечает. Так, восточный “принцип надеяния” родился как ответ на вопрос, которого вовсе не ставила перед собой культура Запада. В свою очередь, легший в основу западной культуры смысл преобразования мира чужд восточным культурам. Эти смыслы порождают соответствующий ценностный строй этноса: смысл надеяния порождает ценности пассивности, созерцательности, приоритет мудреца и т.п.; смысл преобразования – ценности труда, успеха, активности, автономии личности и др.

Соотношение между смыслом и ценностью В.Франкл выразил так: “Культурные ценности – это смысловые универсалии, кристаллизовавшиеся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми обществу или человечеству пришлось сталкиваться в истории” [321, с. 12]. В этом случае *этнические ценности – это культурные смыслы, кристаллизованные опытом этнической общности*. При таком понимании решается проблема корреляции “универсальных” и “специфически культурных” ценностей, которая не разрешима иным способом (так, неокантианцы считали первичными универсальные ценности, а М.С.Каган, напротив, обосновывал тезис о том, что ценности существуют лишь в варианте этнических [160, с. 45]). Мы полагаем, что “вечными” и “универсальными” являются экзистенциальные смыслы культуры, ценность же – этническое преломление смысла. Потому единый для народов, наций и этногрупп культурный смысл приобретает в бытии общности вид разнообразных, нередко противоречащих друг другу ценностей. Так, можно говорить о смысле Блага, но облики “блага” разнятся от культуры к культуре, а внутри этноса – от группы к группе, от человека к человеку.

С другой стороны, все эти образы Блага всегда находятся “внутри” этнических представлений о нем, т.е. в виде этнокультурных ценностей. Итак, ценность есть план выражения, а смысл – план содержания, и единый смысл может содержать многочисленные вариации ценностей как разных культур, так и внутри единой культуры.

3.2.3.3. Проблема субъекта ценностного отношения

Мы убеждены (и в дальнейшем более детально проанализируем это в рамках исследования концепта “этничность”), что субъект ценностного отношения в этнической культуре должен рассматриваться в трех планах: 1) этнофор (личность) как создатель и интерпретатор ценностей и носитель этнокультурной динамики; 2) этнос как общность людей, объединенных общим самосознанием, самообразом, этосом, особенностями культуры и т.д.; 3) группы – субкультурные сообщества; этнокультурные мажоритеты и миноритеты в составе полиэтнической общности. Поскольку субъект, воплощающий ценности, разнопланов, в каждом отдельном случае анализа исследователь должен принимать во внимание то, с какими ценностями он имеет дело – с индивидуальными, коллективными (общеетническими) или групповыми.

Один из важнейших вопросов, стоящих перед исследователем, – это вопрос о том, на каком уровне первоначально формируются этнические ценности – на уровне ли субъекта-личности или же на уровне совокупного субъекта (общности). Распространено мнение, что ценности рождаются в экзистенциальной активности субъекта и обретают статус общезначимых в процессе коммуникации. Однако более правомерным представляется подход, исходящий еще от Э.Дюркгейма, утверждавшего, что “ценности существуют как бы вне субъекта” [149, с. 110], т.е. что надиндивидуальное существование ценностей первично. Вероятно, причина этой “первичности” в том, что самосознание индивида первоначально проявляется не на основе осознания себя как Я, а на основе принадлежности к Мы: сначала – к кровнородственной общине, затем – к этнической общности [261, с. 58–64].

3.2.3.4. Соотношение концептов “ценность”, “норма” и “идеал”

Подходы исследователей к аксиологии этнической культуры различаются в зависимости от того, воспринимают ли они ценность как феномен, тяготеющий к норме или к идеалу. Сторонниками первой точки зрения являются представители “нормативного” и “потребностного” подходов, сторонниками второй – “идеального” подхода.

Приверженцы *потребностного* подхода (А.Мейнонг, Дж.Дьюи, К.И.Льюис, В.А.Ядов и др.) понимают ценности как объекты (или свойства объектов), которые могут удовлетворять материальные и духовные потребности общества и личности. Важнейшими критериями ценности здесь являются инструментальность и полезность. С этой точки зрения место рождения ценностей – биопсихологические потребности человека. С потребностным подходом смыкается *нормативный*, для которого характерно снижение ценности до уровня нормы. Так, А.Г.Здравомыслов утверждает, что “ценности – это обособившиеся в ходе развития истории <...> интересы, объектом которых являются моральные, нравственные и эстетические нормы” [152, с. 166]. Причина смещения нормы, потребности и ценности проистекает из самой природы ценности: она двойственна, так как, с одной стороны, выполняет регулятивную функцию, востребуя от человека принятых в культуре реакций и моделей поведения, а с другой – порождается личностным отношением человека к миру.

“Идеальное” понимание ценностей отправляется от неокантианского подхода (Г.Риккерт, Н.Гарман, М.Шелер). Для неокантианцев ценность – идеальное бытие, которое исходит из трансцендентального сознания. Эмпирическое бытие и мир ценностей образуют две особые, хоть и соприкасающиеся, сферы. Предназначение человека – связывать онтологический и аксиологический миры. Именно благодаря неокантианцам родилось понимание ценности как высших принципов, которые должны объединять общность едиными смысловыми основаниями.

Наше убеждение состоит в том, что ценности – промежуточное, медиативное звено между нормой и идеалом. Возникающая на основе идеалов (например, сакральных), в повседнев-

ности они редуцируются до норм, задающих представителям этноса единство моделей действия и поведения. Потому идеалы и нормы наряду с ценностями входят в аксиосферу культуры. Не случайно К.М.Клакхон разделяет ценности на три группы: то, что переживается как ценность в настоящем; то, чего хотят (идеалы. – Ю.Ч.), и то, что принято желать (нормы. – Ю.Ч.) [25, р. 113].

Идеал – выражение желательного образа действительности, отличающегося от ее реального образа и обладающего побудительной силой к действию. “В общественных идеалах, в понятиях зла и добра, справедливости и несправедливости массовое сознание выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некое общественное сознание, которое должно быть установлено”, – писал об этом О.Г.Дробницкий [146, с. 27]. По мысли Д.А.Леонтьева, идеал строится ввиду ценностных перспектив и ценностных ретроспектив, т.е. конкретных “образов будущего” и “образов прошлого” [199, с. 13–25]. Думается, по отношению к идеалу они имеют характер задач ввиду цели, сиюминутных ценностей по отношению к долгосрочным.

Главное содержание идеала – долженствование. Если норма и даже ценность могут существовать латентно, то идеал актуален. При этом идеал – символическое образование и, как всякий символ, пребывает в “свернутом” виде: религиозные идеалы (символика – крест, полумесяц, звезда, икона и т.д.), этнические идеалы (малые фольклорные формы, элементы ритуала и т.д.), национально-политические (гербы, флаги, гимны, символика, лозунги и т.д.). Лаконизм выражения идеала предполагает разнообразие его трактовок: его всеобщность держится на многообразии индивидуальных и групповых интерпретаций. Основная функция идеала – императивная: он призван будить у масс чувства – этническую гордость, этническое чувство вины, общеэтническую боль (память о страданиях, перенесенных народом), общую веру в свои силы и т.д.

Благодаря идеалу личность обретает активность – оценочную и проективную. Если первая позволяет человеку оценивать явления мира, интересы, поведение с точки зрения

их “высшей мерой” идеала, то вторая задает ориентиры, мотивы и планы усовершенствования действительности.

Вследствие свернутости, символичности и интерпретативного характера идеал имеет возможность наполняться актуальными для этноса смыслами. Потому при видимой стабильности, позволяющей этносам “самоудерживаться” в веках, он эволюционирует на пути развития этноса и его культуры (динамизм идеала).

Нормы – стандарты поведения, суждений и действий, служащие основой взаимодействия членов социума (этноса). Значение нормы нередко принижается не только в общественном сознании, но и в трудах аксиологов. Причина этого очевидна: черта нормы – всеобщность, то, что Хайдеггер называл “Man”, а Х.Ортега-и-Гассет – “обычаем” или “привычкой”: “Делая что-то по привычке, потому что так принято, мы делаем это, потому что так и делается. <...> Мы не можем обнаружить “автора привычки”, который бы ее выдумал и нес за нее ответственность” [249, с. 391]. Уже анонимность нормы, по Ортеге-и-Гассету, делает ее неадекватной тому, чтобы служить источником человеческих действий. Отсюда представление, что норма противоположна феномену “личности”. Однако следует отметить: сплоченность людей – в принципе феномен массовости, а этнос без сплоченности невозможен. Кроме того, норма исполняет функцию “экономии усилий” (У.Липпман), позволяющую человеку и социуму ориентироваться и в пространстве собственной культуры, и в межэтнических связях. И наконец, норма подчас преобразуется в идеал – в случаях угрозы нарушения этнической целостности. В этом случае норма, в повседневности принимаемая массами внерефлексивно, обретает осмысленность и целенаправленность (вспомним пример “ренессанса” американского флага после теракта 11 сентября 2001 г.). Норма – привычка вешать национальный флаг на правительственные здания – обретает насущный смысл, в ней актуализуется идеальное начало. Так, С.Хантингтон отмечает: “В начале октября, как показал социологический опрос, 80 процентов американцев выставляли национальный флаг – 63 процента дома, 28 процентов на автомобилях, 29 процентов носили на одежде. Универмаг “Уоллмарт” продал 11 сентября 116 000 флагов, а на следующий день еще 250 000; стоит сравнить

эти цифры с показателями предыдущего года – 6400 и 10 000 соответственно” [324, с. 21–22]. Итак, ценность флага, поднятая на высоту идеала в войнах, стала привычным атрибутом (нормой), стабилизирующим самосознание нации в мирное время, и вновь обрела динамическую функцию в результате теракта 11 сентября. Это возможно потому, что и норма, и идеал являются ценностными образованиями. Однако, полагаем, воскрешение “идеального” начала нормы возможно лишь в периоды кризиса. В периоды стабильности идеалы теряют императивность, и можно говорить о преобладании норм.

Норма и идеал олицетворяют соответственно *стабилизирующие* и *динамические ценности*, ввиду которых происходят процессы самосохранения и развития этноса. Динамические ценности связаны с освоением нового содержания или актуализацией наиболее востребованных в кризисной ситуации принципов, идей и ориентиров этноса. Стабилизирующие отвечают за внедрение динамических ценностей в толщу культуры, за их закрепление в устойчивых и общепринятых формах.

3.2.3.5. Проблема заимствования иноэтнических ценностей

Несмотря на то, что аксиосфера этнической культуры есть круговорот динамических и стабилизирующих ценностей, в своих границах она константна: это постоянство задается центральной зоной культуры, фильтрующей инновации, исходя из соответствия “ценностному каркасу”. Благодаря этому культура остается самостождественной в веках. Но это свойство может исполнять двойную роль: как помогать культуре осваивать новые сферы жизнедеятельности и развиваться, так и “консервировать” ее. Мы много говорим об устрашающем процессе модернизации-вестернизации, о “тлетворном” влиянии Запада на развивающиеся страны и т.д. Все эти претензии и опасения, безусловно, имеют свои резоны. Но возможно ли так легко подменить ценности, т.е. смысловые доминанты культуры? На наш взгляд, это не столь уж просто сделать. Во-первых, влияние (даже в условиях общения “колонизатора” и “колонизируемого”) не однонаправлено: как центр воздействует на периферию, так и периферия воз-

действует на центр; потому, в частности, вестернизации сопутствует противонаправленный вектор “истернизации”.

Во-вторых, мы полагаем, что этнос присваивает лишь те инновации, которые соответствуют его иерархии ценностей. Ответственным звеном за фильтрацию ценностей является центральная зона культуры. Заимствования, не отвечающие ей, могут существовать какое-то время либо в качестве общеэтнической моды, либо как прерогатива какой-то субкультуры (в случае его престижного характера), но затем вымываются из культуры. Так ушел французский язык в качестве средства общения в России XIX в. Одна из существенных причин этого – смена культурно-законодательной элиты этноса: если в начале XIX в. это аристократия, то в его конце – разночинная интеллигенция.

Почему же нам представляется, что под влиянием западных СМИ мы потеряем автохтонные основания этнического бытия? Вероятно, причина таких воззрений состоит в том, что поверхностное выражение культуры заметнее, нежели ее глубинное наполнение. Кроме того, эти тревоги связаны с состоянием культуры в конкретный момент: здесь мы не можем судить об исторической динамике, а можем лишь ее прогнозировать. Тем более что именно в периоды воздействия более “сильной” культуры на более “слабую” и возникают феномены “нациоренессансов”. Не случайно спутником глобализации является “этнический бум” современности.

В-третьих, если заимствованные ценности других народов остаются в культуре на долгое время, то причина этого, думается, такова: “непоименованное” (в понимании Ю.М.Лотмана, т.е. незамечаемые данной культурой феномены) требует “именования”, механизм которого традиционной культурой – в силу отсутствия в ней этих явлений – не выработан. Таковы универсальные термины науки: поскольку феномены, которые определяются в этих терминах, открыты на Западе, они приходят в культуру Востока в западных наименованиях. Впрочем, в таком случае этнос находит способ промаркировать заимствование аутентичными средствами: в случае, если заимствованный феномен – элемент вербальной культуры, он “присваивается” с помощью собственной орфографии, шрифта, оформления текста (различие между немецким и австрийским письмом).

И наконец, мы полагаем, что как таковые ценности вообще заимствуются редко: принимаются их элементы, причем не терминальные, а инструментальные. Так, современное “низкопоклонничество перед Западом” в некоторых странах Восточной Европы в реальности связано с принятием ее культурой лишь внешних атрибутов – одежды, питания, средств и форм массовой коммуникации, жанров искусства, – но не глубинного содержания. Перенимаются модели поведения американских кино-, литературных и т.д. героев, но остаются не востребуемыми ценности “культуры-донора”. Так, специфические американские формы труда и профессионализма, например, в России и ряде православных постсоветских стран остались не востребуемыми. Вероятно, это связано с отличием православного и протестантского отношения к труду. Так, еще Феофан Затворник утверждал: “Дело – не главное в жизни, главное – настроение сердца, к Богу обращенное” [164, с. 425]. Эти установки нашли свое отражение в быту, о чем свидетельствуют пословицы и поговорки в собрании В.И.Даля [263, с. 12–24]. Что касается протестантских стран, то в них труд имеет божественную ценность [103]. Несмотря на то, что герои западного масскульта – как правило, люди какой-либо профессии, от постсоветского реципиента этот момент ускользает, ибо модель восприятия исходит из сложившейся ценностной шкалы, заложенной в центральной зоне культуры. Такими ценностями в культуре православия являются нравственные искания и отношения людей, потому реципиент в первую очередь отслеживает элементы текста, связанные именно с ними.

Важно и то, что традиционная русская модель труда в гораздо большей степени связана с климатически-ландшафтными особенностями: еще Н.Бердяев неоднократно отмечал, что в силу природных условий русские, как никакой иной народ, способны на чрезвычайно мощные разовые усилия, но не на планомерный труд, к которому не предрасполагает сам климат. В оппозиции западной и российской моделей труда играет роль и дихотомия “коллективистское – индивидуалистическое” [304, с. 73–95]; труд в России испокон веков носил общинный характер. Что касается белорусской модели труда, то, как показывает наш анализ белорусских сказок [344], она являет собой промежуточный вариант: с одной стороны,

стиль жизни белоруса зиждется на трудовом кодексе и индивидуальный труд предпочитается коллективному (западный этос), но, с другой стороны, белорус не является сторонником западного “расколдовывания мира” (термин М.Вебера).

Итак, как мы показали, ценности заимствуются не в полном объеме, обоснованно здесь можно говорить лишь о их поверхностном слое. Более того, принятые заимствования всегда подстраиваются под параметры, определяемые центральной зоной культуры: об этом свидетельствует приведенный пример маркировки чужого языка примордиальными средствами. Можно вспомнить и народную этимологию, когда иностранные элементы подстраиваются под знакомую систему родного языка: так на латентном уровне осуществляются ценностные типизации.

Впрочем, в ситуации чрезмерно быстрой, калейдоскопической смены ориентиров и образцов целостность культуры может оказаться под угрозой. Но такая ситуация является сравнительно редкой. На имплицитном уровне ей противостоит способ усвоения ценностей: они входят в самосознание и личности, и общности не только явным путем – посредством образования и воспитания, но и вследствие культурного автоматизма, бессознательного усвоения традиционных поведенческих моделей, семантических предпочтений в выборе вербальных средств и т.д. На эксплицитном же уровне трудно преувеличить роль авторитетов – и деятелей культуры прошлого, и правящих, духовных, интеллектуальных элит современности, которые во многом и осуществляют фильтрацию ценностей с позиций соответствия или несоответствия их общеэтническим моделям.

Вероятно, вопрос должен ставиться не о том “заимствовать или не заимствовать”, а как “заимствовать лучшее и делать его своим (о-сваивать)”. Почему этот вопрос вообще возникает? Причина в том, что в последние годы исследователи с тревогой отмечают, что иногда исконные ценности этносов не только не помогают их развитию, но, напротив, мешают ему. Так, К.А.Монтанер обращает внимание на ценности Латинской Америки, которые отрицательно воздействуют на культуру этих стран: групповую лояльность, благодаря которой процветает коррупция; национальный темперамент, приводящий к диверсиям и террористическим актам; местниче-

ство вне зависимости от таланта и работоспособности; нежелание приобщиться к мировым знаниям и практикам из ложно понятого патриотизма и т.д. Самой опасной из них Монтанер считает групповую лояльность [240, с. 96–102].

Почему же Япония – с не менее групповой по своему характеру традицией – стала экономическим лидером и постепенно становится одним из культурных лидеров в мире? Думается, объяснение этому таково: если Латинская Америка направляла свою рефлексию на вопрос “Кто виноват?”, то Япония – на вопрос “Что делать?”. Как и латиноамериканцы, японцы отказались огульно заимствовать ценности Запада: пропустив их через фильтр центральной зоны культуры, они отобрали то, что соответствует, во-первых, этосу этнической культуры, а во-вторых – наличной ситуации. Так, ведущую роль в процветании Японии сыграли ценности эффективного управления, грамотности, жесткой структуры поведения человека в семье и на работе, строгого стиля трудовой этики, самодисциплины, аккуратности и т.д., которые соответствуют центральной зоне японской культуры. Д.Ландес отмечает и значимость такой древнейшей этнической ценности японцев, как чувство превосходства: “Японцы знали, что превосходят всех остальных, а поскольку они знали это, им удавалось признавать достоинства других” [187, с. 46]. В силу этого они не считали зазорным нанимать иностранных консультантов, а также отправлять собственных специалистов на обучение в США и Европу. “Другие страны тоже отправляли своих студентов за границу; но те нередко оставались там навсегда, в то время как японцы всех возвращали домой... Другие страны импортировали оборудование <...> японцы же модифицировали его, совершенствовали, а потом и вовсе производили самостоятельно” [187, с. 49]. Таким образом, фундаментальная ценность японцев – ценность лояльности группе – породила не верность отжившим схемам мышления, но чувство ответственности каждого за процветание страны. При этом японцы отвергли западную ценность конкуренции: защитные фильтры не допустили модель, разрушающую этос.

Другой ключ к анализу “японского чуда” дает Р.Бенедикт, в качестве детерминанты национального характера выделявшая “гири своему имени” [70, с. 104] как соблюдение чувства

собственного достоинства во всех обстоятельствах. Если же групповая ценность (например, ценность лояльности) мешает “гири своему имени”, то человек должен избрать другую. Она порождает перфекционизм, стремление усовершенствования мира и себя.

Можно сделать следующий вывод: культура имеет особые механизмы самосохранения: они запечатлены в ее центральной зоне и исходят из представлений о сакральном. Более того, именно с точки зрения священных начал, разрушение которых представляется недопустимым, центральная зона культуры задает параметры “возможного – невозможного”, “желательного – нежелательного”, а значит, и критерии отбора ценностей. Если заимствование разрушает эту аксиологическую шкалу, то ценность блокируется или, просуществовав некоторое время на периферии культуры, уходит в забвение. Если же она не нарушает приоритетов этноса, защитные механизмы центральной зоны культуры позволяют ей проникнуть через этнокультурные фильтры и войти в состав аксиосферы. Разумеется, существование этнической культуры как самобытной целостности требует, чтобы число стабилизирующих ценностей превышало количество динамических, но в то же время игнорирование динамики из неотрадиционалистских соображений приводит культуру к регрессу. Если – в силу отсутствия в культуре прецедента – отсутствует и необходимая ценность, ее можно и должно заимствовать из общечеловеческого арсенала. Однако если заимствованный элемент не соответствует уже сложившимся в культуре, ценность либо не приживется, либо же – в ситуации чрезвычайно быстрой смены ориентаций и идеалов – культура утратит свой целостный характер. Лишь в случае разумного баланса традиций и инноваций ценности культуры будут побуждать ее к самостановлению, а не к стагнации.

3.3. “ЯВНАЯ” И “ЛАТЕНТНАЯ” КУЛЬТУРА

Культура содержит в себе два плана – явный и скрытый. Содержание “явной” культуры – осознанные ценности, запечатленные в текстах культуры – в заповедях, максимах, законах, в навыках действий и моделях поведения, в художественных произведениях. Они вербализованы и отрефлекси-

рованы. Представители культуры могут дать обоснование их смысла, хотя в разной ситуации оно может меняться, а в понимании разных людей – варьироваться. Однако этим вариациям положен дорациональный во многом предел, ответственность за который несет “латентная” (“скрытая”, имплицитная) культура. Ее содержание – бессознательные установки, неосознанные или осознанные лишь в некоторой степени идеи, образы и т.д., “зашифрованные” в текстах культуры. Процесс их раскодирования со стороны исследователя сложен как сам по себе, так и вследствие того, что в поиске подспудных значений мы реконструируем тексты, исходя из собственной картины мира. “Степень убедительности наших экспликаций, – пишет К.Гирц, – измеряется не объемом неинтерпретированного материала, описаний, оставшихся “ненасыщенными”, а силой научного воображения” [125, с. 185]. Тем не менее здесь мы намерены обратиться преимущественно к имплицитному аспекту культуры: и потому что эксплицитный ее срез является разработанным, в том числе и в предыдущем подразделе, и потому что латентная культура во многом являет собой базис явной.

Вне попыток выявления этого пласта этнической культуры полноценное исследование этнической культуры представляется невозможным, так как имплицитный слой, возникающий вследствие типизаций (У.Липпман, А.Шютц, Г.Гарфинкль и др.) и хабиитуализаций¹¹ (П.Бергер и Т.Лукман), исполняет функцию консолидации этнофоров на уровне повседневности, а также самосохранения этноса и передачи этнокультурных традиций. В этом вопросе мы солидарны с М.Дуглас, утверждавшей, что культура прячет черно-белое разделение, свойственное всякой семантической конструкции, в “серую зону” имплицитных значений, предохраняя себя от рефлексии, которая способна внести нежелательные изменения [11, р. 67]. Напротив, эксплицитные смыслы культуры поддаются корректировке: в лучшем случае – в варианте ле-

¹¹ Типизации и хабиитуализации, по Шютцу, Бергеру и Лукману, есть основные механизмы социального конструирования реальности. Все многочисленные образы, идеи, ценности культуры, а также образцы деятельности и поведения проходят две стадии. На первой они типизируются (в результате чего выражаются в виде стереотипов), на второй “опривычиваются” (хабиитуализируются), благодаря чему столь глубоко усваиваются людьми, что воспринимаются внерефлексивно и априорно, как “единственно верные” и самоочевидные.

гитимации (как оправдания социокультурного феномена для новых поколений), а в более сложной ситуации – в варианте заимствований, мотивированных соображениями престижа (особенно в период глобализации). В этом случае латентный слой культуры способствует самосохранению семиосферы, стабилизации этничности и культуры этноса в целом. Именно это дает основания говорить не столько о глобализации, сколько о “глокализации” [31, р. 29; 59, с. 24–28].

Вопрос о происхождении “латентной” культуры имеет дискуссионный характер. Эта проблема преимущественно разрабатывалась на стыке антропологии и психологии под определяющим влиянием психоанализа З.Фрейда. Однако более адекватным представляется подход К.-Г.Юнга. Концепция коллективного бессознательного дает возможность объяснения феномена “скрытой” культуры общим для этнофоров арсеналом идей, императивов и чаяний. Модифицированный под условия культуры архетипический базис и его производные (архетипические образы и ситуации) создают “поле подразумеваемого” (или поле культурного контекста), предпосылочное в отношении “латентной” культуры.

Психологические основания поля подразумеваемого заложены в “этническом бессознательном” (термин Дж.Деверо). В понимании Деверо это часть бессознательного сегмента психики индивида, общая с другими членами его группы [140, с. 170]. Каждое новое поколение обходится с ним с помощью уже сложившихся образцов. Это возможно в силу того, что “культура развивает стандартизованные защиты от типичных (routine) стрессов” [140, с. 170]. Однако в отличие от фрейдиста Деверо и вслед за П.Симоновым и А.Г.Асмоловым, введшим концепт “сверхсознание”, ответственное за порождение открытий [286, с. 60–69; 51, с. 51–60], мы не склонны преувеличивать отрицательный компонент бессознательного.

Если использовать понятие “этническое бессознательное” в качестве объяснительного концепта, то происхождение латентного компонента семиосферы становится обоснованным. Поскольку семиотическое пространство охватывает всю жизнь человека и общества, культура является конвенцией значений, ценностей и символов, часть из которых прямо выражается в нормах, максимах, правилах и т.д., а часть ос-

тается неотрефлексированной. Первый слой культуры является собой карту, с которой человек соотносит свои действия, второй – резервуар альтернативных “тем культуры”. Вследствие того, что в культуре происходит подспудное соперничество и даже конфликт этих тем, в качестве “векторов культуры” (образ Л.Уайта) они могут незаметно способствовать латентным инновациям.

Ряд авторов (Р.Линтон, П.Берк, А.Бюргер и др.) полагает, что скрытое содержание культуры включает в себе наиболее важные ее характеристики. Потому, как утверждает А.Бюргер, чтобы понять культуру социума, следует обойти то, что оно о себе говорит [159, с. 33]. Мы бы смягчили резкость этого высказывания, так как убеждены, что эти слои культуры связаны и порождают особые типы самосознания этнофора: *ситуационный* и *трансверсальный* (термины Ю.Кочанова). В первом случае человек входит в систему латентных значений семиосферы (благодаря усвоению скрытого пласта языковых значений, навыков, обычаев и пр.), во втором – рационально конструирует свою позицию как представителя этноса, разделяющего его нормативно-ценностные установки и типы практики. При этом второй пласт идентичности базируется на первом: не случайно Б.Вальденфельс называет повседневность “плавильным тиглем рациональности” [101, с. 17]. Потому исследователю не следует редуцировать семиосферу к имплицитным или же эксплицитным культурным пластам: его функция – выявить латентные коннотации по отношению к “явным” денотатам и вскрыть глубинные культурные смыслы в нуждах прогнозирования состояния культуры. Иначе мы не сможем предвидеть неожиданных, на первый взгляд, и чреватых нежелательными последствиями изменений этнической реальности.

Возникает вопрос: возможно ли исследовать “скрытую” культуру, если она не поддается рефлексии? Это представляется вероятным благодаря тому, что в культуре постоянно происходит трансформация имплицитного в эксплицитное и наоборот. Универсальное человеческое свойство, обеспечивающее такую вероятность, – интенциональность как способность организма представлять и конструировать объекты и состояния мира [283, с. 96]. Впрочем, интенциональность – не столько свойство, сколько процесс, и процесс неосознан-

ный (выбор картины мира осуществляется неявно), она исходит из языковых утверждений, в которых заложены структурные элементы интенционального состояния [283, с. 97]. Не в меньшей мере интенциональное состояние может отталкиваться от образов и символов культуры, которые воспринимаются ее носителями как априорно значимые и потому не требующие расшифровки. Особенно интересны те моменты, когда интенциональность подспудно трансформирует какой-либо элемент картины мира (образ или текст культуры) и затем изменяет собственное направление.

Так, уже в начале Древнего царства картина мира египтян включала в себя миф об Осирисе. Этот миф “есть не что иное, как образный рассказ о превращениях посеянного и проросшего хлебного зерна. Это типичный культовый миф, поясняющий совершаемый обряд. Сами египтяне, по крайней мере в позднейшую эпоху, хорошо отдавали себе в этом отчет...” [302, с. 303–304]. Словом, функции Осириса уже на излете Древнего царства были традиционно-обрядовыми, а не экзистенциально значимыми. Миф существовал в качестве культурного текста, но, по мнению исследователей, был привычной и, казалось бы, нефункциональной принадлежностью культуры. Но наступил момент, когда он сыграл краеугольную роль в трансформации реальности – в пору владычества гиксосов. В мистериях Осириса жрецы начали упорно проводить параллель между разъятым на части телом Осириса и незавидным положением Египта. Во многом именно этот миф – в его символическом аспекте – поднял разрозненные номы на борьбу с гиксосами. Результат был двойкий: во-первых, с помощью “идеального” образа египтяне одержали реальную победу; а во-вторых, видоизменился сам символ. Из умирающего и воскресающего бога Осирис превращается в бога загробного мира, оценивающего грехи и добродетели умерших и решающего их посмертную судьбу. Именно тогда в культуру Египта приходит не существовавшая прежде идея “греха” и “воздаяния”.

На этом примере мы можем судить о трехступенчатом характере взаимосвязей культурного текста и интенционального действия, служащего изменению реальной среды. На первом этапе текст (символ Осириса) пребывает в виде привычного элемента псевдосреды (картины мира), наряду с други-

ми обеспечивающего традиционно-стабильное состояние мира. Его суть чисто преадаптивна. На втором этапе текст становится императивом действия (восстания против гиксосов), служа изменению не просто картины мира, но – реального мира. И наконец, на третьем этапе видоизменяется сам текст, приобретая более семиотически насыщенный характер и трансформируя сложившийся гипертекст культуры (образ Осириса как бога загробного царства и идея “греха” и “воздаяния”). Думается, что любой элемент латентной культуры может при надлежащих условиях проявиться и изменить среду в направлении, которого востребует ситуация. Предпосылка этого – его неполная осознанность (или почти полная неосознанность), дающая возможность наполнить его актуальным содержанием.

Можно предположить, что “латентная” культура во многом обеспечивает передачу традиций, а “интенциализируясь”, вызывает назревшую инновацию. Важно, что в последнем случае инновация пользуется древним, примордиальным, инструментарием, дабы “освятить” новое содержание. Доказательство этого – наличие в культуре множества неактуализированных, передаваемых по принципу “так было от века”, казалось бы, нефункциональных правил и обычаев. Они одновременно выполняют две взаимодополняющие функции: *рутинизации* и *легитимации происшедших изменений*. В последнем случае “латентная” культура “вписывает” изменения в привычную парадигму мышления. Содержания “латентной” культуры и их элементы (тексты, символы, заложенные в них, смыслы культуры и т.д.) увязаны в общем гипертексте культуры. Стоит измениться одному из них, неизбежно трансформируются и картина мира, и сама культурная реальность. Пример – трансформация египетского общества в Амарнский период, когда Эхнатон упразднил сонм египетских и заимствованных богов и на некоторое время в Египте воцарилось единобожие. За несколько лет стремительно изменилась картина мира египтян – и не только на уровне религии, но и в искусстве (процесс индивидуализации и “интимизации”), в приоритетах групп (усиление значения малой группы, в частности семьи) и т.д.

Иерархический строй культуры непознан и во многом непознаваем. Эта латентность впечатана в саму ткань культуры:

культура во многом – негласный консенсус. Кроме того, этот фундамент создавался столетиями, и, следовательно, его опорные точки погребены под множеством позднейших наслоений и модификаций. Но главное – общность и не стремится рационализировать эти содержания. Во-первых, сделать это очень трудно: они воспринимаются как самоочевидные и потому противостоят “дешифровке”. Во-вторых, подспудная мощь скрытых мировоззренческих конструкций диктуется необходимостью самосохранения общности. В противном случае культура изменялась бы с гораздо большей скоростью и ее удержание в целостном виде было бы невозможно. Не выявляемые логическим путем принципы культуры зачастую управляют и людьми, и социокультурной ситуацией именно в силу своей невысказанности. Эту функцию “скрытой” культуры мы назвали бы *функцией “сакральной торжественности”*. Загадочность, “эзотеричность” латентных представлений заставляет предположить в них как можно более значимое содержание (пример – “магическое” воздействие на паству молитвы на латыни или старославянском языке). Потому же огромным влиянием на сознание обладают неформализованные религиозные образы – Дао, Брахмы и т.д. В ситуации, требующей мобилизации, именно их расплывчатость дает возможность наполнить их насущным содержанием.

В случае наступивших изменений “латентная” культура выполняет другую функцию: она “вписывает” их в привычную парадигму мышления. Иногда – на уровне личностей – это осуществляется сознательно. Яркий пример – Махатма Ганди, включивший в индуизм элементы западного либерализма, Нагорной проповеди и идеи Льва Толстого. Инновационные черты его учения подкреплялись авторитетом древнеиндийских освященных религией норм и ценностей, так как заимствование должно было приобрести статус “древности” и сакральности. Отсюда попытки жителей Индии найти в Ведах упоминание об аэроплане или реакции деления атомного ядра.

В случае анонимной легитимации нового – на уровне уже не личности, а общности – механизм остается тем же. Он заключается в том, что П.Бергер и Т.Лукман назвали хабитуализацией – опривычиванием [72, с. 26]. Изменения должны

быть медленными, чтобы общественное сознание “не заметило” подмены образа, ценности, идеи. Эта функция “латентной” культуры – *вписывание нового содержания в старые формы* – заведует изменениями и одновременно охраняет картину мира людей от распада.

У “скрытой” культуры есть и еще одна важная функция. Она связана с тем, что неактуализованное содержание таит в себе гораздо большее число возможностей, чем явное. Явное предписывает единообразные реакции, скрытое же – интерпретации. Отсюда – латентное развитие даже наиболее традиционных (персистентных, по Л.Н.Гумилеву) культур.

Базисные основания “латентной” культуры в большей мере эмоциональны. Причина этого, вероятно, в эмоциональной исполненности архетипов, лежащих у ее истоков. Неявные чувства, аффекты, пристрастия, интегрируясь, создают *тип культурной эмоциональности*, который разделяется членами этноса (можно, в терминологии Ч.Кули, говорить об особом типе этнического сентимента) и тем самым обуславливает чувство сопричастия этнофоров, которое ряд авторов объясняет “родством по крови”.

В силу этого элементы “скрытой” культуры продолжают существовать и тогда, когда фактическая нужда в них отпадает (элементы традиционной культуры, обычаи, обряды, ряд правил правописания и графики и т.д.). С одной стороны, они выполняют функцию поддержания чувства безопасности благодаря “приданию некоторым частям жизни статуса хорошо знакомых и предсказуемых” [167, с. 50], а с другой – усугубляют ощущение единства этнофоров. Тем самым они объединяют людей единым образом жизни – не только в синхронном, но и в диахронном плане (предки – потомки). Более того, на уровнях культурной, экономической, политической “зрелости” этноса некоторые из таких связующих содержаний используются в виде общенациональных символов, олицетворенных образов могущества и власти и т.д.

Думается, наибольшую роль в охране имплицитных смыслов культуры играет язык как один из наиболее значимых хранителей “эзотерической” культуры. Потому выявить скрытые представления (хотя бы лишь в определенной мере) можно путем текстуального анализа языковой ткани культуры – исследования семантики слов и выражений, ключевых

слов, индексных выражений, исследование нарративов и т.д. Другим методом анализа этих структур может быть исследование “языка” искусства. И наконец, третий вариант исследования – изучение “языка повседневности” как преимущественной сферы действия “латентной” культуры, о чем далее.

Г л а в а 4. ЭТНИЧНОСТЬ – БАЗИСНЫЙ ИМПЕРАТИВ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

4.1. ЭТНИЧНОСТЬ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

4.1.1. Концепты “этническое самосознание”, “этничность” и “этническая идентичность”: проблема сходства и отличий

В первой главе работы мы проанализировали ряд концепций этнического самосознания, этничности и этнической идентичности. Здесь мы намерены найти соответствия и выявить различия между этими концептами.

