

ПОНАЕХАЛИ ТУТ

ВЛАДИМИР МАЛАХОВ

Владимир Малахов

ПОНАЕХАЛИ ПОНАЕХАЛИ ТУТ

очерки
о национализме,
расизме
и культурном
плюрализме

история политология культурология

КНИЖНО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБЗОРИЕ



Лакаев Хон
Махмуд
от 1960

нашироти VI
вог. от Азхей-и
от 30 X. 6

сегини

урушани



БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА

НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС

Владимир Малахов

ПОНАЕХАЛИ ТУТ...

ОЧЕРКИ О НАЦИОНАЛИЗМЕ, РАСИЗМЕ
И КУЛЬТУРНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
МОСКВА • 2007

УДК 172.15
ББК 66.094
М18

*Издано при финансовой поддержке Федерального Агентства
по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Редактор серии
Илья Калинин

Малахов В.

М 18 Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 200 с.

Сборник статей Владимира Малахова посвящен теме, при разговоре о которой трудно разделить теоретическую актуальность от политической злободневности. Речь идет о таких проблемах, как расизм и миграция, национальная политика и этническая идентичность, мультикультурализм и нациостроительство. Сквозным сюжетом, объединяющим входящие в сборник тексты, является полемика с таким подходом к этничности, который игнорирует ее историческую, культурную и политическую олосредованность.

УДК 172.15
ББК 66.094

ISSN 1813-6583
181И>1 5-86793-507-8

© В. Малахов, 2007
© Художественное оформление.
«Новое литературное обозрение», 2007

ЧАСТЫ

Проблема идентичности в постсоветском контексте'

В научной и политической публицистике появилось слово, ставшее в последние годы необычайно частотным. Слово это — «идентичность». Термин «идентичность» основательно потеснил, а кое-где и полностью вытеснил привычные термины вроде «самосознания» и «самоопределения». Об идентичности — «национальной», «этнической», «этнонациональной», «культурной» «этнокультурной» и тд. говорят так много и так охотно, что невольно начинаешь верить, что те, кто эти слова произносит, твердо знают, что они на самом деле означают. Между тем при ближайшем рассмотрении оказывается, что смысл употребляемых понятий не всегда ясен самому говорящему и, во всяком случае, весьма разнится в зависимости от того, *кто* говорит.

Кажется небесполезным задаться вопросом, чем, собственно, не угодил традиционный понятийный аппарат? Зачем вместо, скажем, «национального сознания» вести речь о «национальной идентичности»? Каковы те запросы (психологические и социальные), которые постоянно порождают рассуждения об идентичности — о ее «кризисе», о ее «загадке», ее «парадоксальности» и об «угрозе», с которой она сталкивается?

По сути, перед нами не один, а два вопроса. Первый касается *историко-понятийной* проблематики и может быть сформулирован следующим образом: как произошло вытеснение привычной понятийности и какие семантические смещения оно за собой влечет? Второй вопрос связан с проблематикой *социокультурного* свойства, а именно: чем обусловлено пристрастие к данному термину, что лежит в основе столь интенсивного производства *риторики идентичности*?

Сообразно этим двум вопросам мы и организуем дальнейшее изложение.

* Опубликовано: Малахов В. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.

I

Идентичность как философская категория

Поскольку в отечественной культурной традиции «идентичность» передавалась обычно как «тождество», русскому уху не слышно то, что в германо-романском культурном ареале воспринимается как естественное. Мы, например, не слышим, что в работе Хайдеггера «Идентичность и дифференция»¹ разрабатывается то же самое понятие, какое развивал в своей «Философии тождества» Шеллинг. Мы не привыкли связывать критику «мышления тождества» у Адорно и Хоркхаймера^{1 2} и проблематику «идентичности» в социологической и социально-философской литературе 1970—1980-х годов. Между тем во всех этих случаях мы имеем дело с одним и тем же термином. В результате возникает любопытная теоретико-познавательная ситуация, которую я бы обозначил как *эффект добавленной валидности*. Эффект этот состоит в завышенных ожиданиях от чужого слова. В приписывании термину, пришедшему из иностранных языков, особой значимости, что, в свою очередь, сопряжено с некорректным употреблением такого термина.

Но вернемся к историко-философским аспектам карьеры интересующего нас понятия. Шеллинг утверждал, как мы помним, абсолютное тождество объективного и субъективного. «Все, что есть, есть, по сути, одно» — на этом Шеллинговом положении будет строить свою философию «всеединства» Владимир Соловьев. Шеллинг, в свою очередь, опирался на Спинозу, учившего о тождестве (идентичности) бытия и интеллектуального созерцания, «реальности» и «идеальности». Абсолютная идентичность, по Спинозе, «не есть причина универсума, а сам универсум».

В истории философии особое место принадлежало проблематике так называемой интенциональной идентичности. Когда Аристотель говорит о том, что «душа есть в известном смысле всё», то «в известном смысле» означает здесь, что «душа», будучи интенционально направленной на предмет, заключает последний в себе в качестве интенционального бытия. «В известном смысле» — то есть в той мере, в какой ее (души) предмет достигает в ходе его постижения ступени бытия. Именно так трактовал Аристотеля Ге-

¹ Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957.

² Adorno ThW, Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung (1944) // Adorno Th.W. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Fr/M, 1980.

гель, стремившийся продемонстрировать в своей «Логике» тождество (процесса) познания предмета и предмета познания, мышления и бытия.

В традиции метафизики от Аристотеля до наших дней идентичность есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер, как и греки, на которых он непосредственно опирается, понимает под «идентичностью» *всеобщность* бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и — постольку, поскольку оно есть сущее, — всякому другому сущему. Идентичность, таким образом, исключает различие, ведь она исключает *иное бытие*, а вместе с ним и то, что выступает причиной инаковости, — изменение.

Контуры фронта, выдвигаемого против западной философской традиции как традиции «философии идентичности», становятся заметными во французской мысли, возникающей на волне протеста 68-го года. Делёз³ и Деррида⁴ энергично берутся за реабилитацию «различия» (*différence*) и, более того, ставят под сомнение исходную посылку европейской философской традиции, согласно которой идентичности принадлежит примат над различием, дифференцией. Впрочем, впервые в защиту прав «неидентичного» выступили Адорно и Хоркхаймер. Апология различия, предпринятая постструктурализмом, удивительным образом перекликается и по направленности, и по содержанию с критикой «мышления тождества», которую ведет в своей «Негативной диалектике» Адорно⁵.

Идентичность как категория социального знания

Употребление термина «идентичность» в социально-гуманитарных науках — культурной антропологии, социологии, социальной психологии — долгое время идет по параллельному с философией руслу, с последней практически не пересекаясь. Впервые в философски релевантном плане проблематика идентичности разрабатывается Джорджем Мидом и Чарльзом Кули, которые, кстати сказать, самого термина «идентичность» не употребляют, пользуясь традиционной «самостью» (*Self*).

Полемизируя с бихевиористскими теориями личности, Мид показывает, что личностная целостность, «самость» не есть а priori

³ Deleuze G. Différence et répétition. P., 1968.

⁴ Derrida J. L'écriture et différance. P., 1967.

⁵ Adorno Th.W. Negative Dialektik. Fr/M, 1966.

человеческого поведения, а складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия («социальной интеракции»). Идентичность — изначально социальное образование; индивид видит (а значит, и формирует) себя таким, каким его видят другие. Кули в этой связи выдвигает концепт «зеркальной самости» — the looking-glass Self⁶. «Я-идентичность» и «Другой» неотделимы друг от друга. Мид^{6 7} различает две составляющие «самости» — *meni*: первая есть результат интернализации социальных ролей и ожиданий, вторая — активная инстанция, благодаря которой индивид может не только идентифицироваться с интернализированными ролями, но и дистанцироваться от них.

Работы Мида и Кули легли в основание концепции символического интеракционизма, в котором Я-идентичность рассматривается и как результат социальной интеракции, и как фактор, обуславливающий социальную интеракцию, а также дали толчок разработке «теории ролей» (Р.Тернер, Х. Беккер и др.). Теория ролей демонстрирует весьма пикантное с точки зрения спекулятивно-философской традиции обстоятельство: если то, что называют «индивидом», или Я, представляет собой, по сути, совокупность определенных ролей, то о какой «идентичности» можно вообще говорить? Иными словами, у индивида не одна, а несколько идентичностей. Но тем самым перед социально-философской теорией встает проблема: как привести «идентичность» к тождеству с самой собой? Как идентифицировать «ее саму» со множеством идентичностей?⁸

Своеобразный синтез концепций символического интеракционизма и теории ролей предложил Эрвин Гоффман⁹, выдвинувший так называемую «драматическую модель» социального взаимодействия. Благодаря его работам в научный оборот прочно вошла метафора «сцены» (и понимание общественной жизни как «инсценирования»), а также такие понятия, как «само-представление» (performance), «команды» (teams), «ролевая дистанция». Под последней Гоффман имеет в виду способность индивида к рефлексии на собственные социальные роли, к «само»-наблюдению, а значит, к дистанцированию от тех ролей, которые он играет. Благодаря ролевой дистанции как раз возможно то, что мы связываем с по-

⁶ Cooley ChH. Human Nature and Social Order (1922). N.Y., 1964.

⁷ Mead Gl. Mind, Self and Society. Chicago, 1934.

⁸ См.: Marquard O., Stirele K.-H. (Hg.). Identitaet. Muenchen, 1979- P. 347—370.

⁹ Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City; N.Y., 1959.

нениями «индивидуальности» и «личности». К Гоффману восходит также понятие стигмы (и соответственно «стигматизированной идентичности») — концепт, активно используемый в социологии дивиантного поведения¹⁰. Опираясь на исследования Гоффмана, социологи стали истолковывать дивиантное поведение как результат отождествления индивида с налагаемым на него «ярлыком» — этот подход получил название *labeling approach*.

Наряду с понятиями «рели» и «социализации» парадигматическое значение в социологической разработке интересующей нас проблематики имело введенное Робертом Мертоном понятие «референтной группы»: идентичность индивида складывается в результате его самеоотнесения с коллективом, являющимся для данного индивида значимым.

Идентичность как психологическая категория

В психологии и психиатрии термин «идентичность» долгое время не использовался (он отсутствует, например, в словаре Фрейда). Отсутствие термина не значит, разумеется, что соответствующая проблематика в психологических науках не обсуждается. Разве не об «идентичности» говорит Фрейд, выдвигая свой знаменитый тезис «где было Оно, должно стать Я» (*wo Es war, soll Ich werden!*) Между прочим, с появлением и распространением психоанализа происходит в высшей степени любопытный поворот в осмыслении феномена «идентичности». Если прежде вопрос состоял в том, как ее обнаружить, вывести на свет сознания, то теперь проблема смещается в другую плоскость: наше «истинное» Я, то есть «собственно» идентичность, ускользает от схватывания, не хочет быть обнаруженным. Если до Фрейда вели речь о том, как отделить подлинное содержание личности от наносного и неподлинного (таков пафос и философии существования, и экзистенциально-феноменологической герменевтики, и марксистской борьбы с «отчуждением» и «превращенными формами» сознания), то с психоанализом ситуация принципиально меняется: дело идет не о *сокрытой*, а о *скрывающейся* идентичности. Причем скрывающейся не только от других, но и от «себя». Наше Я строится из иллюзий относительно себя самого.

¹⁰ См.: *Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Endlewood Cliffs, 1963.

Психологические аспекты проблематики идентичности интенсивно разрабатываются в постфрейдовском психоанализе, и в частности в революционных исследованиях Лакана¹¹. Речь здесь идет о складывании индивидуальности как возможного целого (которое вовсе не обязательно должно сложиться). То, что философы обозначают в качестве «самости» или «субъективности», отнюдь не представляет собой некоей естественной данности или само собой разумеющейся сущности. Как показывают наблюдения за развитием младенца, человеческий детеныш в возрасте до шести месяцев вообще не является психическим целым. Он представляет собой «фрагментированное тело». Период между полугодом и полутора годами Лакан называет «зеркальной стадией». Формирование Я, или «личности», или персональной идентичности, то есть связывание разрозненных впечатлений в «трансцендентальное единство апперцепции», есть результат отождествления ребенка с тем объектом, с которым он коммуницирует (в «нормальных» случаях — с телом матери). Наконец, в возрасте от восемнадцати месяцев до трех лет ребенок проходит «эдипальную стадию» — через освоение языка он научается *символическому опосредованию* собственных влечений.

О том, сколь проблематична «идентичность», сколь хрупка целостность, называемая «индивидуальностью», свидетельствуют многообразные феномены психических расстройств. Эриксон говорит в этой связи о «спутанной», или «смешанной», идентичности. Это бесконечное число случаев, когда личность как единство не сложилась¹².

«Идентичность» как категория интердисциплинарного знания

Широкое распространение термина «идентичность» и, главное, его *введение в междисциплинарный научный обиход* связано с именем только что упомянутого Эрика Эриксона¹³. Более того, если встреча философского и социологического словоупотреблений и произошла, то случилось это именно благодаря Эриксону, активно работавшему в 60-е. Приблизительно с середины — конца 70-х термин

¹¹ Lacan J. La stade du miroir comme formateur de la fonction de Je. P., 1949.

¹² Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис (1969). М., 1996. С. 153-217.

¹³ См.: Erikson E. Childhood and Society (1950). N.Y., 1963; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис.

«идентичность» прочно входит в словарь социально-гуманитарных наук. В 1977 году во Франции выходит коллективная монография под скромным названием «Идентичность». Книга является отчетом о работе семинара, посвященного «идентичности» и объединившего представителей самых разных областей знания — от этнологии и лингвистики до литературной критики¹⁴. Равным образом междисциплинарным оказался и сборник, собравший доклады и статьи на ту же тему, вышедший двумя годами позже в Германии. Здесь, впрочем, философы тоже потеснились, уступив место историкам, социологам, литературоведам и теоретикам искусства. В высшей степени симптоматично, что в опубликованном в 1977 году немецком переводе классического труда Джорджа Мида¹⁵ (Mead, 1977) *Self* передано как *Identität*, и наоборот, в появляющихся в эти годы английских переводах немецких трактатов по «философии сознания» *Selbst* выглядит не иначе как *identity*.

В этот же период понятие «идентичность» проникает в справочные издания. Энциклопедии и лексиконы по социальным и историческим наукам, до середины—конца 70-х обходившиеся без упомянутого термина, посвящают («национальной», «этнической» и «культурной») идентичности отдельные статьи¹⁶.

Начиная с 80-х годов поток сочинений, выносящих в заголовок слово «идентичность», становится практически необозримым. «Идентичность» становится составной частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной публицистики, и политической журналистики.

Индивидуальная и коллективная идентичность: возможности переноса термина с индивидуальной на социальную сферу

Проследив историю понятия, я намеренно разделил свой экскурс по дисциплинам. Полностью отдавая себе отчет в условности «ведомственных» границ, я все же считаю такое разделение

¹⁴ Benois J.-M. (ed). *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss*. P., 1977.

¹⁵ Mead G.H. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934. Нем. перевод: Mead G.H. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Fr. a. M., 1977

¹⁶ Rossbach U. *Documenting Publications Related to the Concept of National Identity* // Boerner P. (Ed.) *Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue*. Baden-Baden, 1986. P. 187—192.

необходимым. В противном случае нам грозит элементарное смешение понятий.

При одном и том же *слове* мы часто имеем дело с разным *предметом*. Один предмет составляет идентичность транссексуала и совсем другой — идентичность «балтийца». Сопоставлять сексуальную идентичность с региональной — все равно что сопоставлять зеленых крокодилов с крокодилами, летящими на север. К сожалению, это происходит в нашей литературе сплошь и рядом. Авторы, заявившие себя «специалистами по идентичности», с легкостью перескакивают с *индивидуально-психологического* на *социально-культурный* уровень, не замечая логической абсурдности совершаемых ими понятийных подмен.

Ратую за разведение двух уровней — индивидуального и социокультурного, я вовсе не собираюсь отделять друг от друга «психологию» и «социальные науки». Разумеется, эти области знания постоянно перекрещиваются; тому свидетельство существование социальной психологии как самостоятельной дисциплины (кстати, у ее истоков стоят работы упомянутого выше Дж. Мида). Спору нет, «индивидуальное» и «социальное» взаимосвязаны. И тем не менее *методологически* мы обязаны их четко друг от друга отличать. Феномен, который интересовал Эриксона, — переживание индивидом себя как целого, «диящееся внутреннее равенство с собой», непрерывность «самопереживания индивида». Идентичность в эриксоновском смысле — это идентичность *индивидуальная* (от же «личностная», она же — «персональная»). Даже когда применительно к индивиду ведут речь о «социальной» идентичности, имеют в виду особое *измерение индивида*, который в (социальной и индивидуальной) психологии и социологии с незапамятных времен обозначают как «социальное Я» (*social me*). Не более того. Этот концепт ни в коем случае нельзя смешивать с так называемой «коллективной идентичностью». Нельзя этого делать по той же причине, по какой общество нельзя мыслить по аналогии с личностью. *Общество*, в отличие от личности, *не имеет качества субъективности*. «Субъективность» — атрибут индивида, не коллектива. Приписывать коллективу статус субъективности, то есть говорить применительно к коллективу о «сознании», «велении» и «чувствовании», — можно разве что *метафорически*. Ибо ни «сознанием», ни «желанием» коллектив не обладает. Обращаться же с ним так, как если бы он в самом деле таковыми обладал, означает некорректно обращаться с метафорами.

