

Julia Czerniawska

Культура этноса и социальное конструирование реальности

Acta Polono-Ruthenica 10, 21-33

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Julia Czerniawska
Białoruś

Культура этноса и социальное конструирование реальности

Культура этноса – общественный феномен, и потому ее исследование требует подхода, учитывающего ее социальный характер. Удачную попытку такого подхода сделал Ф. Тенбрук, введя понятие „репрезентативной культуры”. Под „репрезентативной культурой” автор понимал представления, верования, убеждения, идеи и т.д., словом, те феномены духовной жизни социума, которые можно обобщить в понятиях „смыслов культуры” и „культурных ценностей”¹. Это перечисление вполне соответствовало бы подобным перечням других ценностных дефиниций, если бы не тот ракурс, в который помещает его автор. Культура репрезентативна лишь в той мере, в коей она действительна. А действительна она лишь в силу признания или, по крайней мере, приятия этих идей, верований, убеждений людьми. Сдвиг от традиционного социологического понимания культуры (социокультурных институций и т.д.) к понятию „репрезентативная культура” коренится в том, что принимаются во внимание не столько действия и их результаты, сколько предваряющие их „эфемерные” факторы – мотивы, побуждения, интенции. И лишь отношение людей, санкционирующее эти нематериальные феномены в качестве значимых, позволяет построить на их основе определенные институции.

В случае такого понимания социального характера культуры мы сталкиваемся с одним из определяющих ее аспектов – с *повседневностью*. Повседневность стала предметом социологии культуры сравнительно недавно, поэтому ее исследования сравнительно немногочисленны. Однако на Западе они набирают все большую известность и приобретают все большее научное значение. Это, в первую очередь, работы Э. Гуссерля, введшего понятие „жизненного” или „повседневного мира”, А. Шютца, П. Бергера и Т. Лукмана, Д. Сёрля, Г. Гарфинкеля и др. В России исследования повседневности начались с работ Л.Г. Ионина, Г.С. Кнабе и др.

¹ F.H. Tenbruck, *Repräsentative Kultur*, [w:] *Sozialstruktur und Kultur*, H. Haferkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 29.

В этих исследованиях культура предстает перед нами как мир повседневного бытования – лишь в малой степени отрефлектированный, „данный” человеку отродясь, воспринимаемый им как что-то готовое, априорное, объективное. Именно этим „переживанием объективности” повседневность отличается от того, что А. Шютц называет „конечными областями значений” (сна, религии, философии и т.д.). При этом мир повседневности процессуален, ибо мы постоянно творим путем социального конструирования реальности. Это процессы, „с помощью которых любая система „знания” становится социально признанной в качестве реальности”². Под „знанием” авторы подразумевают любое убеждение, существующее в той или иной культуре на основании „верного”. Это любая общепризнанная „модель знания”, выражается ли она в сведениях о делимости атомного ядра или в практике шаманских песнопений. Критерий здесь один: такая схема должна быть принята в качестве объяснительной модели того или иного сектора мироздания или же всего мироздания в целом. В этом смысле любое знание являет собой конструктор. Такого рода конструирование осуществляется коллективно и незаметно для индивида, ибо происходит в рамках более ранних подобных „конструкций”, закрепленных традициями данного общества. В этом случае „я полагаю реальность повседневной жизни как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образцах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т.е. конструированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене”³.

Основными качествами приобретаемого человеком образа реальности являются упорядоченность (понимаемая как систематизированность и категоризированность феноменов бытия в определенных образцах), объективированность, независимость от частного мнения. Пожалуй, самое важное из них – интерсубъективность. „Повседневное знание – это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни”⁴. Повседневное, социально сконструированное знание дает представление не о частном мире духовной и физической жизни индивида, а об общем мире в аспекте его взаимодействий с окружающими. Мир этот кажется самоочевидным, и имя ему – культура.

² Б. Бергер, Т. Лукман 1995, с. 112.

³ Ibidem, с. 41.

⁴ Ibidem, с. 43–44.