Толкования термина “этническое самосознание” учеными расходятся: от понимания его как осознания индивидами принадлежности к этносу [38, с. 25–37; 171; 169, с. 91] до совокупности идентификаций (территориальной, языковой и др.) [330, с. 73]. При этом понятия “этническое самосознание”, “этничность” и “этническая идентичность” в большинстве работ понимаются тождественно. Предлагаем краткую типологию их определений.

1) *Дефиниции с точки зрения группового сравнения*, т.е. оппозиции “мы – они”. Этническое самосознание понимается как “устойчивая система <...> этнодифференцирующих и этноинтегрирующих признаков жизнедеятельности этноса” [337, с. 68]. Аналогично трактуют “идентичность” и “этничность” [337, с. 50; 18, с. 4; 14, с. 382] и др. Все эти термины здесь употреблены тождественно.

2) *Дефиниции этничности (самосознания, этнической идентичности) как психосоциальной принадлежности к группе*. Т.Г. Стефаненко определяет этническую идентичность как осознание “своей принадлежности к определенной этнической общности” [296, с. 210]. То же содержание Т. Парсонс

вкладывает в понятие “этничность” [29, с. 53], а Ю.В.Бромлей – в понятие “этническое самосознание” [90, с. 97].

3) *Дефиниции с точки зрения “национального характера”* как “комплекса физических и духовных качеств, который отличает одну нацию от другой” [60, с. 52]. Этот взгляд разделяет ряд американских (Р.Бенедикт, М.Мид, Д.Горер, Р.Метро, Э.Фромм и др.), советских (Н.Джандильдин, М.Джунусов, Е.Овлякулиев и др.) и постсоветских авторов (К.Касьянова, А.Мельникова и др.). Чертами самосознания (этничности, идентичности) признаются “национальное чувство” (О.Бауэр, В.Г.Бабаков, В.М.Семенов и др.) и “национальный темперамент” (Н.Джандильдин, Я.Чеснов и др.).

4) *Дефиниции с точки зрения традиционного содержания культуры* (В.Вундт, Дж.Де-Вос, С.Энлоу, У.Альтермат и др.). Этнос понимается как “совокупность людей, осознающих себя носителями общих традиций”, а именно “религиозных верований и обрядов, языка, чувства исторической преемственности, а также осознания общности происхождения” [141, с. 233].

5) *Дефиниции с точки зрения процессов этнической мобилизации*. По Н.Глезеру и Д.Мойнихену, термин “этничность” стал центральным для мобилизации групп на достижение конкретных политических целей, заменив здесь, с одной стороны, “класс”, с другой – “нацию” [16, с. 18]. Следствия такого понимания этничности: 1) отнесение ее к меньшинствам (Л.Уорнер, П.Лунт, Д.Рисмен и др.); 2) адресация к этническим конфликтам [16, с. 7].

6) *Дефиниции с точки зрения символического характера этнического самосознания*: “Этническая группа – это коллектив, который выделяется по следующим параметрам: его члены имеют общих действительных или предполагаемых предков, представление об историческом прошлом, ряд символических элементов в роли этнических маркеров...” [35, р. XII]. С этой точки зрения этничность – “эмблематическая” категория, используемая членами группы в целях дифференциации [16, с. 16]. Этнические маркеры (язык, территория и т.д.) понимаются как символические представления, которые могут изменяться в зависимости от социокультурного контекста.

7) *Дефиниции с точки зрения “этнических границ”*. Ф.Барт предложил дефиницию этничности как формы, охватывающей содержания, заключенные в “этнические границы”: «Культурные черты, обозначающие эту границу, могут меняться; характеристики членов групп трансформируются; изменяема и структура группы. Постоянна лишь дихотомия между “мы” и “они”» [3, с. 14].

Преимущество последней дефиниции в том, что она не пренебрегает фактом отличия внутренней самоидентификации этнофоров от внешней (так, каталонцы и баски считают себя разными этносами, а сторонний наблюдатель видит их единым народом). При таком понимании этничности повышается роль ее символического компонента, и между шестой и седьмой группой определений не выявляется противоречий. Впрочем, и в трактовке Бромлея (вторая группа определений) этническое самосознание включает символический компонент, противопоставление “мы – они” и самоприписывание. Тем самым эта дефиниция совмещает черты предшествующих, а также настаивает на динамизме этничности. Она отвечает нашему пониманию картины мира, где фреймы задают наличие границ, а бинарные пары вмещают их содержание.

Как видно из нашей типологии, термины “этническое самосознание”, “этничность” и “этническая идентичность” понимаются сходно, по каким бы критериям их ни определяли. В дальнейшем мы будем понимать “этнокультурное (этническое) самосознание” и “этничность” как синонимы. Однако необходимо внести коррективы в соотношение “этничность – этнокультурная (этническая) идентичность”, введя два аспекта различения: системообразующий и социально-личностный. С позиции первого этнокультурная идентичность – компонент самосознания, основанный на этнодифференцирующих и этноинтегрирующих признаках и дающий этнофору представление о его этнической принадлежности. Второй состоит в том, что, если не подменять классического понятия идентичности (З.Фрейда, Э.Эриксона и др.), она индивидуально-личностна: социальная идентичность есть ощущение личностью причастности к социуму [12, с. 675–679]; самосознание же выходит на уровень группы и этноса. Мы полага-

ем, что механизм этого – опредмечивание этнических Selves в текстах культуры.

В целом этничность можно определить как совокупность этнического содержания культуры общности, преломленную в сознании ее представителя. Мы полагаем, что она включает в себя три аспекта: 1) корпус текстов культуры, создающих ее этническое “лицо”; 2) эмоционально-ценностное отношение этнофора к ним; 3) идентификацию себя членом этноса на основе этнокультурной компетентности, позволяющей понимать их и разделять выраженный в них этос. Тем самым критерий этничности – принадлежность к смыслам культуры, выраженным в прецедентных текстах.

4.1.2. Сущность, природа и механизмы этничности

4.1.2.1. Сущность и природа этничности с позиции “мягкого конструктивизма”

Как мы уже отмечали, современный дискурс этничности развивается в русле противостояния примордиализма, инструментализма и конструктивизма. Мы не разделяем ни одной из этих позиций вполне. По нашему убеждению, этничность – продукт конструирования, но не со стороны политтехнологов, а в результате творчества масс. Сознательное конструирование государствами и элитами продуктивно, лишь если опирается на первичный повседневный тип конструирования. С позиции “мягкого конструктивизма” *этничность – информационно-коммуникативный ресурс, компенсирующий отсутствие природных оснований для сплоченного бытия людей* (т.е. особый тип культурной адаптации). Хранилище содержаний, задающее ее модель, – корпус прецедентных текстов (миф, ритуал, искусство и т.д.). Однако это – лишь “означающее” этничности, а “означаемое” – ряд фокальных ценностей, возникающих на основе бытийных потребностей (термин А.Маслоу) человека и общности. Это: 1) потребность в аффилиации, в защите, в координации действий (Мы-потребность, на основе которой возникает Мы-идентичность); 2) потребность в социокультурном статусе как диспозиции человека в группе (Статус-потребность и статусная идентичность); 3) потребность в самоопределении

Я по отношению к социальному целому (Self-потребность и Self-идентичность этнофора).

Мы полагаем, что: 1) эти потребности “предусмотрены” в структуре картины мира этноса в качестве защитных механизмов; 2) на репрезентативном субуровне картины мира они переходят в представления, а на ценностно-символическом – в символически выраженные ценности; 3) возникновение этничности возможно лишь при наличии всех трех планов идентичности. В таком понимании этничность: а) является динамическим феноменом; б) заключается в диалектическом процессе соотношения, происходящем между Мы и Они, а также между этнофором, группой и общностью (распределенная этничность); в) имеет когнитивно-эмоциональный характер; г) предполагает этнические роли, задающие разнообразие идентификаций; д) является структурно-функциональным феноменом, первичный компонент которого – этнокультурная идентичность (осознание этнофором Мы как отличного от Они). Однако идентичность (как и этничность в целом) не монолитна: она разветвляется на микроидентичности (ряд групповых Мы и соответствующих представлений о групповых Они). В силу этого этничность – не сумма стационарных признаков, а результат меняющихся отношений в системе Мы (“личное Self – групповое Self – общеэтническое Self”), с одной стороны, и Они – с точки зрения того же принципа. Выражение этой результативности – тексты культуры, а содержание – культурный контекст.

Это дает возможность конкретизировать определение в новом ракурсе: ***этничность – динамически обновляющаяся, текстуально представленная концепция места общности в кругу других этносов и одновременно – места этнофора в общности, возникающая на основе личностных и групповых идентификаций.***

4.1.2.2. Механизмы и стадии формирования этничности и конструирования этнической действительности

Итак, изначально воспроизводство этничности – повседневное, часто имплицитное конструирование этнической реальности, благодаря чему она приобретает самоочевидный и однородный для людей и групп характер. Нельзя не согла-

ситься с П.Бурдые в том, что группы объективно существуют благодаря воспроизводству веры людей в их реальность [98, с. 92]. Этот тезис преодолевает конфликт примордиализма и конструктивизма. Каковы же механизмы конструирования этнической действительности? Их пытались выделить Ф.Гиддингс, Ж.Пиаже, Ч.Кули, Дж.М.Херсковиц, У.Липпман, А.Шютц, П.Бергер, Т.Лукман, П.Бурдые, И.Гоффман и т.д. В культурологии основными до сих пор считались механизмы “социализации” (Пиаже) и “инкультурации” (Херсковиц), на наш взгляд, недостаточные в силу фиксации на личностном уровне усвоения культуры, на пассивном характере такого усвоения и на детском возрасте¹². Остались неохваченными два аспекта. А) Личность социализируется и инкультурируется активно путем интерпретации этнокультурных нарративов и в целом знаково-символических блоков информации (нам представляется, последние строятся по образцу фреймов картины мира). Б) Результаты интерпретации культурных текстов людьми (происходящей в трех “полях” этносемиосферы) входят в этногрупповой запас знаний, а затем их часть переходит на общеэтнический уровень. Полагаем, что на этногрупповом и общеэтническом уровнях по отношению к новой информации действует функция фильтрации – вымывания содержания, противоречащих этосу культуры, и адаптации блоков к этнокультурному контексту.

На наш взгляд, данные теорий социализации и инкультурации приложимы к этнокультурной реальности лишь с этими поправками, а также с пониманием процессов социализации и инкультурации как свойственных всем этапам жизни человека. Но в этих терминах мы можем говорить лишь об эксплицитных содержаниях культуры. Потому более правомерными представляются механизмы конструирования реальности, выделенные У.Липпманом, А.Шютцем, П.Бергером и Т.Лукманом (хабитуализация, (стерео)типизация, институциализация и легитимация). Впрочем, и эта типология, на наш взгляд, неполна. Потому мы предложим собственную типологию механизмов конструирования этнической реально-

¹² Мы полагаем, что при обогащенном понимании концептов “социализация” и “инкультурация”, в контексте единого процесса, в понимании его как присущего всем возрастам человека, они могут продуктивно использоваться для анализа личностной этничности (но не ее коллективных форм).

сти и этничности, где систематизируем идеи этих авторов, дополним и разовьем их (путем введения и характеристики не охваченных ими механизмов), переведем их в контекст этногенеза.

По Липпману и Шютцу, первичный механизм конструирования реальности – *типизация (стереотипизация)*, выполняющая функцию экономии усилий. Однако, по Бергеру и Лукману, она не первична, а подготовлена *хабитуализацией (опривычиванием)*: “Хабитуализация означает, что рассматриваемое действие может быть снова совершено в будущем тем же самым образом” [72, с. 89–90]. На наш взгляд, уже на раннем этапе этноконструирования включается также механизм *экспектации*. В силу опривычивания действий и ролей возникают этнокультурные ожидания (по отношению к группам Мы и Они), дающие возможность коммуникации с их представителями. Вероятно, в протоэтнический период хабитуализациям и экспектациям отвечает оппозиция “Космос – Хаос”. Здесь порождаются представления о Мы и Они, выражающиеся в оппозиции “люди – не-люди” [261, с. 58–64] и отразившиеся в этнонимах, возникают экспектации в отношении “своих” (представителей Космоса) и “чужих” (олицетворений Хаоса), а также хабитуализированные конфигурации поведения индивидов. Однако первобытный синкретизм не дает возможности развития этничности: при столь абстрактном понимании Они не может возникнуть конкретного гетерообраза, а значит, и самообраза.

Механизм типизации (стереотипизации) связан со складыванием опривыченных феноменов в типы и приписыванием им атрибуций. По мере межэтнических контактов хабитуализация “люди – не-люди” конкретизируется, и содержание фрейма “свое – чужое” реализуется в этностереотипах. На антитезу “мы – они” оказывает влияние уже не только оппозиция “Космос – Хаос”, но и “сакральное – профанное”, “добро – зло”, “живое – мертвое”. Несмотря на то, что типизации пристрастны и эмоциональны, а стереотипы огрублены и категоричны, они создают уже не установочные (Мы – Они), а ценностные основания (добро – зло) для интеграции и дифференциации (содержательный уровень картины мира). Однако мы полагаем, что они не были бы достаточны, если бы стереотипизированные черты не складывались в образы.

Потому мы вводим *механизм имаговизуализации*, благодаря которому стереотипы складываются в этнический самообраз либо гетерообраз. В результате типизаций и имаговизуализаций зарождаются представления об этническом “характере”, “нраве”, “темпераменте”, о нормах и ценностях этноса.

Следующий механизм конструирования – *институционализация*. Ее функция – придание типизациям и имаговизуализациям непрерывности, обеспечивающей преемственность этнокультурных структур. Этот механизм обеспечивает содержанием все оппозиции картины мира. Так, анализ смерти как социокультурного института дан Ф.Арьесом [50]; анализ оппозиции “мужское – женское” – в ряде гендерных исследований, например [122]. Лишь начиная с институционализации мы можем говорить о конструировании реальности “сверху” (интеллектуалами, элитами и т.д.), хотя продолжается и “низовое” конструирование (миф, фольклор). Этот механизм дает возможность уже не только оценивать группы Мы и Они, но и выстраивать модели причинности и обусловленности их поведения (историей, особенностями среды и т.д.). Это обосновано тем, что: 1) институционализации имеют объяснительный характер; 2) даваемое ими знание унифицировано и претендует на рациональность; 3) институционализация санкционирует этнокультурный запас знаний как непреложный, формируя кодекс поведения этнофора. Здесь возникает парадокс: поскольку это санкционирование происходит по праву давности, повышается значимость “мифа о золотом веке”; таким образом институционализация приводит к возвращению мифа (см. работы В.А.Шнирельмана).

Институционализация противоречива и в другом плане – в плане конфликта ее субмеханизмов. Один из них – *стабилизация достижений и образцов* – возникает еще на протоэтнической стадии, но вполне может реализоваться лишь будучи включен в институты, унифицирующие этнокультурные наррации и в целом этнический запас знаний. Другой – *модернизация достижений и образцов* – действует, когда принятые модели перестают отвечать реальности и нуждаются в адаптации или замене. Он подготавливает действие легитимации.

Легитимация основана на оправдании сложившейся действительности и производится в целях трансляции институтов новым поколениям. Она представляет системы аргумен-

тации, адекватные всем уровням и субуровням картины мира, и дает не противостоящую новым реалиям интерпретацию функциональности “исконных” норм, идеалов и т.д. По мере конструирования нации важность легитимаций повышается: ведь нация гетерономна, а потому может легче потерять основания для единства, чем традиционный этнос. Сущность легитимации – в обосновании инноваций примордиальным материалом (уже упомянутое введение М.Ганди в индуистский дискурс элементов Нагорной проповеди и философии Л.Толстого в качестве “санкционируемых” древними текстами).

Однако схемой Бергера и Лукмана (даже при всех наших дополнениях) не охвачен еще один важнейший механизм – *постлегитимация*. Она связана с новым типом обоснований этничности, возникших на высоком уровне межкультурных контактов, и с идентификацией этносами себя как принадлежащих более обширной группе – полиэтнической нации (так, в Беларуси живут 144 этнические группы), цивилизации (дискурсы “славянской” и/или “европейской” цивилизаций, к которым принадлежит Беларусь) или “субэкумене” (Г.Померанц): в случае Беларуси – христианской. Субмеханизмы постлегитимации – *реформация* (настроенная на модернизационные преобразования) и *реставрация* (ее главные характеристики – “ностальгия” и соответствующий “мифомотор” (Дж.Армстронг) [1; 176]. Если первая акцентируется на веяниях современности, то вторая – на традициях.

Вследствие этого механизм постлегитимации менее органичен, чем предшествующие, ее наполнение – вопрос равновесия между версиями. Потому идее возрождения традиций сопутствует круг инновативных идей (их противоположность преодолевается представлением о том, что прогрессивный путь был свойствен этносу изначально: так, ряд украинских авторов настаивает на европейском пути, свойственном Украине в 5 тысячелетии до н.э.). Отсюда изменения этничности в наши дни (сочетание изоляционизма с тенденцией к включению в “субэкумены”; ностальгия в слиянии с модернизацией; совмещение консерватизма и либерализма и т.д.).

Вкупе механизмы выполняют ряд функций, самая важная из которых – интеграция этнофоров, и “запускают” процессы динамики этничности, в свете чего можно выделить соответствующие им стадии. Однако эти стадии следует представ-

лять не в качестве неких всеобщих тенденций, а как стратегии поведения людей. Более того, их продуктивно рассматривать в конкретных сферах культуры. Например, наш анализ этнокультурной легитимации в языковой сфере в бывших республиках СССР представлен в [9] и [348].

4.2. СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ЭТНИЧНОСТИ

4.2.1. Структура этничности

Исследователи пишут о когнитивном и аффективном (эмоциональном) (Т.Г.Стефаненко, В.С.Мухина и др.), а также о поведенческом (корректнее назвать его “деятельностным”) компонентах этничности (Л.М.Дробижева, Ю.В.Арутюнян, А.А.Сусоколов, Н.М.Лебедева и др.). На наш взгляд, речь здесь идет не о компонентах, а об аспектах и они шире, чем представляется авторам. Все компоненты этничности, о которых далее, предстают как ценностные, когнитивно-мировоззренческие и деятельностные феномены, хотя в каждом случае можно говорить о преобладании той или иной направленности. Мы полагаем, что компоненты этничности базируются на структуре этнической картины мира и адекватны ее фреймам.

Наша структура этничности включает: *А. Комплиментарность, возникающую на основе этнической границы; Б. Этноним; В. “Мифомотор”; Г. Этнический хронотон; Д. Роли и стереотипы; Е. Этнический самообраз и гетерообразы; Ж. Спектр идентичностей, порождающий этнические Мы и Я-концепции.* Все эти компоненты реализованы в прецедентных текстах, благодаря которым осуществляется межпоколенная трансляция этничности. Каждый из них имеет: а) круг репрезентаций; б) круг эмоций; в) круг действий и моделей поведения.

А) Комплиментарность и этнические границы. Комплиментарность – термин Л.Н.Гумилева. Он означает синтез двух эмоций: 1) аффилиацию с Мы-этносом (положительная комплиментарность) и 2) отталкивание от “чужих” (отрицательная комплиментарность). В соответствии с идеями К.Маркса, Ж.-П.Сартра, Л.С.Выготского, М.Бубера, Э.Левинаса и др. человек и социум формируются “под взглядом Другого”

(термин Ж.-П.Сартра), причем образ Мы возникает позже, чем Они (школа Б.Ф.Поршнева). Представляется правомерным и тезис о том, что в архаике соотношение “Мы – Они” было резко противопоставительным (“люди – не-люди”), поскольку в тот период преимущественной формой коммуникации групп была война [153, с. 504]. Можно предположить, что на протоэтнической стадии антитеза “люди – не-люди” соответствует первичной фреймовой оппозиции “Космос – Хаос” и лишь в процессе культуро- и этногенеза в него включаются иные системы позиционирования своей и чужой общностей. По мере развития межэтнических интеракций страх перед “чужими” амортизируется и появляются новые формы взаимоотношений (обмен, дар), противопоставление отчасти уступает место сопоставлению. Но на всех этапах чертой комплиментарности остается чувство “инакости”, определяющее и этничность, и культуру в целом.

Комплиментарность – отправная точка для создания этнических границ, понимаемых нами как границы культурных смыслов, которыми общность самоочерчивается ввиду отличий от других. Здесь принципиальны два фактора: фактор “чужих” (или “других”) и фактор хронотопа, следствие которого – нетождественность содержаний этнической культуры в разном темпорально-пространственном контексте. Пример темпорального контекста – различия самообраза англичан в текстах культуры (свирепый сакс, железнобокий солдат Кромвеля, хиппи и т.д. [132, с. 94–95]); пространственного – различия текстов, созданных евреями диаспоры и Израиля (Шолом-Алейхем – и И.Б.Зингер, А.Оз и др.).

Подвижный процесс дифференциации с Они приводит к подвижности процесса интеграции Мы: культурное наполнение границ может меняться, но идентификация этнофора с общностью остается постоянной. Здесь следует ввести понятие “этнические маркеры”, понимаемые как любые феномены культуры, обозначающие эти границы (язык, диалект, артефакты, обычаи и т.д.). Если одни маркеры стираются, повышается значение иных маркеров, и пока этот процесс продолжается, угроза ассимиляции невелика (так, австрийцы акцентируют особенности графики письма; жители Азии и Африки с европейским костюмом носят традиционные головные уборы и т.д.). Отсюда следует вывод: дифференцирующая функ-

ция этнических маркеров неотрывна от функции сигнификации, отличающей этносы на уровне всех семиотических систем и кодов. Другие функции этнических маркеров – фильтрация заимствований с точки зрения соответствия культуре этноса и их адаптация к этническим реалиям (потому, когда часть японцев перешла к христианству, оно стало модифицироваться и на уровне культа, и на уровне художественной культуры, и т.д.). Благодаря концептам этнической границы и этнических маркеров мы преодолеваем противоречие между традиционным пониманием этничности (“признак” этноса) и этничностью как развивающейся категорией, как точкой пересечения различных дискурсов.

Б) *Этноним (этническое самоназвание)*. Наличие этнонима указывает на то, что этнофоры осознают себя как устойчивую общность. Этноним – сигнификативный феномен: он отмечает визуальную, характерологическую или топологическую черту, которую этнофоры считают наиболее характерной для них (белорус, каракалпак – “черная шапка”, пикт – “разрисованный” и т.д.). Он выполняет и идеологическую функцию, часто становясь политонимом или конфессионимом (русский как “гражданин России”; униатство как “белорусская вера”). При этом: а) этнос имеет не только эндоэтноним, но и ряд экзоэтнонимов; б) один и тот же экзоэтноним может употребляться для наименования разных этносов (понимание выходцев из СССР за рубежом как “русских”); в) части одного этноса именуют себя по-разному (“юпигыты” и “эскимосы”); г) этнонимы используются контекстуально: семаи зовут себя то “наш народ”, то “рабы” [388, с. 33–34]); д) существует двойная самоидентификация групп в полиэтническом пространстве (белорус-поляк, американский итальянец и т.д.). Потому говорить о том, что этнос состоялся, можно, даже если этнонимов несколько.

На этапе возникновения этнонима наряду с фреймом “Космос – Хаос” значима оппозиция “сакральное – профанное”: это подтверждает и связь ранних этнонимов с тотемом, и то, что они часто представлены рядом самоназваний, часть из которых имеет эзотерический характер. Новую роль на этом этапе начинает играть и дуальная пара “свое – чужое”: факт, что иное племя поименовано, свидетельствует о том, что его восприятие имеет более четкий характер. В связи с этим

иногда корректируется эндоэтноним: так, часть ненцев (“не-нец” – “человек”) со временем начинает называть себя “неняй ненец”, т.е. “настоящий человек”. Однако при всех изменениях этноним сохраняет значение бесспорного этнического маркера (пример – возвращение, а также конструирование этнонимов и даже политонимов после развала СССР). Потому даже при утере его фактического смысла продолжает сохраняться символический смысл единства этноса и отличия его от других.

В) Мифомотор. Следуя теории мифа А.Ф.Лосева [202], миф – есть не архаический вымысел, а живая реальность, в которую верят люди. Мы полагаем, что эта структура особым образом трактует реальность и регистрирует ее события: так, мифы о “не-людях” или “полулюдях” отражают реальность отношений к другим этносам и т.д.; мифы об оборотнях, как мы показали в [8], трактуют отношения с представителями иноэтнических групп внутри этноса. Более того, на наш взгляд, в мифологических структурах закодирована сама возможность культурной памяти (попытки выделения таких структур см. [266; 407; 396; 195]): здесь можно говорить о “матрице”, куда укладываются этнокультурные содержания. Однако выявить “мифоматрицу” невозможно, так как она относится к сфере коллективного бессознательного. Возможно лишь предположить этномоделирующие “контрапункты” мифа. Для нас интерес представляет идея, что первичную роль в культуре играет метаструктура “рай первозданный – рай потерянный – рай обретенный” [256, с. 36]. Можно предположить, что в этносе она реализуется в “мифе о золотом веке”, “мифе о борьбе со злом” (например, змееборческий миф) и в эсхатологическом мифе. Наша гипотеза в том, что именно эта структура лежит в основании этнических “мифомоторов”.

“Мифомотор” (Дж.Армстронг) – легитимирующий миф общности, который: 1) связывает мифы этноса воедино; 2) увязывает этничность с формой социальной организации. Это дает основания полагать, что функция мифомотора – удержание этнических границ. Компоненты мифомотора, на наш взгляд, таковы: А) “миф о золотом веке”: предание, содержащее представления о родстве этнофоров, о сакральной территории этноса, о его величии – мифологема “рай перво-

зданный”; Б) нарративы о трагедии этноса, нарушившей золотой век, о культурных героях и жертвах – “рай потерянный”; В) нарративы о грядущем золотом веке (национальный идеал) – “рай обретенный”. В работе [345] мы проанализировали ряд современных этнополитических мифов и выявили их общую структуру: можно определить ее как “начало, конец и вновь начало”. Вероятно, причина сходства древних мифов и современных идеологием в том, что архетипическая заданность мифа на уровне культуры и на уровне ментальности приводит к системной “впаянности” мифомоделей в коллективное сознание. Кроме того, миф есть первая попытка самоописания (метанарратива) общности, обуславливающая его другие модели. Потому и этносы, и нации зачастую видят свою историю в зеркале мифа (идея Великого Турана как прародины турок в идеологии М.Кемаля; эфиопианизм в Кении, Конго и государствах Южной Африки и т.д.). Значимо и то, что сфера мифа – повседневность, первично основанная на имплицитных структурах сознания и культуры. И наконец, миф коллективен: это парадигматическая модель, а не ряд опытов индивида [396, с. 143]. Поскольку самая большая группа, с которой сталкивается человек, – этнос, то именно этнический миф лучше всего подходит к объяснению коллективной судьбы. При этом инструменталистский тезис о конструировании мифа элитами поверхностен: его приятие массами было бы невозможно, если бы “новый” мифомотор не накладывался на привычный традиционный, даже архаический.

Можно предположить, что цель мифомоторов – сплочение людей, базирующееся на: 1) соответствии мифомотора хромотопу общности; 2) образе утраченного и грядущего золотого века; 3) наличии Они, чья экспансия понимается как причина национальной трагедии; 4) образах культурных героев как прототипов идентичности. Условие сплочения этноса – наличие текстов, транслирующих эти представления. На основе выявленных функциональных оснований действия этнических мифов можно сделать вывод о том, что миф непременно входит в самосознание народа на правах его наиболее древнего и существенного компонента.

Г) *Этнический хронотоп* – это взаимосвязь временных и пространственных отношений в восприятии этнофоров [357; 364].

Этническое время – разновидность социального времени. Оно перцептуально, принадлежит к сфере универсалий [237], имеет повседневный характер. Говорить о роли этнического “хроноса” в самосознании народа возможно в нескольких планах: 1) темпоральных аспектов, значимых для этничности, 2) структурного содержания этнического времени и 3) личностной биографии, встроенной в этнокультурную схему времени.

1) *Темпоральные аспекты, значимые для этничности, таковы:*

а) Внешнее время – внутреннее время. Внешнее время – темпоральный план социокультурной организации, имеющий стандартный характер и определяющий стандартный тип субъективности (так, время индийцев отлично от времени арктических народов). Внутреннее время строится на отношении индивидов к внешнему и сообщает ему эмоциональную окраску (сакральное время как время молитвы, праздника и т.д.).

б) Полихронность – монохронность. По этому принципу выстроена продуктивная классификация культур Э.Холла [17, р. 13]. Полихронные культуры (Восток, Африка, Россия) направлены на достижение одновременно нескольких целей, а монохронные (Запад) – одной. По нашему мнению, исторически белорусская культура в большей степени монохронна.

в) Линейность – цикличность. Считается, что полихронные культуры цикличны, а монохронные – линейны. Мы полагаем, что оба представления преувеличены: идея прогресса всегда строится на мифотема золотого века, а миллениаризм предполагает достижение “золотого века” в будущем.

г) Континуальность – дискретность. Предполагается, что полихронные культуры воспринимают время как континуум, а монохронные делят его на дискретные “ячейки” [365, с. 80]. Часто эти качества приписываются соответственно традиционному этносу и современной нации. Это неверно: континуальность – атрибут и традиционной, и современной повседневности.

“Снятие” дихотомий этнического хроноса, на наш взгляд, происходит благодаря категории “события” (войны, катастрофы и др.), согласующей внешнее и внутреннее время. Во-первых, нарушается стандартность внешнего времени; во-вторых, цели внутреннего и внешнего времени совпадают, и последнее переживается людьми сходно; в-третьих, эмоционально-личностное внутреннее время – путем его отражения в текстах и интериоризации их реципиентами – накладывает отпечаток на ощущение внешнего времени. Благодаря наличию общей цели событие снимает дилемму “монокронности – полихронности”. По мере оповседневнивания события (например, моделей тыловой и военной жизни народов СССР в период Великой Отечественной войны [351; 365, с. 82]) оно приобретает более рутинизированный и более циклический характер. Одновременно включается противоположный механизм: растет роль “припомненных событий” [365, с. 82], отсылающих к давним временам (историческая риторика в военном советском дискурсе): обращение к истории дает событию сакральную санкцию и препятствует хабиитуализации.

2) *Структурное содержание этнического времени* то же, что и в целом социального времени: прошлое, настоящее, будущее. Обратим внимание, что Дж.Де-Вос вводит эти категории в качестве приоритетных для этничности [141, с. 244–248]. Ориентация на настоящее связана с идеей гражданства. Ориентация на будущее предполагает идентификацию с общим делом ввиду национального идеала (общие цели, составляющие национальную идею). Ориентация на прошлое имеет более традиционно-этническую, культурную подоплеку: чувство принадлежности к роду, религии, языку и т.д. [141, с. 246–247]. Думается, именно последняя ориентация наиболее значима для этничности, так как включает человека в круг традиции и культурной памяти.

Воспоминания этнофоров эксплицированы в текстах (в артефактах, языке, фольклоре, литературе, образовании и т.д.). Благодаря их циркуляции в социуме и создается массив культурной памяти этноса. Потому она существует не только в “горячих”, но и в “холодных” (термины К.Леви-Стросса) обществах, не обладающих историографией. В этом смысле прошлое – “это локус *exempla virtutis*, священной, наследственной родины, золотого века и общинной подлинности и

идентичности” [288, с. 216]. Однако культурная память мобильна и зависит от категорий “сегодня” и “завтра”, вследствие чего возможно говорить о ее конструировании со стороны этнофоров. Причины этого психосоциальны: доказано, что память бессознательно заполняет “лакуны”, организуя отрывки прошлого в убедительный рассказ [213, с. 137]. Это доказывает наш тезис: самосознание (в том числе, этническое) строится как нарративная практика. Мотивирующая тенденция, лежащая в основе культурной памяти этноса, – “позитивизация” культурного опыта, так как конструирование позитивного прошлого – условие положительной самооценки. Однако память этноса включает не только победы, но и поражения. Здесь вероятны три причины: 1) предшествующее сопротивление (Косово поле для сербов, Варшавское гетто для евреев и т.д.); 2) объяснительный характер в случае ассимиляции (характерный для бывших колоний); 3) поражение, ставшее победой (в Швеции популярна идея о позитивной роли поражения под Полтавой). Потому нередко поражения входят в идею этнической “избранности”: “избранность означает комплекс обязательств высочайшей настоятельности, забвения которых нельзя допустить” [53, с. 31]. Это объясняет значимость мифов о происхождении и о золотом веке: они задают идею “избранности”, которая все реже выражается в экспансии и все чаще – в обосновании уникального места этноса и культуры среди культур мира.

3) *Личностная биография, “встроенная” в этническое время.* Этот аспект разработан нами в [352]. Здесь отметим лишь два значимых момента связи “история – биография”: а) биография воспринимается как часть истории этноса; б) коллективная память “оживает” в индивидуальной. Поскольку коллективные образы прошлого конвенциональны, они схематизированы. В то же время биография человека содержит эмоциональный пласт, который в некоторых точках разделяется другими этнофорами и формирует эмоциональную память этноса. Благодаря этому автобиографические нарративы формируют этничность.

Этническое пространство антропологично, так как является разновидностью социального пространства. Поскольку эта тема не разработана, мы адресуемся к собственным изысканиям [358]. В качестве этнического маркера пространство

выступает как Родина. Как мы показали в [358], его образ трехпланов: большая Родина (страна), малая родина (“моя земля”) и метафизическая Родина (идеальное Отечество).

1. *Большая Родина* – пространство с четкими государственными границами. Здесь мы можем говорить о совпадении этнических и территориальных границ. Если границы этноса аморфны, образ большой Родины перемещается в культурную память этноса (метафизическая Родина). Поэтому границы Великой Молдовы, Великой Болгарии, Великого Турана и т.д. шире, чем рубежи стран-преемников. Выражения большой Родины – значимые пространственные локусы и связанные с ними прототипы идентичности (Полоцк – Всеславичи, Ефросинья Полоцкая, Скорина, героини Великой Отечественной войны и т.д.). В самосознании этнофоров эти локусы оформлены как семиотические центры, обладающие сакральным наполнением (даже в секулярном СССР города-герои считались “священными”). Периферийные области бивалентны: мембранный характер периферии позволяет совмещать знаки центрального, нормативно-культурного происхождения и заимствованные из “не-культуры” (термин Ю.М. Лотмана). Потому оппозиция “центр – периферия” здесь зиждется на дихотомиях “Космос – Хаос”; “сакральное – профанное”; “свое – чужое”.

Эмоциональная реакция этнофоров по отношению к большой Родине – чувство гордости. Потому ее образ ложится в основание национальной идеи. Он актуализируется в поворотные моменты жизни общности (а также в аспекте “припомненных событий” – в дни праздников, памяти и т.д.), однако при этом часто смещается в область “метафизической родины” (так, образы Великой Молдовы, Великого Азербайджана возникли в период перестройки; Великого Турана в Турции – в пору кемалистских реформ). Одновременно он сдвигается и в сторону малой родины: так, в 90-е гг. XX в. национальные идеи постсоветских республик апеллировали и к великим державам прошлого, и в то же время к образам “родной стороны”, дающим человеку тепло и поддержку.

2. На обыденном уровне этническое пространство воспринимается как “моя земля” (“малая родина”). Образу малой родины свойственны постоянство, традиционность, укорененность. Именно поэтому в нем находит поддержку образ

большой Родины. Поскольку малая родина – древнейший компонент этнического топоса, принадлежность к ней воспринимается как “прирожденная”, “при-родная”. Малая родина связана с идеей “корней” (и соотносится с местной идентификацией), вследствие чего в нации (особенно в полиэтнической) этот образ может привести к разобщению по принципу узкоместнических отличий. Потому функциональными являются тексты, совмещающие идеал великого Отечества и связанный с ним круг инновативных идей и традиционную идеологию “матери-земли” (“Каласы пад сярпом тваім” В.С.Короткевича).

3. *Метафизическая Родина* – наиболее абстрактный и разноплановый образ этнического пространства. Ее компоненты можно определить как “родина-в-Родине” и “Родина-над-родиной” [357, с. 41–44].

