

## ЭТНОС И ЭТНИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

**А.С. БЕРБЕРЯН, О.Р. ТУЧИНА**

*Российско-Армянский (Славянский) университет, г. Ереван,  
e-mail: [aspsy@inbox.ru](mailto:aspsy@inbox.ru)*

*Кубанский государственный технологический университет,  
г. Краснодар, ул. Московская, д. 2, корп. А, e-mail: [tuchena@yandex.ru](mailto:tuchena@yandex.ru)*

Авторы статьи обосновывают, что этнос неразрывно связан с этничностью, но все же не тождественен ей. Этнокультура представляет собой органическую целостность, в основании которой лежат культурные универсалии, создающие целостный обобщенный образ человеческого мира.

Для анализа феномена этничности, по мнению авторов, необходим целостный подход, поскольку этническая культура не может существовать вне своих носителей, а с другой стороны, совокупность людей не может быть этнической общностью вне соответствующей культуры.

В качестве общего концепта, через призму которого можно интегрировать исследования разных пространств бытия этнической группы авторы предлагают использовать понятие «жизненный мир», которое можно рассматривать как проекцию текущих и длящихся ситуаций социального бытия индивида в пространство его субъективности. В качестве способа структурирование тематических пространств обычно выступает этнокультура, которая воспринимается субъектом как готовая конструкция в оформлении своего «жизненного мира».

Ключевые слова: этнос; этническая идентичность; этническая традиция; «жизненный мир».

Этническая и культурная полифония являются отличительными чертами и социальным ресурсом современного мира. Особую актуальность проблема этничности приобретает в связи с динамикой общественного развития в последние десятилетия, когда преобразования в области политики и экономики изменили весь уклад и строй жизни граждан, привели к трансформации институтов и ценностей, что вызвало стремление личности к поиску устойчивых основ бытия, к которым, прежде всего, относится этнос.

Понятие этноса в современной науке остается неоднозначным, рассмотрение этноса возможно с различных точек зрения, каждая из которых обладает собственной перспективой. Примордалистский подход (Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев, А. Смит, П. Ван дер Бенг и др.) трактует этнические общности как реально существующие группы, которые биологически самовоспроизводятся; имеют внешне наблюдаемые, проявляемые единство ценностей, культурных

практик; образуют определенные коммуникативные пространства; характеризуются членством, обеспечивающим идентификацию.

Инструменталистский подход характерен, прежде всего, для политологических исследований межэтнических отношений, в которых этничность воспринимается как идеология, создаваемая элитой для мобилизации масс и достижения собственных интересов в борьбе за власть (В.А. Тишков), и шире – как средство, позволяющее решить те или иные психологические проблемы, например, проблему отчуждения (Д. Горовиц). Определяя инструменталистский подход, социологи С. Корнел и Д. Хартман пишут: «Этничность и раса здесь понимаются как инструментальные сущности, организованные как средства для достижения конкретной цели» (Цит. по: [5]).

Конструктивистский подход предполагает, что этнос не является органической общностью, а представляет собой искусственную социальную конструкцию, соответственно культурное единство этнической группы следует рассматривать не как ее первичную характеристику, а как результат и даже смысл ее существования (Ф. Барт, Р. Дженкинс, Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Хобсбаум). Этническая группа появляется благодаря простраиванию границ, причем содержание внутри границ может меняться, но границы остаются всегда. Границы позволяют создавать для членов группы внутреннее подобие, являющееся иллюзорным (воображаемым): люди могут быть совсем не похожими, но они сами начинают чувствовать себя таковыми.