Казалось бы, это достаточно тривиальное наблюдение не требует специального обоснования. Увы, в складывающейся в отечествен-

ной литературе ситуация оно далеко не тривиально. Некришческий переход с личностно-индивидуального на *социально-структурный* уровень систематически практикуется сторонниками так называемого «социального психоанализа» и «этнопсихоанализа». Данная методика, как то свойственно *психологизму* вообще, в принципе игнорирует такой феномен, как *социальная структура*. Термин «социальность», фигурирующий в такого рода литературе, есть не что иное, как вульгаризированная копия индивидуальности, ибо в качестве модели исследования общества здесь выступает отдельный индивид. Социальные связи и отношения редуцируются к психологическим, межиндивидуальным связям. Общества и коллективы описываются так, как если бы у них, как у индивидов, были свои родители и соответственно как если бы они переживали собственную биографию, определенную отношениями с матерью, отягощенную неразрешенным конфликтом с отцом и тд. Вполне логичным продолжением этой анекдотичной методики становятся спекуляции на темы «вытеснения» и «сгущения» и «сублимации» и «эдипизации», «страха кастрации» и «зависти к пенису» — в зависимости от конфессии психоаналитика.

О гипостазировании и реификации «идентичности»

Не требуется больших усилий для того, чтобы разглядеть за такого рода подходами феномен, со времен Канта называемый *гипостазированием*. Это принятие предмета мыслимого за предмет сам по себе, или, выражаясь жестче, превращение мысли в вещь. Очень похоже, что этой опасности не удалось избежать тем нашим коллегам, кто сделал «идентичность» своим «предметом». Идентичность как объект анализа, то есть *искусственно вычленяемая* целостность, предстает у них как самостоятельно существующий предмет. Теоретический конструкт выступает в результате как некая наделенная *независимым от теории бытием* сущность. Уже сами выражения вроде «современные стратегии исследования идентичности» имплицитно содержат в себе гипостазирующее допущение. От гипостазирования можно, правда, уберечься, если вовремя огрефлексировать такое допущение и не дать разгуляться фантазии — не пойти по пути *субстанциализации* идентичности. Но как раз это, увы, и случается. Вполне в духе «психологии народов», особенно популярной в эпоху между двумя мировыми войнами, наши специалисты по идентичности мыслят последнюю как субстрат, суб-

станцию, или, если угодно, как «субстанцию, которая есть еще и субъект». Как во времена Вильгельма Вундта, «национальная» и «этнокультурная» идентичность (тогда ее называли «национальным характером», а еще раньше — «душой народа») выступает в качестве *квазиестественного образования*. В ее онтологическом статусе сомневаются столь же мало, как мало Бердяев сомневался в реальном существовании «души России». Тут-то и приходит на помощь «социальный психоанализ», местные адепты которого пошли дальше его нью-йоркского популяризатора Бориса Парамонова. Если последний застыл на Бердяеве, приправленном Фрейдом и Юнгом (потолковать об «архетипах» — вот уже лет двадцать как составляет любимое занятие ведущего радио «Свобода»), то у нас в активе Лакан и «постмодерн».

* * *

Подводя итог нашему критико-понятийному разбору, выскажем гипотезу относительно причин популярности термина «идентичность». По-видимому, основания предпочтения нового термина привычным «самосознанию» и «самоопределению» следует искать в потере кредита традиционной понятийности. Все, что хотя бы отдаленно напоминает классическую западную философию с ее приматом рефлексивной субъективности, после деструктивной работы, проделанной Фуко и постструктурализмом, отторгается социальной наукой как анахронизм. Притягательность понятия «идентичность» связана с тем, что оно позволяет избежать нежелательных ассоциаций с «философией сознания» и в то же время не отдавать соответствующую проблематику на откуп психоанализу. Вводя термин «идентичность», мы можем тематизировать нерелексивные, ускользающие от контроля «самосознания» содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиям «подсознание» и «бессознательное».

Конечно, далеко не каждый из авторов, включившийся в продуцирование риторики идентичности, всерьез озабочен дистанцированием от спекулятивно-идеалистической философской традиции. Более того, многие из них ничего против этой традиции не имеют и, более того, разделяют с этой традицией многие предпосылки. Но от соответствующего словаря тем не менее воздерживаются. Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо перейти от понятийно-исторического к социокультурному уровню нашего исследования.

II

Реификация идентичности и национализм

Понятие «идентичность» вряд ли сделалось бы таким популярным, если бы его не снабдили предикатом «национальная». Именно в таком сочетании оно столь часто — а после известного обращения Президента и столь навязчиво — всплывает в отечественной журналистике. Небезынтересно отметить, что на темы «национальной идентичности» особенно активно стали рассуждать вчерашние специалисты по научному коммунизму. Основные интуиции черпаются при этом из доступных в русских переводах представителей немецкого романтизма, а также спекулятивной философии истории гегелевского образца, но словарь заметно обновлен. Это и понятно: благодаря новому риторическому оснащению менее заметна процедура *овеществляющего гипотазирования*. Те, кто оперируют сегодня «национальными идентичностями», понимают под ними те же изначальные сущности, какие подразумевались романтическими концептами вроде УоНс^екГа. Говоря о «национальной идентичности», можно преспокойно исходить из представления о ее предсуществовании, всегдашнем и естественном наличии, не рискуя при этом попасть под обвинение в реификации. Между тем перед нами в строгом смысле слова реифицирующее, эссенциалистское мышление, превращающее изменчивые *отношения* в неизменные сущности.

Шаткие основания реифицирующего теоретизирования по поводу национальной идентичности становятся явными там, где его представители берутся за созидание всеобъемлющих концепций «национального бытия» и «национального сознания». В поисках субстанции нации — «национального» как такового — авторы этого типа восходят к этническому измерению общественно-человеческого существования. В результате в их понятийном арсенале появляется очередная сущность. Например, «этничность», или «этнос».

Охотников за субстанциями особенно много среди представителей того гибрида этнологии и культурфилософии, который возник у нас под влиянием Льва Гумилева. Для любителей спекуляций на темы «ландшафта национального духа» сочинения Гумилева об этногенезе — золотое дно. «Этничность» (она же — «этническая идентичность») у вдохновленных Гумилевым теоретиков есть *условие самой себя*. Она мыслится как нечто само собой разумеющееся и самодостаточное. Ее обусловленность социальными, экономи-

ческими и политическими обстоятельствами либо не берется в расчет, либо рассматривается как вторичный фактор, как «внешняя» детерминанта процесса, подчиняющегося глубинным «внутренним» закономерностям. В мире наделенных «пассионарностью» или растративших ее запас «этносов» все факторы экономико-политического и тому подобного свойства абсолютно irrelevantны. Наряду с откровенными последователями Гумилева есть, правда, и более осторожные теоретики «этногенеза», не забывающие отдать дань приличиям и откеститься от «биологизаторства».

Наконец, надо упомянуть еще одно течение внутри гипостазирующей культурфилософии, которое, хотя и берет свое начало вне теорий «этноса», но методологически с ним связано. Это *историцизм*. Основной аргумент историцизма, выдвигаемый им в ходе концептуального оформления рассуждений о сущности национального бытия и национального сознания, — это аргумент Истории. История предстает здесь как абсолютный континуум, как неумолимое шествие нации к своему самоосуществлению в национальном государстве. Нация понимается как нечто *изначально данное, всегда уже- присутствующее*. Она есть субстанция, ждущая своего развертывания. Она есть сущность, явлениями которой выступают «национальное самосознание», «национальный менталитет» и пр. При всех отличиях этого, телеологического, подхода от натуралистических в своей основе теорий этногенеза, у историцизма есть одна черта, сближающая его с такими теориями. Это имплицитный (а часто и эксплицитный) *эволюционизм*. Независимо от того, озабочены ли сторонники историцизма обнаружением этнического субстрата нации, они представляют феномен национального сознания не иначе как результат *о-сознания* нацией своей *изначальной субъектности*. Национальное сознание рассматривается не иначе как приход *всегда уже наличного* субъекта к своему *самосознанию*. Национальное государство, осмысляемое в терминах «завершения» национального бытия, выступает как результат эволюции неких исконных — «примордиальных», как говорят социологи, — связей. Национальные единства как бы вырастают из примордиальных (в конечном итоге — этнических) целостностей.

Мне меньше всего хотелось бы выглядеть сторонником «фигионализма», популярного в западном национализмоведении после публикации работ Эрнста Геллнера¹⁷. Я не разделяю геллнеровс-

¹⁷ Gellner E. Thought and Change. L., 1964; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1992.

кого тезиса о фиктивности наций, равно как и положения Геллнера о том, что не нации порождают национализмы, а наоборот, национализмы — нации. Вопрос об онтологическом статусе такого сложного феномена, как нация, нельзя снять простым указанием на его «имагинативный» (точнее, *символический*) характер. Обсуждение этого вопроса, однако, слишком далеко увело бы за рамки настоящей статьи. Ее цель — показать связь риторики идентичности, то есть определенного научного и политического *дискурса*, с определенной политической *практикой*.

Впрочем, игры, в которые играла отечественная интеллигенция, до недавнего времени оставались сравнительно безобидным занятием. Если между мнениями и предрассудками интеллектуалов, с одной стороны, и сознанием правящей номенклатуры — с другой, и существовала связь, то принятие политических решений происходило практически без влияния теоретиков. Скорее теоретики подстраивались под мнения и предрассудки властей придерживающихся. Все изменилось после 1991 года. И не столько потому, что сама интеллигенция пошла во власть, сколько потому, что создавалась ситуация ценностного («мировоззренческого», как у нас было принято говорить) вакуума, в которой возник невероятный спрос на новые идеологии. Стоит ли удивляться, что основным претендентом на такую роль стал *национализм*.

Но объяснить расцвет национализма на территории бывшего Советского Союза одним только социальным заказом нельзя. В принципе мыслимы другие варианты государственной идеологии недавно возникших государств.

Суть дела заключается скорее в глубоком *легитимационном кризисе*, в котором страна оказалась в постперестроечную эпоху.

До конца 80-х — начала 90-х у нас практически никто не был озабочен морально-правовым обоснованием той формы упорядочения политического пространства, что сложилась в течение семи десятилетий советской власти. Задаваться вопросом о легитимности существования тех или иных «национально-административных» и «территориально-административных» единиц в тоталитарных условиях было лишено смысла. Кем-то когда-то «принято решение», и обсуждать его правомочность не позволялось. Более того, основания, по которым оно когда-то было принято, оставались тайной для самих правящих кругов. В самом деде, почему одним даровалось право иметь собственную «национальную республику», а другие должны были довольствоваться статусом пониже? Руководствуясь какими культурно-историческими, истерико-политическими, лингвистическими или конфессиональными

критериями одни автономии упразднялись, вливаясь в состав более крупных объединений, другое же, напротив, создавались? «Национальная политика» коммунистов не отличалась последовательностью. Одной рукой подхлестывая культурную гомогенность, власти советской поры другой рукой проводили этническую *сегрегацию* населения¹⁸. Мероприятиям, направленным на формирование сверхэтнической «новой исторической общности», противостояла политика *институционализации этничности* и поощрения этнических элит в соответствующих «национальных» территориальных образованиях. Декларируя курс на преодоление национального принципа государственного устройства, коммунистическое руководство на деле способствовало формированию национальной государственности в отдельных точках контролировавшегося им пространства. Противоречия, которые удавалось держать под спудом в условиях сильного центра, сразу же дали о себе знать, стоило центру ослабнуть.

Понятно, что линии разлома некогда единого государства точно совпали с линиями, начерченными коммунистами на политической карте. То, что при Советах носило условный характер, с распадом Союза мгновенно обрело черты шлагбаума, отделяющего «свое» от притязаний со стороны «чужого». Образования, как бы «понарошку» считавшиеся нациями, сделались таковыми взаправду. *Административные* разделители территории превратились в государственные границы. Тут и встала со всей остротой не обсуждавшаяся прежде проблема легитимности.

Неожиданно обретшие суверенитет политические образования оказались в ситуации острого легитимационного дефицита. Его преодоление стали искать в интенсивном *конструировании идентичностей*.

Положение о «недостаточном основании» суверенитета и конструирование идентичности

Конструирование национальных идентичностей, развернувшееся на всей территории бывшего СССР, — не случайность. Оно представляет собой закономерный — а для новых суверенов едва ли не неизбежный — способ политического поведения. Законо-

¹⁸ *Zaslavsky V* Das russische Imperium unter Gorbatschow: seine ethnische Struktur und ihre Zukunft. Berlin, 1991.

мерным это политическое поведение является по причине изначальной *двойственности демократического субъекта*. Объяснимся.

Исследуя политико-правовые основания демократии, Клод Лефорт¹⁹ сформулировал следующий парадокс демократической легитимации. Принципиальное отличие республики (то есть демократии) от монархии (или иной формы недемократического правления) заключается в радикальном освобождении места власти. Если в сословно-династических обществах место власти было изначально зарезервировано за одним лицом, то в ситуации демократии оно является принципиально пустым. Никто не может занимать его, не будучи на то уполномоченным. Но кто наделяет такими полномочиями? «Народ» или, вернее, «воля народа», «всеобщая воля». Единственным источником власти, то есть единственным сувереном, выступает «народ», или «нация». Однако «народа» как эмпирически фиксируемого целого не существует. Он есть прежде всего формальная инстанция суверенности, или, пользуясь словами Лефорта, «символический диспозитив» власти нового типа. В этом смысле «возникновение» нации совпадает с ее (само)провозглашением. Нация учреждается вместе с возвещением собственного существования как единственного суверена; ее конституирование есть *самоконституирование*, ибо может состояться только в *акте собственного провозглашения*. Нация, народ есть и тот, кто учреждает, и тот, кого учреждают. Это значит также, что народ есть и субъект власти, и ее объект, и тот, кто наделяет властью, и тот, кто должен будет ее предписания исполнять.

Здесь, если дальше следовать мысли Лефорта, коренится слабость демократии, ее открытость вирусам тоталитаризма. «Пустота», «зияние» в самом ее основоположении есть причина того, что демократические порядки могут легко вытесняться бюрократическими и националистическими. Лефорт движется здесь в русле той же логики, по какому идут французские философы постструктуралистской ориентации, когда ведут речь о «без-основности» демократии и об обусловленной этим подверженности демократических начинаний идеологической коррупции²⁰. Мне, однако, кажется, что эта логика далеко не единственная. Дело в том, что парадокс основополагания демократии — чисто теоретический конструкт; это мнимый парадокс, кажущийся непреодолимым на бумаге, но постоянно преодолеваемый на практике. Демократичес-

¹⁹ Lefort C. L'invention de la démocratie. P., 1984.

²⁰ См.: Derrida J. «Declarations of Independence» // New Political Science. 1986. № 7. P. 7 — 15 ; Lyotard JF. Le Différend. P., 1983.

кий суверен, следящий за тем, чтобы место власти не узурпировалось, оставаясь принципиально «пустым», имеет далеко не фиктивный, но вполне реальный статус. Нация, от имени которой осуществляется власть, не есть лишь формальная *инстанция суверенности*, но содержательная *инстанция идентификации*. Нация — это не просто продуктивная фикция, необходимая в целях политической легитимации, но и обладающая определенной реальностью целостность. Лефорт, как и деконструктивистская традиция политической философии, которую он представляет, полностью игнорирует это обстоятельство. «Мы, французский народ», «мы, американский народ» — эти и им подобные основоположения демократических Конституций апеллируют не к абстрактным гражданам мира, а к конкретным людям, ощущающим себя «французами», «американцами» и т.д. «Нация», таким образом, далеко не сводится к формальной основе суверенитета, но представляет собой содержательную совокупность лиц, соединенных определенными — истерическими, языковыми, религиозными и культурными — связями.

Именно это я и имел в виду, говоря о двойственности демократического субъекта. «Нация», к которой апеллируют демократии, представляет собой одновременно и абстрактный политико-правовой конструкт, и конкретное (пусть и аморфное) культурно-истерическое образование. Расхождение между демократией и национализмом начинается с *интерпретации* этой двойственности. Национализм истолковывает «нацию» как изначально существующее культурное — а часто и как этническое — единство, тем самым, по существу, *подменяя проблематику суверенитета проблематикой идентичности*. Неустойчивый союз, которому еще только предстоит стать нацией (для этого процесса в социологии и политической науке есть специальный термин — *nation building*), интерпретируется как уже данное, с *самого начала наличное* (этнокультурное) единство. Второй шаг, требуемый логикой национализма, — провозглашение этого — скорее желаемого, чем реального, — единства субъектом суверенитета.

Как раз это и происходит почти повсеместно на развалинах «советской империи». Резкий переход от первоначально демократических — общегражданских — лозунгов к националистическим обусловлен спецификой ситуации, вызвавшей к жизни новые суверенные государства. Волеизъявление народа, совпадающее с учреждением нации, в большинстве случаев не имело места. Провозглашение независимостей осуществлялось, за редкими исключениями, не на основе референдума, а решением политического

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТСОВЕТСКОМ КОНТЕКСТЕ

руководства той или иной «союзной республики». В результате суверенитет повисает в воздухе, лишается источника, или, выражаясь мягче: *ему недостает основания*. «Народ», долженствующий выступать таким основанием, представляет собой во вчерашних советских республиках столь гетерогенное в культурном и этническом отношении образование, что испросить его волеизъявления для многих государств означало бы конец их суверенности.

Нация, как высшая инстанция суверенитета и предельное основание легитимности, здесь попросту отсутствует. Единственное, что власти в этой ситуации остается, — создать такой субъект, построив нацию как этнически (или «этнокультурно») гомогенное сообщество. То есть любой ценой обрести до сих пор отсутствовавшую «идентичность». Обретение это, правда, чаще всего напоминает изобретение, если не сказать — фабрикацию.

В результате национальная идентичность систематически редуцируется к этнической. *Политическое* измерение национальной идентичности — самосознание граждан общества — выпесняется культурным, языковым, религиозным и тд. Разнородное *общество* рассматривается как материал для выковывания однородной массы квазиестественного *сообщества*.