В первом случае модель Родины обладает чертами государственно-пространственного дискурса. Она включает эмоционально насыщенные кластеры пространства (термин В.А.Тишкова) – как реального, так и воображаемого: впечатления от поездок по стране, сведения из книг и прессы и т.д. Одни компоненты этого “виртуального” топоса более конкретны, другие – размыты. Однако это представление способно охватить все этническое пространство в настоящем времени. Во втором случае понятие Родины сливается с представлениями о “земле обетованной”. Они разворачиваются не только в пространстве (Франция как “отечество свободы” для интеллектуалов Европы), но и во времени, часто прошлом (“Великая Молдова” для современных молдаван). Однако он значим и в плане будущего. Если “родина-в-Родине” – индивидуальный (в крайнем случае – групповой) образ, то идеальность “земли обетованной” – плод усилий группы или даже всего этноса. Он синтетичен: статус центра, ширь, власть и т.д. объединяются с “изначальными привязанностями” (термин К.Гирца).

Сказанное дает основания полагать, что образ метафизической Родины в структуре этнического пространства является цементирующим. Причины этого таковы: 1) он объединяет личностный, групповой и общеэтнический уровни этничности; 2) он разворачивается и в прошлом, и в будущем, и в настоящем; 3) он объединяет образы большой и малой Родины

и эмоционально преломляет их; 4) внутри этого образа чаще всего формируется национальный идеал.

Д) Стереотипы и роли. Как мы уже говорили, этничность транслируется посредством культурных текстов. Однако в процессе типизации и хабиутализации их содержания (идеи, ценности, модели действия и т.д.) редуцируются и в повседневности предстают в “свернутом” виде – стереотипов и ролей.

Этнический стереотип – набор схематизированных черт своего или чужого этноса, распространяемый на всех его представителей. Основания стереотипизации и функции стереотипов таковы: 1) невозможность охвата реальности сознанием человека (функция регистрации событий в виде клише); 2) принцип экономии усилий, на основе которого происходит категоризация (функция вписывания новых содержаний в картину мира – отсюда бинарность стереотипов); 3) потребность в контроле над реальностью (функция “подведения различного под тождественное” [40, с. 133]); 4) ценностно-нормативный характер культуры (функции утверждения ценностей и нормирования поведения в свете оппозиций “Мы – Они”, “Космос – Хаос” и др.); 5) потребность в позитивной самооценке (функция оправдания этнических моделей действия). В совокупности все функции выполняют мегафункцию ориентации этнофоров в социальной реальности.

Основными свойствами стереотипа являются: 1) устойчивость, связанная с тем, что психофизиологической основой стереотипа является установка; 2) эмоциональная окрашенность, хотя стереотип также содержит и когнитивный, и поведенческий компоненты; 3) внерефлексивность: стереотип “начинает действовать еще до того, как включается разум” [220, с. 110], и оформляется до фактов столкновения с группой Они; 4) согласованность: а) на уровне восприятий (высокая степень единства представлений этнофоров); б) на уровне структуры (стереотипы существуют в системе, и актуализация каждого влечет пласты связанных с ним представлений и подкрепляется сцеплением впечатлений с латентными системами образов). Предпринимались попытки выделить и другие свойства стереотипов, но именно эти первостепенно значимы для анализа этничности.

Основные характеристики стереотипов: 1) восприятие элементов своей культуры как “естественных”; 2) рассмотрение обычаев своей группы как универсально-человеческих (ср.: образы “чужих” как “зверей”, “не-людей”); 3) оценка норм своей группы как неоспоримых; 4) групповой фаворитизм, когда лояльность к группе Мы связана с обесцениванием группы Они.

Отсюда различия авто- и гетеростереотипов. Цель автостереотипа – позитивная самоидентификация. Приемы, используемые для этого: поиск божественных (великих) предков; стремление отодвинуть происхождение этноса в глубь истории; актуализация прототипов идентичности и др. Гетеростереотип – мерило для сравнения с автостереотипом с целью подтверждения последним своего позитивного содержания. Потому гетеростереотип коннотируется гораздо более негативно. Однако авторы, выводящие межэтнические конфликты из наличия стереотипов, упрощают этот феномен, что мы проанализировали в [361].

Стереотипы связаны с *этническими ролями*. Роль – нормативный комплекс, свойственный человеку в зависимости от его статуса. *Этническая роль предполагает распределение норм и статусов среди индивидов и групп в этносе*. Наша гипотеза состоит в том, что: а) процесс распределения ролей мотивирован направленностью и силой этничности (наиболее значимые роли играют прототипы идентичности); б) этничность распределена в зависимости от ролей и статусов. Пример – демократическая белорусская интеллигенция на рубеже XIX–XX вв. Ее представители в виде групп (например, “нашаніўцы”) и личностей (Я.Купала, Я.Колас, М.Богданович и др.) являются прототипами идентичности не просто этноса, но и современной нации.

Человек принимается другими как этнофор вследствие исполнения им этнической роли. При отходе от нее индивид часто перестает приниматься в этом качестве: так, в белорусских сказках критерий отлучения – отход от крестьянского трудового кодекса (лакей, богач, охотник и др.). Однако в современных этносах таких ролей может быть несколько. Этнические роли индивидов отчасти пересекаются, а отчасти расходятся: здесь сказывается факт несовпадения внешних и внутренних границ этноса. Так, существует роль “Я как этно-

фор”, когерентная Мы-идентичности (производимая на основе разграничения Мы и Они). Однако и внутренние социальные роли (Статус-идентичность) имеют этническую окраску: профессиональные, гендерные и др. роли индивида могут восприниматься как этнические (статус “мужика-крестьянина” в белорусском фольклоре). Локусы пересечения ролей – этнический самообраз и этнические образы в целом.

Е) Этнический самообраз и этнические образы.

Теме этнического самообраза посвящена наша монография [344]. Наша концепция состоит в том, что фактором, определяющим диахронное и синхронное единство этничности, является этнический самообраз как синтетический образ представителя данной культуры, отраженный в ее текстах и способный к самосохранению и самовоспроизводству на новых витках развития этноса. Самообраз является компонентом не только этничности (как “фокус” этнической идентичности), но и этноса культуры, откуда он, собственно, и перешел в сферу этничности. Основной его анализ мы произведем в нашей следующей главе, в русле исследования этноса культуры. Здесь отметим только, что этнический самообраз не монолитен: он состоит из нескольких интраобразов, олицетворяющих разные грани “этнического Мы”, а также включает в свою структуру этнические образы Другого и Чужого (как точки сопоставления с Мы). Они неоднородны: существуют образы “дальних чужих” (“дивьих людей” и т.д.), “ближних чужих”, “других” и “своих чужих” (иноэтнических групп, находящихся в одном культурном пространстве с общностью Мы). Чужими и Другими могут быть не только представители иного этноса, но и иных социальных и гендерных групп. В целом самообраз – текстуальное выражение концепции Мы.

Ж) Этнокультурная идентичность и этническая Я-концепция.

В кандидатской диссертации мы определили этнокультурную (этническую) идентичность как *самовыделение на основе сопоставления, благодаря которому фиксируются элементы сходства и различия, и обобщение результатов этой операции, создающее у этнофора ощущение своего сопричастия данному этносу* [368, с. 42]. Идентичность – ядро этничности. Ее функция – самоприписывание человека к этносу. При этом совокупность отнесений себя к общности (по разным

критериям) личностна и “виртуальна”, так как складывается на основе экспектаций: предполагается, что эта процедура аналогична для всех этнофоров. Правомерно ли тогда говорить о коллективной идентичности? Мы полагаем, что правомерно, так как эта процедура производится в зависимости от дискурса этничности, зафиксированного в текстах (“тексты повседневности”, а также литературы, искусства, публицистики и т.д.). Результат процесса самоидентификации – этническая Я-концепция личности. В трудах психологов она предстает как устойчивое представление человека о себе как о личности и члене социума [383, с. 245]. Следовательно, этническая Я-концепция – представление о себе как об этнофоре, исходящее из соответствия этническим нормам, ценностям, традициям и т.д.

В психологии создано большое число теорий Я-концепции (У.Джеймс, З.Фрейд, Ч.Кули, Т.Шибутани, К.Роджерс, Р.Бернс, М.Кун, Т.Макпартлэнд, Р.Лэнг, В.В.Столин, И.С.Кон и др.). Мы остановимся лишь на концепции Р.Бернса, так как она наиболее соответствует представленной нами выше структуре идентичности, понимаемой как единство трех компонентов: индивидуального (Self), группового (Статус) и коллективного (Мы). Модальности Я-концепции, по Р.Бернсу, таковы: реальное Я (“представления индивида о том, каков он на самом деле” [75, с. 364]); “зеркальное”, или социальное, Я (связанное с тем, как его видят другие члены группы); идеальное Я [там же]. Первый компонент структуры адекватен Self-идентичности (ее индивидуальной стороне). Второй соответствует групповой, или Статус-идентичности: он складывается в результате внутригрупповых интеракций. Его содержание – идентичность человека ввиду его статуса в группе и в целом системы статусов, диспозиций и ролей в социуме. Третий – идеализированный – соотносится с Мы-идентичностью (коллективной): Бернс указывает на то, что идеальное Я связано с усвоением общекультурных идеалов, представлений и норм поведения, которые становятся личными идеалами [там же]. На основании этого можно утверждать, что: 1) этнокультурная идентичность – структурный феномен и содержит три основных компонента (Self-идентичность, Статус-идентичность и Мы-идентичность); 2) они соответствуют потребностям человека в самоопределении, в

статусе и в аффилиации; 3) вкуче они образуют этническую Я-концепцию как результат самоидентификации.

Впрочем, приведенная структура – идеальный тип. Реальное соотношение идентичностей противоречивее: нередки случаи несовпадения Self- и Мы-идентичностей (“подмененная” идентичность меньшинств – чукчей, хантов, эрзя и др. в СССР); Статус- и Мы-идентичностей (сирийские христиане – марониты, считающие себя особым этносом и др.) и т.д. Непротиворечивая Я-концепция возникает лишь в случае согласованности и взаимоподтверждения всех компонентов (пример: идентичность белорусских народных масс в конце XIX в. – начале XX в., идентичность русской общины и т.д.).

Обязательное условие идентификации – наличие образа. Они, так как структурные компоненты этнической Я-концепции могут исполнять функцию интеграции этнофоров лишь постольку, поскольку ей предшествует функция дифференциации (Б.Ф.Поршнева и его школа) [261, с. 13]. Для того чтобы был создан образ другой внутриэтнической группы на уровне Статус-идентичности, знакомство с ней не обязательно: его заменяют стереотипы и гетерообразы. Дифференциация с другими этносами на уровне Мы-идентичности еще более опосредована. Опосредована и интеграция вследствие невозможности этнофоров “знать большинство своих собратьев по этносу, встречаться с ними или даже слышать о них” [42, с. 31]. С этой точки зрения Б.Андерсон, настаивающий на “воображенности сообществ, больших, чем первобытные деревни” [42, с. 31], прав. Потому и Статус-идентичность, и Мы-идентичность – символические категории. Реально этнокультурная идентичность существует только на уровне Self, так как опирается на биографию этнофора, не отделимую от культурной памяти народа, и придает последней индивидуально-эмоциональный характер.

Условие формирования и продуктивности Мы-идентичности – солидарность в оценках истории, современности и в целом культуры своего и чужих этносов. Если такие оценки расходятся на уровне Статус-идентичности (в синхронном плане), мы имеем дело с проблемным этносом, склонным к горизонтальному расколу (нынешний украинский, см. анализ современной ситуации на Украине с этой точки зрения [139]). Если оценки не соответствуют предшествующим, происхо-

дит раскол между синхронным и диахронным планами Мы-идентичности (в годы СССР идеологемы Беларуси как “партизанской республики” и в 90-е гг. XX в. – “шляхетского государства”). Тогда начинается конфликт интерпретаций, приводящий к выработке консенсуса или же к победе одной интерпретации, что значит возможность очередного конфликта на новом витке развития этноса.

Если Мы-идентичность символична, то Self-идентичность “опирается на естественную явленность телесного субстрата” [53, с. 141]. Она связана: а) с биографией, “впечатанной” в контекст эпохи, и б) с отношениями этнофоров “лицом-к-лицу” (А.Шютц). Потому Self-идентичность более дифференцирована, чем другие: она связана с изменяемой в процессе жизни оценкой людей и событий. Поскольку история и представления об этническом менталитете зафиксированы в текстах, постольку они более унифицированы и стабильны, благодаря чему границы Мы-идентичности при трансформациях общности более устойчивы, чем границы Self-идентичности. Отсюда большая произвольность, а значит, и возможность смены последней (подмененная идентичность) [368, с. 48]. Ею могут обладать и группы (миноритеты), но невозможно “подменить” Мы-идентичность.

Действие групповой (Статус-) идентичности латентно: оно заключается в придании социокультурным идентичностям (статусным, гендерным, религиозным и т.д.) этнического компонента (так, в разные периоды носителями русской культуры считались община, монархия, интеллигенция и т.д.). На этом уровне идентичность в меньшей мере строится на оппозиции “свой – чужой”, а в большей – на связях индивида с группами и субкультурами этноса. Потому групповую идентичность сложно дифференцировать с другими социальными идентичностями этнофора. Можно определить ее как надстройку над ними, придающую им этническую окраску. В то же время трудно преувеличить важность системы статусов для этнической Я-концепции в целом, поскольку требования индивида к своей роли и статусу зависят от экспектаций других представителей группы. В свете этого “чужим” в разных ситуациях может оказаться не только представитель Они, но и тот, кто в другой ситуации является “своим”

(актуализация этнических, региональных и других различий в период мобилизации территориальных, религиозных и других интересов – и их сглаживание в ситуации общей внешней опасности или, наоборот, в стабильной повседневной жизни). Пример (Нидерланды), когда внеэтнический параметр идентичности приводит к раздроблению этноса на два – разделение голландцев по конфессиональному принципу, приведшее к образованию Бельгии. Отсюда вывод: Статус-идентичность более изменяема по сравнению с Мы-идентичностью по причине зависимости от социальных трансформаций, хоть и стабильнее Self-идентичности.

При каких условиях три разноплановых компонента этнокультурной идентичности могут служить созданию целостной Я-концепции? Мы убеждены в том, что таковыми являются: 1) их согласованность; 2) постоянный процесс их взаимоподтверждения; 2) позитивная направленность этнической самооценки (разработку этого понятия см. в [355]). В следовании этим условиям – залог успешности национальных проектов не только в этнической, но и в целом в государственно-политической сфере. Наиболее важно здесь избежать перекосов в социализации индивида. Так, культивирование Self-идентичности приводит к расцвету местной самоидентификации в ущерб Мы-идентичности (пересекающейся с национально-государственной). Такие процессы сегодня происходят в странах Латинской Америки, в Испании, в Грузии. Разрастание Мы-идентичности выражается в реальных или потенциальных попытках экспансии. Активизация Статус-идентичности ведет к отрыву элит и от национально-государственных проектов, и от чаяний масс (характерному почти всем постсоветским республикам в 90-е гг. XX в.). В целях преодоления негативных последствий важны согласованность действий правящих, духовных, творческих и других элит, с одной стороны, и их опора на массовые формы этничности – с другой.

4.2.2. Функции и типы этничности

4.2.2.1. Функции этничности

Этничность полифункциональна. Наиболее значимая ее функция – *консолидирующая*, заведующая этническими процессами сплочения и мобилизации. Однако она невозможна вне *дифференцирующей*, которая строится на сопоставлении: “...я не турак і не грэк, І нават не паляк і не маскаль, А проста я тутэйшы чалавек” (Я.Купала), а в ситуации этнической мобилизации – на противопоставлении. В процессе мобилизации повышается и значимость *инструментальной* функции (ее цель – достижение прав и свобод вплоть до создания автономии или государства), а также *мотивирующей* функции, определяющей направленность интересов этногрупп. Успешность воздействия последней заключается в том, насколько совпадают интересы групп: при их несовпадении этническая мобилизация безрезультатна (например, расходящиеся интересы шляхты и белорусского крестьянства в XIX в., приведшие к неудаче восстания 1863 г.). В стабильной (немобилизованной) ситуации эти функции проявляются латентно. Фиксирующие их прецедентные тексты – мифоритуальные формулы, фольклор, впоследствии – литература и искусство, но главную роль все же играют тексты повседневности, задающие правила действий и поведения этнофоров.

Функция консолидации связана с *социально-регулятивной*, создающей сеть социально-институциональных отношений (статусы, роли, диспозиции и т.д.). Она основана на групповом распределении этничности. Если (этно)консолидирующая функция связана с созданием Мы-идентичности, то социально-регулятивная – со Статус-идентичностью, благодаря чему этничность динамична: индифферентные группы могут стать активными и наоборот (с этой точки зрения интересен анализ крестьянства в [107]).

Этническая общность воспроизводится на основе традиции. Здесь мы имеем дело с *функцией культурной памяти* и с входящими в нее подфункциями мифологической и исторической памяти (уровень Мы- и Статус-идентичности) и биографической памяти (уровень Self-идентичности). При том что все функции этничности эксплицируются в текстах куль-

туры, эта сущностно текстуальна, так как представлена нарративами (фольклор, историография, биографии, мемуары, “наивное письмо” и т.д.).

Эта функция связана с *информационно-инкультурирующей*, обеспечивающей этнокультурную компетентность индивидов посредством повседневной и специализированной информации и заключенных в ней языков культуры, ценностей, моделей действия и т.д. Процесс инкультурации также невозможен вне *функции категоризации*, предполагающей интеграцию всех характеристик и моделей действия этноса в целостную систему. Мы полагаем, что в самосознании этнофора ее исполняет этнический самообраз. Существенную роль также играют этнические экспектации и этнические диспозиции как установки индивидов и групп в отношении друг к другу и к другому этносу.

Значимой является и *фильтрующая функция*, благодаря которой новый материал “просеивается” в соответствии со сложившимся этосом и либо адаптируется к нему, либо вымывается из культуры.

Особенно важным представляется исполнение *адапционно-защитной* функции, так как этничность есть специфический культурный механизм адаптации общности к среде. О ее продуктивном действии, на наш взгляд, можно говорить, когда реализована связь на всех трех уровнях идентичности: адаптация всего этноса (Мы-идентичность) к природной и культурной окружающей среде; адаптация групп, с одной стороны, к мега-группе (Мы – этнос), а с другой – к изменениям на уровне индивидов (Статус-идентичность); адаптация индивида к группам и к этносу (Self-идентичность). Адапционно-защитной функции подчинена *психокompенсаторная*. В сложное время этничность дает ощущение укорененности, чем препятствует психокультурной фрустрации этнофоров. В этом смысле этничность есть терапия, направленная на выживание в “мозаичной культуре” (термин А.Моля).

Все функции подчинены *мегафункциям стабилизации и динамики культуры*. Первая заключается в удержании целостности общности и сохранении содержательного уровня картины мира, вторая – в реализации изменений и приведении их в соответствие со сложившимся этосом культуры (см. рис. 4.1).



Рис. 4.1. Функции этничности

4.2.2.2. Характеристики этничности

Поскольку истоком этничности является картина мира, характеристики этничности испытывают воздействие ее бинарного характера.

А) Адаптивность – активность

В контексте адаптивности следует говорить о моделях действия и поведения, позволяющих общности и личности вырабатывать оптимальные выходы из ситуаций с помощью физических (орудия труда) и метафизических (миф, ритуал, язык и т.д.) средств. Как мы показали выше, этническая адаптация – тип деятельности этнофоров, преодолевающий разрывы между индивидом и группой; группами; группой и этносом; этнической и “внеэтнической” реальностью. Различные адаптивные модели порождают разные типы активности, получающие сакральную санкцию (“преобразовательный” западный и “созерцательный” восточный типы).

Б) Константность – процессуальность

Константность – условие стабилизации этничности. Этнокультурные константы неявны, так как: 1) связаны с имплицитной картиной мира и в целом с “латентной культурой”;

2) присущи повседневности как области неартикулируемых смыслов и рутинных действий. В целом этническая константность обеспечивается традицией. Мы полагаем, что трансляторы константных характеристик в этносе – текстуально представленные образы культуры (в первую очередь константный самообраз).

Говорить об этнической процессуальности следует в двух аспектах – ситуационности и вариативности. Но сами эти аспекты – следствие распределенности этничности (Р.К.Мертон, Т.Шварц и др.). Предпосылка последней – тот факт, что культурные модели, присущие всему этносу, немногочисленны; более распространены групповые и индивидуальные вариации.

Вариативность этничности прослеживается в статусном и социоидентификационном контекстах этнической реальности. В первом контексте значимо, что этничность меньшинств более выражена, чем мажоритетов (межэтнические конфликты во Франции; активность русских в Эстонии и т.д.). Второй контекст зависит от связи этничности с разными типами идентичности: классовой (здесь можно говорить об этноклассе: парсы в Индии, китайцы в Малайзии и т.д.); религиозной (исламистские группы на Западе) и т.д. Итогом синтеза религии и этничности может стать новый этнос (ливанские марониты; фламандцы), а итогом симбиоза этничности и классово-экономических структур – этническое разделение сфер деятельности и даже их криминализация (цыгане, кавказские этногруппы на постсоветском пространстве) [214, с. 124].

Ситуационность этничности возможно рассматривать: а) как зависимость от социальных трансформаций; б) как ее имманентное свойство. В первом аспекте этничность выступает в переходные эпохи, когда усиливает влияние на все сферы культуры (мобилизованная этничность). Во втором аспекте ситуационность зависит от оппозиции “Мы – Они”, так как образ “других” меняется в разных ситуациях (изменение образа Германии в сознании русских, белорусов и украинцев в 90-е гг. XX в. по сравнению с годами Великой Отечественной войны). Кроме того, образы “других” складываются в иерархию, уровни которой тоже меняются (Россия как “старший брат” Беларуси в СССР – и Россия как равноправный партнер

Республики Беларусь сегодня). В свете этих изменений трансформируется и этничность.

Тем самым этничность выступает как линия выборов в зависимости от доступных индивиду коллективных принадлежностей [299, с. 109], где в разных ситуациях превалируют разные стороны идентификации. Такое понимание этничности, на наш взгляд, и должно определять культурную политику по внесению усовершенствований, в частности учет возможностей притяжения и отталкивания этнофорами инноваций “сверху” и т.д. Этот подход востребует мониторинга динамики этничности учеными.

В) Диалектика сознательного – бессознательного

Эта тема была разработана в [368], а также в ряде статей, потому мы коснемся лишь незатронутых аспектов. Мы будем исходить из концепта “этническое бессознательное”, понимая под ним неявный сегмент этничности, содержащий культурные автоматизмы, опривыченные коды, “вписанные в тело” диспозиции, а также ценности, стратегии и цели, латентные для этнофоров по причине раннего усвоения, априорного пользования и частого повторения. В этом смысле этничность можно представить как состоящую из двух пластов – предискурсивного (бессознательного или осознанного в небольшой мере) и дискурсивного (явного). Если последний поддается анализу, например, социологическими методами, то адекватное средство исследования первого – только культурно-семиотический (текстуальный анализ), посредством которого можно выделить неявные, но реально воздействующие на людей пласты допустимого/недопустимого, предпочтений/антипатий и т.д.

Г) Когнитивность – эмоциональность

Этничность – одновременно и когнитивный, и эмоциональный феномен. Этнические когниции ярко проявляются в процессах категоризации и памяти: сообщества с менее развитой культурой имеют меньшую когнитивную палитру, чем общества со сложной культурой [6, р. 87; 26, р. 46–51; 37, р. 19–38]. Показателен эксперимент с представителями свази: пастух, один день перегонявший стадо, через год дал точное описание каждого быка [178, с. 76]. Это доказывает, что когнитивные тенденции отбора информации формируются посредством эмоционального отнесения к ценности, в данном

случае ценности профессионального порядка. В целом эмоции – ведущий компонент этничности. Мы полагаем, что в обобщенном виде этническую эмоциональность можно представить как единство “сентимента – ресентимента”, где сентимент – основа для сближения этнофоров, “подобномыслие”, порождающее симпатию [319, с. 68], т.е. Мы-чувство (термин Г.М.Андреевой), а ресентимент – “затаенная обида” [105, с. 46] и связанная с ней недоброжелательность [381, с. 163–164] по отношению к Они.

Этническая эмоциональность существует в явной и латентной формах. Первая характерна для ситуаций выхода из повседневности. В стабильной ситуации это выход в сферу культурной памяти (традиционных праздников, дней поминовения, побед и т.д.). В нестабильной ситуации этническая эмоциональность пробуждается в периоды мобилизации (национальные движения, участие в войнах и конфликтах и т.д.). Более глубинная латентная форма этнической эмоциональности свойственна исключительно повседневности и выражается в этнокультурных моделях реакций и поведения. Здесь можно говорить о разных моделях этнической эмоциональности (китайская и японская манеры говорить о трагедии с улыбкой, молчаливая ирония как реакция белорусского крестьянина на несправедливость и т.д.).

В целом мы полагаем, что адекватное исследование эмоций возможно лишь путем текстуального анализа: исследования метанарраций и нарраций (Н.Н.Козлова, В.А.Шнирельман, Э.А.Паин, О.А.Даниленко, Н.Рис); семиотического анализа поведенческих моделей (Ю.М.Лотман и др.); посредством лингвокультурологии (А.Вежбицкая) и т.д.

4.2.2.3. Типологии этничности

Авторы разделяют этничность на типы в соответствии с критериями: А) интенсивности; Б) направленности; В) позитивности/негативности; Г) выраженности.

А) По степени интенсивности выделяют: сильную и слабую [404, с. 171]; нормальную, этноцентрическую, этнодоминирующую этничность, этнический фанатизм, индифферентность, этнонигилизм, амбивалентную этничность [49, с. 177–180; 277, с. 134–135]. Мы полагаем, что эти дефиниции при-

ложимы лишь к этнофорам и группам, а на уровне всего этноса можно говорить лишь о критериях актуализованности и латентности.

Б) В свете типологий по направленности выделяют моноэтническую, измененную, биэтническую и маргинальную [296, с. 230–233] этничность. Мы выделили толерантную моноэтничность, гиперэтничность, амбивалентно-космополитическую, измененную, полиэтничность и маргинальную этничность [368, с. 47–48]. Однако наиболее обобщенным и научно корректным представляется подразделение этничности на центростремительную (например, осознанную нациогражданскую) и центробежную (современную медиа-этничность).

В) По критериям позитивности/негативности выделяют гиперпозитивную (этноцентризм, этнофанатизм, национализм) и негативную этничность (этнонегативизм, этноэлиминация, этнонигилизм) [333, с. 109–110]. Однако негативизм не обязательно выражается в элиминации этничности: он может проявляться и в стагнирующем отношении к инновациям. Отсюда ретроориентации, ведущие к консервации ценностей, т.е. “неотрадиционализм” [130, с. 662]. Мы полагаем, что позитивная этничность связана: а) с привлекательностью образа Мы (в соответствии с оптимальным балансом компонентов самообраза) и б) с позитивным отношением к Они, так как противоположное отношение порождает стигматизированную этничность [216, с. 161–175].

Г) По выраженности этничность можно разделить на мобилизованную и немобилизованную, дремлющую и пробуждающуюся [404, с. 151, 168]. Полагаем, что адекватнее определить ее формы как акцентированную (актуализованную) и латентную, свойственную повседневности. Последняя, мы убеждены, – наиболее стойкая. Это определяется ее связью с имплицитной структурой картины мира. При этом латентная этничность задает пути выхода из сложных ситуаций путем актуализации этнокультурных защитных механизмов (“партизанство” как модель противостояния белорусов, вьетнамцев, испанцев). С латентностью этничности связана и ее гибкость: при изменении социокультурной ситуации содержание фреймов (Космоса и Хаоса, Мы и Они и т.д.) может меняться – при постоянстве их границ. Так, гражданин Испании может считать себя каталонцем, но представляться испанцем в Анг-

лии (так как Мы в этом случае соответствует иное Они). Актуализация этничности, на наш взгляд, органична лишь в периоды мобилизации (ввиду внешней угрозы) и имеет временный характер. Искусственное пролонгирование такой актуализации ведет к внешней и внутренней нестабильности этноса.

Дополнительно мы предлагаем нашу типологию, хотя и она не исчерпывает феномена этничности. Она строится в зависимости от этнических границ, проводимых группами и индивидами. Думается, что ее формирование целесообразно рассмотреть путем реконструкции.

Е) Как мы полагаем, уже в период “домодерна” (начало “модерна” очерчивается нами XVIII в. – в согласии с теориями Э.Хобсбаума, М.Хроха, Э.Геллнера и мн. др.) возникает *локально-традиционный* (“корневой”) тип этничности (или *протоэтничность*). Он конструируется этнофорами посредством типизаций, хабиутализаций и сакральных легитимаций. Его черты: воспроизводство сложившихся структур; зависимость от аграрной формы жизнеобеспечения; связь с социальным статусом (крестьянство); резкое отграничение от “чужих”; низкая социальная и географическая мобильность; центрация хронотопа на образе малой родины и на прошлом, воспроизводимом в качестве настоящего; самоназвание в узко территориальной форме (“тутэйшыя” у белорусов, “маарахвас” у эстонцев и т.д.); мифо-фольклорный комплекс устных текстов. Этот тип отличает локальный характер (отграничение от жителей соседних областей и даже деревень, а также от высших страт); невыраженность Статус- и Self-идентичностей; малая информированность о “других”. Тем не менее существуют основания считать его протоэтнокультурным (наличие маркеров этничности, массовый характер в варианте Мы-идентичности). Как показало наше исследование [344], он может воспроизводиться крестьянством и в Новое время и отчасти сохраняться в современности.

На уровне элит в период “домодерна” особого типа этничности не вырабатывается: его заменяет ряд сословных и статусных идентичностей. Однако с XVIII в. в европейской “высокой” культуре зарождается идея государства-нации. Факторы этого: упразднение или ослабление монархий; замена категории “подданства” “гражданством”; индустриализация;

“печатный капитализм” (Б.Андерсон); унификация образования (Э.Геллнер) и т.д. Хотя выработке этничности у элит препятствует высокая степень группового различия (водораздел между сословиями, восприятие народа как “черни”), возникает иная “скрепа” – политико-правовое единство. Эта идентичность отличается активностью, рефлексивным характером и пониманием государства как “центра”, руководящего “периферией”. Мы считаем, что базисом всех следующих типов этничности являются и локальная протоэтничность, и гражданская идентичность, так как вне идеи гражданства протоэтничность не могла бы развиваться в современную этничность. При этом мы далеки от того, чтобы, подобно примордиалистам, выводить второй тип из первого и отождествлять его с этничностью.

На следующем этапе конструирования этничности (30-е гг. XIX в. – начало XX в.) рождается ее новый тип – *“почвеннический”*. Он отличается от “корневой” протоэтничности тем, что является вторичным конструктом, создаваемым в профессиональной культуре. Роль пускового механизма играет романтизм, а в качестве этноконструкторов (“этнических антрепренеров” [251, с. 17]) выступает интеллигенция (славянофилы в России; фольклористы и этнографы в Беларуси и т.д.). Эти процессы охватили всю Европу и заключались в исследовании языковых и в целом культурных “черт” народа (отождествляемого с крестьянством). Специфика этого типа – оппозиция “мудрость народа – машинная цивилизация”.

На рубеже XIX–XX вв. этот тип востребуется демократическими слоями общества в целях совмещения его политических и культурных границ: данный принцип ученые все чаще считают основным в создании общностей Нового времени. Итогом этого процесса является *эгалитарный (народно-демократический)* тип этничности. Он включает этнокультурную и социально-политическую составляющие, вследствие чего отвечает чаяниям и крестьянства, и горожан. Его дискурс формируется и распространяется печатным образом (не только тексты высокой культуры, но и публицистика, лубок, листовки и т.д.). Внутри него формируются историческое мышление, чувство социальной солидарности, требование равенства, общенациональные идеалы, преодоление локальных границ и т.д. Эти инновации вводятся в мифо-

фольклорный контекст “корневой” этничности, как если бы они изначально в ней присутствовали (феномен ретроспективной телеологии, по Л.Альтюссеру).

Можно говорить о *немобилизованной и мобилизованной формах* эгалитарного типа этничности: сторонники первой в лице титульной группы настаивают на сочетании “примордиально”-культурного комплекса и идей либерализма внутри государства-нации (в духе Дж.Мадзини и Дж.С.Милля); сторонники второй (элиты “малых” народов внутри империй) настаивают на эмансипации своих общностей. В случае нереализованности этих притязаний мы имеем дело с *травматизированной этничностью*, которая в резкой форме выразится на рубеже XX–XXI вв. (при распаде СССР, Югославии и т.д.). Специфика этой формы этничности – связь движения за социальные свободы с идеями развития самобытной культуры. В странах Европы эти процессы проходили неравномерно (в Богемии и Венгрии – в 40-х гг. XIX, в Норвегии – в 1814 г., а в странах Балтии и на территории современной Беларуси – в начале XX в.). Тем не менее они протекали сходным образом, что доказывает наш тезис о лежащем в их основе едином типе этничности.

В русле этномобилизационного движения возникает требование уже не просто равенства этнокультурных групп, но и достижения ими собственной государственности или, по крайней мере, автономии. В случае завоевания этих позиций образуется синтетический *нациогражданский* тип этничности. Он оказывается удобным: а) для сплочения групп; б) для привлечения к национально-государственному проекту и элит, и масс; в) для легитимации национальной государственности, понимаемой массами как закономерное следствие развития этнической культуры. Однако неизбежна гетерономность этого типа, адресующегося к истокам (миф, ритуал, обычай, язык и т.д.) и в то же время настаивающего на атрибутах государства – конституционных свободах, высоко развитой профессиональной культуре и т.д. В некоторой мере это преодолевается при помощи мифомотора, например образа золотого века, представляемого в контексте древней государственности этносов. Разнородность данного типа усугубляется фактической ситуацией в мире, где почти не существует моноэтнических государств. Отчасти она сглаживает-

ся за счет художественного и научного (например, историографического) дискурсов, представляющих создание государства как итог великого прошлого титульной группы. Однако, будучи усугублена разнородностью “корневых” и “почвеннических” представлений нетитульных групп, попытка такой гомогенизации нередко приводит к конкуренции групп за реальные и символические ресурсы, вследствие чего этот “центростремительный” тип этничности одновременно испытывает и тенденции “центробежности”. Мы полагаем, что именно баланс между центростремительными и центробежными тенденциями и определяет этот последний тип современной этничности.

Внутри него можно выявить следующие подтипы: 1) *формально-статистический*; 2) *мультикультурально-эгалитарный*; 3) *неотрадиционалистский*; 4) *креативно-интеллектуальный*. Добавим, что индивид не обязательно является представителем одного подтипа: скорее, речь идет о преобладании того или иного подтипа в самосознании личности.

1) *Формально-статистический* подтип этничности устанавливается в зависимости от переписей, записей актов гражданского состояния и т.д., которые являются “интеллектуальными предписаниями для потребителя и общества в целом” [300, с. 176]. Так, пока в 1980 г. в США не было оформлено понятие “испаноамериканцев”, 20-миллионная группа не была репрезентирована в общественном сознании. Благодаря переписи возникла группа, идентифицирующая себя как суперэтнос по языковому критерию.

2) *Мультикультурально-эгалитарный* подтип базируется на идее общего гражданства всех этнических групп государства при сохранении культурной самобытности каждой из них (культурная политика современной Беларуси). Он является производным от эгалитарного типа этничности.

3) *Неотрадиционалистский* подтип основывается на “ностальгии” [288, с. 333–334]. Он является результатом психокультурной фрустрации нетитульных и/или ассимилированных групп. Его примеры характерны для периода развала СССР, когда идеологи республик массово принимали образы золотого века, отвергая советский этнокультурный дискурс (тезис об украинской самобытности с V тыс. до н.э., притяза-

ния Народного фронта Азербайджана в 90-е гг., “молдорумынизм” и т.д.).

4) *Креативно-интеллектуальный* подтип – в его русле можно говорить о творчестве поэтов, художников, ученых и др. и о принятии всем социумом этнических образов и форм самосознания, которые несут их тексты. Для позитивизации и развития этого подтипа важен аспект обмена текстами со “значимыми другими” и принятие их последними (примеры позднесоветского периода в Беларуси – проза В.Быкова, А.Адамовича, В.Короткевича и др.; творчество “Песняров”, В.Елизарьева, М.Гулегиной; фильмы студии “Беларусь-фильм”, победы белорусских спортсменов; гастрольная деятельность театров им. Я.Купалы, М.Горького, Я.Коласа и др.). Такой тип этничности: а) имеет творческий характер; б) расширяет культурную компетентность этносов в сфере собственной и чужой культур; в) создает тип “невооруженной этнической мобилизации”, т.е. сплачивает сообщество не перед лицом конфликта, а на основе творчества.