Культура, воспринимаемая в повседневном мышлении как единственная, априорная реальность. С этой точки зрения, различия культур объясняются тем, что они воссоздают реальность на основе своеобразных „конструкций”, уже подготовленных предшествующими знаниями, воззрениями, заблуждениями. Культуры суть особые способы и результаты конструирования, восприятия и осознания реальности. „То, что »реально« для тибетского монаха, не может быть »реальным« для американского бизнесмена, – пишут П. Бергер и Т. Лукман. – Отсюда следует, что для особых социальных контекстов характерны специфические агломераты »реальности« и »знания«”⁵. Целью исследователя повседневной, неустанно конструируемой реальности являются взаимосвязи ее понятий, механизмы, посредством которых эти реальности считаются познанными в культуре и – главное – процессы, с помощью которых определенная система знаний социально признается в качестве „реальности”. Такое понимание „реальности” имеет непосредственное сродство с картиной мира в качестве особой „псевдосреды” (термин У. Липпмана). Можно сказать, что именно те способы и механизмы, которые управляют конструированием реальности, и утверждают особую в случае каждой культуры картину мира. При этом сами они едины для всех культур. Причина уникального строя флюктуаций „картины мира” и „карты культуры” от общества к обществу связана с тем, что эти способы и механизмы налагаются на уже сконструированные типы реальности.

Реальность повседневного мира культуры упорядочена смысловым способом. Определяющим ее качеством является наличие общего для всех ее представителей „поля подразумеваемого”, благодаря которому изменения происходят лишь в определенном „срезе”. Этот „срез” обусловлен предшествующим развитием и наличием определенной – то большей, то меньшей – свободы восприятия нового, опять-таки обусловленной уже сложившейся картиной мира. Это „поле подразумеваемого”, в основных опорных точках единое для представителей этноса, мы будем называть „этническим контекстом”. Этнический контекст создает особую призму, через которую и преломляется взгляд этнофоров на мир, обретая специфическую направленность и избирательность восприятия. Безусловно, первостепенную роль здесь играет язык, его подспудные, глубинные, скрытые от прямого взгляда структуры. Приведем несколько примеров-вопросов, которые дадут нам понять, каким образом язык может отображать и творить этнический контекст.

⁵ Ibidem, с. 12.

Так, русскому слову „сумасшедший” в украинском языке соответствует „божевільний” (“подвластний лишь Богу” – созвучно старому пониманию русского слова „убогий”). Какой народ с большим сочувствием и уважением относится к душевнобольным? В английском языке наличествует не менее десяти синонимов, означающих „адвокат”, каждый из которых рассматривает эту профессию в определенном аспекте. В какой культуре более развита система юриспруденции – в англо-американской или, скажем, русской? Японские дети шести лет умеют различать более 36 оттенков цвета и знают их по названию, а „японская палитра” в целом состоит из 300 цветов. В какой культуре сильнее эстетический компонент – в японской или, к примеру, англоязычной, которая для оттенков синего использует всего два слова (*light-blue* и *dark-blue*)? Надо думать, что происходящая в данный момент редукция „цветовой палитры” в культуре Японии свидетельствует об определенном – и далеко не во всем положительном – воздействии процессов вестернизации и модернизации.

Этнический контекст повседневности не только включает в себя смыслы, определяющие образ жизни и стиль мышления народа, он также диктует степень и направленность допускаемых им культурных изменений с тем, чтобы семиотическая целостность интересубъективного мира не была разрушена. Вот что пишет об этом А. Шютц: „Он [мир повседневности – Ю.Ч.] – мир культуры, ибо с самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Однако эта совокупность значений – и в этом отличие царства культуры от царства природы – возникла и продолжает формироваться в человеческих действиях: наших собственных и других людей, современников и предшественников”⁶. Интересубъективный „мир” культуры не остается непоколебимым: он меняется со сменой эпох и даже поколений. Другое дело, что происходит это относительно незаметно, т.к. „реестр” представлений о повседневности имеет способность расширяться с ростом и изменением знания, причем делается это постепенно, так что эти трансформации не нарушают течения жизни отдельного индивида. Можно предположить, что в структуре повседневности заложены преадаптивные элементы, предполагающие возможность изменений, а также – возможность их приспособления к наличной картине мира общности и личности.

⁶ А. Шютц, *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва 1988, с. 134..

Хронопическая линия „предшественники, современники, потомки” тем более важна, что определяет культуру в ее трех исторических „ипостасях” – в прошлом, настоящем и будущем. Психологический механизм, объединяющий эти три пласта, по Шютцу, – мотив, интенционально устремленный и ценностно обусловленный ориентир культурного действия. По принципу темпоральности Шютц разделяет „мотив для-того-чтобы” (адресация к будущему) и „мотив потому-что” (адресация к прошлому). В этом смысле наши предки и потомки играют огромную роль: предки – определяя причины, а потомки – интенции будущих изменений. Мотивы обоих видов встроены в иерархические системы. Первые – в субъективную систему планирования, вторые – в систему личностных максим, вкусов, аффектов и т.д. Кроме того, личностные мотивы связаны с системой ожиданий в отношении окружающих нас „здесь и сейчас” людей. В зависимости от степени нашего знания этих людей (степени „интимности” или „анонимности”) мы можем понять их мотивы более или менее полно, но – в силу невозможности осознать их досконально – мы вынуждены типизировать. Типизация, по А. Шютцу, есть начальный механизм социального конструирования реальности.