За фабрикацией идентичностей в политической практике стоит их *гипотазирование* в политической теории. «Идентичность», понимаемая в качестве субстанции, не подверженной изменению сущности, — фантом, заметно влияющий как на мышление, так и на поведение вчерашних обитателей социалистического общежития. Как бы ни отличались друг от друга приверженцы централизма и сторонники сепаратизма, у них есть, по меньшей мере, одна общая черта — непоколебимая вера в *обладание* такой квазисубстанциальной идентичностью. И те и другие готовы мириться со всеми неудобствами, с которыми подобная вера сопряжена.

Нациостроительство и его прорабы'

В 1989 году, когда в России, тогда еще советской, состоялись первые за семьдесят лет свободные выборы, националисты их с треском проиграли. Лозунги, призывавшие общество объединиться на этнической основе, оно просто проигнорировало. Линии размежевания проходили тогда по социально-классовому и идеологическому признаку. Люди солидаризировались друг с другом в противостоянии коммунистической номенклатуре. Прошло чуть более десяти лет, и этническая индифферентность общества сменилась сверхчувствительностью к этническим сюжетам. Призывы к «Иванам» дать отпор «абрамам» и «хачикам» встречают сочувствие как в низших, так и в средних классах. Партии и блоки, сделавшие ставку на эксплуатацию национальных чувств, сколачивают внушительный политический капитал.

Распространены два объяснения этого феномена. Первое, неолиберальное, гласит: патерналистски настроенный гомо со вето кус жаждет новой, на этот раз национал-социалистической, диктатуры. Второе, националистическое, утверждает, что происходит возрождение национального самосознания русских. Ни неолибералы, ни националисты не улавливают сути того запроса, который определяет динамику общества на протяжении последних полутора десятилетий. Это запрос на социальную справедливость.

После того как власть КПСС была заменена антикоммунистической властью, люди почувствовали себя вновь обманутыми. Пропась между правящим классом и обществом углубилась. Социологи называют это «резкой социальной стратификацией». Но в случае, если социальная стратификация хотя бы частично совпадает с этнической, возникает соблазн истолковать неравенство в этнических терминах, отождествить понятия «бедный» и «русский» и соответственно понятия «богатый» и «нерусский». Поиск социальной справедливости превращается в результате в поиск злых сил. Ненависть доведенных до отчаяния людей к кровопийцам-толстосумам достигает крайних пределов, а уж если эти толстосумы еще и инородцы, эта ненависть беспредельна. Поэтому, когда *

* Опубликовано: Политический журнал. 2004. № 33 (36).

неолибералы в предвыборной думской кампании стали страшить народ «наступлением национал-социализма», это мало кого испугало. А вот политтехнологи, которые догадались слить в один флакон два устремления — одно к социальной справедливости, другое к этническому реваншу, — обеспечили своему скороспелому продукту легкое преодоление пятипроцентного барьера.

Что касается антилиберального идеологического полюса, то успех блока «Родина» и жириновцев здесь склонны объяснять как долгожданное пробуждение русского национального сознания. Очнувшись наконец русский человек от долгого беспамятства, взглянул окрест себя и узрел, что все теплые места в руках нерусских. Евреев. Кавказцев. Мусульман. Мигрантов.

Если неолибералы не замечают обоснованного социального протеста, то их противники пытаются направить протестный импульс в русло этнического национализма. Суть этой идеологии — в стремлении добиться социальной солидарности на основе общности происхождения. Воображаемое «мы» строится как этническая общность: общие предки, общая история, общая вера, общий язык. Консолидация этой общности достигается через противопоставление другим общностям. Людям пред лагают простой способ отличия «своих» от «чужих» — по национальности. И еще им объясняют, что у разных народов разные интересы. У русского — свои, у нерусских — свои.

Массовое сознание легко заглатывает эту наживку. Ну не умеется в голове у обывателя, как русский человек мог довести своих соплеменников до столь удручающего состояния! Стало быть, он не был русским. Отсюда вера в то, что Ельцин на самом деле Эль-цин. Бьюсь об заклад, что не пройдет и двух лет, как в родословной Путина начнут искать следы сынов и дочерей Сионовых. Исчерпывающим образом объясняя мир, теория заговора позволяет массам справиться с фрустрацией.

Поддержка згаонационализма со стороны масс вполне объяснима. Объяснима она и со стороны элиты. Лучше канализировать гнев низов по безопасному «национальному» руслу, чем позволить ему сосредоточиться на правящем классе. Но чем объяснить обращение к этнонационализму со стороны той части интеллектуального сообщества — журналистов, университетских преподавателей, политических публицистов, — которая в последние четыре года активно разрабатывает национальный проект?

Этот проект предполагает, что из Конституции вычеркивается понятие «многонациональный российский народ». Государство становится собственностью одной, самой многочисленной, этни-

ческой группы, которая объявляется «государствообразующим этносом». Российские граждане ранжируются сообразно их лояльности данному этносу. Члены последнего занимают в общественной иерархии наиболее престижные места. Да, еще один важный момент данного проекта: в этом государстве должна существовать «государствообразующая религия». Это, разумеется, православие. И близость гражданина или гражданки к власти и ресурсам напрямую определяется его или ее отношением к РПЦ, а еще точнее — к Московской патриархии.

Неужели они в самом деле полагают, что пенсионеры и наемные работники когда-нибудь сольются в коллективном теле нации с хозяевами нефтяных компаний и государственными чиновниками? Дело тут не в наивности, а в корысти. В расчете на передел власти по этническому признаку. На то, что представители русского капитала и русской бюрократии, после того как покончат с зашильем нерусских, поделятся с тали, кто участвовал в идеологической подготовке их победы.

Расчет неверный, господа. Во-первых, ваш проект вряд ли станут реализовывать. Вы упустили го виду, что капитал не имеет национальности. Его обладатели при всех внутренних противоречиях между ними сплочены друг с другом гораздо теснее, чем с теми, трудом которых капитал создается. Сегодняшние финансово-экономические и политические элиты — это класс в себе и для себя. Он бесконечно далек от «народа» и вспоминает о нем лишь в моменты предвыборных кампаний. Во-вторых, даже если на секунду допустить, что внутри этого класса произошел раскол по этническому (или, что еще смешнее, по конфессиональному) признаку и что «русско-православная» его часть объявит войну инородцам и иноверцам, с чего вы взяли, что после ее окончания вам что-то достанется?

Современный русский национализм*

Происхождение современного русского национализма

Современный русский национализм происходит из двух субкультур, сформировавшихся задолго до распада СССР, — советско-коммунистической и традиционалистски-почвеннической¹. Соревнованием советско-коммунистической и традиционалистски-почвеннической субкультур, их взаимной критикой, попытками сближения, а также их внутренней дифференциацией и определена эволюция русского национализма в последние полтора десятилетия. Так, в течение первой половины 1990-х годов отыграли упущенные позиции «коммунопатриоты», а в среде противостоявших им «национал-патриотов» окончательно оформилось несколько относительно самостоятельных группировок.

Прежде чем мы охарактеризуем этот процесс и предложим возможные варианты типологии современного русского национализма, остановимся на основных особенностях академического и публичного дискурса в период с 1991 по 2005 год.

Ситуация в академическом дискурсе

Вплоть до начала 1990-х годов в российском обществоведении господствовали догматы, навязанные идеологией «марксизма-ленинизма». Априорно одобряемым «пролетарскому интернационализму» и «советскому патриотизму» противостоял априорно неодобряемый «буржуазный» («мелкобуржуазный») национализм. Положение принципиально изменилось с появлением публикаций Валерия Тишкова, Алексея Миллера, Леонаиды Дробизевой и

* Опубликовано в книге: Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений. М.: Некоммерческий фонд «Наследие Евразии», 2006.

¹ Это различие проведено и обосновано в аналитическом обзоре Алексея Зудина «Россия 1998—2001: Путь к новой идеологии» [www.politcom.ru/2001/c_soc1.html].

Виктории Коротеевой². Им удалось осуществить нормативную разгрузку термина «национализм»: здесь он стал употребляться не в качестве оценочного понятия, а для обозначения политико-идеологической установки, общественная значимость и моральные коннотации которой определяются конкретным контекстом.

Однако публичное влияние академических дискуссий столь незначительно, что в обыденном языке сохраняется — и, по всей видимости, сохранится — негативное значение слова «национализм»³.

Пожалуй, единственное проявление воздействия, оказанного академическим дискурсом на публичный, — появление в общественных дискуссиях понятия «политическая нация» (и соответственно различие между «этносом» как культурно-историческим сообществом и «нацией» как гражданским сообществом).

В Сети существует два информационных ресурса, размещающих академические публикации о национализме: www.nationalism.ru и www.nationalism.com. Первый из этих сайтов — исследовательский, поддерживаемый Институтом этнологии и антропологии РАН, второй — пропагандистский, созданный не назвавшими себя адептами данной идеологии.

Ситуация в публичном дискурсе

На протяжении всех 1990-х годов единственными претендентами на право номинации — на наделение значениями таких слов, как «патриотизм», «нация», «национальный интерес», «национальная идентичность» и т.п., — были так называемые коммуно-патриоты («красные»), с одной стороны, и «национал-патриоты»

² См.: *Пайков В. А.* Национальности и национализм в постсоветском пространстве (исторический аспект) // Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции 1993 г. М.: Наука, 1994; *Дробизева У/, Аклаев А, Коротеева Л, Солдатова Г.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М.: Мысль, 1996; *Коротеева ВВ.* Существуют ли общепринятые истины о национализме? // Pro et Contra. 1997. Т. 2. № 3; *Она же.* Экономические интересы и национализм. М.: РГГУ, 2000; Национализм и формирование наций. Теории-модели-концепции / Под ред. А. Миллера. М.: ИНИОН, 1994.

³ Памятуя об этом обстоятельстве, мы тем не менее будем воздерживаться от оценочного употребления термина «национализм» и использовать выражения «националистический» и «патриотический» как взаимозаменяемые.

(«белые» и «розовые»), с другой. В националистической оппозиции «антинародному режиму» имелась также и «коричневая» составляющая, но она игнорировалась основными игроками как откровенно маргинальная. Что касается официальной власти и либеральной оппозиции, то и та и другая устранились от дискуссии.

После 2000 года, то есть со сменой ельцинской администрации путинской, происходят следующие изменения.

(а) Власть начинает активно играть на поле, прежде занятом профессиональными «патриотами». Она перестает позиционировать себя как либеральную (несмотря на продолжение политики экономлиберализма) и пытается апроприировать риторику и символику своих оппонентов — причем как из «красной», так и из «белой» части националистического спектра.

(б) В борьбу за право именования включается часть либералов. Политики и интеллектуалы, еще недавно исходившие из того, что патриотизм — интимное чувство, которое неприлично использовать в инструментальных целях, осознают мощный мобилизационный потенциал национальных чувств и пытаются поставить его себе на службу.

(в) На политической сцене появляются весьма экзотичные идеологические гибриды. Похоже, что именно зашкаливающая степень их эклектичности служит залогом их привлекательности⁴.

Коммунопатриоты

Феномен коммунопатриогизма возник из реакции на крах советского режима. Поскольку официальная коммунистическая идеология утратила кредит доверия в конце 1980-х — начале 1990-х годов, ее приверженцы столкнулись с необходимостью ответа на вызов времени. Такой ответ был предложен идеологами КПРФ во главе с Г. Зюгановым.

Идеология коммунопатриогизма представляет собой гибрид из догматического (сталинского) марксизма-ленинизма и национализма, носящего в основном этатистски-имперский характер, но не чуждого и элементов этнического национализма. Основные черты данного идеологического гибрида таковы.

⁴ Речь идет не только о блоке «Родина», объединившем «красных» с «розовыми» и «коричневыми», но и о таком образовании, как Совет по национальной стратегии, который сочетает «православно-фундаменталистскую» и ультралевую риторику, причем это сочетание иногда представлено в одном лице (например, у С. Белковского).

(1) Появление ксенофгаски-шовинистических обертонов и постоянное усиление их рели в аргументации. Из программных заявлений патриотов коммунистического образца постепенно исчезают реверансы в сторону пролетарского интернационализма, зато все более заметными становятся инвективы по адресу «сионизированного капитала» и других явных и скрытых врагов России. Данное смещение произошло не только в риторике лидеров КПРФ, но и в высказываниях менее гибких приверженцев коммунистических идеалов — в частности, В. Анпилова. И зюгановцы, и анпиловцы поняли, что канализирование протестной энергии фрустрированных масс прощв чужаков (евреев, кавказцев, мигрантов) и врагов России («мировой закулись») — необходимый инструмент в удержании электората.

(2) Попытки апроприации христианства. В книгах Зюганова и его единомышленников проводится мысль о внутренней гармонии социалистических и христианских идей. Коль скоро Христос проповедовал равенство и социальную справедливость, его, согласно этой логике, вполне можно считать первым коммунистом.

(3) Тезис об органичности социализма/коммунизма русскому национальному менталитету. Коллективизм социалистической идеи есть не что иное, как разновидность «соборности». Ленину с его воинствующим атеизмом предпочитают выпускника духовной семинарии Сталина, восстановившего институт патриаршества и обратившегося к народу в 1941 году со словами «братья и сестры».

(4) Форсированное развитие идеи враждебности Запада по отношению к России и интерпретация российско-западного противостояния в культурно-цивилизационных терминах⁵.

(5) Изображение большевистских вождей в качестве строителей российской государственности. Шаги к восстановлению национальной территории в границах империи Романовых предпринял уже Ленин, а Сталин завершил дело, начатое Лениным.

В стилизации русского коммунизма под аутентично национальную идеологию особенно активен Сергей Кара-Мурза. В последние несколько лет его книгам удалось выйти за рамки маргинальной околопартийной литературы и стать своего рода бестселлерами. Круг идей, которым удалось завоевать любовь массового читателя, может быть выражен формулой «социалистическое державничество». СССР был не просто великим государством, наследовавшим великой России, но государством, построенным на

⁵ См-ЗюгановГ. Святая Русь и Кощеево царство [http://www.rusprav.ru/2003/9-10/гр75-76_8.htm].

фундаменте социализма, а значит — заботившимся (в отличие от царского режима) о благе простого народа⁶.

Площадками для выражения коммунопатриотических идей сегодня выступают; газеты «Советская Россия» (многотиражное издание, доступное как по подписке, так и в розничной продаже по всей стране); «Правда» (превратившаяся, по сути, в пропагандистский листок); «Правда России»; «Дума» (орган фракции КПрФ в Московской городской думе); информационный портал «Правда-ги» и официальный сайт КПрФ [www.kprf.ru].

Точку зрения ультрасталинистов, идущих за В. Анпиловым, выражает нерегулярно выходящая и плохо напечатанная газета «Дуэль». По количеству обличений «скидомасонов» и их «прихвостней» это — «красное» по замыслу — издание сегодня не уступает многим «коричневым».

Традиционалисты и почвенники

Лагерь националистов некоммунистического толка неоднороден. В нем с самого начала было заложено противоречие между двумя позициями, которые можно обозначить как традиционалистскую («белые») и почвенническую («розовые»). Это противоречие еще не было явным в 1960—1970-е годы, когда А. Солженицын, И. Шафаревич и Л. Гумилев были кумирами русских националистов независимо от их политико-идеологических предпочтений (и когда эти предпочтения еще не были артикулированы). Однако оно стало очевидным после августа 1991 года.

Линия размежевания между традиционалистами и почвенниками пролегает прежде всего по вопросу о преемственности между «исторической Россией» и советским режимом. Для *традиционалистов* большевизм означал радикальный разрыв исторического континуума как в политическом, так и в культурном отношении. То, что произошло со страной после октября 1917 года, — это катастрофа, результатом которой стало почти полное уничтожение великой государственности и великой культуры. Взгляд *почвенников* на большевизм не столь однозначен. Признавая трагический характер событий 1917 года, они склонны рассматривать советский

⁶ См.: Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой победы. М.: ЭКСМО-пресс, 2002; Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга вторая. От Великой победы до наших дней. М.: ЭКСМО, Алгоритм, 2004.

период российской истории в терминах удержания и сохранения базисных ценностей предшествующего периода.

Данным размежеванием определены и другие черты, отличающие традиционалистов от почвенников. Если традиционалисты практически идентифицируют себя с интеллигенцией, покинувшей Россию после 1917 года, то почвенники противопоставляют себя как «реалистов» эмигрантам и их потомкам как «идеалистам», не знающим современной российской действительности и потому склонным к ригоризму и патронажу. Последовательный антикоммунизм традиционалистов влечет за собой антисталинизм, что резко контрастирует с сакрализацией фигуры Сталина среди одной части почвенников и с терпимым отношением к сталинизму среди другой их части.

Ключевая фигура русского традиционализма — Александр Солженицын. Пик его влияния приходится на начало 1990-х годов. В дальнейшем он энергично отодвигается на периферию, игнорируемый официальной властью и отторгаемый большинством национал-патриотов, которые не могут ему простить (а) «либерализма», (б) недостаточной критичности по отношению к Западу, (в) резко негативного отношения к Сталину.

Вместе с Солженицыным маргинализации подвергаются и другие представители традиционализма. У них нет своего печатного органа, что обрекает их на публикации в изданиях, излагающих в основном иные точки зрения⁷.

Первыми идеологами современного почвенничества были так называемые «писатели-деревенщики» (Владимир Солоухин, Василий Белов и до.). Именно в среде *советских писателей*, объединившихся в 1970—1980-х годах вокруг редакций журналов «Наш современник», «Молодая гвардия» и, в меньшей степени, журнала «Москва», вырабатывались все будущие рецепты патриотической идеологии. Помимо «деревенщиков», нелояльных навязывавшейся сверху коммунистической догме, в этот круг входили «писатели-фронтовики», вполне уютно чувствовавшие себя внутри официальной мифологии (Юрий Бондарев до сих пор входит в редколлегия «Нашего современника»).