И наконец, в современности возникает новый процессуально-синтетический “постмодерный” тип этничности, базирующийся на: а) возросшей роли информационно-коммуникационного компонента этничности; б) скорости и в то же время противоречивости современных информационных процессов; в) создании новых форм коммуникации. Мы определяем его как *медиа-этничность*, когда этнические характеристики входят в сознание человека не в процессе взаимодействия первичных и вторичных институций в классическом смысле (А.Кардинер), а регулируются разнообразными медиа-потокками. Явный срез этого типа представлен во всемирной сети Интернет. Этот тип совмещает предшествующие типы и подтипы этничности в различающихся версиях, потому его можно назвать “сущностно центробежным” в смысле расходящихся представлений об этнокультурных “скрепах” и этнической реальности. Однако, как мы полагаем, это не внушает опасений, пока сохраняется общий для групп и индивидов этос культуры и целостный этнический самообраз.

В завершение следует отметить два значимых момента, связанных с выделенными нами типами этничности (см. рис. 4.2). Во-первых, наша типология имеет то преимущество, что данные типы не исключают друг друга. Во-вторых, она прео-

долеает противоречие между популярными “восточной” и “западной” моделями этничности. В нашей типологии они представляют собой не модели, а типы и подтипы (в первом случае – почвеннический и неотрадиционалистский; во втором – нациогражданский), которые не заменяют, а дополняют друг друга. Вследствие этого исчезает фатализм, заложенный в такого рода попытках моделирования.

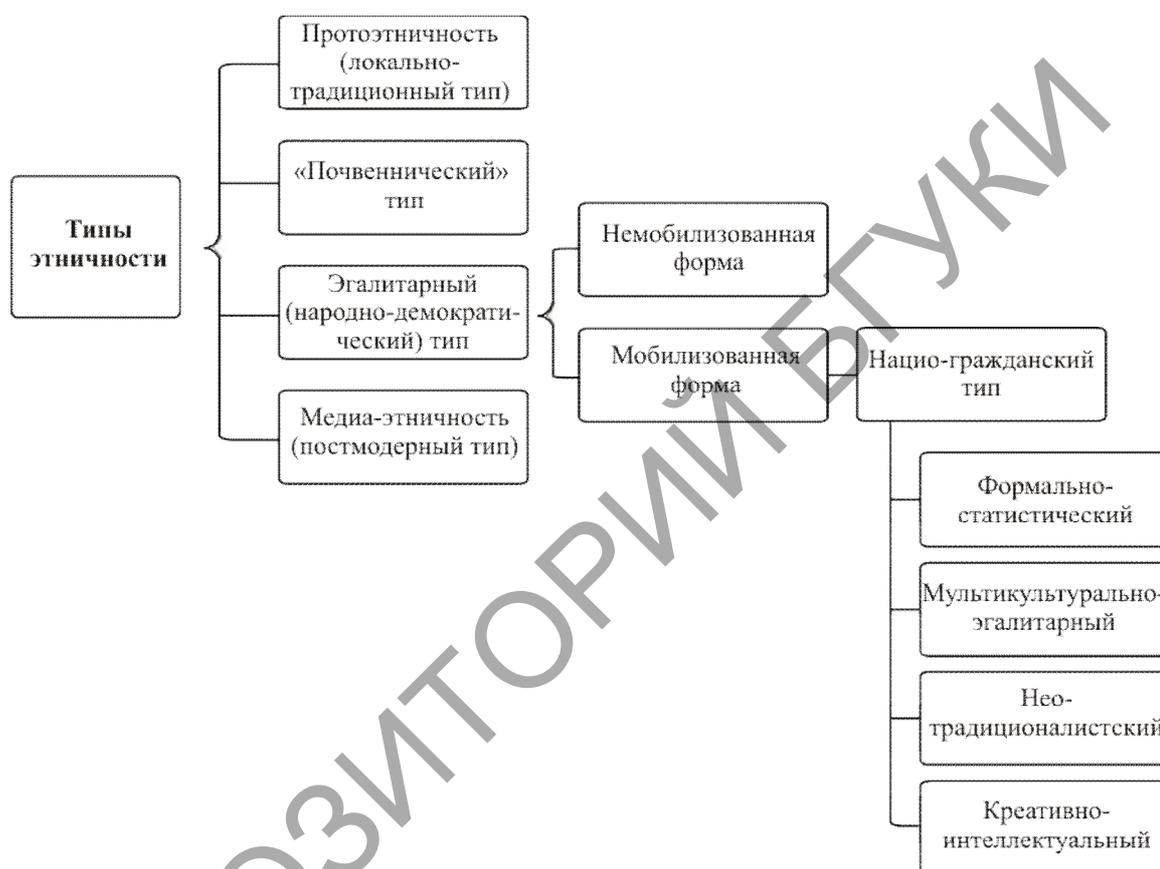


Рис. 4.2. Типы этничности

Глава 5. ЭТОС ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

5.1. ЭТОС КАК ПРИНЦИП ОРГАНИЗАЦИИ СОДЕРЖАНИЙ ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ. МОДЕЛЬ ЭТОСА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

5.1.1. К проблематике понятия “этос культуры”. Сущность, функции и характеристики этоса

Концепт “этос культуры” широко используется в гуманитаристике, но не является формализованным. Значимых работ, посвященных этосу этнической культуры, после Р.Бене-

дикт не создавалось, но и ее понимание этоса ныне часто является упрощенным вследствие: а) схематизации культурных этосов в духе Фрейда; б) излишней детерминации поведения индивида культурой; в) игнорирования групповых этосов. Цель подраздела диктуется необходимостью систематизации представлений об этосе культуры и формализации этого термина.

Наиболее часто этос понимается как: 1) характер, нравственный порядок и соответствующий тип мировоззрения (понимание, исходящее от Гераклита и Аристотеля [44, с. 11–16]); 2) единство ценностей и нравов человека и группы [137, с. 26–29]; 3) стиль жизни, иерархия ценностей [126, с. 106; 250, с. 26; 248, с. 176]; 4) эмоциональная составляющая жизни людей [329, с. 75]; 5) принцип, подчиняющий имплицитную часть культуры [167, с. 56]; 6) конфигурация внутрикультурных элементов; 7) “тематические линии” и “акценты” культуры [63]. Отметим расплывчатость термина “этос” и различия его соотнесений (с культурой, личностью, группой, социумом, ценностями и т.д.). Сделаем попытку выделить черты этоса в сравнении с наиболее употребляемыми его коррелятами.

Этос и характер. Отождествление этоса и характера свойственно еще Античности; этос понимался как разумное общественное начало в характере человека, противостоящее патосу (страсти). Впоследствии термин “этос” обрел значение неизблемого строя социально обусловленных черт людей. Против этого есть ряд возражений. Во-первых, идея неизблемости этоса поверхностна: в этом случае была бы невозможна динамика культуры. Во-вторых, здесь происходит перенос категории “характер” с личности на культуру (“Культура и Личность”). В-третьих, существуют исследования взаимосвязи “этоса” и “патоса” (М.М.Бахтин, Э.Бургиньон, В.Жилек и др.), понимаемого как функциональная часть этоса (карнавал, ИСС и т.д.).

Этос и ценности. Это понимание свойственно и М.Веберу, и М.Шелеру и ряду других авторов. На наш взгляд, понятия “этос” и “ценности” не тождественны. Во-первых, еще М.Оссовская отмечала, что слово “этос” применимо лишь к группам, но не к индивидам [250, с. 26], в то время как существование личных ценностей несомненно. На наш взгляд, го-

ворить об этосе человека невозможно, возможно – лишь о воздействии этоса культуры на личностное самосознание. Во-вторых, несмотря на то, что культуры имеют ряд сходных ценностей, последние получают особое преломление в каждой культуре (отличие ценности патриотизма у русских и белорусов, американцев и японцев). Причина таких различий – в разных этосах культур. Мы убеждены, что ценности – лишь одно из содержаний этоса.

Этос и картина мира. Категории картины мира и этоса близки, но не тождественны. Картина мира – это концепция порядка вещей и идей об устройстве мира [126, с. 106–107]. Этос же связан с ценностно-нормативными моделями и практиками, т.е. является “отработкой” картины мира в эмоциональном и поведенческом аспектах.

Можно сделать вывод о том, что этос связан с ценностями, картиной мира и “характером”, но не тождествен ни одной из этих категорий. Для выявления сущности этоса следует привести его компоненты, выделенные учеными, к единству, исключив противоречия и обобщив результаты. Этой цели отвечает идея Р.Бенедикт об этосе как конфигурации внутрикультурных элементов. Однако она должна быть очищена от биологизма З.Фрейда. С нашей точки зрения, это возможно, если понимать этос как каркас культуры, заложенный на основе формального уровня картины мира, преобразованный на содержательном уровне – на субуровнях представлений (соответствует дефинициям 1, 2, 5, 7), ценностей и норм (1, 2, 3, 6) – и реализующийся в виде социокультурных практик, моделей поведения и действий людей (3). В этом смысле *этос – структурообразующий принцип культуры, система связей и взаимокоррекций между представлениями и ценностями, а также экспликациями и воспроизводством последних в повседневных практиках людей.* Обратим внимание на то, что наше определение сочетает в себе черты всех дефиниций. Однако следует сделать ряд дополнений.

Первое: этос – смысловая структура. Мы выдвигаем положение, что этос – культурно-смысловая модель, опосредующая компоненты формального уровня картины мира и переводящая их в ценностно-практическое русло (содержательный уровень), исходя из принятых в культуре соотношений “возможного – невозможного”, “допустимого – недопустимо-

го”, “желательного – исключенного”. Отсюда конфигурирующая функция этоса, задающая соответствие: а) фреймов картины мира, репрезентаций и ценностей (норм, идеалов, идей и т.д.), б) ценностей и поведенческих моделей. Призма такого структурирования – совокупность эксплицитных и имплицитных культурных смыслов. В свете этого можно говорить о предписывающей, или “рецептурной”, функции этоса, задающей этнофорам смысловые программы, которые руководят культурными процессами. Значима и “репертуарная”, или распределительная, функция, чье назначение – преломлять общекультурные ориентации через призму целей и интересов групп социума (гендерных, статусных, профессиональных, возрастных и др.). Тем самым этос не только воспроизводит характеристики этноса, но и дает возможность их групповых и индивидуальных интерпретаций, способствующих динамике культуры. Тем не менее этосы-интерпретации (кодексы, или культуролекты) ограничены указанными соотношениями (“возможное – невозможное” и т.д.).

Второе: этос – эмоциональная категория. “Этос имеет отношение к эмоциональным признакам характерного для общества поведения” [329, с. 72]. Развертываясь в виде ценностей (норм, идеалов и т.д.) и в форме выражающих их символов, он оформляет культурный тип эмоциональности.

Третье: принцип этой конфигурации имплицитен – вероятно, вследствие его происхождения от латентных структур картины мира. Потому попытки его анализа количественными методами безуспешны. Думается, здесь адекватен культурно-семиотический (текстуальный) метод, так как “язык, логика и литература определяют судьбу общества и выражают все <...> перемены “ [275, с. 12]. Ценности, нормы и другие содержания этоса культуры отпечатываются в языковых стратегиях этоса. Однако и модели действия членов общности тоже можно анализировать как язык. В этом смысле этос – вторичная моделирующая система.

Причина, по которой мы полагаем важным обращение к латентной “подоплеке” этоса, коренится в прогностической функции культурологического исследования. Если мы сможем вскрыть имплицитные характеристики этоса культуры, то проясним ряд представлений и ценностей, латентно руководящих поведением этнофоров, и сумеем предвидеть прия-

тие или неприятие проектов государства и элит (социальных, национально-культурных и др.). Потому обращение к имплицитным пластам этоса ставит необходимость отбора наиболее репрезентативных для этой цели текстов. По нашему убеждению, это прецедентные тексты повседневной культуры.

5.1.2. Повседневность как поле реализации этоса культуры

Концепт “повседневность” в последние годы все более востребован в культурологии. Его базис – концепция жизненного мира как дотеоретического представления об универсуме, являющегося основой всех систем знания (Э.Гуссерль). Если картина мира – ментальная схема действительности, то жизненный мир – ее реализация в нормах, ценностях и практиках.

Жизненный мир неоднороден. Поскольку он субъективно переживается людьми и группами, он: а) имеет распределенный характер; б) амбивалентен в силу напластования социолектов, одновременных компонентов (синтез советских, постсоветских, “западных” и “восточных” элементов в культурах народов СНГ). Соотношению этоса и жизненного мира присуща двойная обусловленность. Этос обусловлен жизненным миром общности, но так как его ткань создается из представлений, ценностей и практик агентов, тем самым он фундирован этосом культуры.

Понятие “жизненный мир” пересекается с концептом повседневности. Исследователи повседневности (А.Шютц, П.Бергер и Т.Лукман, Л.Г.Ионин, С.Бойм, Н.Рис, Н.Н.Козлова, В.Д.Лелеко, И.Утехин и др.) понимают ее как *сферу жизни людей, определяемую бытом, трудовыми ритмами, телесностью и типовыми ситуациями*. Повседневность хронотопична. В аспекте пространства она центрирована в образах “тела”, “дома”, “поселения” (триада “corpus – domus – locus”); в аспекте времени сфокусирована на сегодняшнем дне. Еще одна значимая черта повседневности – анонимность: не случайно ее исследования зарождаются в русле “Школы Анналов”, авторы которой понимали историю как образ жизни “безмолвного” большинства.

Повседневности также свойственны внерефлексивность и априорность: ее содержания и практики интериоризуются людьми как единственно возможные. Важный инструмент их передачи – язык: “повседневная жизнь – это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка” [72, с. 65]. Более того, сама повседневность – язык и текст: “слыша чужую речь, мы уже с первых слов угадываем ее жанр <...>. Примерно так же обстоит дело и с типами повседневных взаимодействий” [61, с. 111]. Изоморфизм повседневности и бытовых речевых жанров дает возможность: а) семиотического подхода к этосу культуры, б) исследования этоса повседневной культуры посредством анализа практик речи и письма этнофоров.

Жизненный мир и повседневность связаны, но не тождественны. В жизненный мир входят и внеповседневностные сферы, так называемые конечные области значений (сон, религиозные состояния, искусство и т.д.), но на фоне “высшей реальности” повседневности [72, с. 47] они играют, скорее, роль катализаторов самосознания людей. Обращение к ним дает толчок изменениям восприятия повседневности, но приобретенный в них опыт стремится к хабиитуализации [352]. Причина в том, что повседневность сущностно “антикатастрофична” [84, с. 38].

Как феномен повседневности этос обладает рядом характеристик, соответствующих ей: 1) априорность в отношении к действительности; 2) межсубъектность (интерсубъективность) как единство с предшественниками, последователями и современниками [393, с. 117–118], итогом чего являются преемственность и сходное понимание реальности; 3) бытовой и трудовой характер; 4) стабильность; 5) стереотипический характер: этос возникает как следствие типовых ситуаций и стремится подчинить новые ситуации стереотипам; 6) неполная разделенность сфер когниций и эмоций; 7) доксичность опыта, связанная со здравым смыслом как механизмом повседневного познания; 8) хронотопизм как сочетание факторов “здесь” и “сейчас”; 9) зонирование в зависимости от соответствующих кругу “здесь-и-сейчас” действий; 10) упорядоченность, поддерживаемая знаковыми системами; 11) сегментарность: этос культуры – конвенциональное поле групповых этосов, отсюда конкуренция групповых интерпре-

таций, приводящая к внутренней динамике культуры; 12) запечатленность в языке и во вторичных моделирующих системах (языках культуры).

Наиболее значимые для нас следствия такого понимания этоса таковы:

1) Этос повседневной культуры интериоризуется людьми как “априорное” лекало для личностных и групповых интерпретаций реальности. 2) Он выявляется в речевых практиках агентов коммуникации и в содержании нарративов, потому его возможно анализировать текстуально. 3) Он определяет рамки дискурсивного поля повседневной культуры, а поскольку повседневность (как компонент жизненного мира) является фундаментом науки, теории, политики, то этос подспудно определяет их направления.

5.1.3. Модель этоса: культурно-смысловые поля, тематические линии и дискурсивы

5.1.3.1. Сферы этоса культуры и культурно-смысловые поля

Итак, этос возникает на основе установок формального уровня картины мира. Последние представляют базис культуры как таковой, а значит, этосы разных культур предполагают универсальный “каркас”. Представляется, что выявить его в полной мере невозможно вследствие латентности этих содержаний. Возможно лишь создать его модель, что и является целью данного подраздела. Мы полагаем, что она должна строиться трехэтапно: 1) отправляясь от модели картины мира, следует выявить сферы, где наиболее выражена медирующая роль этоса; 2) определить их в качестве “смысловых полей” и “тем” культуры; 3) на их основе выявить проблемы, вокруг которых группируются дискурсы культуры. При построении этой модели мы будем руководствоваться тезисом, что сферы этоса культуры (культурно-смысловые поля) производны от оппозиций картины мира.

1. Оппозиция “Космос – Хаос” порождает представления о космологии и об общем предке (божестве, культурном герое), создавшем нормы и обеспечившем общезначимый порядок. Последний видится незыблемым и в силу сакрального проис-

хождения общности, и в силу легитимации ее самим фактом ее длительного существования. Культурный смысл, возникающий на этой основе, – сплочение общности под патронажем богов и культурных героев, а также ощущение родства членов Мы-общности в свете их единого генезиса. Этот смысл порождает ценность древнего и почетного происхождения общности и антиценность Хаоса, областями которого видятся “миры” природы и чужой общности, а также мир мертвых (иллюстрация – этимология слова “отпетый” см в [203]). Также уже на уровне архаики возникает идеал золотого века, как в ретроспективном, так и в перспективном смысле возвращения к истокам (конфуцианская идея “возврата имен”). На уровне ритуальных практик этим ценностям соответствуют обряды рождения, инициации и погребения, а на уровне повседневных моделей – нормы, направленные на сохранение порядка (яркий пример – “Пуруша-сукта” в “Ригведе”). Иные сферы этоса производны по отношению к этой, первичной.

2. В связи с оппозицией “сакральное – профанное” можно говорить о более конкретных представлениях о священном и мирском и о путях к их единству. Культурный смысл здесь – принадлежность человека не только к “миру дольнему”, но и “миру горнему”, а ведущие ценности – религиозные. Им соответствуют практики семейных культов (в Греции, Риме и т.д.). К практикам можно отнести и ряд техник тела (пост, медитация и т.д.). На уровне этого культурно-смыслового поля также происходит деление хронотопа Мы-общности на сакральное и профанное (священные праздники и места в противовес будням и бытовым локусам).

3. Оппозиция “свое – чужое” на уровне представлений развивает антитезу “Мы – Они”. Ее смысл – создание культурной дистанции. Если в оппозиции “Космос – Хаос” более выражен аспект сплочения общности под эгидой “праотцов”, то в этой оппозиции – аспект различения с “другими”. Здесь задействованы разнообразные ценности в той мере, в какой они фиксируют черты сходства и отличия Мы- и Они-групп. “Надстроечной” на уровне этого культурно-смыслового поля представляется ценность самобытности. В русле этой оппозиции ценности часто редуцируются к авто- и гетеростереотипам. Практики в отношении “чужих” разнообразны. Негатив-

ные простираются от самоизоляции до конфликтных взаимодействий, позитивные заключаются в сотрудничестве. Но пока общность существует в качестве самосознаваемой целостности, обязательные практики при любых внешних взаимодействиях – отграничительные (посредством языка или диалекта, артефактов, обычаев, моделей поведения, символов и т.д.).

4. Оппозиция *“жизнь – смерть”* связана с проанализированными выше: *“живое”* соответствует *“Космосу”* и *“своему”*, а *“мертвое”* – *“Хаосу”* и *“чужому”* (о чем свидетельствуют индийские практики обращения с телами умерших; *“кормление духов”* в Греции и т.д.). Представления, вырабатывающиеся в рамках этого культурно-смыслового поля, – идеи *“смерти”*, *“загробного мира”* и их репрезентации. Благодаря им во многом формируются взгляды и на *“посюстороннюю”* реальность (например, образы загробного мира в Египте и Вавилоне и их отсутствие в древнееврейской культуре, итогом чего явились разные жизненные стили). В рамках этой оппозиции вырабатываются ценности жизни и *“сверхжизни”*. Утверждению последней служат практики заупокойных культов и погребальных обрядов. Культурный смысл здесь – соответствие между *“миром горним”* и *“миром дольным”*, понимаемое как исполнение священного предназначения общностью и человеком на границе этих миров.

5. Оппозиция *“время – пространство”* конкретизирует представления о территории и генезисе этноса. Благодаря им формируется культурный смысл единства судьбы народа, порождающий ценности священной родины и общего прошлого. Они становятся фундаментом патриотизма и ложатся в основание его этнокультурных моделей. Нецелостность времени (как единства прошлого, настоящего и будущего [237]) приводит к метафизическому напряжению, в результате чего возникает диалектика идеалов как *“ценностей будущего”* и *“ценностей прошлого”*, т.е. традиций. Баланс между ними задают практики примирения *“старого”* и *“нового”*, *“своего”* и *“чужого”* (примеры в языковой сфере – народная этимология, креольские языки). В аспекте территории этот баланс поддерживается альянсом истории и мифа – поиском доказательств величия родины в прошлом (идеология Ганы, относящая ее развитие к Риму, и т.д.). Значимость *“хроноса”* проявляется в

ценности общего пути народа, в идеале будущего и ценности предназначения общности в настоящем. Практики, утверждающие их, – праздники и дни скорби, фиксация вех прошлого в текстах, обучение истории (и/или усвоение мифов), обряды инициации и т.д. Значимость территории создает ценности великой и малой Родины и практики зонирования (по принципам священного и мирского, центра и периферии и т.д.); определение границ пространства; его сегментаризацию; техники освоения ландшафта и т.д.

6. Оппозиция “*мужское – женское*”. В силу изначального разделения труда за женщиной закреплены функции хранительницы очага, а за мужчиной – обеспечения и защиты [76, с. 321–322]. Стабильность этих представлений связана с тем, что гендерные роли утверждались как сакрально заданные: кодексы женского и мужского поведения (назовем их гендеролектами) понимались в свете соответствия заветам предков. Сферы антитезы “мужского – женского” на практике – трудовой этос; зонирование пространства (внутреннее – женское, внешнее – мужское; разделение локусов внутри дома; распределение обязанностей; специфика воспитания детей). Гендерные практики воспроизводятся путем институций (гинекеи; монастырские женские и мужские школы и т.д.). Культурный смысл здесь – разнообразие, не просто определенное полом, но и освященное традицией, и служащее нуждам стабилизации (женщина) и развития (мужчина).

7. Оппозиция “*добро – зло*”. По мнению С.В.Лурье, эта оппозиция определяет характер любой культуры, а способ победы добра над злом – ее направленность [208, с. 118]. Мы считаем необходимым сделать дополнение: в культуре также существуют модели победы зла над добром. Они обретают значимость при объяснении поражений этноса: потому трагедии этноса нередко служат маркерами этничности и источником осознания собственных моральных преимуществ перед захватчиками. В целом смысл оппозиции “добро – зло” состоит в воспроизводстве ценностей морали, в свете которых деятельность этнофора оценивается с точки зрения общего блага.

Этос как принцип организации культуры, заданный бинарно-фреймовой структурой картины мира, проявляется дуально. С одной стороны, он подтверждает эту бинарность, поро-

ждая ее этнические конкретизации. С другой стороны, оппозиции пересекаются в некоем образе или ситуации и тем самым медируются (так, в белорусских сказках “москаль” – образ, медирующий “большой мир” и “деревню”, разбойник – деревню и лес). Но главный план медиации заключается в факте пересечения оппозиций точками общих влияний – тем культуры. Мы полагаем, что они универсальны, так как существуют во всех культурах, но их наполнение в случае разных культур, как и в разные периоды в одной и той же культуре, различно. На основе проведенного анализа можно выдвинуть ряд предположений относительно того, какие темы определяют модель этоса.

5.1.3.2. *Этос как тематическое поле культуры: культурные темы и дискурсивы*

Темы этоса диктуются культурными смыслами. На наш взгляд, наиболее значимы те, которые объединяют смыслы, присущие нескольким фреймам картины мира. Такова *комплиментарность*, прослеживающаяся в оппозициях “Космос – Хаос”, “сакральное – профанное” и, главное, “свое – чужое”. Комплиментарность может пониматься и как онтологическая категория (люди – не-люди), и как религиозное разграничение, и как дивергенция по обычаям, ценностям и т.п. Отсюда разнообразие порождаемых ею проблем – баланса исконного и заимствованного; границы и пограничья и т.д.

Другая значимая тема – *предназначение человека в культуре* не только как исполнителя социокультурных функций, но и как пункта пересечения сакрального и профанного миров. Тематический “пучок”, возникший на этой основе, – должностничество и свобода выбора, образ святости и модели достойного поведения в быту. Эта тема связана и с оппозициями “сакральное – профанное” и “добро – зло”, с гендерным, возрастным, профессиональным и др. аспектами повседневности, а также с хронотопом. В аспекте “рока народа” (М.Хайдеггер) идея предназначения тематизирует связи человека и общности с прототипами идентичности – богами, героями, лидерами и т.д.; в аспекте территории выражается в представлении о “моей земле”, о практиках ее возделывания и защиты, о населяющих ее людях. Расширительно эту тему

этоса культуры можно определить как *связь*, на основе которой возникает диахронное и синхронное единство представителей социума.

Следующей культурной темой является *полисемия* (как разность языков и кодов культуры, порождающая разнообразие). Благодаря ей можно говорить о внутренней динамике культуры, диктуемой различием групп, страт, субкультур и их взаимоэкспектациями. И наконец, значимая тема культуры – *соотношение добра и зла*, понимаемое не только в этическом, но и религиозном, и эстетическом, и философском аспектах.

Темы культуры образуют структурно-функциональное единство. Их экспликации в рефлексии и деятельности обеспечивают: а) самобытность культуры; б) функции человека в ней; в) сплоченность этнофоров; г) статику и динамику; д) нравственные содержания. Представляется, вокруг них и выстраиваются вся система ценностей и практик этнофоров, их этика, эстетика и философия здравого смысла, вследствие чего эти темы не только оформляют этос, но и во многом обосновывают этничность. Но связь этосных “тем”, с одной стороны, и соответствующих ценностей, символов и практик – с другой, не прямая: между ними существует еще одна, медирующая смысловая структура.

Еще М.М.Бахтин говорил, что смысл – это ответ на вопрос [62, с. 361]. Потому структура, о которой мы говорим, “вопросительна”. Если культурные темы универсальны, то переход от них к ценностям и к практикам конкретной культуры связан с “последними вопросами бытия” (М.М.Бахтин), которые она задает себе в определенную эпоху. Благодаря этим моделям вопрошания (назовем их “дискурсивами”), универсальные культурные темы соотносятся с уникальными ценностными системами культур. Дискурсивы – это решаемые и перерешаемые проблемы, являющиеся “аттракторами”, к которым стремится система. Однако если в синергетике аттрактор понимается как искомая и достигаемая в итоге фаза эволюции, то мы употребляем этот термин в буквальном смысле – как область притяжения. *Дискурсивы – точки экзистенциального вопрошания, формулируемые как проблемы, к решению которых стремятся представители культуры и ответы на которые формируют этос культуры в исто-*

рический период, определяя характер и иерархию ценностей, их символических выражений и соответствующих практик. В свете выявленных культурных тем можно выделить дискурсивы как проблемы: А) границ своего и чужого; Б) смысла жизни и смерти; В) локуса контроля как атрибуции к внешним (например, высшим) или собственным силам; Г) отношения к судьбе, свободе, воле; Д) понимания добра и зла, личного счастья и общего блага.

Возникает вопрос: каким образом тематические линии и дискурсивы соотносимы с этнофором? Ведь выше мы подчеркивали, что этос – не прерогатива личности, а групповой и общезнатнический принцип организации представлений, ценностей и практик. Ответить на этот вопрос помогут концепт габитуса и анализ этнического самообраза как габитальной структуры.

5.2. ГАБИТУС КАК МОДЕЛЬ ТРАНСЛЯЦИИ ЭТОСА

5.2.1. Понятие и функции габитуса.

Габитальные структуры

По Бурдьё, габитусы – “системы устойчивых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т.е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления” [97]. Основополагающими для нашей концепции являются следующие положения теории П.Бурдьё:

1) Габитус – промежуточная структура между социальным и личным; черты индивида и диспозиции, возникающие благодаря социальному опыту [96, с. 32] и воспроизводящие внешние структуры в сознании личности.

2) Он производит и практики, и модели их оценивания [96, с. 75].

3) Габитус задает представления о мире здравого смысла и представляет историю общности, инкорпорированную в тело человека, причем телесные практики играют роль различных знаков [96, с. 127].

5) Он порождает диспозиции, воспроизводящие порядок. Его мотивации исходят из идей возможного и невозможного,

свободы и необходимости, но при этом габитус имплицитен, бессознателен в силу “исторического забывания” [97].

б) Выражения габитуса – речь, синтаксические, лексические средства, литературные жанры, так как “диалектика языкового чувства и принятых в данном обществе выражений есть особо значимый случай диалектического отношения между габитусами и институциями” [97].

Наша гипотеза состоит в том, что *габитус – это механизм латентной передачи этоса от группы (или всей общности) к человеку и наоборот – от человека к группе*. Этос и габитус согласованы: габитус – механизм трансляции содержаний этоса, а этос – наполнение габитуса. При таком понимании возможно выявление не габитуса в общем и абстрактном смысле, а габитальных структур – структур восприятий, оцениваний и практик, выраженных позициями и диспозициями индивидов и групп этноса.

Прежде чем конкретизировать это понятие, следует уточнить функции габитуса по отношению к этосу. Первая – функция трансляции этоса с уровня общности (группы) на уровень личности. Вторая обеспечивает обратную связь личности и группы (общности). При воспроизведении габитус обретает личностные интерпретации, вследствие чего групповой (или общезнаковой) габитус складывается из единства лишь отчасти гомологичных личностных габитусов, а значит, содержит потенциал преадаптивности. Пример – традиционные практики обучения священным текстам, в ходе которого ученик должен был запоминать слова и интонации учителя. Латентная реорганизация знания происходила в силу неточности, забывания [282, с. 14–17] и т.д.: так реализуется выбор вариантов габитуса, благодаря чему происходит эволюция традиции. Диалектика группово-личностных проявлений габитусов дает возможность анализировать самосознание человека как вариацию группового (и этнического) габитуса.

В этом смысле тезис школы “Культура и Личность” о тотальной зависимости человека от социокультурных установлений трансформируется в тезис о свободе латентно изменять их (практики избегания, лавирования, забывания и т.д.). При этом воспроизводство габитуса в целом обязательно: оно

обусловлено как внешним контролем, так и самоконтролем человека.

Вернемся к концепту “габитальных структур” как конкретных позиций (в производстве, быту, семье, на досуге; по отношению к “своим” и “чужим” и т.д.) и диспозиций (предрасположенности к определенным реакциям и поведенческим актам), свойственных габитусам групп. Мы полагаем, что эти структуры ответственны за конкретные репрезентации тем и дискурсивов этоса в определенной ситуации (и в отдельной группе). Так, можно выделить габитус крестьянства, а в нем – структуры, благодаря которым передаются: а) ценности труда и досуга; кодексы отношений к “своим” и “чужим”; гендеролекты; виды экономического и символического капитала и т.д.; б) связанные с ними модели восприятия и поведения. Представляется неверным выводить габитальные структуры сообразно сферам культуры: они взаимосвязаны и одновременно проявляются в нескольких сферах. Можно предположить, что они органично передают этос и незаметно входят в самосознание человека благодаря тому, что в культуре эксплицированы в виде транслирующих этос образов, с которыми идентифицируют себя люди и группы. Следование такой структуре-образу дает человеку возможность идентифицировать себя с группой и порождает тип этничности.

5.2.2. Этнический самообраз как габитальная структура

Итак, основная функция габитальных структур – создание образов культуры, запечатлевших этос представителя группы в наглядно-телесном воплощении. Как мы показали в [343; 370; 7; 374] и ряде других работ, они инкорпорируются путем знакомства с прецедентными текстами и “обрастают” личными интерпретациями по мере соотнесения с ними собственного образа и образов окружающих. В целом представляющие их тексты образуют дискурсивное поле культуры, где разные дискурсы соответствуют разным группам и различным аспектам повседневности. Однако целостность культуры сохраняется, так как существуют метадискурс, разделяемый большинством ее представителей, и соответствующий метаобраз (“образ Мы”), или этнический самообраз, одновремен-

но являющийся и “фокусом” идентичности (и в целом этничности), и компонентом этоса. По нашему мнению, он: 1) представляет собой латентную структуру идентификации; 2) центрируется на культурно-смысловых полях и темах этоса; 3) предстает в качестве габитуса как схемы трансляции содержания этоса культуры; 4) дает основания для внутригруппового и межгруппового сравнения. Мы назвали его *этническим самообразом*. Полагаем, что благодаря ему происходит взаимодействие этоса культуры и этничности, что покажем далее.

Этнический самообраз должен быть знаком всем членам общности, а потому – исходить из текстов традиционной культуры (поговорок, сказок и т.д.). Он может содержать отрицательные характеристики, но в целом позитивен: превышение “негатива” может привести к этническому комплексу неполноценности. Соотнося себя с данным образом, человек принимает: а) набор ценностей, модели поведения и практики этноса; б) позиции и диспозиции; в) экспектации с точки зрения “допустимого – недопустимого”, “желательного – нежелательного”. Воздействие самообраза латентно, в чем причина его проникновения в глубины личности, а также залог самосохранения (благодаря имплицитности он не подвергается разрушительной рефлексии). Он амбивалентен, благодаря чему задает разнообразие вписывающихся в него личностных черт, а значит, возможность сопоставления себя с ним разными людьми. Он собирателен и потенциален: возникнув в фольклоре и развиваясь в литературе и искусстве, он постоянно дополняется.

Для того чтобы этнос мог развиваться, самообраз должен содержать три взаимодополняемых структурных компонента: константный, идеальный и самокритичный образы. *Константный самообраз* – это совокупность действительных качеств этноса. Он диктуется стремлением этнофоров объективно осознать свою сущность. *Идеальный самообраз* вырастает из потребности этноса предугадать максимальные возможности, свое историческое и/или сакральное предназначение. *Критический самообраз* возникает на основе сопоставления идеального образа с константным. Он сосредоточен на реальных качествах этноса, нежелательных в свете его идеалов. Важнейшие компоненты этнического самообраза – диф-

ференцированные образы Других и Чужих как отправные точки для сравнения с образом Мы (см. рис. 5.1).