Задолго до Шютца в работе *Общественное мнение* (2004) У. Липпман писал о том, что типизация (создание стереотипов) выполняет важнейшую психологически-адаптивную функцию: оно экономит мыслительные усилия. Если бы человек относился к новому как к „совершенно небывшему”, его душевный склад не вынес бы калейдоскопичности и скорости изменений. Поэтому человек типизирует возникающие феномены и ситуации, категоризуя их по принципу „вписываемости” нового в известное старое. Однако Бергер и Лукман утверждают, что типизация возникает не сама по себе: она подготовлена так называемой „хабитуализацией” („опривычиванием”).

„Всякая человеческая деятельность подвергается хабитуализации (т.е. опривычиванию). Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и *ipso facto* осознано как образец его исполнителем. Кроме того, хабитуализация означает, что рассматриваемое действие может быть снова совершено в будущем тем же самым образом и с тем же практическим усилием”⁷. Полученные в ее результате значения включаются

⁷ Ibidem, с. 89–90.

в запас знания и освобождают человека от множественности выборов. Тем самым она концентрирует энергию для принятия решений в тех случаях, когда это необходимо. Однако здесь надо учитывать еще один момент: хабиитуализация связана с взаимодействием. В этом процессе человек исходит не только из своих желаний и потребностей. Мир культуры есть мир общности, потому любое действие человека связано с ожиданиями – ожиданиями действий другого и предполагаемыми ожиданиями другого в отношении тебя. Возникает совокупность взаимных типизаций, „опривыченных” в ролях, играемых отдельно или сообща. Тем самым совместная жизнь людей определяется обширной сферой рутинных действий. Многие из них уже не требуют внимания: они производятся автоматически. „И любое действие одного из них больше не является источником удивления и потенциальной опасности для другого. Напротив, повседневная жизнь становится для них все более тривиальной. Это означает, что два индивида конструируют задний план — в указанном выше смысле, - который будет способствовать стабилизации как их раздельных действий, так и взаимодействия. Конструирование этого заднего плана рутинных действий, в свою очередь, делает возможным разделение труда между ними, открывая дорогу инновациям, которые требуют более высокого уровня внимания⁸. Думается, „задний план”, о котором говорят авторы, и есть „поле подразумеваемого” или „этнический контекст” – в нашем понимании – на его первичном уровне. Однако заметим: уровень этнического контекста растет на следующих стадиях процесса социального конструирования реальности.

На смену стадии хабиитуализации приходит стадия типизации, на которой „опривыченные” реалии складываются в типы. Типизации повседневности самовоспроизводимы и самоочевидны. Они действуют по принципу идеального типа М. Вебера, усиливая одни стороны явления и игнорируя другие. Универсальными типизациями в этнической действительности мы считаем выделенные С.В. Лурье „этнические (культурные) константы” – наиболее обобщенные представления о своем этносе, о его покровителе или союзнике (другие этносы, божества и культурные герои) и, наконец, об „образе врага”. Обратим внимание на тот факт, что типизации „друга-покровителя” в лице какого-либо реально существующего этноса и „врага” гораздо более ситуативны, нежели образ „мы” и образ культурных героев и божеств. Вероятно, чем более фундаментально представление, тем более постоянны типизации.

⁸ Ibidem, с. 95–96.

Третий уровень и одновременно механизм социального конструирования реальности – институционализация. Культура существует как одновременность (если не физическая, то метафизическая) бытия прошлых, настоящих и будущих поколений. На этом уровне типизация принимает характер „длиности”, непрерывности, которая может обеспечить синхронную и диахронную связь членов этноса. „Появление третьих лиц меняет характер социального взаимодействия, существующего между А и В, оно будет меняться и дальше по мере присоединения все новых индивидов. Хабитуализации и типизации [...] теперь становятся историческими институтами. С обретением историчности этим образованиям требуется совершенно иное качество, качество это – объективность. Институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью; реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом”⁹.