В настоящее время наметилась тенденция, пытающаяся объединить существующие подходы к анализу проблемы этноса: «в споре между конструктивистским подходом, настаивающим на воображаемости этноса, и подходом примордиалистским, утверждающим его реальность в качестве особого надындивидуального механизма, истину нужно искать не посередине, а во взаимодополняемости каждого из них. Невозможно отрицать наличие искусственно созданных конструктов и их последующую реификацию в становлении и историческом развитии этнических общностей, но, вместе с тем, нелепо сводить реальность этих общностей лишь к подобным конструктам в

сознании составляющих эту общность индивидов» [1. С. 96]. Поэтому нужно признать, что этнокультурная традиция представляет собой объективную данность, которую невозможно свести лишь к совокупному самосознанию составляющих ее людей. Этнос неразрывно связан с этничностью, но все же не тождественен ей. Можно утверждать, что «искусственно сконструированное, и органическое, реальное в этнической общности относится к разным плоскостям: второе – к культурному бытованию, а первое – к инструментальной мобилизации данного бытования, в результате которого происходит структурное изменение, усложнение организации исходной общности» [1. С. 98].

В данном контексте этнокультурная принадлежность личности обладает двумя измерениями: 1) этнос (или этническая общность), представляет собой собирательное понятие, относящее человека к определённой группе; 2) культура, с которой связана целостность этой группы и которая обладает самостоятельным бытийным статусом, который не сводим к соответствующей совокупности людей, и может быть рассмотрен как «несобирательная органичность традиции» [1. С. 98]. При этом культура не может существовать вне своих носителей, а с другой стороны, совокупность людей не может быть общностью вне соответствующей культуры.

Поэтому перспективным в плане рассмотрения проблемы этноса представляется направление в современной науке, в котором общество, в частности этнос, рассматривается как результат действия форм культуры, приобретающей статус парадигмальной категории в общественных науках [2. С. 134]. Так, по мнению В.С. Стёпина, культура является своеобразным «генетическим кодом» или социокодом воспроизводства и развития форм человеческой жизнедеятельности. Такой код рассматривается как система надбиологических программ, (образцы деятельности, естественный язык, языки искусства, науки, знания, обычаи, верования, идеалы, правовые и этические нормы, ценности, мировоззренческие установки, «артефакты второй природы»), которые регулируют социальную жизнь людей, их деятельность,

поведение и общение. Основу социального кодирования составляет неявное знание, прежде всего, образцы деятельности, которые усваиваются через подражание и, тем самым, воспроизводят определённый образ жизни [8, с. 5].

Вместе с тем, культура, по мнению ученого, представляет собой органическую целостность, в основании которой лежат культурные универсалии, представляющие собой базовые ценности, фундаментальные жизненные смыслы понимания человека, природы, нравственности. Подобные универсалии рассматриваются в качестве категорий культуры, создающих целостный обобщенный образ человеческого мира [11. с. 9]. Такая категоризация представляет собой аккумулирующие социальный опыт схематизмы, определяющие базисную структуру человеческого сознания, на основе которой происходит квантификация и сортировка социального опыта, и, тем самым, формируются особенности восприятия, осмысления, оценивания и переживания мира. Поэтому для человека универсалии его культуры по преимуществу выступают как нечто очевидное, само собой разумеющееся [6. с. 25]. Соответственно, культурные универсалии являются глубинными (и по большей части бессознательными) программами социальной жизни, которые определяют конкретные программы общественно фундированного поведения человека [11. с. 9–10].

Другой вопрос связан с проблемой тех изменений, в результате которых происходит социокультурные трансформации. В.С. Стёпин различает в культуре как социальном кодировании три диахронных слоя: реликты прошлого, воспроизводящие формы жизни прошлых эпох, программы настоящего, воспроизводящие современный образ жизни, и программы, обращенные в будущее. В попытке ответить на вопрос, на каких основаниях сосуществуют эти слои в рамках единой культуры или отдельного сознания В.С. Стёпин обращается к классической оппозиции «восток-запад», интерпретируя всё многообразие культурно-исторических типов в дихотомии «традиционная и техногенная цивилизация». Культурным кодом первой из них объявляется даосский принцип «у-вэй», идеал минимального действия,

адаптации к природно-космическим ритмам, тогда как ценность преобразующей деятельности над природными объектами, инноваций и прогресса характерна лишь для второй из них. С этими же кодами связаны и принципы личностной идентификации: в первом случае человек рассматривает себя часть клана или сословия, а во втором – ориентируется на идеал свободной и автономной индивидуальности [8, с. 10–11].