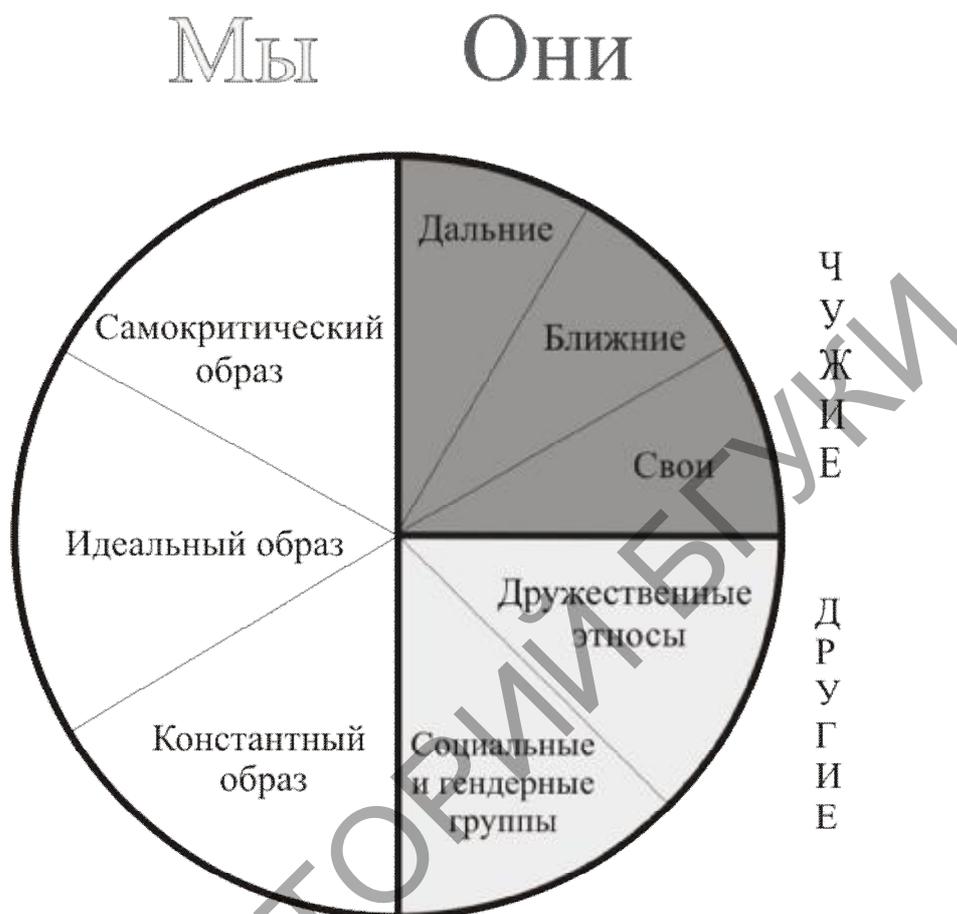


Рис. 5.1. Структура этнического самообраза

Что дает нам основания проводить параллель между этническим самообразом и габитусом? А) Самообраз – воспроизводящая и воспроизводимая структура: он усваивается этнофором путем инкорпорации прецедентных текстов (художественных, “текстов поведения”, “техник тела” и т.д.) и содержащихся в них ценностей и моделей и воспроизводится в речевых и поведенческих стратегиях людей. Тем самым он, как и габитус у Бурдые, – промежуточная структура между общественным и личным. Б) Диспозиции, заключенные в самообразе, служат воспроизводству порядка в рамках возможного и невозможного, свободы и необходимости и т.д., что аналогично пониманию габитуса. Сами же эти рамки диктуются этосом культуры. В) Самообраз, как и габитус, не только производит практики, но и служит их восприятию и оцениванию.

Г) Как и габитус, самообраз – повседневностная структура: он связан с телом, с миром вещей, трудом, буднями, сферой дома и досуга. Д) Самообраз усваивается имплицитно и стремится избегнуть рефлексии. Потому его выявления можно достичь лишь средствами культурно-семиотического (текстуального) анализа речи, клише, телесных канонов, моделей поведения и практик в их осмыслении как текстов повседневности.

В целом этничность, этос культуры и габитус тесно связаны. Этос воплощает содержания картины мира в смысловых полях, культурных темах, дискурсивах и т.д. Этничность возникает, с одной стороны, на почве преломления фреймов картины мира в конкретной культуре, а с другой – на основе смыслов, ценностей и других содержаний этоса. Габитальные структуры служат их трансляции на разных уровнях этнокультурной организации. Мы думаем, что именно связь между этими структурными компонентами этнической культуры: а) является залогом и воспроизводства, и трансформаций культуры; б) обеспечивает циркуляцию этнокультурных смыслов и их производных между человеком, группой и всем этносом.

5.3. ТИПЫ ЭТОСА

5.3.1. Статический этос

На основе анализа этоса культуры мы выдвигаем гипотезу о наличии четырех его типов: статического; гомеостатического; динамического (динамо-прогрессистского и динамо-статического) и гетеростатического.

Статический этос – первичный тип, возникающий в протоэтническую эпоху в условиях так называемой “археологической культуры” [45, с. 41]. Его черты – диффузность, репродуктивность, адаптивность, нуминозность опыта, неявность темпорального плана при наличии топологического. Этничности в рамках этого этоса не вырабатывается. На это указывает отсутствие четкой этнической дифференциации (“этническая непрерывность”, по М.В.Крюкову, Ю.В.Бромлею, В.И.Козлову); нетождественность принципов организации в

разных племенах; сходство орудий труда и мифов разных общностей.

Вследствие малого числа данных об этой стадии, мы можем лишь строить предположения о ее специфике. Вероятно, в этот период комплиментарность проявляется в антитезе “люди – не-люди”, однако выражается не первичной сигнальной, а символической системой. Убедителен тезис Б.Ф.Поршнева, В.И.Абаева и их последователей-лингвистов о том, что первые речевые комплексы означали “наше – не-наше”, где первый компонент носил эмоционально-позитивную, а второй – сугубо негативную окраску. Тем самым тема комплиментарности граничит с темой соотношения добра и зла, выражавшейся табу как системой сакральных прообразов норм в свете критериев “полезного” и “вредного”, “допустимого” и “исключенного”.

Культурная тема связи в этом типе этоса, вероятно, обеспечивалась – здесь мы согласны с Б.Ф.Поршневым – механизмом суггестии, благодаря которому человек ведет себя в соответствии с императивами “нельзя”, “можно”, “должно”, исходящими от других членов общности [262, с. 218]. Суть этого типа связи – взаимоуподобление (синтагматический тип связи). Одновременная тесная включенность человека и в мир общности, и в мир природы при неразвитости индивидуального самосознания порождала ощущение неразрывности “всего со всем”. Следствие этого – отсутствие четких границ между природным и человеческим (вероятно, отсюда мифологический сюжет “оборачивания” [281, с. 26]); живым и мертвым [203, с. 36]; землей и телом [397, с. 178]; человеком и божеством (“нуминозность”) [336, с. 17]. Из единства территориального и сакрального аспектов исходит идея связи с землей и предками: территория представляется священной, так как находится под патронажем высших сил. На этом уровне также можно предположить зачатки культурной темы предназначения – общности, но не личности (так как последняя еще отсутствует); ее цель – выживание и самосохранение в русле легитимированного божествами обычая.

Культурная тема полисемии (разнообразия) на этом этапе, вероятно, отражает половую дифференциацию и проявляется в нормах “первобытной экономики”, например в распределении добычи. Вследствие этого можно предположить, что по-

мимо Мы-идентичности в архаике возникают зачатки Статус-идентичности. Главными культурными темами статического этоса являются связь и комплиментарность. Дискурсивов не вырабатывается в силу отсутствия Self-идентичности и рефлексии в современном понимании слова. Можно предположить, что актуальны проблемы установления границ общности; что представления о добре и зле коррелируют с понятиями “наше – не-наше”; что локус контроля смещен в сторону высших сил.

Статический этос отличается слабой темпоральностью, поскольку первобытный человек живет в “длинном настоящем”. Не случайно К.Ясперс назвал этот период “абсолютной доисторией” [411, с. 61–62]. В целом мифоритуальная модель статических культур направлена на создание единого темпорального анклава, отождествляющего прошлое и настоящее и исключаящего будущее.

5.3.2. Гомеостатический этос

Концепт “гомеостаз” был введен У.Кэнноном, а С.Лем ввел понятие гомеостатической системы как состоящей из подвижных, но тяготеющих к неким точкам равновесия элементов [197, с. 61]. Вследствие этого в процессы изменений “встроен” своеобразный культурный механизм, обеспечивающий воссоздание исходных условий на новых основаниях (яркий пример – японская культура). Если статический этос отвергает новации, то в гомеостатическом возможно их принятие, но при условии маркирования примордиальными средствами (например, дзен- и чань-буддизм).

Причины формирования гомеостатического этоса – углубление межэтнических связей, аграрный характер культуры, оседлость групп; новые способы хранения и обмена продуктов (зернохранилища, иллюстрирующие телеологическую, уже не только адаптивную, но и активную направленность мышления); расширение корпуса прецедентных текстов; социальная стратификация и т.д. На этом этапе мы уже имеем дело с этническими общностями (нередко в составе цивилизаций).

Культурная тема комплиментарности существенно уточняется – в силу более близкого знакомства с другими общностями

ми. Ее факторы – уже не только архаический конфликт (Г.Зиммель, К.Лоренц и др.), но и мирные отношения (союзы племен, экзогамные браки и т.д.). Собственный этос понимается не как “единственно человеческий” (противопоставление “люди – не-люди”), а в сопоставлении; “чужие” – как представители конкретных общностей.

Изменяется и тема связи. Это стратифицированное общество, которое предполагает и обмен информацией со стороны страт, и расширение круга Статус-идентичностей. Коммуникация строится уже не на взаимоуподоблении, а на взаимодополнении индивидов. Параллельно теме связи изменяется и тема полисемии: во внутренне культурном аспекте она решается через функции страт, обладающих разным предназначением, во внешне культурном аспекте ей присущи более дифференцированные образы “других”.

Сферы священного и мирского в этом типе этоса более разделены, чем в предыдущем, что вносит коррективы и в тему связи, и в тему предназначения. Следствие этого – развитие и спецификация корпуса текстов, где запечатлены сакральные смыслы культуры. Выделяется пласт их хранителей (жречество, мудрецы, сказители и т.д.). Благодаря им возникает традиция в сегодняшнем понимании. Основываясь на обращении к прошлому, в то же время этот тип этоса “относится к области планов и надежд, т.е. к выстраиванию смысловых и временных горизонтов социума” [53, с. 31]. Именно в период становления гомеостатического этоса возникает идея связи трех темпоральных слоев, причем прошлое (предание) и будущее (эсхатология) предстают в более позитивном, чем настоящее, ключе (например, у Конфуция).

Часто о трансформациях темпорального плана культуры говорят в связи с распространением письменности [36, с. 321]. По нашему мнению, первично эти изменения лежат в плоскости обрядовых текстов, обеспечивающих передачу опыта общности в расчете на будущее. Этот “целеполагательный” план бытия не мог образоваться до развитого земледелия, хранения излишков и т.д. Поэтому в Австралии аборигены с трудом усваивали западную концепцию времени: будучи охотниками и собирателями, они не знали ожидания урожая или приплода скота и не имели концепции будущего. Хотя будущее видится повторением прошлого (вероятно, во

многим вследствие сезонного характера работ), но акцент падает уже не на миф и ритуал, а на обряд, связывающий календарные и семейные формы жизни общности с прошлым в качестве образца будущего.

Гомеостатический этос наиболее выражен в крестьянской повседневности, где возникает новый тип связи с землей и соответствующий тип связи людей: фиксация моментов, связанных с посевом, урожаем и т.д. и объединяющих членов социума. Единицей социума становится семья (“ячейка”, возделывающая землю и отправляющая религиозные обряды). Она является посредником между социумом (а впоследствии и государством, например в конфуцианстве) и человеком. Отсюда – дробление Мы-идентичности (идентификация с семьей, общиной, с государством, с предками и т.д.). В свете этого культурная тема соотношения добра и зла обретает стратифицированные коннотации: например, гомеостатический крестьянский этос проводит водораздел между достойным (сельский) и недостойными видами труда (охота, рыбная ловля, торговля) [344].

Однако при переходе к гомеостазу предыдущая форма этоса не исчезает вполне: часть его элементов входит в новый этос, часть латентно присутствует в культурной памяти и актуализуется в ситуациях кризиса. В целом ни один из типов этоса не теряется, скорее, вырабатывается новая комбинация их характеристик. Причина, на наш взгляд, в габитальном характере трансляции этоса, а именно в эффекте гистерезиса (запаздывания) габитусов вследствие того, что формируемые ими практики “не успевают” за сменой социокультурных реалий. В применении к этосу это означает, что после того, как произошла смена позиций и диспозиций индивидов и групп общества, агенты продолжают воспроизводить отношения, культурные темы и т.д. в заданном “началами” ключе. Потому о смене этоса мы можем говорить не в целом, а лишь в контексте изменения основной культурной тенденции, предполагающей соответствие статики и динамики.

5.3.3. Динамический этос

Мы полагаем, что динамический этос образуется при дальнейшей дифференциации статусов и Статус-идентичностей.

Более того, этот тип этоса может реализоваться лишь в условиях развитой Self-идентичности и, значит, при наличии личностного самосознания – отсюда его инновативность. В целом он связан с личностными и групповыми идентичностями, которые, будучи выражены в общеизвестных прецедентных текстах, принимаются большими массами людей. Интериоризация текстов происходит через каналы унифицированного образования, потому этот процесс свойствен XIX–XX вв. Однако, в отличие от синтагматических (статического и гомеостатического) этосов, динамический парадигматичен: члены социума, принадлежа к единой категории (этнофоры), в то же время обладают выраженными групповыми и индивидуальными различиями.

Такой этос неоднороден, он выражается в социолектах (этос буржуа, этос просветителей, этос романтиков и др.) и идиолектах авторов. Его модели – динамо-прогрессистская и динамо-статическая. К первой группе можно, например, отнести этос революционеров и в целом модернистов. Пример второй группы – национально ориентированная интеллигенция. Иногда подтипы синтезируются (революционная интеллигенция).

Для иллюстрации психокультурного механизма создания динамического этоса представляется уместным использовать термин “контрсуггестия”, понимаемый как способность критически оценивать общепринятые установки [262, с. 16–19]. Несмотря на то, что Поршнеv находит признаки контрсуггестии уже на ранних этапах развития человечества, на наш взгляд, она наиболее выражена в динамическом этосе.

В процессе создания динамического этоса важен ряд факторов:

1) Наличие письменных прецедентных текстов, созданных личностью, вокруг которой возможны сбор единомышленников и возникновение нового дискурса. Примеры личностей, создавших дискурс, который породил “цепную” реакцию: романтики, З.Фрейд, Ф.Ницше, К.Маркс и др.

3) “Цепная” дискурсивная реакция. Вокруг текста возникает и ширится круговорот идей, ценностей, идеологий, произведений. Их кумуляция способствует разрачиванию корпуса прецедентных текстов. Поскольку эти процессы идут в различных сферах культуры и группах, то имеют место пересе-

чения (“локусы прецедентности”), порождающие обновление культурных тем. В этом типе этоса они понимаются как проблемы и реализуются в виде дискурсивов в противовес предыдущим, центрированных на сакрально данных “ответах”.

4) Наличие развитых каналов коммуникации, распространяющих новые дискурсы на значительную аудиторию, и необходимая грамотность этой аудитории: потому развитие динамического этоса невозможно до эпохи “печатного капитализма” (Б.Андерсон). При этом следует учитывать, что: а) механизм действия этих каналов множит число интерпретаций; б) эти каналы включают передачу межкультурной информации, давая возможность не только для внутренних, но и приходящих извне инноваций.

Поскольку культура есть совокупность перекрещивающихся пластов “старого” и “нового”, постольку авторы текстов могут адресоваться как к ценностям прошлого (и к слоям населения, адресующихся к ним), так и к идеалам будущего (часто представленным в образе процветающих культур). Пример: соответственно “славянофилы” и “западники” на рубеже XIX–XX вв. Потому динамический этос бидендентен. Можно обозначить представителей первого направления как “хранителей”. Этот тип возникает уже в предыдущем типе этоса (“старец”, конфуцианский учитель, о чем подробно в следующей главе). При формировании динамического этоса эту функцию “перехватывают” мыслители (например, религиозные философы), писатели и т.д. Они олицетворяют динамо-статический этос. Однако в период этнических кризисов возникает необходимость в актуализированной форме этоса – динамо-прогрессистской. Возможна и переакцентуация динамо-статических элементов этоса в динамо-прогрессистские (деятельность национальных элит в молодых независимых государствах XX в.), при которой происходит процесс реинтерпретации истории в свете актуальных целей и т.д. Мера устойчивости этих изменений зависит от того, произойдет ли смена “динамо-прогрессистских” элит “динамо-статическими”, концентрирующими изменения в социальных институтах и дающими им легитимацию (например, как основ государственности).

5.3.4. Гетеростатический этос

Анализ этого типа этоса затруднителен и потому, что он находится в стадии становления, и потому, что его сущностной чертой является процессуальность. Это обусловлено характером гетеростаза как состояния неравновесности в системе: нелинейности внутри линейного, стихийности внутри структуры, дисбаланса внутри баланса. Этот тип этоса включает множество нерядоположенных представлений и ценностей, которые не стремятся к непротиворечивой интеграции.

Вследствие его нелинейности однозначное наполнение культурных тем и окончательные попытки разрешения дискурсивов проблематичны. Ведущая тема здесь – культурная полисемия, диктующая ценность разнообразия. Потому тема комплиментарности в определенной мере редуцируется – и в силу полиэтнизма и поликультурности большей части современных этносов, и благодаря широкому обмену ценностями, и по причине унификации повседневности в эпоху глобализации (тема связи). Однако полагаем, речь здесь должна идти не столько о глобализации, сколько о “глокализации” (Р.Робертсон); примеры: современные китайский и японский этосы. С одной стороны, социум обретает чрезвычайное внутреннее разнообразие (парадигма внутри синтагмы), когда Мы (народ, государство, культура) понимается как совокупность групп (субкультур, этногрупп и т.д.). С другой стороны, благодаря развитию коммуникативно-информационных технологий можно говорить о стирании комплиментарности между государствами и культурами. Потому уместно говорить также и о синтагме внутри парадигмы, а гетеростатический этос в целом определить как “синтагмо-парадигматический”.

Специфика гетеростатического этоса выражается в двух основных тенденциях. Первая: культурные темы разнородны, поскольку в силу “мозаичности” культуры они предстают в виде дискурсивов, понимаемых как личностные (групповые) подвижные интерпретации. Потому анализировать дискурсивы можно лишь адресуясь: а) к определенной страте; б) к небольшому, тождественному активности одного поколения периоду.

Вторая тенденция диктуется тем, что типы этоса не сменяют друг друга вполне. В отличие от центростремительного динамического, гетеростатический этос центробежен: потому яркой его моделью представляется Интернет как гипер- и интертекстуальная целостность.

Г л а в а 6. ЛИЧНОСТЬ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

6.1. ПРОЦЕСС “ОБЖИВАНИЯ КУЛЬТУРЫ” И ЕГО МЕХАНИЗМЫ. КОГНИТИВНЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ МОДЕЛИ

Социальная реальность этнической культуры имеет многоуровневый характер. Ее можно рассматривать с точки зрения интеракций, групп, социокультурных актов и личности субъекта-этнофора. В последнем случае основными проблемами исследователя являются следующие: каким образом культура входит в самосознание человека и как человек воздействует на культуру общности. Для их разрешения вернемся к одной из отправных точек нашего анализа – к конструированию этнокультурной реальности.

В предшествующих главах мы, главным образом, фокусировались на коллективных типах (групповом, общеэтническом) такого конструирования. Несмотря на то, что типизации и хабиитуализации отчасти фундированы психофизиологически (в частности, тем, что сознание человека представляет собой систему с ограниченным лимитом восприятия и усвоения новых феноменов), остальные выделенные нами механизмы и субмеханизмы конструирования этнокультурной реальности всецело являются социокультурными (явными или латентными) практиками. Но конструирование этнической действительности происходит не только в общественном, но и в личностном сознании. Сложившаяся культура общности и присущая ей картина мира конструируют как этнического агента, так и спектр его идентичностей. В свою очередь, он тоже конструирует образ внешней реальности, создавая личностную картину мира. В соответствии с ней человек строит свое поведение, вырабатывает ценности и убеждения, принимает или отвергает нормы и т.д. Действуя в “псевдосреде” (У.Липпман), он вносит изменения в реальную среду. Именно это

воздействие и формирует культуру как очеловеченное пространство.

Отношения личности и культуры – герменевтический круг, где часть и целое неразрывны и взаимообусловлены. Знание (пусть и опосредованное “псевдосредой”) о состоянии мира проникает в сознание человека и во многом определяет его дальнейшую жизнь: не только нормы и запреты, налагаемые культурой на поведение, но и возможности выбора, образы свободы, границы “нормального” и “патологического” и т.д. – словом, набор альтернатив, который не просто усваивается, но и реконструируется, трансформируется, развивается агентом культуры. Потому несомненный факт духовного сродства представителей этноса не отменяет внутреннего разнообразия этноса: его культура являет собой колеблющуюся, динамическую сеть взаимодействий между стратами, группами и индивидами. Единство этнической культуры процессуально: оно воспроизводится на основаниях, которые не являются постоянными. Главные факторы непостоянства – человек и ситуация. Тем не менее о культуре как таковой и об этносе как вмещающем ее “сосуде” не могло бы быть и речи, если бы не существовало единства “репрезентативной культуры” (термин Ф.Тенбрука) и, следовательно, общих механизмов ее усвоения людьми. Впрочем, на наш взгляд, вернее говорить не о пассивном “усвоении”, а об активном “присвоении” культурного образа мира людьми.

Такое присвоение происходит в единстве социализации/инкультурации. Эти процессы, резко (но при этом критериально-расплывчато) разведенные “отцом” теории инкультурации М.Херсковичем, настолько тесно связаны, что их разграничение представляется надуманным. Если социализация – это процесс освоения и воспроизводства социокультурного опыта, то она неизбежно приводит к инкультурации – к более полному вхождению человека в конкретную форму культуры. Более того, само это вхождение приводит к длящемуся всю человеческую жизнь освоению опыта общности. Вероятно, разделяя социализацию и инкультурацию, Херскович пытался дистанцироваться от точки зрения Ж.Пиаже, который понимал социализацию как тотальное воздействие среды, принуждающей ребенка принять свойственные его культуре модели операций с понятиями [257, с. 16–19]. Безу-

словно, обучение таким операциям – необходимая часть социализации, но в то же время и недостаточная. Во-первых, социализация происходит не только на когнитивном уровне; во-вторых, она вовсе не обязательно репрессивна; в-третьих, она свойственна не только детству, а продолжается всю жизнь человека.

В процессе инкультурации Херсковиц выделяет два периода (уровня): детство и зрелость. Если на первом уровне инкультурация обеспечивает преемственность, то на втором человек уже не пассивный инструмент восприятий, а, в терминологии Херсковица, – “игрок” [326]. Потому процесс социализации/инкультурации не производит одинаковых человеческих “винтиков”, а, напротив, включает в себя осуществление изменений. Инкультурация альтернативна, поскольку групповая цель усваивается человеком только в случае и в свете ее соответствия индивидуальной человеческой ориентации.

Каков же основной механизм социализации/инкультурации? Здесь мы принимаем точку зрения Л.С.Выготского, полагавшего, что это механизм интериоризации/экстериоризации [113, с. 44–48]. Интериоризация – это переход из внешнего плана деятельности человека во внутренний – в план сознания. В результате такого перехода процессы, связанные с отдельными от человека, внешними по отношению к нему “вещами”, преобразуются в “идеальные” процессы, принадлежащие его сознанию. Внешнее действие является своеобразным толчком для производства мысли и связанных с ней операций: вербализации, абстракции, символизации и др. В этой точке преодолевается оппозиция “бытие – сознание” и “приходится оперировать понятием единого континуума бытия-сознания и рассматривать “бытие” и “сознание” лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различения объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т.д.” [217, с. 58–59]. Эта со-деятельность внешнего и внутреннего, бытия и сознания – результат встречи человека с миром (посредством орудия) и человека с человеком (посредством коммуникации).

По Выготскому, основные факторы преобразования вещественного в “идеальное” – орудийная структура человеческой

деятельности и погружение человека в мир людей. На этом пути орудие, т.е. вещь, перестает быть вещью как таковой: оно становится “артефактом”, включая в себя уже не только материальное, но и идеальное, символическое содержание. Обретается оно в той посреднической функции, которую артефакт исполняет во взаимоотношениях людей. Показательный пример, пусть и не имеющий прямого отношения к сфере нашего исследования, но иллюстрирующий “артефактный” характер социализации/инкультурации, – успешный опыт А.И.Мещерякова и И.А.Соколянского по воспитанию и обучению слепоглухонемых детей, построенный на том, что предметы становились посредниками в совместных действиях детей и воспитателей [232, с. 280–281]. В этом процессе орудие изменило свою прямую функцию: оно отошло от материальности, стало идеей, знаком, в котором содержится как семиотический опыт поколений (передаваемый с помощью наставника), так и цели, устремления в будущее. Полагаем, знак – а артефакт в “идеациональном” качестве есть знак – является той точкой, где встречаются прошлое и будущее, опыт и идеал, внешнее и внутреннее. Опосредованная знаком (орудием, словом и т.д.) или знаковой системой (текстом) смягчается жесткость дихотомий “природа – культура”, “я – не-я”, “свой – чужой”.

Итак, орудие (артефакт) является посредником одновременно в двух смыслах: в первом – между человеком и природной средой, во втором – между человеком и культурной средой (Другими). Второй аспект является руководящим: интрапсихическое (внутренне личностное) рождается только благодаря интерпсихическому (коммуникации). Во взаимодействии этих аспектов ребенок познает и “присваивает” мир. Так происходит переход от интериоризации к экстериоризации, трансформация навыка в замысел, а замысла в созидание. Впрочем, эта схема далеко не так проста. Например, до сих пор достаточно слабо разработан концепт “экстериоризации”. Психологи так и не пришли к единому мнению относительно того, какой процесс – интериоризация или экстериоризация – является первичным. Остается не до конца проясненным, каким образом социогенез и культурогенез общности могут перейти в онтогенез личности (впрочем, мы представили нашу попытку ответа на этот вопрос в предыду-

щей главе: полагаем, что это происходит с помощью габитальных структур). Важно и то, что процесс “интериоризации/экстериоризации” и в целом “инкультурации/социализации” присущ не только детскому возрасту, а продолжается всю жизнь. Более того, он не является прямым, поскольку включает не просто циркуляцию нажитого социумом знания, но и его модификацию, инновативные “взрывы” (по Ю.М.Лотману) даже в традиционных культурах.

Рассмотрим его на примере прямого взаимодействия “взрослый – ребенок”, каковым представляет его ведическая образовательная традиция. Обучение в ней носит характер ритуального воссоздания священных текстов. Производится оно с голоса учителя и содержит три компонента: точное произнесение слов гимна или ритуальной формулы; тщательное повторение строго определенного физического действия и, наконец, мысленное построение востребованного зрительного образа. Если учесть, что процесс обучения продолжался как минимум двенадцать лет, то “можно убедиться в том, что брахманический ритуал, заставляя ученика воспроизводить одновременно речевые, физические и ментальные компоненты деятельности учителя, обеспечивал воспроизводство его (т.е. учителя) личности в ученике с поистине изумительной полнотой, ибо эти три параметра (слово, физическое действие, мысль)... описывают любое человеческое действие – и их совокупность, деятельность – полно и всесторонне [282, с. 14]. Однако ученик мог недостаточно усвоить материал, либо неверно увязать компоненты (например, представить себе иной образ), или восстановить “недостающее слагаемое за счет особо интенсивного восприятия редуцированного целого” [там же, с. 15]. Во всех этих ситуациях в самой сердцеvine процесса интериоризации/экстериоризации появляется своеобразный зазор, в котором, думается, начинается конструирование нового облика реальности. В силу перманентности этого процесса культура – во всех своих многочисленных повторениях и воссозданиях – никогда не тождественна себе самой.

Картина усложняется еще и тем, что механизм интериоризации/экстериоризации функционирует не только на уровне “явной”, но и на уровне “латентной” культуры. Образ мира проникает в сознание человека не путем естественного по-

знания действительности “как она есть”, а опосредованно – с помощью символических значений, запечатленных в “ткани культуры”: в словах, в колыбельной песни матери, в формулах запретов и сакральных объектах поклонения и т.д. Однако ребенок неосознанно перенимает не только действия, но и невысказанную семантику поведенческих “жестов”, не только слова, но и заложенный в них этнокультурный контекст.

Основная функция культуры в освоении мира не только в эксплицитном, но и имплицитном качестве заключается в отборе и иерархизации значимого. Культура определяет баланс между возможным и недопустимым, прекрасным и безобразным, умным и глупым и т.д. Как мы уже писали, М.Шеллер определил эту дихотомию как “порядок любви – порядок ненависти”. Смягчив категоричность этого высказывания, обозначим его суть в терминах оппозиций “допустимое – недопустимое”, “приемлемое – неприемлемое” и т.д. При несовпадении привычного, воспринятого не только на явном, но и на латентном уровнях, а потому беспрекословного порядка с иной иерархией значимости (например, при столкновении с другой культурой) человек переживает культурный шок, тем более сильный, чем более такая иерархия вступает в противоречие с иной, принадлежащей его культуре. “Предрасположенность к культуре” настолько сильна, что некоторые исследователи (от В.Оствальда и до авторов теорий “культурогенов”, “мемов” и т.д.) полагают ее врожденной. Мы придерживаемся точки зрения, что врожденного “пристрастия к культуре” нет и не может быть. Реальными основаниями этого мы считаем истинные, фактически достоверные истории о детях, воспитанных животными и так и оставшихся до конца жизни в зверином состоянии. Однако благоприобретенные культурные характеристики оказывают на человека неизгладимое воздействие.

Приведем пример. Немецкого ребенка сизмальства воспитывают в рамках строгого директивного режима и в то же время в постоянно подогреваемом мифологиями и идеологиями сознании собственной высокой значимости. Это оказывает двойное влияние. С одной стороны, немец охотно подчиняется законам, правилам, нормам, исходящим от вышестоящих. Само это послушание легко делает немца способным к продуктивной деятельности в рамках общественной

машины. С другой стороны, в силу обостренного чувства собственного достоинства бытие немца – при всей сплоченности в достижении общих задач – во многом обособленно, отдельно. Так, известно, что после Второй мировой войны пленных немцев размещали на открытом, хоть и огороженном пространстве. Солдаты по мере возможностей добывали строительные материалы и строили землянки на одного человека. Им не приходило в голову объединить усилия и строительные материалы и создать более комфортное помещение, где они жили бы сообща. Здесь для нас важно то, что немецкий военнопленный вовсе не думал о таком более удобном, на наш взгляд, варианте. Латентно присущее культуре содержание – культивация “отдельности” – оказывало свое влияние на подсудном уровне.

Внерефлексивная приверженность культурным моделям связана с тем, что такое содержание в значительной мере защищено от пристального взгляда пристрастностью, “естественностью”, контекстуальностью культуры этноса. Многие определяющие содержания культуры не означиваются вербально: в противном случае их можно было бы проанализировать и подвергнуть сомнению. Со временем некоторые из таких содержаний рационализируются, другие же так и пребывают в неотрефлексированном виде. В этом случае их ценность и беспрекословность объясняются тем, что отцы-прародители думали и поступали именно так. Вспомним ставший классическим пример Э.Тайлора – ремонт лодки индейцами кечуа, производимый нерациональным путем, поскольку именно этот способ установили мифические культурные герои общности. Думается, именно эти неотчетливые, но реально действующие установки и объединяют людей связями, которые нередко трактуются как примордиальные. То, что не вписывается в этнический контекст, что противоречит “полю этнического подразумеваемого”, отторгается членами этноса как неприемлемое, противоречащее самим основаниям этнического бытия.

Итак, культура воздействует на личность не только путем рациональных моделей социализации и инкультурации, которые инструментально способствуют “выживанию” и ее, и индивида как ее части. Сами эти модели базируются на неких сакральных содержаниях, не подвергаемых сомнению. На-

пример, японские дети, да и их родители, не вдумываются в причины одного из значимых запретов культуры – запрета на нечистоплотность. Причина же того, что этот запрет действенен в течение многих столетий, кроется в первичной религии японцев – синтоизме. Корни такого отношения не осознанны, при этом оно реально существует и определяет поведение людей. Культура востребует определенные реакции, эмоции, указывает на то, что следует замечать, а что игнорировать, и сами эти “указания” существуют не только на уровне рационализированных норм, а зачастую на уровне “эзотерическом”, скрытом от вмешательства сознания. Чем более неявны такие “указания”, тем более фундаментально они воздействуют на потаенные пласты сознания людей.

Наиболее удачным примером здесь является разность когнитивных этнокультурных моделей. Значимую роль играют принятые в культуре “от века” модели научения и профессиональной деятельности. Так, Р.Мишра, исследуя индийских детей, обучавшихся в санскритских школах и в школах западного типа, установил, что дети, обучающиеся в традиционных школах, стремятся систематизировать объекты в соответствии с их значимостью, в то время как систематизация, производимая детьми, получающими европейское образование, основана на принципе “важности событий” [233, с. 216]. Это неудивительно, если учесть то, что традиционная модель индуистского образования связана с запоминанием образов, а западная – с кумулятивным хронологическим знанием.

На когнитивный строй этнофоров существенно влияют и присущие культуре принципы деятельности, имеющие привычный, общеразделяемый, но вовсе не обязательно логически оформленный характер. Л.Витгенштейн говорил об этом: “Дети не обучаются тому, что книги существуют, что кресла существуют и т.д., и т.д., но они учатся приносить книги, сидеть в креслах” [111, с. 148]. Так, А.Шлиманн выявила, что опытные бразильские плотники с невысоким уровнем образования разработали более совершенную систему измерений и расчета объема, нежели та, которой их собирались научить люди, подкованные в математике. Не случайно традиционное представление о познании как об общих способностях личности заменяется понятиями о “ситуативном” и “распреде-

ленном” типах познания [387, с. 240]. Причины этой ситуативности и распределенности связаны с типами интенциональности, которые заложены в данной культуре. Вряд ли бразильские плотники, или индийские школьники, или разработавшие самобытную систему измерения количества риса фермеры кпелле вдумываются в причины предпочтительности их моделей действия. Скорее, они просто действуют, в течение столетий вырабатывая оптимальный для культуры способ таких действий, причем следующие поколения воспринимают его как единственный, отвергая усовершенствования. Нередко этому служит сакрализация определенных правил действия. Здесь можно припомнить знаменитые ремесленные рецепты средневековой Европы, так называемые “китайские церемонии” и т.д.

Как мы уже говорили, любая культура является особым интенциональным миром (термин Р.Шведера). В этом смысле она есть согласованная концепция реальности, в рамках которой люди создают личностные образы бытия, в чем-то более, а в чем-то менее связанные с этой общей концепцией. Но при всех индивидуальных отличиях человеческих “образов мира” необходим инвариант – консенсуальный арсенал ценностей, норм, идей, достижений, верований, навыков, способов действия и т.д., образующих фундамент культуры. Входящие в него элементы должны быть априорны и безусловны. Сама их бесспорность являет собой залог единства людей. Потому привнесение инновации – будь то новая система расчета объема или новая модель запоминания – в большей или меньшей степени угрожает иерархической целостности “строения”. В этом одна из причин неприятия инноваций – от “картофельных бунтов” при Екатерине до ликвидации советских праздников в бывших республиках СССР.

Интенциональный мир культуры существует лишь в сообществе субъективных личностей, чьи поступки, обусловленные верованиями, желаниями, эмоциями и т.д., его и создают. Интериоризация невозможна без экстериоризации. Верования, эмоции, даже установки меняются как синхронно (от человека к человеку), так и диахронно (при смене поколений). А факты культуры (прецедентные тексты, общепринятые модели действий и когний, нормативно установленные образцы поведения и т.д.) тяготеют к стабильности и иерар-

личности. Такое несоответствие не может не порождать конфликт между изменением и стабильностью, правилом и нововведением, по большому счету – конфликт между личностью и культурой в ее сложившихся формах. В этом – зачастую не осознанном – конфликте постоянно воспроизводятся и личность, и культура. Тем культурные тексты, созданные личностью, являют залог “вторичной преадаптивности” культуры (“первичная преадаптивность”, как мы показали выше, есть специфическая черта этнокультурной картины мира). Вероятно, противоречивые представления людей о действительности указывают на присущие одному и тому же феномену латентные содержания, каждое из которых может стать явным в соответствующей социокультурной ситуации. В этой полисодержательности текстов этнической культуры, на наш взгляд, содержится заряд, позволяющий личности осуществлять культурную динамику не только путем революции, но и путем эволюции.

6.2. ЛИЧНОСТЬ КАК ЭТНИЧЕСКИЙ “НОМО АGENS”: МОДЕЛИ ВНЕСЕНИЯ ИННОВАЦИЙ

При всей значимости этнического контекста личность не может быть всецело подчинена ему: в этом случае этническая действительность подверглась бы стагнации и медленному “угасанию”. Подспудные содержания культуры – вследствие сакрального статуса и принципа “так было от века” – диктовали бы недопустимость любых существенных изменений. Какие же характеристики личности делают возможным культуротворчество в интересующем нас этническом аспекте?