Пока поколение „отцов” создает тот или иной институт, оно осознает его как нечто искусственно конструируемое. Но в процессе передачи его новому поколению, институционализированный мир теряет „прозрачность” и обретает статус реальности, существующей по принципу „так было от века”. Тем самым субъективно созданный предшественниками конвенциональный мир становится санкционированным давностью, которая дает видимость абсолютной объективности. Институты кажутся неизменными и самоочевидными. „Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты [...]. Они имеют над ним принудительную власть и сами по себе, благодаря силе своей фактичности, и благодаря механизмам контроля, которыми обычно располагают наиболее важные институты”¹⁰. Со временем эти институты либо модифицируются, либо ликвидируются – в том случае, если не могут подстроиться под запросы реальности. Но если общество находится в стабильном состоянии, а культура исправно выполняет ценностно-смысловую функцию, это процесс чрезвычайно медленный. Индивиды не успевают уловить изменений и воспринимают институционализированный мир в качестве объективной реальности, не задумываясь о том, что эти наделенные колоссальной объективированной силой институты создавались человеческой субъективностью. В этом смысле в этнической культуре показателен институт мифа, особенно „мифа

⁹ Ibidem, с. 97–98.

¹⁰ Ibidem, с. 100–101.

о золотом веке”. Идея санкционирования общности божеством или (и) культурным героем настолько упрочилась в сознании этнофоров, что в том или ином варианте существует и на высших ступенях развития этноса и нации.

Чрезвычайно важный фактор здесь – взаимосогласованность и взаимодополнительность институтов. Сама их функциональность зависит от того, как распределены в общности их значения, а следовательно – ценности, мотивы и цели. „Основой подобного придания значений могут быть такие до-социальные различия, как пол, различия, связанные с направлением социального взаимодействия и разделением труда. Например, магией плодородия могут заниматься только женщины, а пещерной настенной живописью – только охотники. Только старики могут совершать ритуал дождя”¹¹. Такая дифференциация является оборотной стороной интеграции, ибо задает измерение взаимодополнительности сегментам общества и сферам культуры. Поэтому жизнь индивида, с одной стороны, имеет вид свободного „дрейфа” по субкультурам социума, а с другой – сама взаимоувязанность этих субкультур в этнической действительности дает человеку возможность осознания своей жизни как целостности, а своей биографии – как непротиворечивой системы отсчета. Чем более поведение институционализировано, тем более предсказуемым, а значит, и контролируемым оно является. Если социализация была успешной, то в откровенно принудительных мерах нет необходимости. Поведение индивида будет в значительной степени спонтанным – и при этом не выйдет за рамки установленных правил.

Последняя стадия конструирования реальности – легитимация, основанная на механизме оправдания сложившегося институционализованного мира. Ее необходимость объясняется тем, что новое поколение обретает тот или иной институт „из вторых рук”, и, значит, первоначальный его смысл и функциональность утаны. Поэтому оно легко может отказаться от привычных социокультурных смыслов, отвергнуть предшествующую модель – а вместе с ней ценности, законы, установки и т.д. Для их сохранения необходима устойчивая и убедительная интерпретация смыслов культуры и функциональности ее установлений. „Отсюда следует, что расширяющийся институциональный порядок создает соответствующую завесу легитимации, простирающую над ним свое защитное покрывало когнитивной и нормативной интерпретаций. Эти

¹¹ Ibidem, с. 106.

легитимации заучиваются новым поколением в ходе того же самого процесса, который социализирует их в институциональный порядок¹².

Основная функция легитимации – создание унифицированной модели поведения людей. Причем эта сконструированная модель должна восприниматься как естественная – и не только в силу давности, но и в силу так называемых „объективных причин”. Именно поэтому важность процесса легитимации повышается по мере восхождения этноса на более высокий уровень развития, а особенно – по мере его перехода в нацию. Ведь если для устойчивости традиционного этноса фактор „так было от века” самодостаточен, то для современного этноса, тем более – для полиэтнической нации, где постоянен наплыв инноваций и заимствований; где существуют письменность и печать, а следовательно – огромное количество текстов культуры, ставящих под сомнение опыт „отцов”; где многообразны связи между людьми и группами; где тотально воздействие СМК с их перекрещивающимися и взаимоотрицающими потоками информации; где понятия „автономной личности” и „свободного выбора” носят определяющий характер – необходимы твердые обоснования сложившегося порядка. И тогда „миф о золотом веке” заменяется исследованиями, с цифрами в руках доказывающими, что этот век действительно был „золотым”; предания о „культурных героях” и „отцах племени” заменяются многосотлетней историей государственности этноса; этнологические работы обосновывают непревзойденную древность его возникновения; путем переписей конструируются идентичности – в востребованном государством виде и т.д.