Однако это достаточно упрощенный взгляд на феномен культуры и личности в культуре, как отмечает А.Я. Гуревич, к оппозиции «групповая (традиционное общество) – индивидуальная (инновационное общество) идентичность личности» нельзя подходить с позиции эволюционного прогресса, так как каждая культура являет исторически конкретное состояние индивида и общества [4, с. 23]. Как утверждает М.Б. Пиотровский, с точки зрения востоковеда, который изучает разные эпохи, антиномия «традиционность» и «инновационность» не различает культуры, а особым образом присутствует в каждой из них в качестве её необходимой бинарной оппозиции.

Соответственно, для анализа такого феномена как этничность необходим целостный подход, поскольку этническая культура не может существовать вне своих носителей, а с другой стороны, совокупность людей не может быть этнической общностью вне соответствующей культуры.

К. Уилбер в рамках интегрального подхода говорит об отдельных областях, или «мирах» реальности, которые относительно автономны, ни один из них не может быть сведен к другому или исчерпывающе объяснен через него: 1) внутренний мир личности, её переживания, чувства и стремления; 2) индивидуальное поведение человека; 3) социальность, т.е. социальная деятельность, задающая человеку основные характеристики его активности; 4) культура, выделяющая, накапливающая и транслирующая эффективные схемы взаимодействия и понимания мира [12].

По мнению А.Н. Кимберга, эти миры испытывают взаимные влияния, но при этом они являются достаточно автономными и требуют собственной логики и

позиции исследователя, описывающего их, при этом одно и то же (онтологически) событие проецируется (отображается) в разных мирах, имея в каждом из них статус полноценной реальности [7. С. 36-48]. В пространстве субъективности, по мнению ученого, исследователь устанавливает как жизненные ценности и жизненные проекты субъекта порождают для него индивидуальный смысл ситуации. В пространстве поведения - выявляет индивидуальные инструменты адаптивного или преобразовательного индивидуального поведения. В пространстве социальной деятельности – анализирует нормативные и «неписанные» пути для достижения целей человека, а также деятельность институтов, организаций и сообществ, которые их реализуют. В пространстве культуры – изучает наработанные в коммуникативном опыте данного сообщества способы экспрессии, этические ценности и модели самосознания, а также научные теории. Каждый подход адекватно решает задачи исследования для своего пространства, но ни один из них неполон сам по себе. Любой психологический феномен может отображаться и присутствовать в нескольких пространствах человеческого бытия. Так, различия участников в определении ситуации могут быть обусловлены как различиями в видении мира, порожденными уникальным личным опытом (пространство субъективности), расхождениями культурных схем выделения ситуации (пространство культуры как поставщик когнитивных схем для пространства субъективности), так и различными позициями акторов в пространствах поведения и социальной деятельности.

Такой подход дает возможность комплексного рассмотрения сложных феноменов субъективной реальности, однако при этом возникает проблема синтеза, интеграции результатов исследования разных пространств бытия личности и группы, общего концепта, через призму которого можно интегрировать эти реальности. Одним из способов решения данной проблемы является позиция А.Н. Кимберга, основанного на подходе К.Уилбера [7. С. 36-48]. Все описанные пространства этноса можно объединить категорией «жизненный мир». «Жизненный мир» – одно из центральных понятий поздней

феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Концепция жизненного мира была призвана повернуть вектор познания к смысловым основаниям бытия, где конкретность вещей соотносилась с их интенциональными истоками.