В свете нашего понимания личности как двухаспектного единства (с одной стороны, как психокультурной целостности, интериоризирующей требования среды, а с другой – как экстериорного Self) можно говорить о двоякой функции личности в этносе. В первом аспекте личность является выразителем и хранителем традиционных этнокультурных “контрапунктов” (или констант), удерживающих этнос в преемственности и стабильности его основных характеристик в течение веков – в том числе в периоды ценностных ломок и трансформаций (интериоризирующая функция). Во втором аспекте именно личность (на уровне Self-идентичности) вносит в

культуру инновации, которые, будучи отфильтрованы группой (на уровне Статус-идентичности), изменяют культуру в те моменты, когда ситуация востребует решительного сдвига, для того, чтобы этнос продолжал существовать и продуктивно действовать (экстериоризирующая функция).

Эти инновации могут быть реализованы разными способами.

А) Первый способ – внесение изменений под знаменем исконных идеалов этноса. Оно проходит незаметно для этнофоров и не вызывает их противостояния, так как основывается на традиционном культурно-смысловом фундаменте (будучи легитимировано привычными ценностями, смыслами, принципами и т.д.). Приведем пример. В очерке об изменениях в мировоззрении турок в XX в. С.В.Лурье задается вопросом: что явилось причиной принятия турками кемалистских реформ, во многом разрушающих традиционные верования, приоритеты, да и сам уклад жизни народа? что в культуре этноса и психологии этнофоров позволило принять те изменения, которые приходили в конфликт с сакральным ценностным содержанием? “Очевидно, – пишет автор, – есть какое-то начало, чрезвычайно значимое в сознании турка, присутствующее также и в идеологии кемализма, которое снимает этот конфликт... Этим началом является культ армии, равно присутствующий и в традиционном сознании крестьян, и в идеологии Турецкой республики. Почему анатолийские крестьяне так легко приняли М.Кемаля, говорившего часто вещи им непонятные и призывавшего к созданию чего-то такого, чего они вовсе не желали создавать? Они склонились перед военным героем, героем, которого ждали десятки, сотни лет упадка Османской империи” [208, с. 251–252]. Итак, причина неожиданного приятия идей, противоречащих самому укладу турок, кроется в иерархизированном строе ценностей и, шире, самой культуры. Некоторые ценности (назовем их “фокальными”) имеют столь высокую самоочевидность в глазах этнофоров, что способны преодолеть приверженность иным важным ориентациям и приоритетам. С другой стороны, мы видим здесь доказательство полисемантической культуры, ее внутренне альтернативного характера, позволяющего избирать из ее толщи различные, наиболее адекватные ситуации “здесь и сейчас” варианты.

Б) Во втором случае личность воздействует на культуру этноса, казалось бы, “от противного” по отношению к ее доминантным ценностям и константным представлениям. Если бы подобное действие осуществлялось прямым путем, такие инновации вряд ли были бы приняты этническими массами: ведь они ставят под серьезный удар представления, воспринимаемые людьми в качестве единственно возможных, оправдавших себя за столетия существования народа. С этой целью новаторы нередко облачают привносимые изменения в еще более древние “одежды”, например, ищут основания нынешнего положения этноса в еще более далеком и более прекрасном прошлом, причем не имеет значения, насколько расцвет этноса в действительности имел место в те давние годы. Так, идеологи Ганы в пору обретения ею национальной независимости обратились к ее мнимому римскому прошлому; идеологи Республики Мали – к действительному факту существования средневекового государства с таким названием. Фактичность как таковая здесь менее значима, нежели эмоциональный компонент.

Потому-то в период кризиса социума и ломки общесоветских ценностей национальные элиты республик бывшего СССР – в лице историков, литературоведов, писателей (и в целом гуманитарной интеллигенции) – изыскивали новые основания для сплочения собственных этносов и повышения чувства национального достоинства в “досоветском” прошлом. Россия обратилась к мифологеме “Москва – третий Рим”, народы Северного Кавказа – к факту древности происхождения, украинцы – к наличию государственности якобы еще в V тысячелетии до н.э.

В) Третий, “революционный” вариант инновации связан с прямым воздействием власти и авторитета. Легко заметить, что он не существует отдельно от двух первых: так, М.Кемаль, несомненно, обладал и тем, и другим, авторитетны для масс были и творческие элиты республик бывшего СССР. Как правило, говоря о таком варианте, исследователи имеют в виду открытое влияние “сильной” (по Т.Адорно, авторитарной) личности лидера или “совокупной личности”, понимаемой как определенная группа людей, действующих исходя из сходных побуждений. В этом случае инновации держатся столько, сколько пребывает у власти авторитет, или в зависи-

мости от того, в какой мере последователи культивируют память о нем. Причина этого очевидна: каждое изменение в бытии народа проверяется на соответствие этосу культуры: фигура лидера функциональна в той мере, в которой массы приемлют вносимые им инновации, что возможно лишь в случае такого соответствия. В случае же несовпадения инноваций и этоса на личностном уровне деятельности и поведения этнофоров часто включается стратегия “молчаливого сопротивления” нововведению при видимости его приятия, выражаемая в тактиках “избегания”, “лабирирования” и т.д. Пример – антирелигиозная пропаганда в СССР, общепринятая на уровне идеологии, и, при этом, “домашняя религиозность”, выражавшаяся в семейных празднованиях священных праздников. Таким образом, в третьем варианте внесения инноваций задействована не только личность лидера, но и личность этнофора в качестве своеобразного “фильтра” их приятия и неприятия.

В свете этого представляется принципиально значимым выявление типа личности, который является наиболее востребованным на разных этапах развития этноса – в целях стабилизации и динамики культуры.

6.3. МОДЕЛИ СИМВОЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКЕ

Единственно корректный подход к этой проблеме, на наш взгляд, состоит в попытке выделения неких символически означенных “идеальных” личностных типов. С одной стороны, эта идеальность отображает качество “научно дисциплинированной фантазии” (М.Вебер), с другой же – означает, что речь идет не о конкретных людях, а о личностных характеристиках, присущих людям и группам людей, которые в различные периоды этнической истории оказываются наиболее востребованы культурой и необходимы для ее самосохранения и развития. Следует оговориться: тип, являющийся предметом анализа этого раздела, не модификация этнического самообраза. Этнический самообраз – результат “внутреннего” конструирования типической личности этнофорами (“конструирование первого порядка” на уровне повседневности). Типы, которые мы представим ниже, являют собой результат конструирования и моделирования со стороны исследователя

(конструирование “второго порядка”). Кроме того, эти типы призваны не отражать повседневность, как делает это этнический самообраз, а служить своего рода эталонами мироощущения и поведения для представителей этнической культуры. Однако они могут пересекаться с самообразом в его идеальной коннотации (например, образ “хранителя”). Эти образцы могут находить отражение как в образах реальных индивидов (в любых культурах и во все времена они подвергаются мифологизации и тем самым приобретают качество идеальности), так и в сугубо вымышленных образах. Назовем их “символьными личностями”.

На архаической ступени развития этноса роль символьных личностей играют *божества и герои*, необходимые для создания ценностно-символического “арсенала” общности. Эти образы синтетичны: символьная личность должна максимально совмещать в себе спектр возможностей и альтернатив, которыми могут руководствоваться члены племени. Поэтому часто такие образы объединяют в себе зоо- и антропоморфные черты (Ворон, Койот, Норка и др.). Яркий пример синтетической символьной личности – Индра, воплощающий все энергичное богатство космоса и природы. Он управляет морями и пашнями, оплодотворяет землю, животных и женщин, “заведует” штормами и молниями. Все эти разнообразные функции есть проявление единства, вселенской полноты. Тело вавилонской Тиамат потенциально содержит в себе небо и землю. Примечательно и то, что Тиамат – женщина-дракон, т.е. ее образ максимально полно охватывает триаду “человеческое-животное-сверхъестественное”. Божество, таким образом, есть наглядное выражение золотого запаса ценностей и целей общности, в котором сочетается несочетаемое и совмещается несовместимое.

Эти персонажи не остаются неизменными: иначе этнос и его культура остановились бы в развитии. Они должны обладать свойством “вечной актуальности”, а потому периодически наделяются новыми чертами, которых востребует изменившаяся социокультурная ситуация. Здесь уместно вспомнить трансформацию образа Осириса, о которой мы говорили ранее. Если мифологизированные образы перестают “обращаться” интерпретациями, они исчезают (в лучшем случае оставаясь в анналах предания) и на смену им приходят другие,

более отвечающие ситуации и способные легитимировать обновившуюся картину мира этнофоров. Слом парадигм, влекущий за собой трансформацию символических личностей, наиболее характерен для быстро изменяющихся этносов. Обратим внимание и на то, что даже в традиционной культуре, тяготеющей к незыблемости и в этом смысле представляющей “темницу долгого времени” (термин Ф.Броделя), непременно существуют реальные или вымышленные образы, в которых заложен потенциал нарушения границ между дозволенным и недозволенным, правомерным и неправомерным. Они выполняют важнейшую функцию нарушения табу, олицетворяя собой узаконенную этническим мифом меру “беззаконности”. Это образы различных “трикстеров” (безумцев, шутов, юродивых и т.д.) – ниспровергателей устоев и правил, создателей новых смысловых возможностей культуры, необходимых для ее развития [359; 372].

Тем не менее основной символической личностью традиционного общества является “хранитель” – тотемическое божество или реальный вождь, чьи воззрения и поведение олицетворяют полноту этнических норм. В традиционных этносах и цивилизациях (например, в древневосточных царствах) функцию “хранителя” выполняют правитель, жрец, учитель и другие значимые для общности люди. Таким олицетворением охраняющих культуру полномочий были, например, китайские чиновники. В белорусской и русской культуре примером “хранителя” являлась символическая личность крестьянина, в своем образе совместившая ценности веры, труда и традиционного быта: “Если культура – целостность мировоззрения и вытекающее из нее единство жизненного стиля, то не подлежит, конечно, никакому сомнению, что крепко веровавший, по старине живший, тонко чувствующий традиционный чин жизни русский дореволюционный хлебороб был высококультурным человеком в самом подлинном и строгом смысле этого слова” [85, с. 146]. Отметим: образ хранителя в локально-традиционной культуре пересекается с этническим самообразом, однако большей частью – с идеальной его гранью (в белорусской крестьянской культуре таковы образы “старога бацькі” і “святога чалавека”) [343].

Влияние символической личности “хранителя” на культуру имплицитно и потому не фиксируется ни наблюдателем, ни

этнофорами. Самый распространенный тип подобного воздействия – пример. В работе “Хризантема и меч” Р.Бенедикт приводит воспоминание женщины об уроках китайской литературы, которые учитель-конфуцианец давал ей в детстве. “За все время моего двухчасового урока он ни разу не пошевельнулся и на долю дюйма, в движении находились только руки и губы. А я сидела перед ним на циновке, сохраняя также правильное и неизменное положение. Однажды я шелохнулась... Едва заметная тень удивления пробежала по лицу учителя: потом он очень спокойно закрыл книгу и сказал мне мягко, но сохраняя строгий вид: “Маленькая госпожа, состояние вашей души сегодня, очевидно, не располагает к занятиям. Вам следует удалиться в свою комнату и сосредоточиться”. Мое маленькое сердце готово было разорваться от стыда” [70, с. 196–197]. Примечательно, что воспитание ребенка в русле традиции происходит “на полутонах” – исключительно путем примера. Функция “хранителя” – трансляция культурных смыслов этноса. Однако для полноценного развития этнос нуждается не только в передаче, но и в обновлении. Оно может идти разными путями, но в истории существуют две господствующие его модели – революционная и эволюционная.

Обе эти модели связаны с особым типом личности. Вслед за С.В.Лурье назовем его “носителем личностного сознания” [208, с. 306–322]. Специфика этого типа в том, что его модус отношения к традиции иной, чем у большинства этнофоров. То, что масса воспринимает как не нуждающийся в рефлексии обычай, носителем личностного сознания ощущается эмоционально-экзистенциально: вероятно, мы имеем дело с нарушенным процессом “типизации – хабиитуализации”. Пример такой личности в традиционной крестьянской культуре России – образ странника. Этот человек всем своим существом воспринимал привычные слова молитвы, складывающиеся в его душе в тайную молитву, которая помогала ему преодолеть тяготы бытия. То, что для других представителей традиционной этнической культуры является обычаем, привычкой, которой следуют по принципу “так было от века”, для носителя личностного сознания – живая реальность, в которой и проходит истинное бытие человека. Эти люди призваны оживотворять традицию, наполняя привычную

форму актуальным содержанием, что возможно, только если незыблемая “буква” (правило, закон, обычай) будет постоянно поддерживаться “духом” (ощущением экзистенциальной значимости). Лишь переживая всеобщую норму как личную ценность, можно не только вдохнуть в нее новые силы, но и создать своеобразный “ареал заражения”, сформировав круг последователей.

Обратим внимание на важный факт: символическая личность, находясь в толще собственного народа, одновременно стоит несколько в стороне. Странник, являясь ярчайшим представителем культуры, в определенной мере и “отходит” от нее: не случайно его дом – дорога, его жизнь – паломничество. Его приоритеты не повседневны, а священны. То же можно отнести и к “старцам” – другой чрезвычайно значимой группе, поддерживавшей сам дух русской культуры, при этом находясь в отдалении от мирской жизни. Конфуцианский учитель, живя среди людей, тем не менее пребывает в некоем метафизическом отстранении. Наконец, “святые чалавек” как идеальный образ белорусских социально-бытовых сказок всегда живет на отшибе – в лесу или на окраине села. Это не случайно. Наша гипотеза состоит в том, что для привнесения в культуру инновации необходим “граничный взгляд”, которым не обладает основная масса этнофоров. “Граничность” личности может строиться на различных основаниях. Например, в отмеченных нами случаях она проходит между “мирским” и “священным” (странник, старец, монах, “святые чалавек”), между “повседневностью” и “знанием” (учитель-конфуцианец). Однако эти точки разграничения могут возникать и в других областях. Важно то, чтобы пограничные сферы были сферами высокой экзистенциальной значимости. Чем большим ценностным содержанием они обладают в конкретной культуре, тем более глубокими (хоть и постепенными) являются изменения.

Однако в период этнического кризиса содержательное наполнение символической личности изменяется: это уже не хранитель, а творец новых форм. Как мы уже говорили, резерв нарушения норм существует внутри каждой культуры: вероятность изменений функционально заложена в ней. Но в стабильные периоды эти альтернативы находятся на обочине культуры и не затрагивают ее глубоко. Иное дело – в ситуа-

циях этнического кризиса, когда традиционные ценности социума перестают быть действенными, а попытки привнесения в них нового содержания оказываются тщетными. В этом случае “хранитель” как символ культуры перестает быть востребован, ибо идеалы, апологетом которых он является, оказываются непродуктивными. Назревает необходимость смены символьной личности, которая тоже должна обладать личностным сознанием, но – в отличие от “странника”, “старца” или “учителя” – не эволюционного, а революционного плана. Такое самосознание может зародиться, когда целостность культуры нарушена – в силу внешних воздействий или внутреннего усложнения. Тогда сдвигаются сами границы, которыми очерчивают этнос его представители: либо их общность становится частью другой, более сильной (например, в результате колонизации и последующих культурно-ассимилятивных процессов); либо же – во втором случае – сам социум дробится на ряд субкультур, чьи мировоззренческие системы все более расходятся с общекультурной. Напомним: носитель личностного сознания даже в варианте “хранителя” монолитной культуры этноса существует в положении “на границе”. А в ситуации кризиса сама эта граница усугубляется. Теперь она проходит между противоборствующими страстями, между конкурирующими субкультурами, между противонаправленными этногруппами в условиях полиэтнической культуры. На наш взгляд, в такой критической ситуации в культуре этноса символьной личностью должен стать “человек границы”, маргинал.

Маргинал – человек, находящийся между несколькими группами и не примыкающий ни к одной из них. Как правило, маргиналы тяготеют к созданию особых “культурных полей”, а следовательно – к созданию новых общественных групп. Потому “маргинал” здесь – не просто характеристика конкретного индивида, а символьная личность. К сожалению, в нашей исследовательской традиции принято употребление термина “маргинал” со знаком “минус”. Однако маргинальность, безусловно, обладает и позитивным зарядом, на что обращает свое внимание все большее число исследователей. Отрицательное отношение к “маргиналу” – атавизм того времени, когда можно было говорить о герметичной замкнутости культур, а нарушитель культурных границ являлся источ-

ником потенциальной опасности. Тем не менее даже древние культуры не были гомогенными, и их прогресс во многом происходил благодаря пришельцам. Достаточно вспомнить хотя бы период эллинизма и его основную тенденцию – соучастие в культуре античного и восточного начал или роль греков в период становления культуры Римской империи. Потому в культурологии последнего десятилетия понимание маргинальной личности претерпевает трансформацию: если социология, где оно и возникло, трактует маргинала как “иммигранта”, “метиса”, “деклассированную личность” (Э.Стоунквист), то культурология не может игнорировать повсеместного явления культурной маргинальности. Культурный маргинал – это тот, кто, по образному выражению В.С.Библера, находится в “вокзальном промежутке” между культурами (субкультурами), на их перекрестке; кто в поисках выхода из ситуации способен проверить “априорные” ценности собственной культуры путем диалогического сопоставления с ценностями инокультурными; кто на основе такого сопоставления способен выработать “третий” путь, который может оказаться продуктивным для развития этноса и его культуры.

Потому под “маргиналом” мы будем понимать символную личность, связанную с двумя или более культурами (субкультурами), граничное положение которого дает ему возможность выбора элементов из разных культур, а также – трансформации и рекомбинации этих элементов и их кристаллизации в инновативные структуры.

Любое культурное явление маргинальный человек видит не с одной, а как минимум с двух точек зрения. Тем самым он способен совершить своеобразный “отлет” (термин С.Л.Рубинштейна) от привычных культурных форм и установлений и с высоты “полета” выбрать нетиповое решение. В этом смысле маргинальный человек – проводник инновации, посредник между мирами, носитель диалогических тенденций.

Для того чтобы в период общественной аномии роль личности оказалась производительной для культурного развития этноса, необходимо, чтобы эта личность в определенной мере принадлежала и к иной культуре (субкультуре, группе). Нередко факт такой двойственности приводит к тому, что образуется новая страта социума, которая становится носителем

национально-культурных устремлений. Представляется, такой значимой для культуры стратой, является интеллигенция, маргинальная по самой своей сути. Вот что пишет об этом Ю.М.Лотман: “Для того, чтобы такое явление, как интеллигентность, возникло, нужны люди определенной степени независимости, и общество в разные исторические моменты выделяет такие относительно независимые группы. Часто это бывают люди, выброшенные из общества или же сами порвавшие с ним связи” [204, с. 486]. Примеры таких групп многообразны: это и “изгои” в средневековой Руси, и ваганты, и нищенствующие монашеские ордена. Это люди, наиболее ценный опыт которых составляет путешествие: ведь в результате его они знакомятся с “другими” моделями бытия. Такое “путешествие” может носить и символический характер. Таково, например, “путешествие” ренессансных гуманистов к опыту Античности, таков метафизический “побег” романтиков на Восток. “Символическое путешествие” может заключаться в проникновении и в толщу своей собственной культуры, которое в силу социокультурной ситуации было невозможно прежде.

Так, в течение долгих столетий в белорусской культуре проходил разлом, отторгающий друг от друга две части этноса – народные массы и “верхушку” – шляхту. В результате насильственной полонизации пути масс и аристократии настолько разошлись, что можно без преувеличения говорить о разных типах менталитета – полонизированного шляхетского и белорусского “крестьянского”. Вплоть до 30-х гг. XIX в. шляхта не только оставалась чуждой массам, но и вообще не ощущала себя частью белорусского народа. Однако ко второй трети XIX в. это положение начинает меняться – и в немалой степени благодаря следующему факту. В силу указа Николая I, шляхтичи, не представившие оригинальных (древних и, значит, истертых до неузнаваемости или утерянных за века) грамот о происхождении, исключались из дворян и переводились в сословие крестьян-однодворцев. Образованные люди (около 50000 человек) по своему материальному положению стали немногим отличаться от крестьян и зажили крестьянской жизнью. Среди таких однодворцев было достаточное количество людей незаурядных, компетентных в области культуры и науки (например, отец Я.Купалы).

По незавидному материальному положению к ним примыкали и обедневшие шляхтичи (в основном из тех, кто не принял присяги Российской империи). Из таких семей вышли и К.Калиновский, и Ф.Богушевич, и многие другие. Обратим внимание: все эти люди были “маргиналами”. В одночасье выдворенные из своего сословия, они оказались в жестком люфте между двумя субкультурами. Обладая серьезными знаниями, специфической ценностной иерархией шляхты, они не могли всецело примкнуть к крестьянству. Но в силу того, что их быт, жизнь, цели отныне были связаны с ним, они были вынуждены вырабатывать особую картину мира, промежуточную систему культурных смыслов и ценностей, в которую наряду с аристократической ценностью естественных прав человека и собственного достоинства входила и ценность родного языка, а ценность образования соседствовала с ценностью справедливости, требующей улучшения “доли народной”. В лице этих людей Беларусь обрела прослойку “носителей личностного сознания” нового образца. Благодаря им за несколько десятков лет сформировался литературный язык, появились профессиональные литература, театр, этнография – и национальная идея как таковая. Этому способствовало граничное положение интеллигенции, благодаря которому она, с одной стороны, всерьез принимала чаяния народа, а с другой – видела выходы, которые закабаленное (и социальным статусом, и ограничениями традиционной культуры) крестьянство видеть не могло.

Иным, но в чем-то и сходным образом в XVIII в. формировалась русская разночинная интеллигенция. Вследствие петровских реформ появилась государственная необходимость в большом числе образованных людей. Учебные заведения набирали их не из аристократов, предпочитавших домашнее образование и воинскую службу, а из детей ремесленников, купцов, солдат, священников (“разночинцы”). В некоторые образовательные заведения (например, в Московский университет) мог попасть и сын крепостного. В то же время и дворянство порождало особый тип интеллигенции. После указа 1762 г. дворянин более не был обязан “служить” государству. Понятие такой “службы” в умах лучших людей эпохи трансформировалось в понятие “общественного служения”.

Обратим внимание на сходную черту белорусской и русской интеллигенции – отстранение от привычных субкультурных моделей, в которых росли и воспитывались ее представители, и создание нового, специфического паттерна самосознания и поведения. Мировоззрение этой страты включало в себя развитое чувство собственного достоинства и личной чести, жертвенность во имя идеи, глубокое проникновение в поле наболевших проблем культуры, сострадание к угнетенным. Это специфическое видение объясняется тем, что “граничная” позиция открывает горизонт, для большинства представителей культуры закрытый этнокультурным контекстом, где чрезвычайно значима установка “так было от века”. Важную роль здесь играет и гораздо более высокий интеллект.

На связь между маргинальным положением интеллигенции, широтой ее кругозора и свободой мышления указывает К.Манхейм в фундаментальном труде “Эссе о социологии культуры”: “Существенные характеристики данной страты поддаются обобщению. Она является образованием, находящимся между классами, а не над ними... Полученное образование вооружило его знаниями, позволяющими рассматривать актуальные проблемы с разных сторон в отличие от большинства участников дискуссии, которые видят проблему только с одной стороны... Приобретенные интеллигентом знания делают его потенциально более лабильным. Он легче изменяет свою точку зрения и менее связан односторонней установкой, ибо способен сопоставлять несколько противоречивых подходов к одному и тому же предмету” [218, с. 105]. Манхейм обращает внимание и на другое свойство интеллигенции – способность к диалогу. Во многом эта черта – результат граничной позиции, во многом – следствие образования, ибо именно оно дает необходимые сведения о “других” – людях, группах, этносах, культурах, а значит – пути к решению тех проблем, которые традиционная культура, ориентированная на себя самое, не замечает. Потому именно в среде интеллигенции зарождается не узкоэтническое, но национальное самосознание.

Подведем итоги сказанному. Традиционная этническая культура тяготеет к неизменности – и в этом смысле, используя термин Ф.Ницше, является культурой “вечного возвращения”. Но неуклонное следование исходному культурному

опыту, ценностям-началам и привычному ходу событий не побуждает к рефлексии. Рефлексия есть продукт проблематичности ситуации. Традиционная культура предпочитает эту проблематичность игнорировать, “продолжая придерживаться принципов, выработанных в результате трудно приобретенного опыта, еще долго после того, как ход событий разрушил основу принципов” [218, с. 116]. В итоге ценности и нормы перестают соответствовать ситуации, и, казалось бы, непоколебимая и проверенная веками культура оказывается в уязвимом состоянии. Пока ситуация в этносе стабильна, эта уязвимость может не проявляться, но любой социальный катаклизм несет потенциальную угрозу для существования этноса как такового.

Катаклизм, порождающий кризис этнической картины мира, может иметь характер явный – военный, революционный, а может происходить латентно, в русле этнических процессов. Главный фактор этнического кризиса – распад привычных социокультурных связей между этнофорами и между группами. Рост населения, усложнение социальной структуры, урбанизация, разделение труда, появление новых общественных групп и сегментаризация традиционных групп, дифференциация занятий, уж не говоря о межэтнических контактах, – словом, любое значимое изменение подкашивает фундамент традиционного этноса.

Так, например, по мере модернизации Явы все стороны жизни яванцев затронул внутренний конфликт. Это конфликт между традиционным – сельским – способом жизни и соответствующей ему системой отношений (совместное возделывание риса; взаимозависимость членов общины; синкретическая религия, включающая индуистские, мусульманские и малайзийские элементы, и т.д.) и новым, городским укладом, связанным с разделением видов деятельности и с усугубившейся исламизацией городского населения. К.Гирц характеризует эту ситуацию как разрыв между социальной и культурной системами, понимая культуру как упорядоченную систему смыслов и символов, а социальную систему – как социальное взаимодействие на основе этих символов и смыслов [126, с. 421]. Такая ситуация свойственна не только Яве. Разрушение старых связей – процесс повсеместный, набирающий особенную остроту в информационном социуме,

когда появляются качественно новые средства и механизмы коммуникации, новые виды деятельности, а само общество становится конгломератом субкультурных подразделений. Все эти факторы приводят к дроблению целостной этнокультурной картины мира на множество противоречащих друг другу образов мироздания (этим, например, характеризуется и новый тип этничности – медиа-этничность). По мере все большего вовлечения этносов в информационное пространство эти образы мира становятся еще более динамичными и менее последовательными. Такой разнобой является одной из наиболее значительных причин внутренних конфликтов, например, в полиэтнических культурах современности. В ситуации взаимопроникновения межкультурных ценностей, нарастания перемен, информационного шквала та или иная степень маргинализованности человека, понимаемая нами как граничное положение, становится скорее правилом, нежели исключением. Можно даже говорить о маргинализации (в принятом нами смысле) уже не людей и даже не особых страт, а самого социума, самой культуры.

В этой ситуации носитель личностного сознания должен снова изменить свою природу, расширив функцию посредника. Деятельность “человека границы” – интеллигента, как мы уже говорили, основывается на создании новой модели самосознания и поведения. Инновации, привносимые ею в самосознание этноса, с одной стороны, призваны заменить потерявшие вес и утратившие “дееспособность” воззрения, с другой же – что не менее важно – не противоречить основным ценностям этноса, а напротив, основываться на них. В противном случае белорусская демократическая интеллигенция так и осталась бы в положении одной из множества маргинальных групп, чьи идеалы не восприняты массами, как это и случилось с предшествующими им по времени белорусскими “филоматами” и “филаретами” и с русскими “народниками”. Думается, этот второй аспект, аспект сплочения этнофоров на основе общности ценностей, выработки и утверждения этих ценностей как непреходящих, на данный момент имеет первостепенное значение. Тем самым революционный этап в новых условиях должен смениться эволюционным – но в более глубоком варианте. “Другими словами, для того, чтобы в этих вновь возникших условиях произошло новое объедине-

ние людей в этническое целое, между ними необходимо наладить связи другого типа, чем те, что существовали раньше: в племени, народности и прочем. Те, прежние, связи были неосознанны и традиционны. Они распались. И теперь для того, чтобы восстановить единство между людьми, необходимо осознанное вмешательство в исторический процесс человеческой воли” [164, с. 23]. В эпоху становления мировой культуры культивация замкнутой общности обречена на провал. Значит, ответственность современной интеллигенции состоит в том, чтобы новые “скрепы” не просто соединяли индивида и группу на основе традиционных этнических ценностей, символов и в целом – этоса и этничности, но и чтобы эти скрепляющие звенья всегда строились на каркасе общечеловеческих культурных смыслов и идеалов.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУДУ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вторая половина XX и начало XXI в. ознаменовались противоречивым процессом “культурной глобализации – этнокультурной самоактуализации”, основанным, с одной стороны, на динамической тенденции к взаимозависимости стран и народов, а с другой – на мобилизации культур в целях репрезентации их традиционно-этнического своеобразия (“этнический бум”). Абсолютизация каждой из этих тенденций представляется чреватой опасностями: в первом случае ассимиляцией и аккультурацией этносов по какому-то влиятельному шаблону; во втором – отставанием от мировых процессов, сепаратизмом и этническим фундаментализмом. При подходе к этой проблеме с точки зрения культурологии возникает следующий вопрос: существуют ли в этнической культуре универсальные механизмы, способствующие сохранению ее самобытности и в то же время являющиеся залогом ее развития в русле мировых процессов?

Однако полноценное исследование этих механизмов и в целом этнической культуры невозможно вне создания особого ракурса изысканий – этнокультурологического. Как отмечал еще “отец культурологии” Л.Уайт, конкретные исследования невозможны без определения ракурса дисциплины и четкого выделения области научного знания. По этим причинам плодотворное исследование этнической культуры возможно лишь в случае формализации особой области культурологии – этнической культурологии – и создания специфических методологических подходов. Потому нашими задачами были анализ большого числа концепций, создание базисного категориального аппарата и методологии новой – и столь необходимой в наше сложное время – дисциплины, оформление ряда гипотез, которые могут лечь в ее основание, а целью – создание непротиворечивой модели этнокультурологического исследования. В ее русле мы определили типы, формы, механизмы действия этнокультурных феноменов, которые, на наш взгляд, могут сыграть наиболее действенную роль в исследовании этнической культуры.

Разумеется, мы оформили лишь начальные положения новой науки, очертили только горизонты исследования. Как указывал еще Н.Бор в знаменитом принципе дополнитель-

ности, настоящий научный анализ возможен лишь в качестве взаимодополняющей совокупности трудов разных ученых – отчасти пересекающихся, отчасти опровергающих друг друга. Истина научного исследования рождается на пересечении исследовательских путей. Более того, сегодня можно уже определенно говорить о том, что в наши дни поиск истины гуманитарного исследования возможен лишь в междисциплинарном пространстве – в поле притяжения разных наук. Такова культурология, с разных ракурсов исследующая свой захватывающий предмет – культуру. Такова ее подсистема – этнокультурология, чьей целью является анализ той единственной формы, в которой исторически реализовывалась и развивалась культура, – этнической.

Таким образом, очертим те позиции, с которых может начинаться новая ветвь культурологии, а именно этнокультурология.

Плодотворное исследование этнической культуры возможно лишь в случае выделения особой области культурологии – этнической культурологии – и формирования специфического подхода (мягкий конструктивизм). Он основан на динамической модели этнической культуры и предполагает: а) междисциплинарность; б) обращенность к текстам культуры (в постструктуралистском понимании концепта “текст”); в) культурно-семиотический анализ не только текста, но и контекста; г) конструктивистско-интерпретативную направленность в сочетании с классическими методологическими установками (объективность, достоверность, обобщение, гибкость, холизм и т.д.).

В современный период редукции “объективных” признаков этноса (происхождение, территория, язык и др.) основополагающим фактором его формирования и развития становится взаимосвязь этничности и этоса повседневной культуры. Их общие психокультурные истоки коренятся в этнокультурной картине мира как бинарно-фреймовой структуре. Ее фреймовая природа – залог сочетания универсальных и специфических тенденций этнической культуры, а бинарность служит созданию культурно-смысловых полей, на основе которых формируется и этос, и этничность. Мы выделили семь основных бинарно-фреймовых оппозиций картины мира (Космос – Хаос; время – пространство; свое – чужое; сакраль-

ное – профанное; жизнь – смерть; мужское – женское; добро и зло), составляющих каркас и этоса культуры, и этничности.

Этничность – динамически обновляющаяся, текстуально представленная концепция места этнической общности в кругу других народов и одновременно – места человека в этносе. Структура этничности включает аксиологический, когнитивно-мировоззренческий и деятельностный аспекты, через которые преломляются все компоненты этничности. Таковыми являются: комплиментарность (граница между Мы и Они); этноним; мифомотор (совокупность мифов общности, легитимирующих ее предназначение в мировой истории и культуре); этнический хронотоп; этнические роли и стереотипы; этнический самообраз и гетерообразы; спектр идентичностей, в целом создающих этническую Я-концепцию. В последнем контексте этничность предстает как динамическое единство Мы-, Статус- и Self- идентичностей, оформленных в культурных текстах и служащих созданию единого этнического самообраза как Мы-концепции на всех уровнях (индивидуальный, групповой, коллективный) этнической культуры.

Формирование и воспроизводство этничности возможно благодаря повседневным механизмам конструирования этнической реальности: хабиитуализации, экспектации, типизации, имаговизуализации, институционализации (включающей субмеханизмы стабилизации и модернизации достижений и образцов), легитимации и постлегитимации (включающей субмеханизмы – реформацию и реставрацию). Если концепты хабиитуализации, типизации, институционализации и легитимации были определены в “понимающей социологии” (А.Шютцем, П.Бергером и Т.Лукманом), то остальные концепты были номинированы и разработаны нами самостоятельно. Этничность последовательно реализуется в следующих типах: а) локально-традиционная (“корневая”) протоэтничность; б) “почвеннический” тип этничности; в) эгалитарный (народно-демократический) тип; г) нациогражданский тип, представленный официально-статистическим, неотрадиционалистским, мультикультурально-эгалитарным и креативно-интеллектуальным подтипами; д) медиа-этничность, совмещающая все типы и подтипы в виде версий, разделяемых группами и индивидами.

Этос – структурообразующий принцип культуры; система связей и взаимокоррекций между представлениями и ценностями, с одной стороны, и их воспроизводством в повседневных практиках людей – с другой. Он формируется и реализуется в структурах повседневности, благодаря чему по преимуществу является имплицитным (латентным). Он сохраняется в речевых практиках агентов коммуникации и в нарративах, более того, имеет нарративную природу. Потому с большей мерой адекватности его возможно выявить с помощью культурно-семиотического анализа прецедентных текстов. Основная цель исследования этоса – прогностическая. Он дает возможность предвидеть реакции масс на национально-культурные проекты государства и элит и строить прогнозы по поводу их востребованности и особенностей приятия (путем выявления латентных предпочтений, ценностей и сообразных им моделей поведения людей).

Созданная на основе произведенного анализа типология этосов культуры включает в себя следующие типы: 1) статический, основанный на мифологических текстах и ритуальных практиках и выраженный в особом типе хронотопа как “длимого настоящего”; 2) гомеостатический, воспроизводящий исходные условия на новых основаниях: его хронотоп нацелен на отождествление прошлого и настоящего, а мировоззренческо-практическим фундаментом являются фольклор (в качестве “энциклопедии здравого смысла”) и семейно-календарные практики; 3) динамический (разновидности – динамо-статический и динамо-прогрессистский), основанный на хронотопе, включающем все три типа стандартного времени, причем прошлое и настоящее предстают как подготовительные этапы будущего. Он выражен в личностных и групповых идентичностях и обращен к текстам профессиональной культуры посредством создания вокруг них ретро- или футуроустремленных дискурсов; 4) гетеростатический, сегодня находящийся в процессе становления: он включает совокупность нерядоположенных представлений и ценностей и преимущественно центрируется на дискурсивах. Наиболее яркое выражение этого типа этоса – Интернет как гипертекстуальное “зеркало” современности.

Интеграции этоса и этничности (а также передаче содержания этничности с коллективного на личный уровень и об-

ратно) служит этнический самообраз представителя культуры, запечатленный в прецедентных текстах как габитальная (воспроизводяще-воспроизводимая) структура. Он включает идеальный, самокритический, константный образы Мы, а также образы Других и Чужих. Существуют и иные структуры, медирующие этос и этничность, – комплиментарность и этнический хронотоп.