Что особенно важно для этнокультуролога в попытке познания процесса этнического конструирования? Тот факт, что этот процесс направлен на сохранение этнокультурных доминантных признаков в более или менее незыблемом виде. С того момента, как возникают типизации, т.е. некоторые тяготеющие к устойчивости „точки отсчета”, те позиции, став на которые, человек становится этнофором, а социум – этнической общностью¹³, этнос непрестанно занят попытками их удержания. В этом смысле и институализация, а впоследствии и легитимация – не что иное, как механизмы сохранения определенных типов жизнедеятельности общностей и обоснования их ценностных ориентаций. Можно

¹² Ibidem, с. 103–104

¹³ Мы считаем, что хабиитуализация – скорее некая предпосылка создания этноса, „наработка” определенных способов и навыков взаимодействия с природной и человеческой средой.

предположить, что чем более традиционный характер имеет этнос, тем более действует механизм институционализации. Вспомним систему варн, определявшую строй индийской культуры вплоть до XX в., или систему рангов и статусных иерархий, ввиду которой китайская культура существовала в стабильном виде многие столетия. Для европейских же культур Нового времени повышается необходимость в легитимациях. Это неудивительно, т.к. легитимация неразрывно связана с рационализацией – ведущим процессом, набравшим силу в XVIII–XIX вв. Основная причина современного „постмодерного состояния” Европы – неверие легитимациям. Что касается России и бывших республик СССР, ситуация еще сложнее.

Дело в том, что социокультурные институты, с одной стороны, должны обладать стабильностью (которую подкрепляют легитимации), а с другой – определенной степенью гибкости: легитимации не должны иметь характера „железобетонных конструкций”. Они действенны, лишь когда содержат в себе запас альтернатив. Образно выражаясь, легитимация, как джазовое произведение, должна содержать „тему” (содержание, которое этнос не должен потерять ни при каких обстоятельствах) и „вариации”, представляющие собой направления возможных изменений – вплоть до допустимых трансформаций институтов. Если же легитимации предельно настоятельны, то культура подвержена опасности разрушения – со стороны более сильных или даже просто „модных”, привлекательных своей новизной легитимаций.

Если легитимации существуют на правах абсолютных, априорно истинных, то при инновации, также претендующей на истину и затрагивающей сравнительно большое количество людей и групп, они неизбежно рассыпаются. В этом случае этнос остается на обломках бывших легитимаций, которые не могут быть увязаны с современными реалиями – с новыми институтами, типами жизнедеятельности, моделями поведения. Более того, разрушаются и стоящие за ними культурные смыслы и ценности и – вследствие этого – подвергается опасности сам базис этноса – сплоченность индивидов.

В качестве яркого примера здесь можно привести культурно-языковую ситуацию во многих бывших республиках Союза. Воспитание в русле русской культуры (литературы, языка и т.д.) было для них не просто привычным, но и легитимированным самым институтом „советского братства” явлением. После распада СССР началась ломка прежних институтов и их легитимаций, что привело к различным в разных

республиках языково-культурным процессам. Несмотря на многообразие их протекания, большая часть изменений первоначально развивалась по одному сценарию: отказ от достижений русскоязычной культуры (вплоть до невозможности подписаться на российскую прессу – например, на научные и художественные журналы); нахождение в анналах собственной культуры забытых (или запрещенных в советское время) имен; сокращение курсов русского языка и литературы в учебных заведениях и замена их курсами аутентичных языков и литератур и т.д.

Эти процессы в молодых самостоятельных странах обрели разную глубину и силу, различную степень остроты. В некоторых из них легитимация нового положения дел состоялась. Так, например, произошло в странах Балтии. Причина такого успеха в том, что они исторически дистанцировались от „советского братства”, в частности, от „Старшего брата”¹⁴. Сама эта дистанция имела – пусть не официально, но уж во всяком случае фактически – легитимный характер. Обратной стороной медали оказался тот факт, что русскоязычные уроженцы этих стран оказались не просто „людьми второго сорта”: они остались за бортом культуры этноса. Требование „изучить язык”, безусловно закономерное в принципе, вошло в противоречие с элементарными возможностями старшего поколения людей. Кроме того, был проигнорирован тот факт, что в течение многих десятилетий они не просто считали Латвию, Литву или Эстонию своей родиной, но и доказывали служение родине своим трудом. Справедливое по видимости требование обернулось фактом глубочайшей несправедливости.