Оселок идеологии почвенников образует тезис: государственная политика должна отвечать интересам русского народа. Внут-

⁷ См.: Моров В. «Плюр'ализм» распадается // Гражданинъ. 2003, июль-август. С. 26—35; Он же. На реках Вавилонских... // Гражданинъ. 2003, ноябрь—декабрь. С. 40—48; Он же. Псевдорасцвет // Гражданинъ. 2004, май—июнь. С. 38—45 (текст написан в 1995 году).

ри страны это означает ограничение доступа нерусских групп к власти и социальным ресурсам и соответственно создание условий для доминирования русских в экономической, политической и культурно-символической сферах. Во внешнеполитической сфере это означает отказ от курса, ведущего к сближению с Западом.

Различные вариации почвеннической идеологии возникают из различий в интерпретации советского периода и, в частности, в способах включения советских символов в собственную семантическую систему. Например, в кругу «Молодой гвардии» нет тех симпатий к «советскому» корпусу символов, какие характерны для круга «Нашего современника» (не случайно в сегодняшнюю редколлегию «НС» входит С. Г. Кара-Мурза)⁸.

Ветераны почвенничества, действующие и сегодня, — Станислав Куняев, Владимир Бондаренко, Валентин Распутин. Из более поздних фигур стоит выделить Валентину Чеснокову и Михаила Назарова⁹. В.Ф. Чеснокова представляет *секулярное*, а М. Назаров — *православно-фундаменталистское* направление почвеннического национализма. В рамках первого направления православию отводится важная, но не определяющая роль в строительстве будущей национальной государственности. Потенциал национального спасения заключается в особенностях русского «ментального кода» (нестяжательство, самопожертвование, коллективизм, сакрализация государственной власти). В рамках второго направления возвращение к православию и установление «православной монархии» рассматривается как необходимое условие политического и культурного выживания нации.

Бурную активность на ниве православно-фундаменталистского почвенничества развил дьякон Андрей Кураев. Плодовитый производитель текстов, А. Кураев ведет также энергичную общественную деятельность. Рекламой своих сочинений и идей, а также идей некоторых своих единомышленников он занимается на

⁸ Тем не менее дистанцирование почвенников с «белой» самоидентификацией от коммунистов имеет свои пределы. В редколлегию «Молодой гвардии» входит, например, депутат Госдумы от КПРФ Виктор Илюхин.

⁹ Валентина Чеснокова — социолог из Фонда «Общественное мнение», автор (под псевдонимом) книги «О русском национальном характере». См.: Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994. Михаил Назаров — бывший политэмигрант, вернувшийся в Россию в середине 1990-х годов и основавший издательство «Русская идея». См.: Назаров М. Тайна России: историософия XX века. М., 1999-

сайте «Человек и его вера. Православный форум Андрея Кураева» [■www.kuraev.ru].

Из секулярных почвенников стоит выделить Георгия Гачева¹⁰ ¹¹, Юрия Бородай¹¹, Александра Панарина¹².

Институционально почвенники различных направлений локализованы (помимо названных выше трех журналов) в следующих структурах: Фонд славянской письменности и культуры; еженедельник «Литературная Россия»; ежемесячный журнал «Русский дом»; радиостанция «Радонеж» и программа «Русский дом» на «Народном радио», а также множество маргинальных изданий (например, газеты «Русский вестник», «Русь державная» и т.п.). В *телеэфире* почвенничество долгое время было представлено на ТВЦ программами «Московия», «Русский дом» и «Русский взгляд» (в настоящее время закрытыми); с июля 2005 года почвенники получили слово на канале православного вещания «СПАС» (НТВ+). *Сетевые ресурсы.* Агентство религиозной информации «Благовест-инфо» [www.blagovest-media.ru; www.blagovest-info.ru], «Православное информационное агентство Русская линия» [www.russk.ru]; Православный аналитический сайт «Правая.ру» [www.pravaya.ru]; Агентство политических новостей [www.apn-nn.ru] (проект Института национальной стратегии, имеющий также дочернее Нижегородское отделение политических новостей АПН-НН [www.apn-nn.ru]); информационное агентство «Росбалт» [www.rosbalt.ru], сайт «Русская цивилизация» [www.iustrana.iu].

Движение коммунпатриотов и почвенников навстречу друг другу: Почему они не могут объединиться

Мышлению коммунпатриотов и почвенников свойственна общая направленность — антилиберальная и антизападническая.

¹⁰ Г. Гачев по убеждениям ближе к Солженицыну, чем к Шафаревичу. См.: *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

¹¹ См.: *Бородай Ю. М.* Почему православным не годится протестантская этика // Наш современник. 1990. № 10; *Он же.* Эротика. Смерть. Табу: Трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1996.

¹² Начиная с середины 1990-х годов и до своей смерти в 2003 году, профессор А. Панарин писал все более агрессивно-идеологические и все менее научно фундированные тексты. См, например: *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М.: Русский национальный фонд, 2001.

Но если для первых Запад ненавистен потому, что оттуда к нам пришел либерализм, то для вторых либерализм ненавистен потому, что пришел к нам с Запада.

Коммунопатриотов и почвенников сближают представления о политической системе, наиболее подходящей России. Это та или иная форма авторитаризма («автократии», «национальной диктатуры»). Пункт, по которому они не могут договориться друг с другом: идеальный социальный строй, к реставрации которого следует стремиться. Для коммунопатриотов таким идеалом является советский режим, тогда как в глазах почвенников этот режим означал разрыв с православием и уже по этой причине не может служить ориентиром. Показная лояльность коммунопатриотов русско-православной традиции сочетается у них с пиететом перед Дзержинским и другими символами коммунистического режима, что вступает в противоречие с агрессивным отторжением этих символов большинством почвенников.

Таким образом, существует предел их взаимного сближения. Коммунисты, какие бы усилия по присвоению националистического дискурса они ни предпринимали, располагают крайне ограниченным пространством маневра. Зюгановцы, в частности, не готовы вынести из Мавзолея и похоронить по православному обряду тело вождя мирового пролетариата. Они не могут отказаться от целого ряда базисных для себя идей, не потеряв львиной доли своих сторонников. Перестать быть марксистами-ленинцами для коммунистов означает потеряться в море националистической оппозиции.

Уместно выделить еще ряд моментов, отличающих программу «красных» от программы «белых» и «розовых». Коммунопатриоты высказываются за сохранение федерализма, тогда как почвенники (и традиционалисты) считают необходимым демонтировать федерализм в пользу унитарного устройства. Коммунопатриоты провозглашают своей целью «укрепление федерального многонационального государства», что означает их неготовность принять тезис почвенников о необходимости обеспечить доминирование русских на всех уровнях жизни общества. Максимум, на что коммунисты идут, стремясь подчеркнуть свою патриотичность, — это являя поддержка тезиса о введении пропорционального представительства во властных структурах, в результате чего «государство-образующий народ» получит большинство. Однако зюгановцы боятся лоббировать инициативы вроде «Закона о русском народе», поскольку это лишит их электоральной под держки среди этнических меньшинств.

Форумом, на котором коимунпатриоты встречаются со своими союзниками из почвеннического лагеря и на котором обсуждаются различные варианты соединения коммунизма с православием, выступает «Народное радио», а также уже упомянутая «Советская Россия».

Эволюция коммунопатриотической оппозиции. Посткоммунисты

Идеология коммунопатриотизма оказалась для многих ее бывших приверженцев слишком тесной. Они начинают экспериментировать с идеями, не одобряемыми ЦК КПРФ. Назовем их посткоммунистами.

К числу таких людей принадлежит Алексей Подберезкин, вышедший из зюгановской партии и возглавивший движение «Духовное наследие». Подберезкин одним из первых стал эксплуатировать символ Империи. Империя в его конструкции должна была объединить в себе и дореволюционную и пореволюционную Россию; социалистическая традиция, по Подберезкину, — такая же часть национального наследия, как и христианская. Концепцию А. Подберезкина отличает от построений С. Кара-Мурзы смена акцента со сталинизма на умеренную, «лейбористскую» версию социалистической идеи. Впрочем, эти тактические расхождения не мешают сотрудничеству «ревизиониста» Подберезкина с твердолобыми коммунистами. Серия книг, выпускаемая фондом Подберезкина, входит в сетевую «Библиотеку думающего о России» [www.patriotica.ru], где публикуются также книги и статьи авторов коммунопатриотического направления¹³.

К посткоммунистам можно отнести и Александра Проханова, который долгое время считался главным идеологом «Национально-патриотического фронта России» (НПСР) — несмотря на то, что номинальным руководителем этой организации был Г. Зюганов. Еще на рубеже 1980—1990-х годов Проханов выступил с проектом общенациональной газеты, целью которой было объединить всех патриотов. До 1993 года она называлась «День», затем — «Завтра». Еще до октябрьских событий 1993 года здесь были опубликованы интервью Руслана Хазбудатова (тогдашнего председателя Верховного Совета) и Валентина Зорькина (тогдашнего председателя Верховного суда) на тему «русской идеи». В 1994 году с со-¹⁵

¹⁵ В Центральный совет «Духовного наследия» входил сам Зюганов.

вместными размышлениями о перспективах единого патриотического фронта в «Завтра» выступили бывший вице-президент РФ Александр Руцкой и Валентин Зорькин. Но всеядность и эклектизм А. Проханова отпугнули от него значительную часть патриотов из обоих лагерей. В коммунопатриотической прессе его бичевали за беспринципность, а большинство почвенников — за излишнюю «красноту»¹⁴ ¹⁵. В итоге на протяжении последних десяти лет «Завтра» служит площадкой для выступлений тех, кого это обстоятельство не смущает.

Наконец, к группе посткоммунистов следует отнести Сергея Глазьева. Хотя его союз с фракцией КПрФ в Государственной думе (равно как и его сотрудничество в свое время сначала с кабинетом Гайдара, а затем с Совбезом Александра Лебеда) можно считать скорее тактическим ходом, чем выражением мировоззрения, определенные идеологические предпочтения у С. Глазьева все же просматриваются¹⁵. Программа, на основе которой С. Глазьев пытался возглавить (несостоявшуюся) предвыборную коалицию «Коммунисты — Аграрии — Патриоты», включала в себя следующие положения:

- распределение среди населения сверхдоходов от экспорта энергоресурсов,
- массированная государственная поддержка национального производителя,
- активная поддержка лояльного России населения в ближнем зарубежье (в частности, в Абхазии и Южной Осетии).

Симптоматично и то обстоятельство, что С. Глазьев является автором одной из двух версий законопроекта «О социальном партнерстве государства и церкви», суть которого состоит в правовом закреплении участия традиционных конфессий в общественной жизни (речь идет прежде всего о православии, а также об исламе, буддизме и иудаизме — в местах компактного проживания носителей этих верований).

¹⁴ В публикациях Проханова расставляемые им оценки (генералу Александру Лебедю, уже упомянутому А. Руцкому, В. В. Путину и т. д.) менялись с «плюса» на «минус» или наоборот. Во время предвыборной кампании 2003 года главред «Завтра» и непримиримый враг олигархов ездил в Лондон для переговоров с Березовским. Последним эпизодом в приспособленчестве Проханова стало его участие в «левом повороте» Ходорковского.

¹⁵ См. - *Глазьев С.Ю.* Теория долгосрочного технико-экономического развития. М.: Вла Дар, 1993.

Другие претенденты на синтез патриотических идей

Кроме посткоммунистов на публичном поле активны и другие претенденты на формулировку синтетической патриотической идеи. Здесь можно выделить четыре основных группы.

«Жириновцы»

Позицию В. Жириновского и его последователей характеризуют следующие черты:

— антикоммунизм; Жириновский и его сторонники категорически отмежевываются от «левых идей» вообще и от коммунистов в частности;

— демонстративный авторитаризм и милитаризм (адекватная для России форма правления — военная диктатура, исторический идеал — генерал Корнилов);

— наигранная агрессивность и гипертрофированное великодержавие (среди лозунгов Жириновского — восстановление территории России в границах 1913 года, то есть включая Польшу и Финляндию, а также установление имперского контроля над регионами к югу от бывшего СССР)¹⁶.

Национализм и империализм сторонников Жириновского носит симулятивный характер. Их лозунги и публичные выступления, как правило, столь скандальны и нереалистичны, что любому внимательному наблюдателю очевидна их функциональность: они провозглашаются не для того, чтобы быть осуществлены, а для того, чтобы помочь лидерам ЛДПР удержаться в информационном поле.

«Неоевразийцы»

Евразийство — в том виде, как оно понимается русскими националистами¹⁷, — представляет собой вариант *мессианского империализма*. «Евразия» здесь выступает как эвфемизм Российской империи, историческое предназначение которой состоит в том, чтобы служить цивилизационным центром притяжения для многочисленных народов евразийского материка и геополитическим

¹⁶ См. его нашумевшую книгу «Последний бросок на Юг» (1993).

¹⁷ Существует нерусская версия евразийства, хрестоматийным выражением которой стала книга Ольжаса Сулейменова «Аз и Я: Книга благонамеренного читателя» (Алма-Ата, 1975). Однако этот сюжет выходит за рамки нашей темы.

центром, противостоящим «атлантистам» (Северной Америке и Западной Европе), с одной стороны, и Китаю, с другой.

Формально сегодняшние адепты евразийства опираются на сочинения писателей и ученых русской эмиграции, предложивших этот термин в 1920-е годы (П. Сувчинский, П. Савицкий, Н. С. Трубецкой), однако настоящим источником их инспираций послужил труд Л. Гумилева «Этногенез и биосфера земли» (1979). В 1980-е годы развитием идеи о российской цивилизации как синтезе «православно-славянского» и «тюрко-мусульманского» культурного начала увлекались некоторые деятели Союза советских писателей (например, умерший в 2001 году Вадим Кожин).

В настоящее время этот бренд пытается монополизировать Александр Дугин. Но поскольку на обладание данным термином претендуют и другие участники публичного дискурса¹⁸, мы будем называть программу Дугина и его единомышленников «неоевразийством». Организационно последователи Дугина объединены в «Международное Евразийское движение» [www.eurazia.org]. Молодая поросль дугинцев образует собственную структуру — «Евразийский союз молодежи», представленную на том же сайте.

Мало кто может посоревноваться с Дугиным по количеству выбрасываемых в мир текстов (хотя вопрос об их качестве следовало бы обсудить отдельно).

«Новые левые» националисты

К этой группе уместно отнести в первую очередь «нацболов», руководимых писателем Эдуардом Лимоновым. Национализм Лимонова носит скорее эстетический, чем политико-идеологический характер. Мировоззрение лимоновцев, как и других «новых левых», крайне эклектично. Лидер НБП, с одной стороны, заявляет себя противником государства и семьи как институтов, подавляющих индивидуальную свободу, а с другой стороны — выступает за возрождение империи и, стало быть, сильного государства. Такой «анархо-империализм» помогает рекрутировать в ряды лимоновской партии ищущих себя подростков и молодых людей, но

¹⁸ Накануне выборов 2003 года существовало два объединения, использовавших в своем названии термин «Евразия», — Общественно-политическое движение под руководством А. Дугина и партия под руководством Абдул-Вахета Ниязова. Кроме того, в качестве сторонника евразийской идеи в еще одной интерпретации иногда выступает президент Казахстана Нурсултан Назарбаев, у которого, впрочем, эта идеология служит рамкой вполне прагматических экономических интересов (таможенное регулирование и проч.).

не очень подходит для формулировки политической программы. Тем не менее мобилизационный потенциал «нового левого» национализма достаточно велик. Антикапиталистический и антибуржуазный пафос, а также *внесистемный характер* этого движения (в отличие от вписанных в политическую систему Г. Зюганова, С. Бабурина, С. Глазьева и т.д.) делают его весьма популярным среди протестно настроенной молодежи.

Под рубрику «нового левого» национализма можно подвести и движение «За родину!», во главе которого стоит писатель Сергей Шаргунов (род. 1980). Правда, то обстоятельство, что данное движение представляет собой молодежное отделение партии «Родина», заставляет усомниться в его внесистемности. Однако Шаргунов и его единомышленники делают все возможное, чтобы такие сомнения развеять.

Путаные воззрения «нацболов» время от времени публикуются в газете «Лимонка», переименованной после запрета в 2002 году в «Генеральную линию».

«Просвещенный авторитаризм» и «авторитарная модернизация»

Идейным истоком этой позиции послужила статья Игоря Шафаревича «Две дороги — к одному обрыву». Согласно программному тезису автора, для России одинаково не приемлемы ни марксизм (социализм), ни либерализм (демократия), поскольку ни то ни другое не соответствуют национальной духовной традиции¹⁹.

Известный специалист по политической экономии социализма Александр Ципко (в советское время существовал даже ироничный термин — «Ципко-социализм»), а ныне политический обозреватель «Литературной газеты», пустил свой недожиданный публицистический талант на пропаганду мировоззрения, которое он сам обозначает как «либеральный патриотизм» и которое в западноевропейских странах именуется социал-демократией. Суть этого мировоззрения — в соединении идеи свободы и идеи социальной справедливости²⁰. Однако демонстративное антизападничество и желание отмежеваться от российских политических сил, присвоивших себе это название (Горбачев, Гавриил Попов и др.),

¹⁹ См.: Шафаревич И. Две дороги — к одному обрыву // Новый мир. 1989. №7.

²¹⁰ См.: Ципко А. Почему я не «демократ». М.: Эксмо/Алгоритм, 2005.