В концепте «жизненного мира», аккумулирующем всю совокупность связей и отношений человека в его повседневной жизни, отражена изначальная погруженность человека в социокультурную традицию. Такие отношения – это фактические столкновения человека с окружающими его предметами и явлениями, которые определяются объективными свойствами, как человека, так и этих объектов. Причем реальность подобных жизненных отношений предполагает погруженность человека в мир, его досубъектное состояние, поскольку субъектом он становится в контексте реализации этих отношений [9, с. 116–118]. Соответственно, здесь заключены реальные основания всех возможных идентификаций индивида. При этом жизненные отношения, в которых человек сталкивается с реальностью (в том числе и самим собой как реальностью) никогда не происходят в смысловом вакууме. Подобная реальность уже предистолкована. Поэтому первичная предметность жизненных отношений имеет социокультурный характер и уже несет в себе имплицитную осмысленность и понятность.

Подобная предистолкованность жизненных отношений представлена в сознании как феноменологическая реальность, «высвечивающая» предметы в их первичной осмысленности. В данном контексте жизненный мир схватывает синтетическое единство жизни сознания, его обусловленность горизонтом жизненно-практических условий, временной связи человека и мира в непосредственной данности бытия. Ю. Хабермас подчеркивает, что жизненный мир – это фон нашего присутствия в мире, где мы с интуитивной ясностью находим себя перформативно, в качестве суммы переживаний; социально, как совокупность общественных отношений; и как субъекты действующие, вмешивающиеся в мир [13, с. 4]. Как фон присутствия, знания жизненного мира

имплицитно присутствуют в повседневных делах и заботах, являя их привычную осмысленность и очерчивают границы этой осмысленности.

Таким образом, в качестве исходной данности сознания, самоочевидного горизонта человеческого опыта этот мир представляет собой дорефлексивную сферу непосредственных очевидностей, как предметной реальности, так и интенций организующих эту предметность и ориентирующих поведение человека и его эмоциональные переживания. Здесь в синкретической целостности представлены смысложизненные потребности и цели, а также способы их достижения и, соответственно, смыкаются горизонты сущего (повседневная практика) и должного (цели и иерархия ценностей, которые имманентны этой практике). Именно в этом и состоит первичная осмысленность мира, средоточием которого является сознание индивида [1, 2013].

Жизненный мир предпослан человеку как субъекту, воспроизводится неосознанно и стереотипно. Однако он не является статичным, раз и навсегда данным. Гуссерль подчеркивает его исторический характер, его развитие, как в индивидуальном, так и в социальном измерениях. Причем подобное развитие, как показывает исследование А.Э. Савина, происходит в трех векторах [10, с. 136–137]. Во-первых, это естественное развитие, связанное с взрослением человека (индивидуальная составляющая) и межпоколенной связью (социальная составляющая). Здесь происходит расширение круга привычного за счет унаследования от предшествующих поколений, поколения взрослых, систем «нормального» и «достойного» в поведении и образе мыслей.

Во-вторых, это изменение своей «системы нормальности» при столкновении и адаптации «системы нормальности» чужого мира. При этом формируется представление о более широкой системе «метанормальности», в горизонте которой происходит соизмерение своего и чужого.

И, наконец, третье измерение историчности связано с воздействием особых профессиональных миров на исходный жизненный мир. Здесь происходит внедрение новых предметов, практик и способов понимания вещей



и событий. Подобное влияние оказывает наука, техника, искусство (особенно формы массовой культуры), продукты которых со временем становятся привычными и обыденными. На индивидуальном уровне подобное влияние на жизненный мир человека оказывает профессия (например, привычность форм инженерного или, напротив, гуманитарного мышления), хобби, круг интересов.

Здесь важно подчеркнуть трансцендентальный характер подобных изменений, поскольку в них меняется исходная система восприятия и связанные с ней представления о нормальности [10, с. 136–137]. Однако историчность жизненного мира во всех своих векторах развития не отрицает такой его центральной характеристики как дорефлексивная привычность. Разумеется, в контексте каждого изменения, когда происходит столкновение с чем-то необычным, другим, подобная привычность осознается и проблематизируется. Однако, в конечном итоге, происходит габитуализация, то есть превращение новаций в нечто привычное и обыденное, очевидное, само собой разумеющееся. Поэтому историчность жизненного мира представляет собой динамику в ощущении привычного и нормального как особых априорных форм, в которых структурируется повседневный опыт человека.