Основную роль транслятора и создателя инновативных стратегий этнической культуры играет личность этнофора (“хранителя”, “носителя личностного сознания” (термин С.В.Лурье), “маргинала” и т.д.) , потому исследование этнической культуры невозможно вне исследования личности.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУИР

Литература

1. *Armstrong, J.* Nations before Nationalism / J.Armstrong. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1982. – 411.
2. *Banks, J.A.* Teaching strategies for ethnic studies (Sixth Edition) / J.A. Banks. – Boston: Allyn & Bacon, 1997. – 228 p.
3. *Barth, F.* Introduction / F.Barth // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference / ed de F.Barth. – Bugex-Oslo: University Foriaget Press; London: George Alex and Com., 1969. – P. 9-17.
4. *Bell, D.* Ethnicity and Social Change / D.Bell // Ethnicity. Theory and Experience / eds. with introd. by Glazer N., Moynihan D.P. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975. – P. 141-174.
5. *Berge, P.L. van den.* Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective / P.L. van den Berge // Ethnic and Racial Studies. – 1978. – Vol. 1, N 4. – P. 401-411.
6. *Berlin, B.* Basic color terms, their universality and evolution / B.Berlin, P.Kay. – Berkeley; Los Angeles: U. of California Press, 1969.– 181 p.
7. *Czerniavskaja, Julia.* К проблеме “Своего” и “Чужого” – образ еврея в белорусской сказке / Julia Czerniavskaja // Acta Polono-Ruthenica. – 2007. – № 12. – С. 61–75.
8. *Czerniawska, Julia.* Волколак: от чуждого к чудесному / Julia Czerniavskaja // Acta Neophilologica. – 2005. – № 7. – С. 5–15.
9. *Czerniawska, Julia.* Культура этноса и социальное конструирование реальности / Julia Czerniawska // Acta Polono-Ruthenica – 2005. –№ 10. – С. 21-33.
10. *Dawkins, R.* The selfish gene / R.Dawkins. – Oxford: Oxford University Press, 1976. – 225 p.
11. *Douglas, Mary.* Implicit meanings: 2nd Edition: Essays in anthropology / Mary Douglas. – London; Boston: Routledge, 1999. – 344 p.
12. *Erikson, E.* Psychosocial Identity / E.Erikson // A Way of Looking at Things Selected Papers / ed. by S.Schlein. – New York: Schlein, 1995. – P. 16-32.
13. *Ferguson, C.A.* On transfer and abilities of man / C.A.Ferguson // Canadian Journal of Psychology. – 1956. – N 10. – P. 138-161.

14. *Francis, E.K.* Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory / E.K.Francis. – New York: Greenwood Publishing Group, 1976. – 454 p.

15. *Glazer, N.* Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City / N.Glazer, D.Moynihan. – Cambridge (Mass.): MIT Press, 1963. – 336 p.

16. *Glazer, N.* Introduction / N.Glazer, D.Moynihan // Ethnicity. Theory and experience / eds. N.Glazer and D.Moynihan. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975. – P. 1-14.

17. *Hall, E.* Hidden Differences. Studies in International Communication. How to Communicate with Germans / E.Hall, M.Hall. – Hamburg: Stern Magazine; Gruner & Jahr., 1983. – P. 3-127.

18. *Hobsbawm, E.J.* Ethnicity and Nationalism in Europe Today / E.J. Hobsbawm // Anthropology Today. – 1992. – Vol. 8, N 1. – P. 4-13.

19. *Hofstede, G.* Culture's consequences: International differences in work-related values / G.Hofstede. – London and Beverly Hills: Sage, 1984. – 325 p.

20. *Hsu, F.* The Self in cross-cultural perspective / F.Hsu // Culture and self / ed. by A.G.Marsella, G. De Vos, F.L.K.Hsu. – New York, 1985. – P. 29-49.

21. *Hsu, F.L.K.* Hsu's schema of the Self / F.Hsu // <http://husky1.stmarys.ca/~hmcgee/id13.htm>. – Date of access: 12.01.2007.

22. *Ingham, J.M.* Psychological anthropology reconsidered / J.M.Ingham. – Cambridge: Press Syndicate of the Un. of Cambridge, 1996. – P. 24-102.

23. *Inkeles, A.* National character: The study of modal personality and sociocultural systems. In The handbook of social psychology / A.Inkeles, D.J.Levinson; ed. by G.Lindzey and E.Aronson. – 2nd ed. – Reading, MA: Addison-Wesley Publishing, 1968. – P. 418-506.

24. *Kardiner, A.* The concept of basic personality structure as an operational tool in the social sciences / A.Kardiner. – New York: Dover Publications 1968. – P. 107-122.

25. *Kluckhohn, C.* Values and Values Orientation in the Theory of Action. Toward a General Theory of Action / C.Kluckhohn; ed

by T.Parsons and E.Shils. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. – P. 388-433.

26. *MacLaury, R.E.* Exotic color categories: Linguistic relativity to what extent / R.E.MacLaury // *Journal of Linguistic Antropology*. – 1999. – N 1. – P. 26-51.

27. *Markus, H.R.* Cultural variation in the self-concept. Culture and self: Implications for cognition, emotion and motivation / H.R.Markus, S.Kitayama // *Psychological Review*. – 1991. – N 98. – P. 224-253.

28. *McNeill, W.* Polyethnicity and National Unity in World History / W.McNeill. – Toronto: University of Toronto Press, 1986. – P. 51-56.

29. *Parsons T.* Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity / T.Parsons // *Ethnicity. Theory and Experience* / N.Glazer and D.Moynihan (eds.). – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975. – P. 53-83.

30. *Redfield, R.* Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilisation / R.Redfield. – Chicago: University of Chicago Press. – 1956. – P. 67- 104.

31. *Robertson, R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity / R. Robertson // *Global Modernities* / ed. by M.Featherstone, S.Lash, R.Robertson. – London: Sage, 1995. – P. 25-44.

32. *Rokeach, M.* The Nature of Human Values / M.Rokeach. – New York: The Free Press, 1973. – P.12-64.

33. *Romanucci-Ross, L.* Ethnic identity. Creation, Conflict and Accomodation / L.Romanucci-Ross; George A. De Vos. – London: Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 1995. – 384 p.

34. *Shils, Ed.* Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties / Ed. Shils // *The British Journal of Sociology*. –1957.– Vol. 8, N 2 (Jun.). – P. 130-145.

35. *Sollors, Werner.* Foreword: Theories of American Ethnicity / Werner Sollors // *Theories of Ethnicity: a Classical reader*. – New York: New York University Press, 1996. – P. XX-XXXV.

36. *Spiro, M.E.* On the Strange and Familiar in Recent Anthropological Thought. In *Cultural Psychology*/ M.E.Spiro // *Anthropological Other or Burmese Brother* / ed. by M. E.Spiro. – New Brunswick, NJ: Transaction Press. – P. 53-70.

37. *Wassman, J.* “Hot” and “cold”. Classification and sorting among the Yupno of Papua New Guinea / J.Wassman, P.R.Dasen // *International Journal of Psychology*. – 1994. – N 29. – P. 19-38.
38. *Агаев, А.Г.* Нация, ее сущность и самосознание / А.Г.Агаев // *Вопросы истории*. – 1967. – № 7. – С. 25–37.
39. *Адамопулос, Д.* Культура и психология на распутье: историческая перспектива и теоретический анализ / Д.Адамопулос, У.Д.Лоннер // *Психология и культура* / Д.Мацумото [и др.]; под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 37–72.
40. *Адорно, Т.В.* Психоанализ антисемитизма / Т.В.Адорно, М.Хоркхаймер // *Психология национальной нетерпимости* / ред. и сост. Ю.В.Чернявской. – Минск, 1998. – С. 114–174.
41. *Александренков, Э.Г.* “Этническое самосознание” или “этническая идентичность”? / Э.Г.Александренков // *Этнографическое обозрение*. – 1996. – № 3. – С. 13–22.
42. *Андерсон, Б.* Воображаемые сообщества (размышления об истоках и распространении национализма) / Б.Андерсон. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с. – (CONDITIO HUMANA: социальная и культурная антропология).
43. *Андреева, Г.М.* Социальная психология / Г.М.Андреева. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 229 с.
44. *Анчел, Ева.* Этнос и история / Ева Анчел. – М.: Мысль, 1988. – 126 с.
45. *Арутюнов, С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С.А.Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 229 с.
46. *Арутюнов, С.А.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества / С.А.Арутюнов, Н.Н.Чебоксаров // *Расы и народы*. – М., 1972. – Вып. 2. – С. 8–30.
47. *Арутюнов, С.А.* Этнические общности доклассовой эпохи / С.А.Арутюнов // *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе* / отв. ред. Ю.В.Бромлей. – М.: Наука, 1982. – С. 55–82.
48. *Арутюнян, Ю.В.* Социально-культурное развитие и национальное самосознание / Ю.В.Арутюнян // *Социологические исследования*. – 1990. – № 7. – С. 42–49.
49. *Арутюнян, Ю.В.* Этносоциология: учеб. пособие для вузов / Ю.В.Арутюнян, Л.М.Дробижева, А.А.Сусоколов. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 271 с.

50. *Аръес, Ф.* Человек перед лицом смерти / Ф.Аръес. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 526 с.
51. *Асмолов, А.Г.* На перекрестке путей к изучению психики человека / А.Г.Асмолов// Бессознательное / под ред. Ю.В.Макагоненко. – Новочеркасск: Сагуна, 1984. – С. 51–60.
52. *Асмолов, А.Г.* Психология личности: принципы общепсихологического анализа / А.Г.Асмолов. – М.: Смысл, ИЦ “Академия”, 2002. – 414 с.
53. *Ассман, Ян.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман. – М.: Языки Славянской Культуры, 2004. – 375 с.
54. *Бабосов, Е.М.* Конфликтология: учеб. пособие / Е.М.Бабосов. – 2-е изд., стереотип. – Минск: ТетраСистемс, 2001. – 464 с.
55. *Бабосов, Е.М.* Национальная идея в контексте развития белорусской культуры / Е.М.Бабосов // Псіхалага-педагагічныя і арганізацыйныя асновы ідэалагічнай работы са студэнцкай моладззю: матэрыялы міжвуз. навук.-метаад. канф., Мінск, 22–23 лютага 2005 г.) / БДУ культуры і мастацтваў; рэдкал.: А.І.Смолік (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2006. – С. 3–13.
56. *Бабосов, Е.М.* Этнос и современная идеология / Е.М.Бабосов // Этносоциальные и конфессиональные процессы в трансформирующемся обществе: материалы междунар. науч. конф., Гродно, 5–6 июня 2003 г. / ГрГУ; редкол.: У.Д.Розенфельд [и др.]. – Гродно, 2003. – С. 3–5.
57. *Байбурин, А.К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения / А.К.Байбурин // Этнические стереотипы поведения / под ред. А.К.Байбурина. – Л.: Наука, 1985. – С. 7–21.
58. *Балакришнан, Г.* Национальное воображение / Г.Балакришнан // Нации и национализм / Б.Андерсон [и др.]. – М.: Праксис, 2002. – С. 264–282. – (Новая наука политики).
59. *Бауман, З.* Глокализация, или Кому глобализация, а кому локализация / З.Бауман // РЖ соц. и гум. науки. Сер. 11. Социология. – 2000. – № 1. – С. 24–28.
60. *Бауэр, О.* Национальный вопрос и социал-демократия / О.Бауэр // Нации и национализм / Б.Андерсон [и др.]. – М.: Праксис, 2002. – С. 52–120. – (Новая наука политики).

61. *Бахтин, М.М.* Проблема речевых жанров / М.М.Бахтин // Эстетика словесного творчества / М.М.Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – С. 237–280.

62. *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества / М.М.Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.

63. *Бейтсон, Г.* Экология разума / Г.Бейтсон [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://biblioteka.org.ua/book.php?id=1120000821 &p=10](http://biblioteka.org.ua/book.php?id=1120000821&p=10). – Дата доступа: 22.02.2007.

64. *Беларусіка = Albaruthenica*: зб. навук. прац / Нац. навук.-асвет. цэнтр імя Ф.Скарыны; рэдкал.: А.Анціпенка [і інш.]. – Мінск, 1992. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – 404 с.

65. *Беларусіка = Albaruthenica*: зб. навук. прац / Нац. навук.-асвет. цэнтр імя Ф.Скарыны; рэдкал.: А.Мальдзіс [і інш.]. – Мінск, 1994. – Кн. 3: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. – 390 с.

66. *Беларусіка = Albaruthenica*: зб. навук. прац / Нац. навук.-асвет. цэнтр імя Ф.Скарыны; рэдкал.: В.Рагойша [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – Кн. 4: Яўрэйская культура Беларусі і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі; В.Ластоўскі – выдатны дзеяч беларускага адраджэння. – 383 с.

67. *Белик, А.А.* Психологические направления в этнологии США. От исследования “культура-и-личность” к психологической антропологии / А.А.Белик // Этнология в США и Канаде / под ред. Е.А.Веселкина, В.А.Тишкова. – М.: Наука, 1989. – С.110–240.

68. *Белик, А.А.* Социокультурная антропология: (историко-теоретич. введение): учеб. пособие / А.А.Белик. – М.: Союз, 1998. – 319 с. – (Энциклопедия социального образования).

69. *Бенедикт, Р.* Психологические типы в культурах Юго-Запада США / Р.Бенедикт // Антология исследований культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – Т. 1: Интерпретации культуры / под ред. С.Я.Левита. – С. 271–284.

70. *Бенедикт, Р.* Хризантема и меч: модели японской культуры / Р.Бенедикт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 359 с.

71. *Берг, Л.С.* Труды по теории эволюции 1922 / Л.С.Берг; под ред. Г.У.Линдберга и П.М.Жуковского. – Л.: Наука, 1977. – С. 95–311.

72. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П.Бергер, Т.Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

73. Бердяев, Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н.А.Бердяев // Судьба России: соч. / Н.А.Бердяев. – М., 2001. – С. 267–478.

74. Бернс, Р. Развитие Я-концепции и воспитание / Р.Бернс. – М.: Прогресс, 1986. – 423 с.

75. Бернс, Р. Что такое Я-концепция / Р.Бернс // Психология самосознания: хрест. / ред.-сост. Д.Я.Райгородский. – Самара: БАХРАХ-М, 2000. – С. 333–392.

76. Бест, Д. Гендер и культура / Д.Бест, Дж.Уильямс // Психология и культура / Д.Мацумото [и др.]; под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 317–355.

77. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М.Блок. – М.: Наука, 1986. – 254 с.

78. Блумер, Г. Человеческое поведение / Г.Блумер // Американская социологическая мысль / под ред. В.И.Добренькова. – М.: Изд.-во Междунар. ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С. 168–172.

79. Боас, Ф. Границы сравнительного метода в антропологии / Ф.Боас // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 509–518.

80. Боас, Ф. Методы этнологии / Ф.Боас // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 519–527.

81. Боас, Ф. Эволюция или диффузия / Ф.Боас // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 343–347.

82. Богданов, К. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности / К.Богданов. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 438 с. (Территория культуры: антропология).

83. Богомолова, Н.Н. Образы американца и советского человека в восприятии московских студентов и на страницах молодежной прессы / Н.Н.Богомолова, Т.Г.Стефаненко //

Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. – 1991. – № 3. – С. 3–11.

84. *Бойм, С.* Общие места. Мифология повседневной жизни / С.Бойм. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 320 с.

85. *Борисов, В.* В поисках пропавшей истории / В.В.Борисов // Вестн. русского христианского движения. – 1978. – № 125. – С.142–151.

86. *Братусь, Б.С.* Аномалии личности / Б.С.Братусь. – М.: Мысль, 1988. – 301 с.

87. *Бромлей, Ю. В.* Очерки теории этноса / Ю.В.Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

88. *Бромлей, Ю.В.* Еще раз о многообразии этничности / Ю.В.Бромлей // Расы и народы / отв. ред.: С.И.Брук. – М.: Наука, 1989. С. 24–28.

89. *Бромлей, Ю.В.* Очерки теории этноса / Ю.В.Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 420 с.

90. *Бромлей, Ю.В.* Этнос и этнография / Ю.В.Бромлей. – М.: Наука, 1973. – 283 с.

91. *Бромлей, Ю.В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность / Ю.В.Бромлей. – М.: Наука, 1987. – 333 с.

92. *Брук, С.И.* Население земного шара / С.И.Брук, В.И.Козлов // Сов. этнография. – 1962. – №3. – С. 22–37.

93. *Брук, С.И.* Население мира: этнодемографический справочник / С.И.Брук; отв. ред. П.И.Пучков. – М.: Наука, 1986. – 832 с.

94. *Брук, С.И.* О предмете и задачах этнографии / С.И.Брук [и др.] // Сов. этнография. – 1963. – № 1. – С. 11–25.

95. *Бургиньон, Э.* Измененные состояния сознания / Э.Бургиньон // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 405–461.

96. *Бурдые, П.* Социология социального пространства / П.Бурдые. – СПб.: Алетейя, 2005. – 288 с.

97. *Бурдые, П.* Структура, габитус, практика / П.Бурдые // Журнал социологии и социальной антропологии [Электронный ресурс]. – 1998. – Вып. 2. – Режим доступа: http://read.newlibrary.ru/read/burde_p_/page0/struktura__gabitus__praktika

__pierre_bourdieu__le_sens_pratique_.html. – Дата доступа: 19. 02. 2008.

98. *Бурдьё, П.* Социология политики / П.Бурдьё. – М.: Socio Logos, 1993. – 334 с.

99. *Вайсгербер, Л.* Родной язык и формирование духа / Л.Вайсгербер. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – 224 с.

100. *Вальденфельс, Б.* Своя культура и чужая культура: парадокс науки о “Чужом” / Б.Вальденфельс // Логос. – 1994. – № 6. – С. 77–94.

101. *Вальденфельс, Бернхард.* Повседневность как плавающий тигль рациональности / Бернхард Вальденфельс // Социо-логос. – М., 1991. – Вып. 1: Общество и сферы смысла. – С. 17 – 23.

102. *Вартофский, М.* Модели. Репрезентация и научное понимание / М.Вартофский. – М.: Прогресс, 1988. – 507 с.

103. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. / М.Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 310 с.

104. *Вебер, М.* “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики / М.Вебер // Культурология. XX век: антология / сост. Л.А.Мостова. – М.: Юрист, 1995. – С. 557–603.

105. *Вебер, М.* Избранное. Образ общества / М.Вебер. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.

106. *Вебер, М.* О некоторых категориях понимающей социологии / М.Вебер // Западно-европейская социология XIX – начала XX века / под ред. В.И.Добренкова. – М.: Изд. Междунар. ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С. 491–507.

107. *Великий незнакомец.* Крестьяне и фермеры в современном мире / сост. Т.Шанин. – М.: Прогресс, 1992.– 432 с.

108. *Великовский, С.И.* Культура как полагание смысла / С.И.Великовский // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. – М.: Наука, 1989. – С. 17–20.

109. *Вердери, К.* Куда идут “нация” и “национализм”? / К.Вердери // Нации и национализм / Б.Андерсон [и др.]. – М.: Праксис, 2002. – С. 297–307. – (Новая наука политики).

110. *Вико, Д.* Основания новой науки об общей природе наций / Д.Вико; ред. и вступит. ст. В.П.Макашовского. – М.; Л.: Худож. лит., 1940. – 620 с.

111. *Витгенштейн, Л.* О достоверности // *Философские работы* / Л.Витгенштейн; сост. М.С.Козловой. – М.: Гнозис, 1994. – С. 321–405.
112. *Вундт, В.* Проблемы психологии народов / В.Вундт // *Преступная толпа.* – М.: Ин-т. психологии РАН; Изд-во “КСП+”, 1998. – 320 с.
113. *Выготский, Л.С.* Мышление и речь / Л.С.Выготский. – М.: Лабиринт, 2007 – 352 с. – (Психоллингвистика).
114. *Гайденко, П.П.* История и рациональность: социология М.Вебера и веберовский ренессанс / П.П.Гайденко, Ю.Н.Давыдов. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
115. *Гамкрелидзе, Т.В.* Р.О.Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами / Т.В.Гамкрелидзе // 100 лет Р.О.Якобсону: материалы междунар. конгресса / Изд. центр РГГУ; под ред. С.И.Гиндина [и др.]. – М., 1996. – С. 3–5.
116. *Гартман, Н.* Этика / Н.Гартман. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 712 с.
117. *Гачев, Г.* Национальные образы мира. Космо-Психологос / Г.Гачев. – М.: Прогресс, 1994.– 479 с.
118. *Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г.В.Ф.Гегель; отв. ред. Е.П.Ситковский. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 471 с. (Философское наследие).
119. *Геллнер, Э.* Нации и национализм / Э.Геллнер. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
120. *Геллнер, Э.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса / Э.Геллнер // *Нации и национализм* / Б.Андерсон [и др.]. – М.: Праксис, 2002. – С. 146–200. – (Новая наука политики).
121. *Гельвеций, К.А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании / К.А.Гельвеций. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1937. – 484 с.
122. *Гендерные истории Восточной Европы* / сост. Е.Гапова. – Минск: ЕГУ, 2002. – 416 с.
123. *Генис, А.* Билет в Китай / А.Генис. – СПб.: Амфора, 2001. – 333 с.
124. *Гердер, И.Г.* Идеи к философии истории человечества / И.Г.Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
125. *Гирц, К.* “Насыщенное описание”: в поисках интерпретативной теории культуры / К.Гирц // *Антология исследо-*

ваний культуры. Интерпретация культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 171–202. – (Культурология XX век).

126. *Гириц, К.* Интерпретация культур / К.Гириц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.

127. *Глезер, В.Д.* Зрение и мышление / В.Д.Глезер. – Л.: Наука, 1985. – 246 с.

128. *Гофман, И.* Первичные системы фреймов / И.Гофман // Русский гуманитарный интернет-университет [Электронный ресурс]. – 2006. – Режим доступа: <http://www.i-u.ru/biblio/archive/gofman%5Ffirst%5Ffreims%5Fsystems/>. – Дата доступа: 19.02.2007.

129. *Гренье, Ж.-И.* Размышления о “критическом повороте” / Ж.-И.Гренье // Одиссей: человек в истории- 2005. Время и пространство праздника. – М.: Наука, 2005. – С. 138–151.

130. *Гудков, Л.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам / Л.Гудков // Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов / Л.Гудков. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 650–686. – (Неприкосновенный запас).

131. *Гумбольдт, Вильгельм фон.* Избранные труды по языкознанию / Вильгельм фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 398 с.

132. *Гумилев, Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л.Н.Гумилев. – М.: Мишель и К°, 1991. – 499 с.

133. *Гумилев, Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы / Л.Н.Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 544 с.

134. *Гуревич П.* Ментальность, менталитет / П.Гуревич, О.Шульман // Культурология. XX век: словарь / под ред. С.Я.Левита. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 271–273. – (Культурология. XX век).

135. *Гуревич, А.Я.* Интервью с профессором Жаком Ле Гоффом / А.Я.Гуревич // Исторический синтез и школа “Анналов” / А.Я.Гуревич. – М.: Индрик, 1993. – С.296–303;

136. *Гуревич, А.Я.* Категории средневековой культуры / А.Я.Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.

137. *Гусейнов, А.А.* Глобальный этос как проблема / А.А.Гусейнов // Этос глобального мира / сост. и ред. В.И.Толстых. – М.: Восточная литература (РАН), 1999. – С. 14–29.

138. Гуссерль, Э. Картезианские размышления // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э.Гуссерль. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – 752 с.

139. Даниленко, О.А. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории – к формированию социокультурных идентичностей / О.А.Даниленко. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 404 с.

140. Деверо, Дж. О работах Джорджа Деверо (дайджест) / Дж.Деверо // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 134–174.

141. Де-Вос, Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация / Дж.Де-Вос // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 229–276.

142. Дейкер, Х. Национальный характер и национальные стереотипы / Х.Дейкер, Н.Фрейда // Современная зарубежная этнопсихология / под ред. С.А.Арутюнова [и др.]. – М.: ИНИОН СССР, 1979. – С. 23–44.

143. Дробижева, Л.М. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов / Л.М.Дробижева, А.Р.Аклаев, В.В.Коротеева, Г.У.Солдатова. – М.: Мысль, 1996. – 382 с.

144. Дробижева, Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития / Л.М.Дробижева // Сов. этнография. – 1985. – № 5. – С. 3–16.

145. Дробижева, Л.М. Социально-культурная дистанция как фактор межэтнических отношений / Л.М.Дробижева // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: сб. ст. / Моск. Центр Карнеги; под ред. А.В.Малашенко [и др.]. – М., 1997. – С. 44–63.

146. Дробницкий, О.Г. Проблема ценности в философии / О.Г.Дробницкий. – М.; Л.: Наука, 1966. – 262 с.

147. Дюби, Ж. Развитие исторических исследований во Франции / Ж.Дюби // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 47–59.

148. Дюркгейм, Э. Коллективный ритуал / Э.Дюркгейм // Религия и общество; сост. В.И.Гараджа (отв. ред.) [и др.]. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 438–441.

149. Дюркгейм, Э. Ценностные и “реальные” суждения / Э.Дюркгейм // Социолог. исследования. – 1991. – № 2. – С. 106–114.

150. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э.Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

151. Зализняк, А.А. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем / А.А.Зализняк, В.В.Иванов, В.Н.Топоров // Структурно-типологические исследования / отв. ред. Т.Н.Молошная. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 134–143.

152. Здравомыслов, А.Г. Потребности, интересы, ценности / А.Г.Здравомыслов. – М.: Политиздат, 1986. – 223 с.

153. Зиммель, Г. Человек как враг / Г.Зиммель // Избр.: в 2 т. – М.: Юрист, 1996. – Т. 1: Философия культуры. – С. 500–508 (Лики культуры).

154. Знанецкий, Ф. Исходные данные социологии / Ф.Знанецкий // Американская социологическая мысль / МГУ; под ред. В.И.Добренькова. – М., 1994. – С. 33–41.

155. Золотарев, А.М. Родовой строй и первобытная мифология / А.М. Золотарев. – М.: Наука, 1964. – 326 с.

156. Иванов, В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (древний период) / В.В.Иванов, В.Н.Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.

157. Иванов, В.В. Наука о человеке: введение в современную антропологию / В.В.Иванов. – М.: РГГУ, 2004. – 195 с.

158. Иванов, Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем / Вяч.Вс.Иванов. – М.: Сов. радио, 1978. – 184 с. (Кибернетика).

159. История ментальностей, историческая антропология: зарубежные исследования в обзорах и рефератах: сб. науч. обзоров и рефератов / Российский гос. гуманитар. университет; редкол.: Е.В.Горюнов [и др.]. – М., 1996. – 255 с.

160. Каган, М.С. Философская теория ценностей / М.С.Каган. – СПб.: Петрополис, 1997. – 225 с.

161. *Кант, Иммануил.* Антропология с прагматической точки зрения / И.Кант. – СПб.: Наука, 2002. – 472 с. (Слово о сущем).

162. *Караулов, Ю.Н.* Русский язык и языковая личность / Ю.Н.Караулов. – М.: Наука, 1987. – 264 с.

163. *Карсавин, Л.П.* Философия истории / Л.П.Карсавин. – СПб.: Комплект, 1993. – 352 с. (Памятники религиозно-философской мысли нового времени. Русская религиозная философия).

164. *Касьянова, К.* О русском национальном характере / К.Касьянова. – М.: Акад. Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 559 с.

165. *Кашима, Й.* Культура и социальная когнитивная деятельность: к социальной психологии культурной динамики / Й.Кашима // Психология и культура / Д.Мацумото [и др.]; под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 516–575.

166. *Кисинг, Р.М.* Новые перспективы культурной антропологии / Р.М.Кисинг, Ф.М.Кисинг // Современная зарубежная этнопсихология: реф. сб. / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая; под ред. С.А.Арутюнова [и др.]. – М., 1979. – С. 61–77.

167. *Клакхон, К.* Зеркало для человека: введение в антропологию / К.Клакхон. – СПб.: Евразия, 1998. – 352 с.

168. *Ковалевский, П.И.* Русский национализм и национальное воспитание в России / П.И.Ковалевский. – М.: Книжный мир, 2006. – 259 с.

169. *Козлов, В.И.* Некоторые проблемы теории нации / В.И.Козлов // Вопросы истории. – 1967. – № 1. – С. 88–99.

170. *Козлов, В.И.* О понятии этнической общности / В.И.Козлов // Сов. этнография. – 1967. – № 2. – С. 109–116.

171. *Козлов, В.И.* Проблематика “этничности” / В.И.Козлов // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 4. – С. 39–55.

172. *Козлов, В.И.* Расы и этносы / В.И.Козлов, Н.Н.Чебоксаров // Расы и общество: сб. науч. раб. / под ред. Ю.В.Бромлея. – М.: Наука, 1982. – С. 92–118.

173. *Козлова, Н.Н.* Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора / Н.Н.Козлова. – М.: РАН, Ин-т философии, 1996. – 216 с.

174. *Козлова, Н.Н.* Социально-историческая антропология: учеб. / Н.Н.Козлова. – М.: Ключ-С, 1998. – 192 с.

175. *Кон, И.С.* Ребенок и общество: (историко-этнографическая перспектива) / И.С.Кон. – М.: Наука, 1988. – 270 с.

176. *Коротеева, В.В.* Этнические символы и символическая природа этничности: концепции Дж.Армстронга, Э.Смита и Э.Хобсбаума / В.В.Коротеева // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / под ред. А.В.Тишкова. – М.: ИЭА РАН, 1994. – С. 37–55.

177. *Коул, М.* Культура и мышление: психологический очерк / М.Коул, С.Скрибнер. – М.: Прогресс, 1977. – 262 с.

178. *Коул, М.* Культурно-историческая психология: наука будущего / М.Коул. – М.: Когито-центр, 1997. – 432 с.

179. *Кочанов, Ю.Л.* Проблемы ситуационной и трансверсальной идентичности агента социальных отношений / Ю.Л.Кочанов // Социальная идентификация личности / отв. ред. В.А.Ядов. – М.: Ин-т социологии РАН, 1993. – С. 13–28.

180. *Кребер, А.* Конфигурации культурного развития / А.Кребер // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 465–498.

181. *Крукоўскі, М.* Нацыя, этнас, дыяспара і глабалізм у святле праблематыкі адраджэння беларускай культуры / М.Крукоўскі // Міжкультурны дыялог у Беларусі: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё ва ўмовах глабалізацыі: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канферэнцыі, Мінск, 10–12 снежня 2003 г. / ННАЦ імя Ф.Скарыны. – Мінск, 2004. – С. 116 – 125.

182. *Крысько, В.Г.* Этническая психология / В.Г.Крысько. – М.: Academia, 2002. – 320 с.

183. *Крюков, М.В.* Обсуждение статьи З.П.Соловьевой / М.В.Крюков // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 3. – С. 73–84.

184. *Крюков, М.В.* Этничность, безэтничность, этническая непрерывность / М.В.Крюков // Расы и народы / под ред. В.П.Алексеева [и др.]. – М.: Наука, 1989. – С. 21–56.

185. *Кули, Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок / Ч.Х.Кули. – М.: Идея-Пресс, 2000. – С. 155–190.

186. *Кушнер, П.И.* Национальное самосознание как этнический определитель / П.И.Кушнер // Сб. науч. тр. / Ин-т эт-

нографии АН СССР – М., 1949. – Т. VIII: Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. – С. 3–9.

187. Ландес, Д. Культура объясняет почти все / Д.Ландес // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. – М.: Моск. шк. полит. иссл., 2002. – С. 38–55.

188. Лацарусь, М. Мысли о народной психологии / М.Лацарусь и Х.Штейнталь // Филологические записки. – 1864. – Вып.1-2. – С. 90–105.

189. Лацарусь, М. Мысли о народной психологии / М.Лацарусь и Х.Штейнталь // Филологические записки. – 1864. – Вып. 3. – С. 248–273.

190. Лацарусь, М. Мысли о народной психологии / М.Лацарусь и Х.Штейнталь // Филологические записки. – 1864. – Вып. 5. – С. 252–267.

191. Ле Гофф, Ж. Ментальности: двусмысленная история / Ж. Ле Гофф // История ментальностей, историческая антропология: зарубежные исследования в обзорах и рефератах: сб. науч. обзоров и рефератов / Рос. гос. гуманит. ун-т; редкол.: Е.В.Горюнов [и др.]. – М., 1996. – С. 40–43.

192. Лебедева, Н. М. Базовые ценности русских на рубеже XXI века / Н.М.Лебедева // Психологический журнал. – 2000. – Т. 21. – № 3. – С. 73–87.

193. Лебедева, Н.М. Введение в этническую и кросскультурную психологию: учеб. пособие / Н.М.Лебедева. – М.: Ключ-С, 1999. – 224 с.

194. Лебедева, Н.М. Эмпирическое исследование психологической адаптации этнической группы к иной природной среде (на примере русских старожилов Закавказья) / Н.М.Лебедева // Духовная культура и этническое самосознание наций: в 2 вып. / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая; отв. ред. Л.М.Дробижева.– М., 1990. – Вып. 1. – С. 101–128.

195. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К.Леви-Строс. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с. (Психология без границ).

196. Леви-Строс, К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление / К.Леви-Строс. – М., 1994. – С. 19–29.

197. Лем, С. Сумма технологии / С.Лем. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 602 с.

198. *Леонтьев, А.Н.* Лекции по общей психологии / А.Н.Леонтьев. – М.: Смысл, 2001. – 511 с.
199. *Леонтьев, Д.А.* Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени / Д.А.Леонтьев // Психологическое обозрение. – 1998. – № 1. – С. 13–25.
200. *Липпман, Уолтер.* Общественное мнение / Уолтер Липпман. – М.: Ин-т фонда “Общественное мнение”, 2004. – 384 с.
201. *Лосев, А.Ф.* Философия имени / А.Ф.Лосев. – М.: МГУ, 1990. – 270 с.
202. *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / А.Ф.Лосев. – М.: Республика, 1991. – 525с. (Мыслители XX века).
203. *Лотман, Ю.М.* “Изгой” и “изгойничество” как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского времени (“Свое” и “Чужое” в истории русской культуры) / Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский // История и типология русской культуры. – СПб: Искусство-СПб., 2002. – С. 222–232.
204. *Лотман, Ю.М.* Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре / Ю.М.Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 2003. – 624 с.
205. *Лотман, Ю.М.* О семиотическом механизме культуры / Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский // Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 485–503.
206. *Лотман, Ю.М.* Тезисы к семиотическому изучению культур / Ю.М.Лотман [и др.] // Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 504–525.
207. *Лотман, Ю.М.* Феномен культуры / Ю.М.Лотман // Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 568–580.
208. *Лурье, С.В.* Историческая этнология: учеб. пособие для вузов / С.В.Лурье. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 446 с.
209. *Лурье, С.В.* Культурная антропология в России и на Западе: концептуальные различия / С.В.Лурье // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 146–159.
210. *Лурье, С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: учеб. пособие для вузов / С.В.Лурье. – М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 624 с. (Gaudeamus).

211. Мавродин, В.В. К вопросу о складывании великорусской народности и русской нации / В.В.Мавродин // Сов. этнография. – 1947. – № 4. – С. 85–96.

212. Мадариага, Сальвадор де. Англичане. Французы. Испанцы / С. де Мадариага. – СПб.: Наука, 2003. – 242 с.

213. Майерс, Д. Социальная психология / Д.Майерс. – СПб.: Питер, 1997. – 688 с. (Мастера психологии).

214. Малахов, В. Символическое производство этничности и конфликт / В.Малахов // Язык и этнический конфликт / под ред. М.Брилл Олкотт и И.Семенова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2001. – С. 115–137.

215. Малахов, В.С. Преодолимо ли этноцентричное мышление? / В.С.Малахов // Расизм в языке социальных наук / под ред. В.Воронкова [и др.]. – СПб.: Алетейа, 2002. – С. 9–22.

216. Малахов, В.С. Этничность в большом городе // Понаехали тут...: очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. – М.: Новое лит. обозр., 2007. – 200 с.

217. Мамардашвили, Мераб. Как я понимаю философию / Мераб Мамардашвили. – 2-е изд., изм. и доп. – М.: Прогресс, 1992. – 414 с.