закрывает перед Ципко эту возможность. Среди центральных положений идеологической программы, выражаемой Ципко, можно встретить практически все тезисы, озвученные в 2003 году С. Глазьевым. Кроме того, Ципко и его единомышленники разделяют с почвенниками следующие требования:

- немедленное воссоединение с Белоруссией;
- более агрессивная политика по отношению к официальному Киеву (Россия не должна мириться с утратой традиционно русской территории — Левобережья и Крыма);
- более независимая политика по отношению к Евросоюзу: если членство в той или иной организации (например, в Совете Европы или в «Партнерстве во имя мира») сужает российский суверенитет, не надо бояться из нее выйти;
- энергичная поддержка братских народов (македонцев и сербов) на Балканах.

Аргументы в пользу «просвещенного авторитаризма» неоднократно высказывала историк Наталия Нарочницкая²¹, недавно ставшая депутатом Думы от блока «Родина».

Сторонники «просвещенного авторитаризма» с большим воодушевлением относятся к идее «авторитарной модернизации» — экономико-технологического скачка, проводимого в условиях отсутствия или ограничения гражданских свобод. Круг приверженцев этой идеи очень широк. Назовем лишь несколько имен: вице-президент фонда «Реформа» Андриан Мигранян, президент фонда «Экспериментальный творческий центр» Сергей Кургиян, тележурналист Михаил Леонтьев, обозреватель «Известий» Максим Соколов, директор Института национальной модели экономики Виталий Найшуль, главный редактор журнала «Русский предприниматель» Андрей Кобяков, президент компании экспертного консультирования «Неокон» Михаил Хазин.

Форумом для обсуждения идей авторитарной модернизации служит издаваемый Центром Кургияна журнал «Россия XXI» (выходит с 1993 года, доступен и в печатном, и в электронном виде), а также «Русский журнал» [www.niss.ra].

Этноцентристы'

В эту группу мы объединяем тех, кто категорически отказывается от интерпретации понятия «нация» в неэтнических терминах.

²¹ Нарочницкая Н. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2004.

Нация для них есть этническое сообщество — «этнос, и ничего, кроме этноса» (Владимир Махнач). Этнос при этом может пониматься как в культурно-исторических (в качестве сообщества происхождения, «общности судьбы»), так и в биологических категориях (в качестве кровнородственного сообщества). В первом случае перед нами *умеренные этноцентристы*, ориентирующиеся на наследие Льва Гумилева, во втором — *радикальные этноцентристы*, безоговорочным авторитетом среди которых является Аполлон Григорьевич Кузьмин (1928—2004).

Бесспорной классикой для этноцентристов является трактат И. Шафаревича «Русофобия» (1980), в котором было сформулировано убеждение в наличии внутреннего заговора против России, исходящего от «малого народа». Под «малым народом» понимается непатриотическая интеллигенция, ядро которой составляют евреи²².

Хотя многие свои аргументы этноцентристы разделяют с почвенниками, их генезис вряд ли следует понимать как результат эволюции почвенничества. Данный тип мышления произрастает из отдельного корня. Этот корень — мифологически-органицистское представление об этносе. Этнос в данном случае воображается как расширенная семья или как племя (вполне адекватным обозначением данного течения было бы «племенной национализм»).

К умеренным этноцентристам можно отнести Светлану Лурье²³ и уже упомянутого В. Махнача. Они балансируют на грани биологического расизма. Перейти эту грань им мешает интеллектуальный багаж. Чем меньше культурный капитал авторов-этноцентристов, тем больше степень радикализма и соответственно шовинизма.

Представителям данного течения мысли свойственно самое пристальное внимание к этнической принадлежности. Но если умеренные этноцентристы склонны сделать исключение для обрусевших «инородцев» и считать, например, Осипа Мандельштама русским поэтом, а Исаака Левитана — русским художником, то этноцентристы-радикалы единственным основанием для включения в национальную (этническую) общность считают кровь. Отсюда проистекает их враждебность к евразийству. В нем они усматривают инструмент размывания славянского фундамента русской

²² См.: Ципко А. Россию пора доверить русским. Критика национального нигилизма российских либералов. М.: Алгоритм, 2003-

²³ См.: Лурье С. Историческая этнология: Учеб. пособие. М.: Аспект Пресс, 1997.

нации. Упомянутый А. Г. Кузьмин посвятил жизнь разоблачению «евразийской заразы»²⁴.

Радикальный этноцентризм идеологически представляет собой не что иное, как биологический расизм. На расистской ветви этноцентризма растут откровенно нацистские листочки²⁵.

Можно провести различие между «православной» и «языческой» версиями русского расизма. Первые группируются вокруг «Союза хоругвеносцев», «Союза православных братств», партии «За Русь святую!» и т.л. организаций. Один из лидеров «Союза православных братств» Евгений Троицкий возглавляет также «Ассоциацию по комплексному изучению русской нации», ведущую активную издательскую деятельность.

«Язычники» образуют свои союзы и издают свою периодику — существующую, правда, больше в виртуальном, чем в печатном виде. Пример — «Русоград» и «Велесова свобода», доступные на сайте с красноречивым названием «Родноверие» [www.rodnovertje.ru]. В 2002 году они основали «Библиотеку расовой мысли», в рамках которой заявлена серия «Расовый смысл русской идеи». Серия нашла горячую поддержку у депутата ГД от фракции «Родина» Андрея Савельева.

Впрочем, грань между этноцентристами с «православной» и «языческой» идентификацией размыта. Не случайно авторы, претендующие на лидерство в этой среде, легко меняют ориентацию²⁶.

Либеральный национализм

На рубеже 1999—2000-х годов часть либералов заявляет о своем желании нарушить монополию националистов на патриотизм

²⁴ См.: Кузьмин А.Г. Пропеллер пассионарности, или Теория приватизации истории // Молодая гвардия. 1991. № 9; *Он же*. Россия в оккультной мгле, или Зачем евразийцы маскируются под русских патриотов // Молодая гвардия. 1993. № 2; *Он же*. Евразийский капкан // Молодая гвардия. 1994. № 12.

²⁵ См., например, журнал «Русич», издаваемый известным экстремистом В. Корчагиным (последний прославился изданием русского перевода гитлеровской «Майн Кампф»), Публикуемый «Славянским движением» журнал «Атений» аттестуется его издателями как «расовый журнал». Здесь, среди прочего, публикуются отчеты о контактах русских расистов с единомышленниками из организации «Вискл&Нопоиг».

²⁶ Характерны фигуры в этой связи Егора Холмогорова и Константина Крылова. См. .-Холмогоров Е. Кредо националиста [www.apn-nn.ru]; Крылов К.А, Алексеев М.Ю. Особенности национального поведения. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001.

и противопоставить антилиберальному, антиреформаторскому и реакционному национализму/патриотизму либеральный, реформаторский и прогрессивный национализм/патриотизм.

Первой ласточкой националистического сдвига на либеральном фланге стало заявление тогдашнего лидера СПС Анатолия Чубайса о том, что в Чечне происходит возрождение российской армии. За прошедшие с этого момента шесть лет лагерь «национал-либералов» приобрел если и не очень определенные, то вполне узнаваемые очертания. В их интеллектуальной кузнице было выковано три идеи: «*либеральной империи*», *нациостроительства* и *суверенной демократии*.

Лозунг «либеральная империя» был брошен в оборот все тем же А. Чубайсом. Идею Чубайса помимо Леонида Гозмана и других членов правления РАО ЕЭС поддержали Виктор Кувалдин (руководитель Центра аналитических программ Горбачев-фонда), Аркадий Попов (руководитель аналитической группы «Меркатор»), Вячеслав Никонов (президент Фонда «Политика») и некоторые другие известные либералы. Горячую поддержку этой идее оказали молодые исследователи из Казани, издающие журнал «АБ препро». В то же время большинство представителей либерального крыла отечественной мысли скептически отнеслись к инициативе Чубайса. Впрочем, идею о России как (либеральной) империи не следует жестко привязывать к имени Чубайса. У нее были адепты и ранее²⁷.

Споры провоцирует и другой тезис национал-либералов: о необходимости построения в России *национального государства* в этническом смысле слова «нация». Согласно Вячеславу Никонову, «Россия впервые стала государством-нацией. Причем государством именно этническим. Никогда русские не были большинством в стране. Сейчас в России оказалось русских больше, чем во Францц французов»²⁸. (В. Никонов, сознательно или нет, повторяет здесь мысль Солженицына от 1992 года, согласно которой у русских после отделения от России среднеазиатского балласта появился шанс завершить строительство нации.) Оппоненты этой идеи указывают на конфликтогенный потенциал проекта этнического строительства в полиэтнической стране²⁹.

²⁷ См. - *Щедровицкий П.* Русский мир-, прогрессивная империя и культурный империализм // Со-общение. 1999. № 1.

²⁸ Цит. по: *Пайн Э.* Между империей и нацией. М.: Новое издательство, 2004. С. 219.

²⁹ Кроме того, как не устает повторять В. Тишков, нация в России уже сложилась. Это российская: нация, сознающая себя в качестве со-

Гораздо больший энтузиазм и гораздо меньше возражений вызывает идея «суверенной демократии», согласно которой в нашей стране задолго до появления демократов из «Демократической России» существовала собственная демократическая традиция. Стало быть, нам нет смысла ее импортировать³⁰. Эту идею — демократии с русским лицом — активно поддерживают постоянные авторы журнала «Эксперт» Татьяна Гурова, Андрей Громов, Дмитрий Быков. Есть немало указаний на то, что формула «суверенная демократия» востребована и президентской администрацией.

Официальный национализм

Как мы уже отметили, особенностью ситуации, сложившейся приблизительно после 2000 года, является стремление власти утвердиться на новом идеологическом основании. Если в начале 1990-х годов правящий класс апеллирует к «демократическому выбору», то уже к середине десятилетия акцент смещается на национальные символы («Наш дом — Россия», «Единство», «Отечество — Вся Россия»). Однако власть все еще продолжает позиционировать себя как антикоммунистическая, антинационалистическая и, в широком смысле слова, либеральная. В качестве базисных ценностей декларируются открытость внешнему миру, индивидуальная свобода, сильное гражданское общество. То, что происходит со сменой кремлевской администрации, можно описать как «патриотический поворот». Он проявился в целом ряде мероприятий как в символической сфере, так и в области образовательной, информационной и иммиграционной политики. При этом власть посылает сигналы своей близости разным группам населения: ностальгирующим по советским временам — возвращение мелодии советского гимна и красного знамени в Вооруженных силах, поклонникам царской России — отмена празднования 7 ноября и сокращение майских праздников, возвращение гражданства генералу Деникину и перезахоронение останков Ивана Ильина т. д.

циокультурного сообщества. См.: *Пайков В.* Самоопределение российской нации // *Международные процессы.* 2005. Т. 3. № 2 (8), май—август. С. 17—27.

³⁰ См.: *Горянина А.* Русская демократия — не нововед // *Эксперт.* 2005. 13—19 июля; *Он же.* Мифы о России и дух нации. 2001. См. также: *Ланкин В.* Гюльчатай, открой личико! // *Западники и националисты: возможен ли диалог?* Материалы дискуссии. М.: ОГИ, 2003- С. 196—209.

За патриотическим поворотом стоит понимание растущего легитимационного дефицита и сужения социальной базы существующего режима. В действиях власти прочитывается желание, с одной стороны, ответить страхам и ожиданиям определенных кругов населения (принятие в 2002 году жестко рестриктивных законов «О гражданстве» и «Об иностранцах», изъятие — по требованию общественности — «непатриотичных» учебников истории), а с другой — стремление активно действовать в направлении формирования лояльных граждан (государственный контроль над ведущими СМИ, замена в школьных программах «основ безопасности жизни» начальной военной подготовкой, появление телеканала «Звезда» и православного телеканала СПАС и т.д.).

Из трех столпов современного почвенничества — «держава, духовность, Победа» (так их сформулировал Лев Аннинский) — официальная власть успешно апроприировала первый и последний. С усвоением второго проблем возникнуть не должно.

«Национальная политика» как феномен политической речи*

Исходное допущение данной статьи состоит в том, что так называемая «национальная политика» представляет собой реликт советской эпохи. Это особая форма политического поведения, которое разворачивается скорее в символической, чем в инструментальной сфере. Иными словами, «национальная политика» в большей мере — феномен политической речи, чем политической практики.

Для того чтобы понять специфику этого феномена, необходимо обратиться к тому институциональному и интеллектуальному наследию, которое досталось современной России от Советского Союза.

I

Парадокс «национальной политики» советской власти состоял в том, что, будучи ориентирована на формирование сверхнационального сообщества, эта политика культивировала и спонсировала (этно)нации. Свою задачу — слияние советских наций в новой исторической общности — коммунисты решали средствами, которые вели как раз к кристаллизации тех составных частей, от которых ожидалось растворение в будущей общности.

Хотя коммунистический проект предполагал культурную гомогенизацию населения, его сопоставление с американским проектом «плавильного котла» было бы не совсем корректным. Дело в том, что советская национальная политика не была нацелена на «нациостроительство» — на построение нации-государства в том виде, как этот институт сложился в странах «буржуазной демократии». Общность, создать которую предполагалось по мере приближения к коммунизму, не дефинировалась как нация. Зато в качестве наций дефинировались входившие в Советский Союз народы. Отсюда официальное (и поддерживаемое снизу) определение со-

* Опубликовано: Малахов В. Настоящее и будущее национальной политики в России // «Прогнозис» (сентябрь 2006).

ветского общества как *многонационального*. Социокультурное пространство Страны Советов строилось как *мультикультурное* (при закреплении за каждой национальной группой отдельной культуры)¹. Политическое же пространство строилось как иерархия национальных политических единиц (союзные республики, автономные республики, автономные края, автономные округа и автономные области)².

Россия стала наследницей СССР не только в формально-юридическом отношении. Она унаследовала от Советского Союза практику *институционализации этничности*, причем как на уровне организации политического пространства, так и на уровне классификации и идентификации населяющих его людей³.

Начнем с первого из выделенных уровней. России досталось от СССР федеративное устройство, при котором сочетаются территориальный и этнический принципы. В документах, учреждавших Советское государство, провозглашались (1) равенство и суверенитет всех народов России и (2) право этих народов на самоопределение вплоть до отделения и образования собственного государства⁴. Тот же принцип — организация государства в качестве союза суверенных «наций» — лег в основу договора об образовании

¹ При этом слова «мультикультурный» и «мультикультурализм», разумеется, не употреблялись.

² Об этнонационализме как основании политики коммунистов в отношении национальностей см.: *Marlin T. The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001; О Советском Союзе как «стране победившего мультикультурализма» см.: *Воронков В. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и ВА Тишкова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 38—47.*

³ Подробно об этом см.: *Brubaker R. Nationhood and the National Question in the Soviet Union and its successor states: an institutionalist account // Brubaker R. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 23—54.*

⁴ Это, в частности, провозглашалось «Декларацией прав народов России», опубликованной 2 ноября 1917 года. Те же положения закрепили в 1918 году III Съезд Советов, который провозгласил, что «Советская Российская Республика учреждается на основе свободных наций, как федерация советских национальных республик». Данная формулировка фактически воспроизведена в тексте Конституции РСФСР 1918 года. Согласно статье второй Первой главы Первого раздела, «Российская Советская Республика учреждается на основе свободного союза свободных наций, как федерация Советских национальных республик». См.: http://www.constitution.garant.ru/DOC_85478.htm.

СССР (12.12.1922)⁵. Несмотря на явную декларативность данного положения в условиях однопартийной диктатуры, он имел вполне ощутимые последствия. Государственные (или, если угодно, квазигосударственные) образования, выделенные по этническому признаку, воспринимались общественным сознанием как собственность той этнической группы, которая дала им имя. Это восприятие подкреплялось не только официальной риторикой, но и политическими решениями. Москва методично выстраивала иерархию обладателей этнической государственности и целенаправленно формировала этнические элиты («национальные кадры» и «национальную интеллигенцию»)⁶. На начальном этапе своего правления коммунисты особенно далеко зашли в поощрении «национального пробуждения». И хотя политика «коренизации» или «советизации на ста языках» спустя десятилетие была свернута, институты этнофедерализма продолжали укрепляться⁷.

К концу 1980-х годов в СССР насчитывалось 53 «национальных территории», а после его распада в Российской Федерации оказалось более 30 таких территорий⁸.

⁵ Конституцией 1936 года СССР определялся как «союзное государство, образованное на основе добровольного объединения равноправных Советских Социалистических Республик» (статья 13); глава 2 статьи 17 провозглашала, что «за каждой советской республикой сохраняется право свободного выхода из СССР». Это положение содержалось и в Конституции 1977 года (статья 72 раздела II, главы 7).

⁶ Так, по Конституции 1936 года союзные и автономные республики делегировали в Совет национальностей Верховного Совета по 5 представителей, а автономные области — по одному. Правом на самоопределение «вплоть до отделения» обладали только союзные республики.