Другой тип легитимации продемонстрировала Республика Беларусь. На короткий срок – 90-е гг. XX в. – она пошла тем же путем, хоть и в значительно менее радикальном варианте. Но уже к концу этого десятилетия Беларусь сделала русский язык государственным наряду с белорусским. Толерантность в отношении русскоязычных основывалась на том, что Беларусь во все времена была многоэтнической территорией, что отпечаталось на социальном архетипе (термин К. Касьяновой) ее населения. Более того, русский язык был „единающим” фактором и во время второй мировой войны, и в годы после нее, когда разрушенную республику поднимали из руин представители разных народов. В этом смысле важно не то, что Белоруссия была, по мнению многих политологов, „самой

¹⁴ Старший Брат – ставший нарицательным образ тоталитарного правителя в утопии Дж. Оруэлла 1984.

советской из советских республик”, а то, почему она была таковой. Причина этого как раз и кроется в легитимизированном положении „страны-перекрестка”, которая во все времена охотно принимала пришельцев (русских староверов, татар, евреев и т.д.). Поэтому идея „многонационального братства” не была для белорусов ни новой, ни, тем более, инородной. В новых условиях победил именно этот вариант легитимации.

И, наконец, третий пример – пример Украины, которая в определенном смысле становится „постсоветским Квебеком” – в том смысле, что на ее западных территориях побеждает автохтонная легитимация, а на восточных – „советская”. Значительную роль здесь сыграло и местоположение (в отношении России), и ландшафт (гористый на Западной Украине и равнинный – на Восточной, что знаменует собой дихотомию „замкнутость – открытость”) и многие др. факторы, в том числе, и политические: например, тот факт, что присоединение к СССР у разных частей Украины происходило с разбежкой в два десятилетия. Территория Украины есть место конфликта легитимаций, что и дало нам возможность сравнить ее с Квебеком.

Во всех этих примерах примечательно одно: легитимация строится исходя из спектра предшествующих типизаций и их утверждений в качестве общеобязательных. Это положение дел доказывает тот факт, что конструирование этнической действительности неизбежно связано с предшествующими типизациями и институциализациями и может существовать лишь в контексте их структурного единства.

Литература

- Ионин Л.Г., *Социология культуры*, Москва 1996.
Касьянова К., *О русском национальном характере*, Москва 2003.
Липпман У., *Общественное мнение*, Москва 2004.
Лурье С.В., *Историческая этнология*, Москва 1998.
Tenbruck F.H. *Repräsentative Kultur*, [w:] *Sozialstruktur und Kultur*. Hrsg. von H. Haferkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 29.
Шютц А., *Структура повседневного мышления*, „Социологические исследования”, 1988, № 2, s. 5–17.
Шютц А., *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*, Москва 1988.

Streszczenie

Kultura etnosu i społeczne konstruowanie realnej rzeczywistości

Artykuł stanowi próbę zastosowania koncepcji konstruowania społecznego do rzeczywistości etnokulturowej. Etnos zostaje ujęty w sposób dynamiczny, tzn. jako całość znajdująca się na pewnym stadium konstruowania poprzez świadome i nieświadome mechanizmy społeczne. Szczególnie znaczenie w tym procesie autorka nadaje dwóm ostatnim stadiom – instytucjonalizacji oraz legitymacji – bo to właśnie one wyznaczają poziom dojrzałego etnosu, jak również nacji politycznej. Sytuacja kulturowo-językowa na przestrzeni postradzieckiej zostaje zbadana pod kątem procesu legitymacji. Punktem wyjściowym jest stosunek etnosów krajów nadbałtyckich, Białorusi oraz Ukrainy do języka i literatury rosyjskiej, które były legitymowane przez ustrój radziecki jako wartości *a priori*.

Summary

The culture of etnos and the social formulation of the real reality

In the article analyzed is the cultural-linguistic situation in the former republics of the Soviet Union. Special attention is paid to the culture of etnos in the Baltic-adjointing countries, namely Belarus and Ukraine. In each of these countries the formation of the particular cultural etnos proceeds in a different way. If, for instance, Belarus in the Soviet period was "the most Soviet of the Soviet ones", Ukraine is referred to as a Quebec of sorts.