Поэтому в контексте субъекта жизненный мир определяет предметное поле самосознания, будучи основанием для смыслового содержания всех возможных предикатов Я и, соответственно, для всех возможных самоидентификаций, тем самым он может рассматриваться как основание для самоосмысления.

Жизненное пространство или жизненный мир личности, по мнению А.Н. Кимберга, можно рассматривать как проекцию текущих и длящихся ситуаций социального бытия индивида в пространство его субъективности. В качестве способа структурирование тематических пространств обычно выступает культура, которая воспринимается субъектом как готовая конструкция в оформлении своего «жизненного мира».

В этносоциологии такой подход характеризует исследования А.Г. Дугина, который предлагает рассматривать феномен этноса в связи с концептом

«жизненного мира». Жизненный мир, как уже было обосновано ранее, представляет исходную целостность субъективного и объективного, бытия и сознания. Поэтому «жизненный мир» не делает разницы между человеком и тем, в чем он живет, то есть средой, понимая и то и другое как единое целое.

С точки зрения этносоциологии принципиальным является отождествление «жизненного мира» с этническим пространством. «Жизненный мир», как утверждает А.Г. Дугин – это единственный мир, в котором живет этнос, в нем нет границ между культурой и природой, внутренним и внешним; человек и окружающая среда составляют нерасторжимое единство, общее «живое пространство». Этнос нельзя рассматривать в отрыве от окружающей среды, поскольку он живет в конкретном пространстве, интегрированном в его собственную структуру. Этнос относится к пространству как к своему продолжению, поэтому пространство становится этническим, этничным, являясь внутренней частью жизни этноса. Л.Н. Гумилев называл это «вмещающим ландшафтом», подчеркивая, что этнос в своем существовании представляет собой единое целое с окружающей средой и их взаимовлияние лежит в основе различных фаз трансформации этноса [3]. Как отмечает А.Г. Дугин, этнос знает только один мир, который вполне можно соотнести с «жизненным миром» Гуссерля: «Этнический мир и есть жизненный мир» [5]. Этот мир не столько осмысляется, сколько проживается, и этим проживанием, в котором центральную роль играет ноэтическое мышление, конституируется. «Жизненный мир», по мнению ученого, и есть «тот этаж, на котором пребывает этнос. В простых обществах этот этаж единственный, в сложных над ним надстроены другие этажи» [5].

Таким образом, для анализа феномена этничности необходим целостный подход, поскольку этническая культура не может существовать вне своих носителей, а с другой стороны, совокупность людей не может быть этнической общностью вне соответствующей культуры. В качестве общего концепта, через призму которого можно интегрировать исследования разных пространств бытия этнической группы является категория «жизненный мир», которую

можно рассматривать как проекцию текущих и делящихся ситуаций социального бытия индивида в пространство его субъективности. В качестве способа структурирование тематических пространств обычно выступает этнокультура, которая воспринимается субъектом как готовая конструкция в оформлении своего «жизненного мира».

Статья подготовлена при поддержке [РГНФ, проект 14-26-20001 а\(м\) «Самопонимание этнокультурной идентичности в титульном этносе и сопряженной диаспоре \(на примере исследования русской и армянской молодежи Армении и России\)»](#)