⁷ О политике «коренизации» в 1920-х, об отказе от нее в середине 1930-х годов и о своеобразном возврате к этой практике в 1960-е см.: *Beissinger MR. Elites and Ethnic Identities in Soviet and Post Soviet Politics // Motyl AJ. (ed). The Post-Soviet Nations: Perspectives on the Demise of the USSR N.Y.: Columbia University Press, 1992. P. 141—169.*

⁸ Они были иерархически подразделены на республики, автономные округа и автономные области. По Конституции 1993 года статус республик имели Адыгея, Алтай, Башкортостан, Бурятия, Дагестан, Карелия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Коми, Ингушетия, Мордовия, Марий Эл, Татарстан, Тува, Саха (Якутия), Северная Осетия, Удмуртия, Хакасия, Чечня и Чувашия; статусом автономных округов до недавнего времени были наделены: Алтайский, Агинский Бурятский, Усть-Ордынский Бурятский, Коми-Пермяцкий, Корякский, Ненецкий, Таймырский (Долгано-Ненецкий), Ханты-Мансийский, Чукотский, Эвенкийский и Ямало-Ненецкий. Существует также Еврейская автоном-

Второй уровень проблем, порождаемых институционализацией этничности, связан с использованием этнических критериев для классификации населения С 1932 по 1998 год этническая принадлежность индивидов («национальность») фиксировалась в паспортах и могла иметь принципиальное значение для их доступа к социальным благам. Неудивительно, что этические различия стали восприниматься как главные и решающие в системе социальных различий. Приписываемая «этичность» (то есть определяемая < властью, а не самосознанием индивидов) была интериоризована людьми и постепенно превратилась из внешнего идентификатора | в часть (само)идентичности. Отсюда произошла такая особенность российского политического мышления, как *методологический этноцентризм*⁹ — взгляд на общество как на конгломерат «этносов»] («народов»). Этот тип мышления разделяется сегодня как массовым сознанием, так и значительной частью интеллектуальных и 1 политических элит. Бывшему советскому человеку бывает трудно объяснить, что его или ее национальность не является чем-то * врожденным. Еще труднее объяснить вчерашним советским людям] условность связи между этничностью и территорией.

Точка зрения, которую мы обозначили как *методологический этноцентризм*, прочно утвердилась в российском публичном — включая академический — дискурсе. Она заключается:

(а) в господстве эссенциалистских представлений об этничности; этничность понимается не как способ идентификации людей и элемент самосознания индивидов, а как фундаментально-антропологическое свойство;

нал область. Политика «укрупнения регионов», проводимая администрацией Путина, привела к ряду слияний. Так, в 2005 году в результате объединения Коми-Пермяцкого АО и Пермской области возник Пермский край, а в 2006 году Корякский АО вошел в Камчатскую область.

⁹ См. об этом подробно *се: Малахов В.С.* Преодолимо ли этноцентричное мышление? // Расизм в языках социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетея, 2002. С. 9—22; *Malakhov V, Osipov A* The Category of «Minorities» in the Russian Federation: Reflection or Uses and Misuses (with A. Osipov) // International Obligations and National Debates: Minorities around the Baltic Sea / Editor-in-Chief Sia Spiliopoulou Akermak. Marienhamn, Åland, Finland: Ålands Islands Peace Research Institute, 2006. P. 497—544.

(б) в представлении об этнических группах («этносах») как автономных субъектах общественных отношений и как субъектах права.

Советский академический мейнстрим, которому наследовали интеллектуальные элиты новой России, опирался, по существу, на сталинское наследие в понимании «национального вопроса». Сталинская дефиниция нации, в методологическом плане основанная на примордиализме и позитивизме, получила у корифеев отечественного обществознания своеобразное развитие, превратившись в «теорию этноса». Ее классиком был академик Юлиан Бромлей, долгое время возглавлявший Институт этнографии Академии наук СССР. «Этнос», понятый как квазиестественное («социобиологическое») образование, выступал у Бромлея в качестве первичного звена в исторической цепочке. Человеческие сообщества рассматривались как различные воплощения «этноса» или как различные стадии «этногенеза». В переусложненном и противоречивом словаре Ю. Бромлея наряду с «этносом в широком смысле», или «этносоциальным организмом», встречаются такие выражения, как «собственно этнос», или «этнос в узком смысле». Различные исторические сообщества (от племен до наций) суть «этносоциальные организмы», однако их границы не совпадают с границами «собственно этноса».

Другой крупный авторитет в отечественной «теории этноса» — Лев Гумилев. В отличие от Бромлея, Гумилев отбросил реверансы в сторону марксизма-ленинизма и практически отказался от тезиса о социальной природе человеческих сообществ. Он стал трактовать этносы как, по существу, биологические образования. Помимо обычных черт, присущих природным организмам (причем не только животного, но и растительного мира), этносы наделены у Гумилева мифической способностью усваивать и перерабатывать энергию, получаемую из внешней среды, — «пассионарностью». Ослабление или утрата этой способности влекут за собой либо исчезновение этноса, либо его деградацию, превращение в элемент природной среды. Такой этнос становится объектом паразитирования со стороны более «пассионарного» этноса. Взаимодействие между этносом-паразитом и этносом-хозяином описывается в таких терминах, как «окизненный цикл», «повышенная потребность в питании», «изменение биохимии организма» и т.д.

Картина мира, созданная Гумилевым, произвела огромное впечатление на целую генерацию советских, а затем и постсоветских ¹⁰

¹⁰ О приключениях теории Гумилева в российской университетской науке см.: Ушакин С. Жизненные силы русской трагедии: о постсоветских теориях этноса // АБ йпрепо. 2005. № 4.

читателей¹⁰. Популярная форма изложения способствовала гигантским тиражам, какими книги Гумилева предаются в течение последних пятнадцати лет. Под влиянием «теории этноса», восходящей к Бромлею и/или Гумилеву, сегодня находится большинство университетских кафедр в России, что определяет социализацию следующих поколений обществоведов и направленность учебников.

Неудивительно, что для большинства участников публичных дебатов в России (от экспертов до журналистов) нация — это либо этнос, либо продукт его эволюции.

В этой ситуации распространение политической модели нации в высшей степени проблематично, а попытки его введения наталкиваются на жесткую оппозицию. Когда с тезисом о нации как согражданстве выступил Валерий Тишков, на него обрушился шквал критики. Нерусские элиты и политические активисты усмотрели во введении политического понятия нации угрозу растворения «этносов» в русском «суперэтносе»¹¹, а русские националисты указали на опасность размывания русской этнической идентичности в аморфной общности¹².

То обстоятельство, что «этнос» функционирует в российском политическом мышлении в качестве когнитивной рамки, влечет за собой далеко идущее эпистемологическое следствие. Разноуровневые социальные проблемы осмысляются как одноуровневые этнические («национальные») проблемы, а социальные отношения — как отношения между этносами. В результате наблюдателям везде мерещится «национальный вопрос». И проблематика взаимоотношений между федеральным центром и национальными республиками (например, между Москвой и Казанью или Москвой и Уфой), и Чеченская война, и проблематика иммиграции, и вопросы, связанные с организацией школьного образования на иных, нежели русский, языках, — все воспринимается в качестве различных проявлений «национального вопроса». Поскольку политическое пространство мыслится как пространство столкновения интересов различных «этносов» («народов», «национальностей», «национальных групп»), участники дискуссий вязнут в контр-

¹¹ Абдулатипов РГ. Сущность нации-этноса: ответ сторонникам безнациональности. М., 1999-

¹² См.: Ваграмов Э. Нация как согражданство? К оценке новой государственной концепции // Независимая газета. 1994. 15 марта; См. также: Ваграмов Э.Л. Национальные идеи в евразийском контексте // Россия в XX веке: Проблемы национальных отношений / Отв. ред. АН. Сахаров и В.А. Михайлов. М.: Наука, 1997. С. 64—88; Козлов В.Я. Национализм и этнический нигилизм! // Свободная мысль. 1996. № 6.

продуктивных спорах. В частности, одной из наиболее горячо обсуждаемых проблем стал вопрос о том, какой народ или какие народы следует считать «государствообразующим» («государствообразующими»), а также о том, такой народ на той или иной территории (например, в Якутии или Башкортостане) является «коренным», а какие соответственно «некоренными» народами. В то же время *не тематизируются узловые проблемы социальной коммуникации* — в частности, явная и неявная дискриминация граждан по этническому (языковому, конфессиональному) признаку. Хотя именно дискриминация, то есть неравный доступ разных групп населения к власти и ресурсам, является основным источником напряжений в обществе и именно с дискриминацией следует бороться для того, чтобы эти напряжения устранить или смягчить, участники российских публичных дискуссий предпочитают *правовому* языку (не)дискриминации *моралистический* язык толерантности.

Отсутствию интереса к проблематике дискриминации соответствует нежелание пользоваться термином «национальное/этническое меньшинство». В академическом дискурсе термин «национальные меньшинства» встречается крайне редко. В каталоге Российской государственной библиотеки находится менее 70 источников (включая авторефераты диссертаций) по этой теме. При этом в большей части этих публикаций интересующая нас тема рассматривается: (а) применительно к Китаю, Канаде и государствам Балканского полуострова; (б) в контексте проблематики международного права; (в) в истерическом контексте (например, одна работа посвящена образовательной и просветительской работе среди национальных меньшинств Томской губернии в 1920-е годы). Что касается национальных (этнических) меньшинств в современной России, то эта тема затрагивается почти исключительно в отношении коренных малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Похоже, что термин «меньшинство» отторгается российским дискурсом из-за его имплицитной иерархичности. Вопрос о меньшинствах применительно к этническим группам — это вопрос об их статусе. На *федеративном* уровне меньшинствами следует считать все нерусские группы, что неприемлемо для татарских, чувашских и других этнических элит, рассматривающих термин «меньшинство» так указание на подчиненное положение тех, кто к нему отнесен, по отношению к тем, кто отнесен к большинству¹³. На

¹³ Отсюда проистекает конвенция, согласно которой «национальными меньшинствами» в России называют этнические группы, не имеющие «своих» национально-территориальных образований.

уровне «национальных республик» фактическая принадлежность к меньшинству или большинству зависит от демографической структуры населения. Это порождает множество коллизий, связанных с символическим статусом. Во-первых, этнически русское население в этих республиках (по крайней мере, политические активисты, претендующие на его представительство) не готово принять такое самоназвание. Во-вторых, в 15-ти из 21 национальной республики титульная группа в численном отношении является меньшинством. Еще более болезненно признание своей немногочисленности титульными группами в национальных округах и областях¹⁴. В-третьих, есть национальные республики, в которых титульная группа находится в сопоставимом численном отношении с нетитульными группами (татары, русские и башкиры в Татарстане, якуты и русские в Якутии). В-четвертых, в некоторых национальных республиках вообще нет одной группы, выступающей в качестве титульной (Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия), а в Дагестане — более тридцати этнических сообществ, причем некоторые наиболее многочисленные из них (аварцы, лезгины, лакцы) соперничают друг с другом за лидерство.

Итак, понятие меньшинства выступает в российских дискуссиях, с одной стороны, не столько как правовая, сколько как моральная категория. С другой стороны, это правовое понятие часто трактуется как эмпирическое понятие. Такая трактовка характерна, к сожалению, не только для обывденного сознания, но и для сознания экспертов. Например, среди них довольно популярно мнение, что российских евреев, армян и греков не следует называть меньшинствами — на том (эмпирическом) основании, что они никак не ущемлены ни юридически, ни материально, а категория «меньшинство» предполагает отношение неравенства¹⁵.

Этноцентричная когнитивная рамка задает весьма специфический способ восприятия иммиграции. Рациональное обсуждение проблем, связанных с иммиграцией, вытесняется эмоциональными дискуссиями на тему «этнокультурной безопасности» (эвфе-

См.: *Malakhov V, Osipov A* The Category of «Minorities» in the Russian Federation: Reflection on Uses and Misuses // International Obligations and National Debates: Minorities around the Baltic Sea / Editor-in-Chief Sia Spiliopoulou Akermark. Marienhamn, Åland, Finland: Ålands Islands Peace Research Institute, 2006. P. 497—544.

¹⁴ Например, на Чукотке чукчи составляют 12%, а в Ханты-Мансийском округе ханты и манси — 1% от всего населения.

¹⁵ См.: Россия в XX веке: Проблемы национальных отношений / Отв. ред. АН. Сахаров и В.А. Михайлов. М.: Наука, 1997.

мизм «чистоты» нации). На этом фоне принимаются рестриктивные законы о миграции, о положении иностранных граждан и о гражданстве. Одинокие голоса экспертов, указывающих на негативное влияние такого законодательства на демографическую ситуацию и экономическое развитие, тонут в хоре политических предпринимателей, рассматривающих иммиграцию исключительно сквозь призму угрозы¹⁶.

Наконец, этническая модель нации порождает такой невятный концепт, как «соотечественники». Под этим словом, как правило, понимают не только и не столько российских граждан, живущих за границей, а этнических русских, оказавшихся после 1992 года за пределами Российской Федерации. Данный концепт, равно родственные ему выражения «этнические соотечественники» и «этнические россияне», представляет собой закамуфлированный вариант теории «разделенного народа». Ориентация на эту теорию вступает в противоречие с фактом признания Россией суверенитета новых государств, возникших после роспуска СССР.

В течение 1990-х годов на российском интеллектуальном поле сложилась следующая диспозиция.

Либералы, трактующие нацию как по преимуществу политическую категорию. Протагонистами этого подхода, помимо уже упомянутого Валерия Тишкова¹⁷, были академик Никита Моисе-

¹⁶ См.: *Витковская Г.* Вынужденная миграция и мигрантофобия в России // *Нетерпимость в России: Старые и новые фобии* / Под ред. Г. Витковской и А. Малашенко. М.: Московский центр Карнеги, 1999. С. 151 – 191; *Миграционная ситуация в странах СНГ* / Под ред. Ж.А. Зайнчиковской. М.: Комплекс-Прогресс, 1999; *Миграция и рынки труда в постсоветской России*. М.: Московский центр Карнеги, 1998; *Чернышева О.* Законодательные амнистии для незаконных иммигрантов: может ли западный опыт быть полезен для России? // *Иммиграционная политика западных стран: альтернативы для России* / Под ред. Г. Витковской. М.: Гендальф, 2002. С. 213–226.

¹⁷ В начале 1990-х годов В. Тишков, возглавивший после смерти Бромлея Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, на короткое время стал обладателем министерского портфеля (с февраля по ноябрь 1992 года он был председателем Госкомитета по делам национальностей). После своей отставки он остался директором ИЭиА. В этом качестве В. Тишков организовал большое количество конференций и выпустил немало новаторских публикаций (тиражи которых, к сожалению, обычно не превышают 2 тысяч экземпляров). См.: *Национальная политика в Российской Федерации. Материалы международной научной конференции (Липки, сентябрь 1992)* / Ред.

ев, философы Вадим Межуев, Петр Щедровицкий и некоторые другие заметные фигуры¹⁸ При этом и Тишков, и его единомышленники подчеркивают, что понимание нации как согражданства не означает редукции национальной общности к формально-юридической¹⁹.

Либералам противостояли три группы, которым, при всех идеологических различиях между ними, в методологическом отношении свойствен этноцентризм.

Этноплюралисты. Адепты этой позиции энергично настаивают на определении Российской государства как «многонационального». К этой группе можно отнести Рамазана Абдулатипова, Сергея Арутюнова, Леонаидо Дробизеву, Михаила Губогло, Вениамина Амелина²⁰. Некоторые из сторонников этноплюрализма выражают

В.А. Тишков. М.: Наука, 1993; Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции 1993 г. / Ред.

В. А. Тишков. М.: Наука, 1994; Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002.

¹⁸ См. *Моисеевы*. Время определить национальные идеи // Россия на новом рубеже. М.: Горбачев-фонд, Изд-во «Апрель-1985», 1995.

С. 13—38; *Межуев ИМ*. Нация и государство // Россия на новом рубеже. М.: Горбачев-фонд, Изд-во «Апрель-1985», 1995. С. 133—155, *Щедровицкий П.* Русский мир: прогрессивная империя и культурный империализм // Сообщение. 1999. № 1.

¹⁹ Российская нация, как не устают повторять В. Тишков — это сложившаяся социокультурная целостность. Задача состоит теперь в том, чтобы — посредством прививки бывшим советским людям демократического правового сознания и других гражданских добродетелей — превратить культурную нацию в политическую нацию. См.: *Тишков В А* Самоопределение российской нации // Международные процессы. 2005. Т. 3. № 2 (8), май—август. С. 17—27.

²⁰ *Абдулатипов РГ*. О федеративной и национальной политике Российского государства. М.: Славянский диалог, 1995; *Арутюнов С А* НКА не может стать альтернативой территориальной автономии // Национально-культурная автономия: проблемы и суждения. М., 1998; *Губогло МН*. Может ли двуглавый орел летать с одним крылом? Размышления о законоотворчестве в сфере межгосударственных отношений. М.: РАН, ЦИМО, 2000; *Дробизева ЛМ*. (ред). Национальное сознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов. М., 1994; *Она же*. Возможность либерального национализма // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малащенко и М.Б. Олкотт; Московский центр Карнеги. М.: Гендальф, 2000. С. 77—94; *Амелин ВВ*. Вызовы мобилизованной этничности. Конфликты в истории советской и постсоветской государственности. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1997.

готовность адаптировать к России политические практики, известные под именем «мультикультурализм»²¹.

Нациостроители. Суть этой позиции заключается в том, что после 1991 года у России возник шанс завершить незавершенный проект строительства нации. Если количество этнических русских в бывшем СССР составляло чуть больше половины населения, то в современной России их 82%, а это значит, что они могут построить национальное государство в этническом смысле слова «нация». Данная позиция включает в себя множество нюансов: от либеральных националистов (таких, как руководитель фонда «Политика» Вячеслав Никонов) и романтических этноцентристов (таких, как Александр Солженицын) до расистов (таких, как глава «Центра по комплексному изучению русской нации» Евгений Троицкий).²² Строительство *этнонации*, на которое ориентирована данная идеология, либо полностью игнорирует полиэтничность российского населения, либо вводит иерархию этнических групп: символический (а иногда и юридически закрепленный) приоритет этнически русского населения как «государствообразующего народа» перед остальными.