218. Манхейм, Карл. Диагноз нашего времени / Карл Манхейм. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

219. Мартынов, В. Феномен глобализации: унификация или универсализация? / В.Мартынов // Беларусь – XXI стагоддзе: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф. “Міжкультурны дыялог у Беларусі: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё ва ўмовах глабалізацыі”, Мінск, 10–12 снежня 2003 г. / Нац. навук.-асвет. цэнтр імя Ф.Скарыны; рэд. А.Грыцкевіч [і інш.]. – Мінск, 2004. – С. 179–180.

220. Мартынов, В.Ф. Белорусская культура в содружестве мировых культур / В.Ф.Мартынов // Весн. БДУ культуры і мастацтваў. – 2005. – № 5. – С. 19–22.

221. Мартынов, В.Ф. Поиск своего пути / В.Ф.Мартынов // Беларуская думка. – №1. – 2006. – С. 122–126.

222. Маслоу, А. Психология бытия / А.Маслоу. – М.: Рефлбук; Киев: Ваклер, 1997. – 304 с.

223. Мелентьева, Н.В. Джордж Герберт Мид / Н.В.Мелентьева // Современная американская социология / под ред. В.И.Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 33–49.

224. *Мид, Дж.* Интернализированные Другие и самость / Дж.Мид // Американская социологическая мысль / под. ред. В.И.Добренькова. – М.: Изд. Междунар. ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С. 222–225.

225. *Мид, Дж.* От жеста к символу / Дж.Мид // Американская социологическая мысль / под. ред. В.И.Добренькова. – М.: Изд. Междунар. ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С. 213–221.

226. *Мид, М.* Взросление на Самоа // Культура и мир детства: избр. произв. / М.Мид; сост. и послесл. И.С.Кона. – М.: Наука, 1988. – С. 88–171.

227. *Мид, М.* Иней на цветущей ежевике // Культура и мир детства: избр. произв. / М.Мид; сост. и послесл. И.С.Кона. – М.: Наука, 1988. – С. 6–87.

228. *Мид, М.* Как растут на Новой Гвинее // Культура и мир детства: избр. произв. / М.Мид; сост. и послесл. И.С.Кона. – М.: Наука, 1988. – С. 172–232.

229. *Мид, М.* Культура и мир детства: избр. произв. / М.Мид; сост. и послесл. И.С.Кона. – М.: Наука, 1988. – 429 с.

230. *Мид, М.* Отцовство у человека – социальное изобретение // Культура и мир детства: избр. произв. / М.Мид; сост. и послесл. И.С.Кона. – М.: Наука, 1988. – С. 308–321.

231. *Минский, М.* Фреймы для представления знаний / М.Минский. – М.: Энергия, 1979. – 151 с.

232. *Михайлов, Ф.Т.* Загадка человеческого Я / Ф.Т.Михайлов. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1976. – 289 с.

233. *Мишра, Р.* Познание в разных культурах / Р.Мишра // Психология и культура / Д.Мацумото [и др.]; под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 201–227.

234. *Можейко, М.А.* Другой / М.А.Можейко, Д.В.Майборода // Постмодернизм: энцикл. / сост. А.А.Грицанов [и др.]. – Минск, 2001. – С. 249 – 251.

235. *Можейко, М.А.* Синергетика / М.А.Можейко // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. – 2001–2008. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/phil-dict/article/filo/filo-707.htm?text>. – Дата доступа: 09.09.2008.

236. *Можейко, М.А.* Современные методы моделирования взаимодействия этносоциальных и конфессиональных традиций / М.А.Можейко // Этносоциальные и конфессиональные процессы в трансформирующемся обществе: материалы меж-

дунар. науч. конф., Гродно, 8-9 декабря 2005 г. / ГрГУ; отв. ред. М.А.Можейко. – Гродно, 2005. – С. 8–14.

237. *Можейко, М.А.* Социальное время (время человеческого бытия) / М.А.Можейко // Metromir [Электронный ресурс]. – 2004–2006. – Режим доступа: <http://www.metromir.ru/voc/phylosofy.php?litter>. – Дата доступа: 05.03.2007.

238. *Можейко, М.А.* Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистских парадигм / М.А.Можейко. – Смоленск: СГПУ, 2004. – 238 с.

239. *Моль, А.* Социодинамика культуры / А.Моль. – 2-е изд. – М.: КомКнига, 2005. – 416 с.

240. *Монтанер, К.А.* Культура и поведение элит в Латинской Америке / К.А.Монтанер // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. – М.: Моск. шк. полит. исслед., 2002. – С. 94–106.

241. *Монтескье, Ш.Л.* О духе законов / Ш.Л.Монтескье; сост., пер. и коммент. А.В.Матешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.

242. *Морозов, И.В.* Послание сквозь века: фрагменты герменевтики культуры / И.В.Морозов // Весн. БДУ культуры. – 2004. – № 3. – С. 27–32.

243. *Мюррей, Д.* Что такое западная концепция Self? / Д.Мюррей // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 309–326.

244. *Налчаджян, А.А.* Социально-психическая адаптация личности: (формы, механизмы и стратегии) / А.А.Налчаджян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1988. – 262 с.

245. *Науменко, Л.И.* Поляки и русские в Беларуси. Особенности этнической идентичности / Л.И.Науменко // Этносоциальные и конфессиональные процессы в трансформирующемся обществе: материалы междунар. науч. конф., Гродно, 12–14 апреля 2000 г.: в 2 ч. / ГрГУ; редкол.: проф. У.Д.Розенфельд [и др.]. – Гродно, 2001. – Ч.1. – С. 153–156.

246. *Национально-культурный компонент в тексте и языке: материалы докл. III Междунар. науч. конф. под эгидой МАПРЯЛ, Минск, 7–9 апреля 2004 г. / МГЛУ; отв. ред. А.В.Зубов, С.М.Прохорова. – Минск, 2005. – 434 с.*

247. *Овсяннико-Куликовский, Д.Н.* Психология национальности / Д.Н.Овсяннико-Куликовский // Этнопсихологические сюжеты / под ред. М.В.Иордана, В.М.Семенова. – М.: Ин-т философии РАН, 1992. – С. 172–195. – (Из отечественного наследия).

248. *Оллпорт, Г.В.* Личность в психологии / Г.В.Оллпорт. – М.: КСП+; СПб.: Ювента (при участии психолог. центра “Ленато”), 1998. – 345 с.

249. *Ортега-и-Гассет, Хосе.* Дегуманизация искусства и другие работы / Хосе Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 640 с.

250. *Оссовская, М.* Рыцарь и буржуа: исследование по истории морали / М.Оссовская; под общ. ред. А.А.Гусейнова. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.

251. *Паин, Э.А.* Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике / Э.А.Паин. – М.: Новое Издательство, 2004. – 248 с. – (Исследования фонда “Либеральная миссия”).

252. *Паин, Э.А.* Межнациональные конфликты в СССР: (некоторые подходы к изуч. и практ. решению) / Э.А.Паин, А.А.Попов // Сов. этнография. – 1990. – № 1. – С. 3–15.

253. *Парсонс, Т.* О структуре социального действия / Т.Парсонс. – М.: Академ. проект, 2000. – 879 с.

254. *Парсонс, Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т.Парсонс // Эврика [Электронный ресурс]. – 2004–2008. – Режим доступа: <http://evrika.tsi.lv/index.php?name>. – Дата доступа: 08.05.2007.

255. *Парсонс, Т.* Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем / Т.Парсонс // Социология: хрест. / сост. Ю.Г.Волкова [и др.]. – М.: Гардарики, 2003. – С. 271–288.

256. *Пелипенко, А.А.* Культура как система / А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко. – М.: Языки рус. культуры, 1998. – 372 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

257. *Пиаже, Жан.* Речь и мышление ребенка / Жан Пиаже. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 528 с. – (Психология: классические труды).

258. *Планк, М.* Смысл и границы точной науки / М.Планк // Вопросы философии. – 1958. – № 5. – С. 44–66.

259. *Платонов, Ю.П.* Этническая психология / Ю.П.Платонов. – СПб.: Речь, 2001. – (Классика современной психологии).

260. *Поппер, К.* Открытое общество и его враги: в 2 т. / К.Поппер. – М.: Культурная инициатива, 1992. – Т. 1. – 448 с.

261. *Поршнев, Б.Ф.* “Мы и они” как конститутивный принцип психологической общности / Б.Ф.Поршнев // Материалы III Всесоюз. съезда Общества психологов, Москва, 17–18 января 1998 г. : в 2 вып. – М., 1999. – Вып I. – С. 58–64.

262. *Поршнев, Б.Ф.* Социальная психология и история / Б.Ф.Поршнев. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1979. – 211 с.

263. *Пословицы* русского народа: сборник В.И.Даля: в 2 т. / В.И. Даль. – М.: Худ. лит., 1989. – Т.2. – С. 12–24.

264. *Потебня, А.А.* Слово и миф / А.А.Потебня. – М.: Правда, 1989. – 622 с.

265. *Принс, Р.* Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза / Р.Принс // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 483–501.

266. *Пропп, Владимир.* Морфология волшебной сказки / Владимир Пропп. – М.: Лабиринт, 2007. – 128 с.

267. *Психология* национальной нетерпимости: хрест. / сост. Ю.В.Чернявская. – Минск: Харвест, 1998. – 560 с. – (Библиотека практической психологии).

268. *Радклифф-Браун, А.* Табу // Религия и общество: хрест. по социологии религии / А.Радклифф-Браун. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 421–438.

269. *Раульф, У.* История ментальностей. К реконструкции духовных процессов / У.Раульф // История ментальностей, историческая антропология: зарубеж. исслед. в обзорах и рефератах / Рос. гос. гуманитарный ун-т; редкол.: Е.В.Горюнов [и др.]. – М., 1996. – С. 38–40.

270. *Редфилд, Р.* Подходы к изучению цивилизации в гуманитарных и социальных науках / Р.Редфилд, М.Сингер // Сравнительное изучение цивилизаций: хрест. / сост. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 70–72.

271. *Резник, Ю.М.* Социокультурная антропология в системе гуманитарного знания / Ю.М.Резник // Социальная антропология в вузе. – М.: МГУ, 1997. – С. 7–44.

272. *Рикер, П.* Память, история, забвение / П.Рикер // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/index.php. – Дата доступа: 10.09. 2008.

273. *Роджерс, К.* К науке о личности / К.Роджерс // История зарубежной психологии. 30–60-е гг. XX в. / под ред. П.Я.Гальперина [и др.]. – М.: МГУ, 1986. – С. 200–230.

274. *Розенбергер, Н.* Диалектическое равновесие в полярной модели “Self”: пример Японии / Н.Розенбергер // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 277–308.

275. *Розеншток-Хюсси, О.* Речь и действительность / О.Розеншток-Хюсси. – М.: Лабиринт, 2008. – 277 с. – (Человек: между прошлым и будущим).

276. *Руденко, Е.Н.* Концепт свободы и этнокультурное самосознание белорусов / Е.Н.Руденко, Ю.В.Чернявская // *Jezyk w kregu wartosci*. – Люблин: Изд-во ун-та М.Скłodовской-Кюри, 2003. – С. 383–403.

277. *Санько, С.* Культура як тэзаўрус фрэймаў // Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі. – Мінск: БГАКЦ, 1998. – С. 7–20.

278. *Сапронов, П.А.* Культурология: курс лекций по теории и истории культуры / А.П.Сапронов. – СПб.: Союз, 2001. – 560 с.

279. *Сащeko, В.В.* Диалогические основания белорусской культуры (культурологическая реконструкция): дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / В.В.Сащeko. – Минск, 2006. – 100 с.

280. *Северцов, Н.А.* Морфологические закономерности эволюции / Н.А.Северцов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. – 610 с.

281. *Селиванов, В.В.* Человек и зверь: (о двух ведущих темах палеолитического искусства) / В.В.Селиванов // *Первобытное искусство*. – Новосибирск: Наука, 1971. – С. 12–23.

282. *Семенцов, В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты / В.С.Семенцов // *Восток – Запад: исследования, переводы, публикации*. – М.: Наука, 1988. – С. 14–17.

283. *Серль, Дж.* Природа интенциональных состояний / Дж.Серль // Философия. Логика. Язык: сб. ст. / под ред. Д.П.Горского [и др.]. – М.: Прогресс, 1987. – С. 96–126.

284. *Сикевич, З.В.* Социальное бессознательное / З.В.Сикевич, О.К.Крокинская, Ю.В.Поссель. – СПб.: Питер, 2004. – 272 с.

285. *Сикевич, З.В.* Социология и психология национальных отношений: учеб. пособие / З.В.Сикевич. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 1999. – С. 56–60.

286. *Симонов, П.В.* О двух разновидностях неосознаваемого психического: под- и сверхсознании // Бессознательное / под ред. Ю.В.Макагоненко. – Новочеркасск: Сагуна, 1984. – С. 60–69.

287. *Смирнов, С.Д.* Мир образов и образ мира / С.Д.Смирнов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 4, Психология. – 1981. – № 3. – С. 15–28.

288. *Смит, Э.* Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / Э.Смит. – М.: Праксис, 2004. – 464 с. – (Новая наука политики).

289. *Современная зарубежная этнопсихология* / под ред. С.А.Арутюнова [и др.]. – М., 1979. – 469 с.

290. *Солдатова, Г.У.* Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания / Г.У.Солдатова // Познание и общение / отв. ред. Б.Ф.Ломов. – М.: Наука, 1988. – С. 111–125.

291. *Солдатова, Г.У.* Психология межэтнической напряженности / Г.У.Солдатова. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.

292. *Соловьев, В.* Русская идея / В.Соловьев // Россия глазами русского / отв. ред. А.Ф.Замалева. – СПб.: Наука, 1991. – С. 311–339.

293. *Сорокин, П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / П.А.Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с. – (Мыслители XX века).

294. *Социальная и культурная дистанции: опыт многонациональной России* / Ин-т этнологии и антропологии РАН; авт. проекта и отв. ред. Л.М.Дробижева. – М.: Ин-т социологии, 1998. – 385 с.

295. *Спиркин, А.Г.* Сознание и самосознание / А.Г.Спиркин. – М.: Политиздат, 1972. – 303 с.

296. *Стефаненко, Т.Г.* Этнопсихология / Т.Г.Стефаненко. – М.: Ин-т психологии РАН, 1999. – 320 с.
297. *Столин, В.В.* Самосознание личности / В.В.Столин. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 286 с.
298. *Субкультуры и этносы в художественной жизни // Художественная жизнь современного общества: в 4 т. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 1. – С. 123–157.*
299. *Тишков, В.А.* Очерки теории и политики этничности в России / В.А.Тишков. – М.: Русский Мир, 1997. – 531 с.
300. *Тишков, В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В.А.Тишков; Ин-т этнологии и антропологии РАН. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
301. *Токарев, С.А.* Проблема типов этнических общностей: (к методологическим проблемам этнографии) / С.А.Токарев // Вопросы философии. – 1964. – № 11. – С. 41–53.
302. *Токарев, С.А.* Религия в истории народов мира / С.А.Токарев. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – 576 с.
303. *Толстов, С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен / С.П.Толстов // Проблемы истории докапиталистических обществ. – 1935. – № 9-10. – С. 5–41.
304. *Триандис, Г.* Индивидуализм и коллективизм: прошлое, настоящее и будущее / Г.Триандис // Психология и культура / Д.Мацумото [и др.]; под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 73–95.
305. *Тромпенаарс, Ф.* Национально-культурные различия в контексте глобального бизнеса / Ф.Тромпенаарс, Ч.Хампден-Тернер. – Минск: Поппури, 2004. – 528 с.
306. *Тхостов, А.Ш.* Топология субъекта: (опыт феноменологического исследования) / А.Ш.Тхостов // Вестн. Моск. унта. Сер. 14, Психология. – 1994. – № 2. – С. 3–13.
307. *Уайт, Лесли.* Избранное: наука о культуре / Лесли Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с. – (Культурология. XX век).
308. *Уайт, Лесли.* Избранное: эволюция культуры / Лесли Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1064 с. – (Культурология. XX век).
309. *Уваров, А.Г.* Русское национальное самосознание: современный взгляд / А.Г.Уваров. – М.: ИТРК, 2000. – 200 с.

310. *Узнадзе, Д.Н.* Основные положения теории установки // Труды: в 6 т. / Д.Н.Узнадзе. – Тбилиси: Мецниереба, 1977. – Т.6. – С. 263–326.

311. *Узнадзе, Д.Н.* Психологические исследования / Д.Н.Узнадзе. – М.: Наука, 1966. – С. 164–169.

312. *Уоллес, Э.Ф.К.* Психические заболевания, биология и культура / Э.Ф.К.Уоллес // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 361–404.

313. *Уорф, Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку / Б.Л.Уорф // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra fantastica, 2003. – С. 157–201.

314. *Февр, Л.* Бои за историю / Л.Февр. – М.: Наука, 1991. – 627 с.

315. *Федотов, Г.П.* Сумерки отечества / Г.П.Федотов // Судьба и грехи России: избр. статьи по философии рус. истории и культуры / Г.П.Федотов: в 2 т. – СПб.: София, 1991. – Т. 1. – С. 320–329.

316. *Фейблман, Д.* Типы культур / Д.Фейблман // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры / сост. Л.А.Мостова. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 203–225. – (Культурология XX век).

317. *Флиер, А.Я.* Культурология / А.Я.Флиер // Культурология. XX век: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. С.Я.Левит. – СПб., 2004. – Т. 1. – 1998. – С. 371–374.

318. *Флиер, А.Я.* Культурология для культурологов / А.Я.Флиер. – М.: Ин-т психологии РАН, 2000. – 496 с. – (Gaudeamus).

319. *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение истины / П.А.Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 494 с. (Из истории отечественной философской мысли).

320. *Фотев, Г.* Флориан Знанецкий: гуманистическая социология / Г.Фотев // Современная американская социология / под ред. В.И.Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 50–77.

321. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В.Франкл; вст. ст. Д.А.Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с. – (Б-ка зарубежной психологии).

322. *Фромм, Э.* Бегство от свободы / Э.Фромм. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – 384 с.

323. *Хайдеггер, М.* Время картины мира / М.Хайдеггер // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – 2004–2008. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Vr_KartMi.php. – Дата доступа: 15.02.07.

324. *Хантингтон, С.* Кто мы? / С.Хантингтон. – М.: АСТ; Транзиткнига, 2004. – 635 с. – (Philosophy).

325. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С.Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

326. *Херсковиц, М.* Культурный релятивизм и культурные ценности // Tripod [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://members.tripod.com/~russian_textbook/topics/relativism.html. – Дата доступа: 08.01.2007.

327. *Хобсбаум, Э.* Нации и национализм после 1780 г. / Э.Хобсбаум. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.

328. *Хонигман, Дж.* Подходы / Дж.Хонигман // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 80–103.

329. *Хонигман, Дж.* Понятия // Дж.Хонигман // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 51–79.

330. *Хотинец, В.Ю.* Этническое самосознание / В.Ю.Хотинец. – СПб.: Алетейя, 2000. – 240 с.

331. *Хотинец, В.Ю.* Зависимость развития интегральной индивидуальности от особенностей этнического самосознания / В.Ю.Хотинец // Психологический журнал. – 1999. – № 1. – С. 114–119.

332. *Хотинец, В.Ю.* Роль этнического самосознания в развитии интегральной индивидуальности / В.Ю.Хотинец // Вестн. Пермского гос. пед. ун-та. Сер. 1, Психология. – 1995. – № 1. – С. 32–44.

333. *Хотинец, В.Ю.* Этническое самосознание и его роль в развитии индивидуальности человека: учеб. пособие / В.Ю.Хотинец. – Ижевск: Изд-во УдГУ, 1996. – 74 с.

334. *Хотинец, В.Ю.* Этничность в интегральном исследовании индивидуальности человека: (методология, теория, эмпирика и педагогическая практика: на материале исслед. коренных народов Западного Урала): дис. ... д-ра психол. наук: 19.00.01 / В.Ю.Хотинец. – Пермь, 2000. – 412 л.

335. *Хсю, Ф.* Базовые американские ценности / Ф.Хсю // Личность, культура, этнос: современная психологическая ан-

тропология / под общ. ред. А.А.Белика. – М.: Смысл, 2001. – С. 213–227.

336. *Хюбнер, К.* Истина мифа / К.Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с. (Мыслители XX века).

337. *Ценности* и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / РАН, Ин-т этнологии и антропологии; под ред. Л.М.Дробижевой. – М., 1990. – 164 с.

338. *Чарняўская, Ю.В.* Канцэпты “незалежнасць”, “свабода”, “воля” і этнакультурная самаідэнтыфікацыя беларусаў у перыяд ВКЛ / Ю.В.Чарняўская // Весн. БДУ. – 2002. – № 3. – С. 32–46.

339. *Чарняўская, Ю.В.* Ментальнасць і менталітэт у этнакультурнай рэальнасці / Ю.В.Чарняўская // Весн. БДУ культуры. – 2004. – № 3. – С. 4–10.

340. *Чарняўская, Ю.В.* Прырода і сутнасць этнічнасці: да падыходу мяккага канструктывізму / Ю.В.Чарняўская // Весці БДПУ. Сер. 2, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2008. – № 2 – С. 103–106.

341. *Чебоксаров, Н.Н.* Проблемы происхождения древних и современных народов / Н.Н.Чебоксаров // Труды VII МКАЭН. – М.: Изд-во АН СССР, 1970. – С. 746–758.

342. *Чернявская, Ю.В.* Маргинальная личность в пространстве этнической культуры Беларуси: сущность и функции: (по материалам социально-бытовых сказок) / Ю.В.Чернявская // Весн. БДУ культуры. – 2006. – № 6. – С. 39–46.

343. *Чернявская, Ю.В.* Апология культурологии / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2004. – № 6. – С. 44–53.

344. *Чернявская, Ю.В.* Белорус: штрихи к автопортрету: (этнический самообраз белоруса в сказках) / Ю.В.Чернявская. – Минск: Четыре четверти, 2006. – 244 с.

345. *Чернявская, Ю.В.* Идентичность на фоне мифа / Ю.В.Чернявская // Антропологический форум. – 2008. – № 8. – С. 198–226.

346. *Чернявская, Ю.В.* Инкультурация личности в пространстве этнической культуры / Ю.В.Чернявская // Псіхалага-педагагічныя і арганізацыйныя асновы ідэалагічнай работы са студэнцкай моладдзю: матэрыялы міжвуз. навук.-метаад. канф., Мінск, 22–23 лютага 2005 г./ БДУ культуры і мастацтваў; рэдкал.: А.І.Смолік (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2006. – С. 261–268.

347. Чернявская, Ю.В. К проблеме методологии этнокультурологического исследования / Ю.В.Чернявская // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: материалы междунар. науч. конф., Гродно, 12–13 декабря 2007 г. / ГрГУ; отв. ред. М.А.Можейко. – Гродно, 2008. – С. 354–358.

348. Чернявская, Ю.В. Конструирование реальности в структурах этнической повседневности / Ю.В.Чернявская // Философское осмысление социально-экономических проблем: междунар. сб. науч. тр. / ВолгГТУ; под ред. В.Е.Давидовича [и др.]. – Волгоград, 2006. – Вып. 10. – С. 481–487.

349. Чернявская, Ю.В. Культура явная и скрытая / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2005. – № 4. – С. 5–13.

350. Чернявская, Ю.В. Ментальность и язык / Ю.В.Чернявская // Этническая психология и современные реалии: материалы интернет-конференции, Якутск, 31 марта – 30 мая 2003 г. / ЯГУ; под ред. А.И.Егоровой. – Якутск, 2004. – С. 30–34.

351. Чернявская, Ю.В. Модель культурного самосознания подростка / Ю.В.Чернявская // Мастацкая адукацыя і культура. – 2007. – № 4. – С. 10–13.

352. Чернявская, Ю.В. На rendez-vous с эпохой: советский интеллигент в поисках идентичности / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2007. – № 5. – С. 25–43.

353. Чернявская, Ю.В. Образ Чужого в белорусской сказке: Пан / Ю.В.Чернявская // Науч. тр. Респ. ин-та высш. шк. философ.-гуманит. науки / редкол.: М.И.Демчук [и др.]. – Минск: РИВШ, 2006. – С. 241–248.

354. Чернявская, Ю.В. Понятие и структура этнического самообраза / Ю.В.Чернявская // Прырода, чалавек, культура: праблемы гармоніі: матэрыялы навук. канф., Мінск, 25–26 сакавіка 2003 г. / Міністэрства культуры Рэспублікі Беларусь, БДУ культуры; рэдкал.: М.А. Бяспалая [і інш.]. – Мінск, 2003. – Ч. 1. – С. 450–455.

355. Чернявская, Ю.В. Роль этнической самооценки в самосознании народа / Ю.В.Чернявская // Личность. Культура. Общество. – М., 2001. – Т. 3, вып. 4 (10). – С. 269–277.

356. Чернявская, Ю.В. Роль языка в динамике этнокультурного самосознания белорусов / Ю.В.Чернявская // Проблемы славистики и теоретической лингвистики: сб. ст. молодых

ученых / под ред. А.А.Гируцкого [и др.]. – Минск: Бел. гос. ун-т, 2002. – С. 81–87.

357. *Чернявская, Ю.В.* Смена парадигм: национальный характер или социокультурный сценарий развития этноса / Ю.В.Чернявская // Міжкультурны дыялог у Беларусі: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё ва ўмовах глабалізацыі: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф. (Беларусіка – Albaruthenica), Мінск, 10–12 снежня 2003 г. / ННАЦ імя Ф.Скарыны; пад рэд. Л.Уладыкоўскай-Канаплянік. – Мінск, 2004. – С. 144–147.

358. *Чернявская, Ю.В.* Тоска по пространству / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2006. – № 4. – С. 31–46.

359. *Чернявская, Ю.В.* Трикстер, или Путешествие в Хаос / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2004. – № 3. – С. 37–52.

360. *Чернявская, Ю.В.* Этническая культурология: истоки, специфика, подходы / Ю.В.Чернявская // Вестн. молодежного науч. общества (Право, экономика, культура). – 2004. – № 3 (20). – С. 71–74.

361. *Чернявская, Ю.В.* Этнические стереотипы и насилие: к проблеме обусловленности / Ю.В.Чернявская // Культура поведения в парадигме педагогики ненасилия: сб. науч. ст. по проблемам педагогики ненасилия: материалы XXVII Всерос. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 20 апреля 2006 г. / 67 гимназия Verba magistri; под ред. А.Г.Козловой [и др.]. – СПб., 2006. – С. 294–311.

362. *Чернявская, Ю.В.* Этнические ценности и прогресс культуры: к проблеме заимствований / Ю.В.Чернявская // Весн. Брэсц. ун-та. – № 4 (31). – 2007. – С. 36–43.

363. *Чернявская, Ю.В.* Этнический интраобраз белоруса: (на материалах сказок) / Ю.В.Чернявская // Национально-культурный компонент в тексте и языке: материалы докл. III Междунар. науч. конф. под эгидой МАПРЯЛ. Минск, 7–9 апреля 2004 г. / МГЛУ; отв. ред. А.В.Зубов [и др.]. – Минск: 2005. – С. 182–185.

364. *Чернявская, Ю.В.* Этнический образ разбойника в белорусской сказке: опыт постижения Другого / Ю.В.Чернявская // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 27–28 красавіка 2006 г. / рэдкал.: І.С.Роўда [і інш.]. – Мінск, 2006. – С. 69–73.

365. Чернявская, Ю.В. Этническое время в хронотопе народа / Ю.В.Чернявская // Человек. – 2006. – № 1. – С. 78–88.

366. Чернявская, Ю.В. Этническое время: прошлое, настоящее, будущее / Ю.В.Чернявская // Феномен повседневности: гуманитарные исследования. Философия. Культурология. История. Филология. Искусствоведение / ред.-сост. И.А.Манкевич. – СПб.: Астерион, 2005. – С. 24–29.

367. Чернявская, Ю.В. Этничность и национализм: взаимопроникновение и трансформации / Ю.В.Чернявская // Вестн. молодежного науч. общества (Право, экономика, культура). – 2004. – № 4 (21). – С. 76–78.

368. Чернявская, Ю.В. Этнокультурная самоидентификация белорусского народа: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Ю.В.Чернявская. – Минск, 2002. – 103 с.

369. Чернявская, Ю.В. Этнос и культура в современном гуманитарном дискурсе: к проблеме определения границ этнической культурологии / Ю.В.Чернявская // Культура. Наука. Творчество: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 19–20 апреля 2007 г. / Белорусская государственная академия искусств; под науч. ред. С.П.Винокуровой. – Минск, 2008. – С. 73–77.

370. Чернявская, Юлия. Белорус о себе. Этнический самообраз белоруса в сказках / Юлия Чернявская // Die Welt der Slaven: Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. – München. – Jahrgang, LI, 2. – 2007. – 312–333.

371. Чернявская, Юлия. К проблеме реальности новой науки: пути и перспективы современного культурологического исследования / Юлия Чернявская // Науковий вісник Чернівецького ун-ту. – 2007. – Вып. 352–353. – С. 3–7.

372. Чернявская, Юлия. Трикстер в культуре, или “Трикстер-культура”? / Юлия Чернявская // Slavia Orientalis. – 2004. – № 3. – S. 429-443.

373. Чернявская, Юлия. Фокусы этнической идентичности / Юлия Чернявская // Космополис. –2007/ 2008. – № 3 (19). – С. 105–117.

374. Чернявская, Юлия. Этнический образ Бабы: между сказкой и былью (к вопросу о гендерных ролях в белорусской сказке) / Юлия Чернявская // Slavia Orientalis. – 2006. – № 3. – S. 374-387.

375. *Чернявская, Ю.В.* Личность в пространстве этнической культуры: динамическая модель / Ю.В.Чернявская // Язык и социум: сб. науч. тр.: в 2 ч. / под ред. Л.Н.Чумак [и др.]. – Минск: БГУ, 2004. – Ч. 2. – С. 236–241.

376. *Чеснокова, И.И.* Проблема самосознания в психологии / И.И.Чеснокова. – М.: АН СССР, Институт психологии, 1977. – 144 с.

377. *Шацкий, Ежи.* Утопия и традиция / Е.Шацкий; под ред. В.А.Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

378. *Шведер, Р.* Моральные карты, уловки “первого мира” и новые евангелисты / Р.Шведер // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Моск. шк. полит. исслед.; под ред. Л.Харрисона и С.Хантингтона. – М., 2002. – С. 186–205.

379. *Шелер, М.* Ordo amoris / М.Шелер // Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С. 341–377.

380. *Шелер, М.* Положение человека в Космосе / М.Шелер // Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С.129–194.

381. *Шелер, М.* Ресентимент в структуре моралей / М.Шелер. – СПб.: Наука; Университетская книга, 1999. – 120 с.

382. *Шибутани, Т.* Социальная психология / Т.Шибутани. – Ростов н/Д: Феникс, 2002. – 544 с.

383. *Шибутани, Т.* Я-концепция / Т.Шибутани // Психология самосознания: хрест. / ред.-сост. Д.Я.Райгородский. – Самара: БАХРАХ-М, 2000. – С. 245–269. – (Хрестоматия по социальной психологии личности).

384. *Шилз, Э.* Общество и общества: макросоциологический подход / Э.Шилз // Библиотека Гумер-социология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Sociolog/Article/schilz_obsch.php. – Дата доступа: 11.10.2008.

385. *Шильштейн, Е.С.* Уровневая организация системы “Я” / Е.С.Шильштейн // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. – 1999. – № 2. – С. 34–45.

386. *Широкогоров, С.М.* Этнос. Исследование основных принципов. Изменения этнических и этнографических явлений / С.М.Широкогоров. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – 141 с.

387. *Шлимманн, А.* Бытовое познание. Где встречаются культура, психология и образование / А.Шлимманн, Д.Кар-

рахер // Психология и культура / под ред. Д.Мацумото. – СПб., 2003. – С. 228–248.

388. Шнирельман, В.А. О первобытной этнической непрерывности / В.А.Шнирельман // Расы и народы / под ред. В.П.Алексеева [и др.]. – М.: Наука, 1989. – С. 32–38.

389. Шпет, Г.Г. Введение в этническую психологию / Г.Г.Шпет. – СПб.: Алетейя, 1996. – 154 с.

390. Шрейдер, Ю.А. Сложные системы и космологические принципы / Ю.А.Шрейдер // Системные исследования-1975. – М.: Наука, 1976. – С.149–171.

391. Штейнталь, Х. Грамматика, лексика и психология / Х.Штейнталь // История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях / ред. и сост. В.А.Звегинцева. – М.: Госучпедгиз. – 1965. – 408 с.

392. Шютц, А. Аспекты социального мира / А.Шютц // Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А.Шютц. – М.: Ин-т фонда “Общественное мнение”, 2003. – С. 114–162.

393. Шютц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А.Шютц. – М.: Ин-т фонда “Общественное мнение”, 2003. – 336 с.

394. Шютц, А. Социальный мир и теория социального действия / А.Шютц // Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А.Шютц. – М.: Ин-т фонда “Общественное мнение”, 2003. – С. 96–113.

395. Эйнштейн, А. Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности / А.Эйнштейн // Максвелл Д.К. Статьи и речи. М.: Наука, 1968. – С. 243–262.

396. Элиаде, М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – М.: Ин-т психологии РАН, 2001. – 240 с.

397. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М.Элиаде. – М.: Рефл-бук, 1996. – 288 с.

398. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э.Эриксон. – М.: Прогресс, 1996. – 344 с.

399. Эриксон, Э. Молодой Лютер / Э.Эриксон. – М.: Моск. философ. фонд, 1996. – 506 с.

400. Эткинд, А.М. Описание субъективной реальности как задача исследования индивидуальности / А.М.Эткинд // Психологические проблемы индивидуальности / редкол.:

Б.Ф.Ломов [и др.]. – М.: Общество психологов; Л.: ЛГУ, 1984. – Вып. 2. – С. 44–50.

401. *Эткинд, А.М.* От свойств к взаимодействиям: становление системной ориентации в психологии личности / А.М.Эткинд // Системные исследования: методолог. проблемы. – М.: Наука, 1982. – С. 284–300.

402. *Этнаграфія* Беларусі: энцыкл. / гал. рэд. І.П.Шамякін. – Мінск: БелСЭ, 1989. – 575 с.

403. *Этнознаковые функции культуры* / под общ. ред. В.В.Иванова. – М.: Университетская книга, 1991. – 286 с.

404. *Этнология* в США и Канаде / под ред. Е.А.Веселкина [и др.]. – М.: Наука, 1989. – 332 с.

405. *Этос* // Словарь античности / сост. Й.Ирмшер, Р.Йоне. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с. – С. 669.

406. *Юм, Д.* О национальных характерах / Д.Юм // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 2. – 847 с.

407. *Юнг, К.-Г.* Психология бессознательного / К.-Г.Юнг. – М.: Канон, 1991. – 319 с.

408. *Язык и социум: материалы VI Междунар. науч. конф., Минск, 3–4 декабря 2004 г.: в 2 ч.* / БГУ; под ред. Л.Н.Чумак [и др.]. – Минск, 2004. – Ч. 1. – 355 с.

409. *Язык и социум: материалы VI Междунар. науч. конф., Минск, 3–4 декабря 2004 г.: в 2 ч.* / БГУ; под ред. Л.Н.Чумак [и др.]. – Минск, 2004. – Ч. 2. – 314 с.

410. *Ярская-Смирнова, Е.Р.* Человек в контексте культуры. Введение в социокультурную антропологию / Е.Р.Ярская-Смирнова // Социальная антропология в вузе. – М.: Союз, 1997. – С. 264–274.

411. *Ясперс, К.* Истоки истории и ее цель / К.Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286. – (Мыслители XX в.).

Научное издание

Чернявская Юлия Виссарионовна

**ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ:
КОНЦЕПТЫ, ПОДХОДЫ, ГИПОТЕЗЫ**

Редактор В.В. Коташвили
Технический редактор А.В. Гицкая

Подписано в печать 2010 г. Формат 60x84^{1/16}.
Бумага писчая № 2. Усл. печ. л. 16,5.
Уч.-изд. л. 13,37. Тираж экз. Заказ .

Белорусский государственный университет
культуры и искусств
220007, г. Минск, ул. Рабковская, 17.
Лицензия № 02330/0131818 от 02.06.2006 г.

Напечатано на ризографе
Белорусского государственного университета
культуры и искусств
220007, г. Минск, ул. Рабковская, 17.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