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аполлонов И.А., Чистилина И.А. Проблема толерантности в контексте этнокультурной идентичности в условиях полиэтничного региона. Краснодар: Изд-во КубГТУ, 2013. – 228 с.
2. Гофман А.Б. Социальное, социокультурное, культурное. Историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура» // Социологический ежегодник 2010 / ИНИОН РАН; Кафедра общей социологии ГУ ВШЭ. - М., 2010. С. 128–136.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1992.
4. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: «Александрия», 2009. – 496 с.
5. Дугин А. Г. Этносоциология. М.: «Академический Проект», 2011. – 640 с.
6. Запесоцкий А.С. Теория культуры академика В.С. Стёпина: лекции, прочитанные студентам СПбГУП в мае–сентябре 2010 года. СПб.: СПбГУП, 2010. Избранные лекции Университета. Вып. 115. – 112 с.
7. Кимберг А.Н., Улько Е.В. Феномен ситуации в пространствах человеческого бытия: проблемы теории и методологии исследования // Человек. Сообщество. Управление. 2011. № 2. С. 36–48.
8. Куда идет российская культура? (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. № 9. 2009. С. 3–59.
9. Леонтьев Д.А. Психология смысла. М.: «Смысл», 2003. – 487 с.

10. Савин А.Э., Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 127–139.

11. Стёпин В.С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры // Гуманитарные науки. 2011. № 1. С. 8–17.

12. Уилбер К. Краткая история всего. М.: АСТ; Астрель, 2006. – 476 с.

13. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 1. С 3-14.

#### REFERENCES

1. Apollonov I.A., Chistilina I.A. Problema tolerantnosti v kontekste jetnokul'turnoj identichnosti v uslovijah polijetnichnogo regiona. (The problem of tolerance in the context of ethno-cultural identity in the conditions of multi-ethnic region). Krasnodar, 2013.

2. Gofman A.B. Sociologicheskij ezhegodnik. (Sociological Yearbook). M., 2010. P. 128–136.

3. Gumilev L.N. Jetnogenez i biosfera Zemli (Ethnogenesis and biosphere of the Earth). M., 1992.

4. Gurevich A.Ja. Individ i socium na srednevekovom Zapade. (The individual and society on the medieval West). M., 2009.

5. Dugin A. G. Jetnosociologija. (Ethnosociology). M., 2011.

6. Zapesockij A.S. Izbrannye lekicii Universiteta. (Selected lectures of the University). V. 115. SPb., 2010.

7. Kimberg A.N., Ul'ko E.V. Chelovek. Soobshhestvo. Upravlenie. (People. Community. Management). 2011. № 2. P. 36–48.

8. Voprosy filosofii. (Questions of philosophy). № 9. 2009. P. 3–59.

9. Leont'ev D.A. Psihologija smysla. (Psychology sense). M., 2003.

10. Savin A.Je. Voprosy filosofii. (Questions of philosophy). 2008. № 5. P. 127–139.

11. Stjopin V.S. Gumanitarnye nauki. (Human Sciences). 2011. № 1. P. 8–17.

12. Uilber K. Kratkaja istorija vsego. (Brief history of everything). M., 2006.

13. Habermas Ju. Vestnik Moskovskogo universiteta. (Bulletin of Moscow University). S. 7. Filosofija. 2010. № 1. P. 3-14.

*ETHNICITY AND ETHNICITY IN MODERN SCIENTIFIC DISCOURSE*

**BERBERIAN A.S., TUCHINA O.R.**

*Russian-Armenian (Slavonic) University  
Kuban state technological university*

The authors substantiate that the ethnic group is inextricably linked to ethnicity, but not identical to it. Ethnic culture is an organic integrity in the foot of which are cultural universals, creating a holistic generalized image of the human world. For analysis of the phenomenon of ethnicity, according to the authors, requires a holistic approach, because ethnic culture cannot exist without its media, and on the other hand, the sum of the people cannot be ethnic community outside of the respective culture.

As a General concept, through the prism of which can be integrated studies of different space-existence of ethnic groups, the authors propose to use the concept of "life-world", which can be viewed as a projection of current and continuing situations of social life of the individual in the space of its subjectivity. As a way of structuring thematic spaces is usually an ethnic culture, which is perceived by the subject as a ready design in the design of its "life world".

Key words: ethnos; ethnic identity; ethnic tradition; "life-world" ethnos; ethnic identity; ethnic tradition; "life-world"