Империалисты. В отличие от «нациостроителей», империалисты не готовы смириться с отпадением от России окраин, которые она удерживала как во времена Романовых, так и при коммунистах. Русская нация немыслима вне империи. Территория бывшего СССР есть часть территории исторической России и должна быть полностью или частично восстановлена. Среди протагонистов этой позиции больше политиков, чем интеллектуалов, хотя многие из них охотно подвизаются на публицистическом и академическом поприще. Это Владимир Жириновский, Александр Дугин, Сергей

²¹ Арутюнов С. А. Федерализм, этничность и политика аффирмативных действий // Профессионалы за сотрудничество. М., 1998. Вып. 2. С. 15—25; Дробизева Л. Этнические аспекты изучения социальной дифференциации // Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / Авт. проекта и отв. ред. Л. М. Дробизева. М.: Academia, 2002. С. 9; Хабриева Т. Я. Национально-культурная автономия в Российской Федерации. М.: Юридический дом «Юстицинформ», 2003; Щедрина О. В. Возможна ли мультикультурная модель интеграции мигрантов в России? // Социологические исследования. 2004. № 11. С. 67-75.

²² См.: Солженицын А. М. «Русский вопрос» в конце XX века // Новый мир. 1994. № 7. С. 135—176; Троицкий Е. (сост.) Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения. М.: АКИРН, 1995.

Бабурин, Алексей Подберезкин, а также менее известный, но очень активный Андрей Савельев²³.

(Что касается идеологии «либеральной империи», запущенной в публичный оборот Анатолием Чубайсом и поддержанной целым рядом авторов, то здесь империя — скорее культурная идиома, чем политический проект²⁴.)

III

Влияние общественных дебатов на то, что и как говорят чиновники, достаточно опосредовано. Выделим несколько принципиальных моментов.

Во-первых, российскому официальному дискурсу свойственно неохотное употребление термина «нация». Чиновники разного уровня вплоть до недавнего времени старательно избегали этого слова, предпочитая ему более привычное и более нейтральное — «народ». Например, термин «нация» ни разу не встречается в «Концепции государственной национальной политики» (1996). Крайне редко он проскальзывал в речи высших лиц государства²⁵. Правда, в течение последних полутора-двух лет обозначился достаточно глубокий дискурсивный сдвиг²⁶.

Во-вторых, в словаре чиновников практически отсутствует понятие «меньшинство». Соответственно они неохотно говорят о проблемах дискриминации, что с лихвой компенсируется горячим интересом к проблемам «толерантности», «диалога культур» и тд.²⁷

²³ См.: *Жириновский ВВ.* Иван, запахни душу! М.: ЛДПР, 2003; *Бабурин СН.* От Российской Федерации к Российскому Союзу // Он же. Территория государства: правовые и геополитические проблемы. М.: Изд-во Московского университета, 1997. С. 451—475; *Неизбежность империи: Сб. по проблемам российской государственности* / Под ред. АН. Савельева. М., 1996.

²⁴ Популяризаторами этой идиомы выступают российские редакторы международного журнала АБ ипрегю. См.: *Новая имперская история постсоветского пространства* / Ред. И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семенов. Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004.

²⁵ Впервые слово «нация» в значении совокупности граждан России прозвучало в послании президента Ельцина Федеральному собранию; в феврале 1994 года. См.: *Российская газета.* 1994. 25 февраля.

²⁶ Вспомним только о «национальных проектах» в экономике и социальной сфере, о федеральной программе «Здоровье нации» и тд.

²⁷ Несколько лет назад существовала даже федеральная программа под названием «Формирование установок толерантного сознания и

В-третьих, бюрократический дискурс крайне *эклeктичен*. Официальные документы, излагающие «национальную политику» государства, представляют собой коллаж, составленный из разнородных фрагментов. Иногда это происходит по той банальной причине, что разные фрагменты вышли из-под пера разных экспертов. Так, в тексте «Концепции» несложно вычлeнить пассажи, появлению которых мы обязаны В. Тишкову, с одной стороны, и Р. Абдулатипову, с другой. Заслугой первого является то, что в «Концепцию» перенесены базисные положения Конституции, которые, в свою очередь, в основных чертах воспроизводят формулировки Декларации о суверенитете Российской Федерации (1990) и Декларации о правах и свободах человека и гражданина (1991). Это, в частности, положения о равенстве граждан перед законом — независимо от их «расы, национальности, языка, отношения к религии, принадлежности к социальным группам и общественным объединениям», о запрете «любых форм ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности», а также такая важная норма, как «право каждого гражданина определять и указывать свою национальную принадлежность без всякого принуждения». Под влиянием же Абдулатипова в текст «Концепции» попали положения о «сотрудничестве народов», «объединяющей роли русского народа», «этнических россиянах»²⁸, «развитии национальной самобытности и традиций взаимодействия славянских, тюркских, кавказских, финно-угорских, монгольских и других народов России в рамках евразийского национально-культурного пространства» и т.д.

Чиновники, ответственные за проведение «национальной политики», маневрируют, строя свою речь таким образом, чтобы их высказывания не поддавались однозначному толкованию. Непревзойденный мастер такого маневрирования — Владимир Зорин²⁹.

профилактика экстремизма в российском обществе». Она была принята Правительством — по инициативе Президента — в августе 2001 года (через два года после начала второй военной кампании в Чечне). Программа была рассчитана на 5 лет (до 2005 года включительно) и предусматривала затраты на общую сумму около 400 млн. руб. Расходовать эти средства предполагалось в основном на финансирование исследовательских проектов и учебных программ. Была досрочно прекращена решением Правительства РФ в мае 2004 года.

²⁸ Это странное словосочетание дважды встречается в части VI «Концепции».

²⁹ Зорин Владимир Юрьевич был последним российским чиновником, отвечавшим за состояние «межнациональных отношений». После того как в октябре 2001 года Министерство по делам национально-

В докторской диссертации, защищенной чиновником в 2003 году, можно прочесть:

«полноправными субъектами национальной полигаки [...] являются все без исключения российские *этносы*. Точно так же все *нации* и *этнические группы* страны в равной степени являются *государствообразующими народами* Российской Федерации, что отнюдь не преуменьшает исторической роли *русского народа* — стержня государственности, собирателя российских земель и первосоздателя общего государства»³⁰.

Помимо непроясненноеTM значений употребляемых терминов (этносы, народы, этнические группы, русский народ) в данном пассаже любопытна одна деталь. Это казуистика, с помощью которой автор надеется выйти из концептуального тупика, в который попадает каждый, кто всерьез вовлекается в дискуссию о «государствообразующем народе». Этот квазिवопрос В. Зорин решает через введение новой иерархии. С одной стороны, все без исключения народы России — «государствообразующие» (и в этом смысле — равны); тем самым автор как будто ответил русским националистам, настаивавшим на особом статусе русского народа. С другой стороны, русский народ в представлении Зорина — первый среди равных, поскольку является «стержнем» и «первосоздателем» государства.

Зорину, как и многим другим чиновникам, свойственно нечеткое использование терминов — их смысл постоянно «плывет», иногда меняясь в пределах одного высказывания. «Национальная» политика незаметно перетекает в «федеративную», и наоборот, «национальные меньшинства» и «коренные малочисленные народы» употребляются то как синонимы, то как разные понятия. Тексты Зорина местами представляют собой простой набор лозунгов, семантической несовместимости которых автор как будто не замечает: «сохранение единства и целостности территории» и «самоопределение наций», «обретение российским народом и государственной властью новой идентичноеTM России» (буквально так) и «задачи многонационального содружества», готовность «развивать гражданское общество» и приверженность «равноправию народов»³¹.

стей было ликвидировано, он занимал пост министра без портфеля — до тех пор, пока в феврале 2004 года под сокращение не попала и эта должность.

³⁰ Зорин В.И. Государственная национальная политика в России: историко-политологический анализ. Автореф. дисс.... докт. полит. наук М.: РАГС, 2003. С. 39 (курсив мой. — ВМ).

³¹ Там же. С. 38. См. также: Зорин В.Ю. Национальная политика в России: История, проблемы, перспективы // Полис. 2003.

Отдельного разговора заслуживают публичные выступления высшего лица государства.

Время от времени в речи Путина мелькает «нация» в политическом значении этого слова. Оно появилось, в частности, в Послании Федеральному собранию 2000 года, с которым Путин вскоре выступил после официального утверждения в должности президента. Говоря о тревожном демографическом спаде, который может привести к уменьшению через 15 лет населения страны на 22 млн. человек, глава государства сказал:

«Я прошу вдуматься в эту цифру: седьмая часть населения страны. Если нынешняя тенденция сохранится, выживаемость *нации* окажется под угрозой. Нам реально грозит стать дряхлеющей *нацией*»³².

Затем слово «нация» надолго исчезает из речи Президента и вновь возникает четыре года спустя, причем в выступлении менее значимом. Это было вступительное слово на «Рабочей встрече по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений» в Чебоксарах (Республика Чувашия) в 2004 году. Здесь было сказано буквально следующее:

«Еще в советские времена говорили о *единой общности* — советском *народе*. И были под этим определенные основания. Полагаю, что сегодня мы имеем все основания говорить о *российском народе* как о *единой нации*. Есть, на мой взгляд, нечто такое, что нас всех объединяет. Наши предки очень многое сделали для того, чтобы мы чувствовали это единство. Это наша историческая и наша сегодняшняя реальность тоже. Представители самых разных *этносов* и религий в России ощущают себя действительно *единым народом*. Используют все свое культурное богатство и многообразие в интересах всего *общества* и всего *государства*. Мы обязаны сохранить и укрепить наше *национальное историческое единство*»^{32 33}.

Внимательно читая тексты Посланий, нельзя не заметить специальной работы их составителей по взвешенности, сбалансированности словаря. Употребляются все ожидаемые слова понемножку: граждане, население, народ, общество, гражданское общество, россияне. Приведем полностью уже цитированный пассаж из первого Послания:

«Нас, *граждан России*, из года в год становится все меньше и меньше. Уже несколько лет численность *населения страны* в сред-

³²http://ulug.kremlin.ru/appears/2001/04/03/0000gure63372_28514.5b1t1 (курсивы мои. — **ВАГ**).

³³http://yag.kremlin.ru/appears/2004/02/05/2116_1ure633741ure63378_60337.51P:n11 (курсивы мои. — **ВМ**).

нем ежегодно уменьшается на 750 тысяч человек. И если верить прогнозам, а прогнозы основаны на реальной работе, реальной работе людей, которые в этом разбираются, этому посвятили всю свою жизнь, уже через 15 лет *россиян* может стать меньше на 22 миллиона человек».

Просматривается и достаточно четкая расстановка приоритетов. Слово «народ» используется как обозначение совокупности граждан. Что касается этнического измерения этого понятия, то вся проблематика, с ним связанная, выводится из политической сферы в сферу культуры. Так, в Послании 2005 года, в связи с 60-летием победы в Великой Отечественной войне, говорится:

«Наш *народ* сражался против рабства, сражался за право жить на своей земле, за право говорить *на родном языке*, иметь свою госуд арственную, культуру и *традиции*. Он сражался за справедливость и свободу. Он отстаивал свое право на самостоятельное развитие»³⁴.

Впрочем, среди спичрайтеров Президента, очевидно, попадаются и сторонники более привычной лексики. Например, в Послании 2003 года прозвучало:

«Хотел бы напомнить: на всем протяжении нашей истории Россия и ее граждане совершали и совершают поистине исторический подвиг. Подвиг во имя целостности страны, во имя мира в ней и стабильной жизни. Удержание государства на обширном пространстве, сохранение уникального сообщества *народов* при сильных позициях страны в мире — это не только огромный труд. Это еще и огромные жертвы, лишения нашего *народа*»³⁵.

Как бы то ни было, лица, принимающие решения, сегодня не говорят о «национальной политике», предметом которой было бы регулирование «межнациональных отношений». Такое говорение некоторое время оставалось уделом чиновников, которым такое регулирование было поручено. Однако после демонтажа соответствующей властной структуры — Министерства по делам национальностей³⁶ — объемы и интенсивность этого говорения заметно

³⁴ http://www.kremlin.ru/appears/2005/04/25/1223_type63372type82634_87049.shtml.

³⁵ http://www.kremlin.ru/appears/2003/05/16/1259_type63372_44623.shtml (курсивы мои. — ВМ.).

³⁶ Данная структура возникла в начале 1992 года и называлась «Государственный комитет по национальной политике» (как в СССР). В марте 1993 года она получила имя «Госкомитет по делам федерации и национальностей». В январе 1994 года — в результате слияния этого комитета с Госкомитетом по социально-экономическому развитию Севера — было образовано Министерство по делам национальностей

сократились. В последние пять лет практически ушли с этого поля³⁷, оставив его на откуп разного рода политическим активистам, делающим свой символический капитал на постановке «национального вопроса».

IV

Если понимать под политикой деятельность по принятию коллективно обязывающих решений, то в демократическом государстве «национальной политики» как отдельной сферы деятельности существовать не может. Существуют, разумеется, вопросы, связанные с защитой национальных меньшинств, включая аборигенные группы, но они регулируются специальным законодательством. В российском случае это Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов» (1999). Что касается поддержки государством этнокультурных запросов граждан, то доступ этнических меньшинств к образованию на родном языке, присутствие нерусских языков в СМИ и другого рода возможности развития недоминирующих культур (музеи, библиотеки, книгоиздание, фестивали, исследовательские центры и т.д.) гарантируются законами о языке³⁸ и об образовании (1992, новая редакция 1997), а также о национально-культурной автономии (1996, поправки 2003—2004). К тому же никто не отменял «национально-территориальных образований», во многих из которых язык титульной

и региональной политике. В марте 1996 года оно вновь было переименовано и стало называться Министерство по делам национальностей *и федеративным отношениям.* В течение следующих пяти лет оно меняет название еще четырежды. Сначала — на Министерство региональной и национальной политики, затем — на Министерство национальной политики (Рамазан Абдулатипов получил тогда скромную должность «министр национальной политики»; при этом он имел статус вице-премьера), затем — на Министерство по делам федерации и национальностей, затем — на Министерство по делам федерации, национальной и миграционной политики. В октябре 2001 года министерство было упразднено.

³⁷ Этот уход обусловлен не столько ликвидацией специального ведомства, курирующего «национальную политику», сколько с ясными сигналами власти, показывающими, что с национально-территориальными образованиями она будет обращаться точно также, как с остальными субъектами федерации.

³⁸ Закон РСФСР «О языках народов РСФСР» (1991) в редакции 1998 года звучит как закон «О языках народов Российской Федерации».

группы считается государственным. Таким образом, от реликта советской эпохи под названием «национальная политика» можно было бы отказаться.

Этого, однако, не происходит. Хотя на уровне действий власть фактически отказалась от практик, ассоциирующихся с «национальной политикой», на уровне слов последняя все еще существует. Объявлено даже о подготовке ее новой «Концепции», которую поручено провести Министерству регионального развития. Почему? На мой взгляд, тому несколько причин.

1. Инерция политического мышления. Старая риторика используется потому, что она привычна. Отказ от нее потребовал бы ; радикального пересмотра концептуальных схем, отказа от устоявшихся стереотипов восприятия — короче говоря, к взлому когнитивных рамок, к которому правящие группы явно не готовы.

2. Существование многочисленного отряда элит, символический капитал которых непосредственно связан с этой сферой деятельности (или, если угодно, с ее имитацией). Для специалистов по регулированию межнациональных отношений, никакой иной специальностью не владеющих, развенчание соответствующей мифологии означало бы утрату статуса.

3. Нерешенные проблемы с легитимностью власти. Риторические упражнения с «национальным вопросом» отвечают ожиданиям населения. Российские граждане верят в то, что в системе социального взаимодействия существует особая область «межнациональных» отношений, субъектами которых выступают этносы (народы, национальности). Они приучены к мысли, что во избежание обострения этих отношений необходимы специальные усилия, то есть национальная политика, которая, будучи успешной, ведет к «сотрудничеству народов», к их «дружбе», к «межнациональному согласию» и тд. В одночасье расстаться с этой риторикой означало бы обмануть ожидания граждан.

Поэтому в речевой деятельности, которая и составляет главное содержание «национальной политики» государства, представители последнего стараются задействовать как можно большее количество регистров. Одновременно адресуясь к разным группам населения, они одновременно посылают разные сигналы. Они говорят о России как о «многоконфессиональной» и в то же время — как о «православной» стране, подчеркивают «многонациональность» Российского государства и вместе с тем прибегают к формуле о «русском народе» как стержню государственности.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА» КАК ФЕНОМЕН...

4. К выделенному выше пункту можно добавить и более сильное соображение. Осознавая собственную шаткость — обусловленную все той же нелегитимностью³⁹, — правящий класс прибегает «национальный вопрос» на черный день. В случае угрозы массового консолидированного протеста вряд ли отыщется лучший способ эту консолидацию нарушить, чем педалирование «национального вопроса». То, что он «обостряется» не сам по себе, а посредством определенных манипуляций, низы могут и не увидеть, зато они наверняка обратят взор наверх, где находится сила, способная это обострение купировать.

³⁹ См.: *Фурман Д.* Политическая система современной России // Куда пришла Россия? Итоги социетальной трансформации. М.: Московская высшая школа социальных и экономических наук, 2003. С. 24—34.

Энтони Смит и его понимание национализма

Энтони Смит. Национализм и модернизм: Критический обзор теорий современных наций и национализма. М.: Праксис, 2004. 464 с.

Наверное, не будет преувеличением назвать Энтони Смита человеком, посвятившим себя национализму. Его изучению и его реабилитации. Во-первых, национализм оклеветали, сведя к шовинизму. Предикат «националистический» — применительно к психологии, идеологии и политике — почти неизбежно ассоциируется с ксенофобией и изоляционизмом. Это неверно, ибо существуют иные формы национализма. Иосип Броз Тито, Шарль де Галль или Махатма Ганди — яркие примеры того, что можно быть националистом, не будучи ни человеконенавистником, ни изоляционистом. Во-вторых, национализм поторопился отправить на свалку, объявив анахронизмом — неуместным проявлением партикуляризма на фоне универсализма, который несет с собой глобализация. Между тем стремление национальных сообществ удержать свое культурное своеобразие не ослабло. Напротив, с нарастанием тенденций к унификации, культурному обезличиванию нарастает и противодействие им. Национализм от албанского до японского — одна из форм такого противодействия. Наконец, в-третьих, исследовательские стратегии, получившие распространение в социальной науке в последние десятилетия, не позволяют отдать национализму должное. С ним обращаются недостаточно деликатно, слишком много внимания уделяя политической его стороне и слишком мало — эмоциональной.

Эти мысли в тех или иных вариациях Э. Смит проводит во всех своих публикациях, а выпускает он их с невероятной частотой — в среднем полторы монографии в год, не считая статей и сборников, в которых он выступает редактором-составителем. Я не уверен, что, остановив свой выбор именно на этой книге, издательство «Праксис» приняло правильное решение. Дело в том, что здесь автор решил выступить не в качестве историка, как в боль-

^{*} Опубликовано: Малахов В. «Иноходец» // *Отечественные записки*. 2004. № 3 (18).

шинстве своих сочинений, а в качестве методолога. Однако методология — далеко не самое сильное его место.

Э. Смит мужественно отстаивает методологические рубежи, которые давно оставили даже многие его коллеги по историческому цеху, не говоря уже о социологах, политологах и социальных антропологах. Это позитивистский эволюционизм. Он продолжает рассматривать нации как дозревшие до нужной кондиции этносы, а национализм — как самосознание наций. В специальной литературе такой подход получил название примордиализма. И хотя сам Э. Смит всячески дистанцируется от примордиалистов, именую себя «перенниалистом», этот ход мало кого может убедить.

В 1980-е годы в междисциплинарном изучении национализма — *nationalism studies*, или «национализмоведении» — произошел методологический поворот. Это поворот от представления о нациях как субстанциальных образованиях к представлению о них как социально-исторических конструктах, которые сложились в результате длительных усилий государств по переплавке разнородного населения определенной территории в относительно однородное социально-культурное сообщество. Современные нации имеют весьма косвенное отношение к этническим сообществам, исторически предшествующим современным нациям и носившим те же имена. Что касается национализма, то он не является естественным продуктом развития национальных чувств, а представляет собой специфическую доктрину и специфическую идеологию, определенным образом использующую эти чувства.

Э. Смит не вписался в этот поворот, что обрекло его на долгую и не очень плодотворную полемику с огромным массивом специальной литературы. Начиная со второго издания «Теорий национализма» (1983) британский историк ведет затяжную войну со своими оппонентами. От работы к работе автор возвращается к не дающим ему покоя сюжетам — пониманию наций как «воображаемых сообществ» и представлению о культурных традициях как «изобретаемых». (Заметим, что обе формулы приобрели столь широкое хождение в социологической, социально-антропологической и политологической литературе, что почти окончательно оторвались от своих источников — книги Бенедикта Андерсона и сборника под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рэйнджер¹.) В

¹ См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково Поле, 2001 (первое издание вышло в 1983 году, перевод выполнен со второго издания 1991 года); Hobsbaum E., Ranger T. (Eds.). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

результате объектом критики Э. Смита оказались практически все школы современной социальной науки — от структурно-функционального анализа до постмарксизма и от постструктурализма до неонинституционализма.

Для собственного удобства — и к неудобству читателей — автор объединяет своих оппонентов под рубрикой «модернизм». Даже если отвлечься от того, что термин «модернизм» имеет вполне определенное значение в искусствоведении и теории литературы (где он, собственно, и употребляется), и начать использовать его в предлагаемом Э. Смитом смысле, этот опыт вряд ли можно признать удачным. Вводя оппозицию «национализм» versus «модернизм», автор ставит на одну доску два разнопорядковых явления. Национализм — феномен политико-идеологический и культурно-психологический, модернизм — феномен теоретико-методологический. Национализм — явление социально-политической и социально-культурной реальности. «Модернизм» (в том значении, какое ему придает автор) — концептуальный инструмент, с помощью которого это явление пытаются объяснить. Рассуждать о «взлете и упадке национализма» в той же плоскости, в какой о «взлете и упадке модернизма» (как поступает автор на с. 20—25 рецензируемой книги), — почти то же самое, что заниматься сравнительным анализом судеб консерватизма и структурализма, либерализма и феноменологии, фашизма и функционализма и т.п.

Для обозначения своей концепции Э. Смит пользуется неологизмом собственного изготовления. Это «перенниализм» (от английского *perennial* — «вечный»). Несмотря на настойчивую рекламу терминологического новшества, которую Э. Смит ведет уже не первое десятилетие², научное сообщество его не приняло. «Перенниализм» так и остался элементом личного словаря автора. Это неудивительно, поскольку данный термин ничего не добавляет к дискуссии о национализме. В свое время она определялась противостоянием «примордиализма» и «инструментализма». Затем, в процессе критики и самокритики, каждая из сторон контроверзы усовершенствовала аргументацию.

Вульгарно-натуралистическая установка примордиализма уступила место более рафинированной позиции, которую обозначают как эссенциализм, или субстанциализм, а на место прямолинейного инструментализма, сводящего все социальные коллизии к борьбе за власть, пришел социальный конструктивизм.

² См.: *Smith A.J.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basic Blackwell, 1986. P. 12—15.

Позиция самого Э. Смита в этом споре очевидна. По его собственным словам, «нации и этнические сообщества являются родственными, даже тождественными феноменами» (С. 293). И далее на той же странице: «Перенниалист <...> считает нации либо развитыми версиями древних этнических сообществ, либо коллективными идентичностями, которые существовали наряду с этническими сообществами на всем протяжении человеческой истории». Автор усматривает едва ли не свое открытие в констатации того обстоятельства, что нации и этнические сообщества не являются естественными феноменами «Этническое сообщество или нация — такое же общественное явление, как и любое другое» (С. 293). Но кому это нужно нынче доказывать? Какие отчаянные головы, кроме Пьера Ван ден Берге (голландской редакции Льва Гумилева), готовы мыслить нации и этносы в качестве явлений природы? Не говоря уже о том, что это как раз не такое же общественное явление, как и любое другое. Деньги, выборы, церковь — тоже общественные явления. Разве задача исследователя не заключается в том, чтобы проанализировать специфику тех явлений, с которыми он имеет дело? Но до специфики ли автору, если для него нации «являются неизменным и фундаментальным свойством человеческого общества на всем протяжении писаной истории» (Там же).

Как ни прискорбно, но за более чем три десятилетия научной работы Э. Смит не научился дистанцироваться от рассматриваемого материала. Он пересказывает существующие мнения с рвением аспиранта. И так же, как начинающий исследователь, не отделяет первостепенное от второстепенного, авторов-тяжеловесов, без которых современные дебаты о национализме немислимы, от второстепенных и третьестепенных фигур, отсутствия которых в экспозиции никто бы не заметил. Книга в итоге очень походит на конспект, причем конспект столь подробный и сбивчивый, что прочесть его до конца смогут разве что самые отчаянные коллекционеры цитат. Уже, казалось бы, поставив точку в изложении (а именно дав исчерпывающую критику «модернистов»), автор не может остановиться и начинает излагать критику этой критики.

Изложение Смитом взглядов его оппонентов не отличается ясностью, а местами откровенно некорректно. Вот лишь один пример. Согласно Эрнесту Геллнеру, национализм — это политический принцип, «суть которого состоит в том, что политические и национальные единицы должны совпадать»³. Эту дефиницию Геллнер дает на первой же странице известной работы «Нации и на-

³ Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983. P. 1. Ср.: Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

ционализм». За этим, первым, пунктом следует второй: «Национальное чувство — это чувство негодования или удовлетворения, вызванное нарушением или осуществлением этого принципа, а националистические движения — движения, вдохновленные этим чувством». Не правда ли, концепция предельно прозрачная? Но, преломленная в призме Э. Смита, она свою прозрачность теряет. Депо в том, что «национальное» у Геллнера — не синоним «этнического». Национальная общность есть общность надэтническая, переваривающая внутри себя этнические различия, создающая из кастильцев и каталонцев — испанцев, из баварцев и саксонцев — немцев и т.д. Это общность культуры, причем общность, не данная изначально, а создаваемая усилиями элит и затем презентруемая в качестве «национальной» культуры. (Кстати, во избежание недоразумений, Геллнер в более поздних работах будет вести речь о национализме как об учении о совпадении политических и культурных, а не политических и национальных единиц.) Отсюда третий пункт Геллнера: национализм — это теория политической легитимности, которая «состоит в том, что этнические границы не должны пересекаться с политическими и, в частности, что этнические границы внутри одного государства... не должны отделять правителей от основного населения» (цит. по с. 66 рецензируемой книги). Первый пункт теории Геллнера Э. Смит затушевал (оставив различие между национальным и этническим без пояснений), а второй и третий поменял местами. Так что читатели, которые захотят составить представление о Геллнере по конспекту Смита, получат до неузнаваемости искаженный образ.

О том, что автор мыслит в манере, нехарактерной для современной исследовательской литературы, красноречиво свидетельствует его упорное нежелание отделить «нации» от «национализма». В сочинении Смита они постоянно шествуют вместе. Автор говорит об истории «наций и национализма», о парадигмах «наций и национализма», об отношении к той или иной концепции «с точки зрения теории наций и национализма» и т. д. Между тем «национализмоведе» послед них десятилетий характеризуется как раз разрывом этой связи. Нации, то есть культурно-политические сообщества определенного типа, и национализм, то есть определенного типа идеология и психология, уже давно мыслятся отдельно друг от друга. Нации вполне могут жить без национализма. Известно множество случаев, когда существование некоторой нации несомненно, а носители националистической идеологии или незаметны в публичном пространстве, или не встречают понимания у соотечественников. С другой стороны,

ЭНТОНИ СМИТ И ЕГО ПОНИМАНИЕ НАЦИОНАЛИЗМА

идеология национализма получает (или не получает) распространение независимо от того, насколько велика толща истории и культуры той общности («нации»), от лица которой эта идеология выступает.

Вездесущая связка «и» между нациями и национализмом нужна Э. Смиту потому, что национализм для него — универсальный феномен. Иногда автор даже говорит о том, что национализм «в известном смысле» вечен — как вечны нации. Тем самым, правда, Э. Смит противоречит сам себе, поскольку во многих других местах он утверждает, что национализм — явление современное, возникающее вместе с эпохой, называемой «модерном». Это противоречие автор пытается преодолеть, поясняя, что все дело — в разных смыслах употребления термина. Национализм как политическое явление существует два-три столетия, национализм как «чувство» существовал всегда. Непонятно, зачем называть национализмом обычное переживание коллективной принадлежности (региональной, конфессиональной, лингвистической и т.д.). Еще менее понятно, какова аналитическая ценность такой трактовки национализма. Что она дает обществоведам? Ведь единственное, что они смогут на ее основе выяснить, это то, что все ныне живущие (а заодно и все когда-либо жившие) люди — «в известном смысле» националисты. Приращение знания, прямо скажем, не-великое.

100

ЧАСТЬ II

Скромное обаяние расизма'

Вряд ли найдется идеология, более дискредитированная, чем расизм. Но вряд ли найдется идеология или, по меньшей мере, умонастроение, более распространенное, чем расизм.

Приход Йорга Хайдера вторым номером на выборах в австрийский парламент был воспринят в Европе как скандал. Но возмущению европейцев просто не было предела, когда хайдеровская Партия Свободы вошла в правительство. Сгни тысяч демонстрантов в Вене, Париже и Брюсселе скандировали: «Хайдер — это Гитлер!» и требовали отставки австрийского правительства. Но разве за Хайдера не отдали голоса около 24% австрийских граждан? Станным образом внушительная, прямо скажем — массовая поддержка вдруг сменилась не менее массовой обструкцией. Так что как случилось? Случилось то, что г-н Хайдер нарушил правила приличия. Он привел к языку то, что не принято проговаривать. Каждый пятый, если не каждый четвертый австриец в глубине души тяготеет к идеалам национально-культурной чистоты, но не каждый осмелится об этом сказать вслух. Огромная часть австрийского общества не имела бы ничего против, если бы иммигранты куда-нибудь исчезли. Или если бы они сделались менее заметны, как-то стушевались, перестав мозолить глаза. Иными словами, чтобы само собой произошло то, к чему призывает Хайдер. Но мало кто наберется духу заявить об этом своем побуждении открыто. Ведь /ге/яй?еи/гаи (ненависть к чужим) и *Auizlaen(lel/emcIШckeII* (враждебность к иностранцам), не говоря уже о расизме, — вещи морально неприемлемые. Абсолютно неприличные, граничащие с непристойностью.

Случившееся кажется мне весьма симптоматичным. По сути, одно и то же общество в один и тот же момент высказывает диаметрально противоположные пожелания. Оно жаждет экономической и финансовой стабильности, снижения уровня преступности и боится наплыва иммигрантов из неблагополучных стран и в то же самое время хотело бы сохранить за собой лестный имидж либерального, демократического, толерантного и, разумеется, от-

’ Опубликовано: Знамя. 2000. № 6.

крытого. Можно, конечно, возразить, что за разные ценности голосуют все же не одни и те же люди, что за правыми радикалами, с одной стороны, и за либералами, с другой, стоят разные сегменты электората. Но это мало утешает: число тихих симпатизантов Хайдера больше, чем число его избирателей; вся разница между ними и сторонниками Партии Свободы в том, что ценности, декларируемые Хавдером с неприличной откровенностью, они хотели бы провести в жизнь в «политически корректной» форме.

Однако симптоматичность событий в Австрии этим не ограничивается. На демонстрациях против Хайдера громко звучало слово, привычное скорее для Северной Америки, чем для Европы, — расизм. «Свободных» обличали не в ультранационализме, не в шовинизме, а именно в расизме. Те, разумеется, откровенничали от такой клички. В век политической корректности причастность расизму — слишком тяжелый балласт, избавиться от которого не стремятся разве что откровенные маргиналы. Думаю, Хайдеру не будет стоить большого труда доказать, что к расизму его партия не имеет отношения. Ведь язык, которым он пользуется, свободен от тех особенностей, которые привычно ассоциируются с расизмом. Ничего из лексикона графа Гобино в речах и писаниях лидера австрийских правых не найти. Тем не менее расистский смысл его программы несомненен. И в этом нет никакой загадки. Просто расизм, практикуемый сегодня, заметно эволюционировал по сравнению с классическими его образцами.

Что есть расизм?

Некоторые полагают, что расизм свойствен людям в той мере, в какой им свойственна ксенофобия — боязнь чужого и враждебность к чужому. Но ксенофобия спонтанна и sporadична, расизм же предполагает некоторую связную совокупность взглядов.

Казалось бы, установить границы расистской теории не слишком сложно: членение человечества на отдельные, замкнутые в себе группы («расы»), приписывание этим группам биологически определенных черт, постулирование иерархии между расами, в силу которой одни оказываются интеллектуально или культурно выше, а другие ниже. Однако при внимательном рассмотрении выясняется, что расизм не укладывается в такую дефиницию. Во-первых, он может не настаивать на отношении соподчинения между расами. Во-вторых, он может вообще обходиться без термина «раса». Наконец, в-третьих, взаимная обособленность больших

человеческих групп (чаще всего не называемых расами) может мыслиться *не в биологических терминах*. Что же тогда остается от расизма? Что позволяет квалифицировать взгляды политиков-ксенофобов именно как расизм? Для ответа на этот вопрос нам придется совершить небольшой понятийно-исторический экскурс и проследить эволюцию расизма от традиционного, или классического, до современного.

Историю расизма ведут с эпохи великих географических открытий. Можно назвать точное время его возникновения — 1492—1498 годы: открытие Америки и Индии. До сих пор «белые» люди (европейцы, арабы, берберы, евреи) не сталкивались с человеческими особями, разительно отличными от них на визуальном уровне. Люди же, которых европейские мореплаватели увидели в Америке, Южной Африке и Западной Индии, не просто верили в других богов и говорили на других языках, но имели кожу другого цвета.

Политику испанских и португальских колонизаторов Южной Америки с XV по XVIII век включительно иначе как геноцидом назвать нельзя. Но люди, его творившие, считали себя христианами. Из противоречия между христианскими нормами и вопиюще нехристианской практикой было бы не выпутаться, если бы колонизаторы не прибегли к учению, согласно которому объекты бесчеловечного обращения — не совсем люди, или если и люди, то не совсем полноценные. Расизм выступил как идеология колонизации, как «теория», придававшая колониализму легитимность. Он расчленил человечество на группы, одни из которых, в силу своего превосходства, предопределены к господству, другие, в силу своей ущербности, — к подчинению.

В XVIII столетии, в рамках становящейся биологической науки, возникла теория полигенеза — происхождения человечества от разных прародителей. И хотя эта теория достаточно скоро была опровергнута (Дарвином, в частности), попытки научного обоснования расизма предпринимались вплоть до конца XIX века. Однако задолго до того, как расизм стал пробовать себя на почве науки, он существовал в религиозно-мифологических версиях. Предопределенность «негра» к рабству у «белого человека» возводили к Книге Моисея. В трех сыновьях Ноя — Симе, Хаме и Иафете — видели праотцев трех ветвей человечества, или трех «рас»: от Иафета пошли белые, или европейцы, от Сима — семиты, а от Хама — негры. Предопределенность потомков Хама к рабству у отпрысков Иафета и Сима обосновывалась проклятием Ноя сыну Хама Ханаану («И сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (Бытие, 9, 25)).

В русле этой мифологии Гергий Хорниус в 1666 году писал о трек расах — яфетской, семитской и хамитской.

Справедливости ради стоит заметить, что сам термин «раса» не всегда был аксиологически нагружен. Первые попытки антропологической дифференциации человечества — от Бернье (в 1684) и Карпа Линнея (в 1735) — в большинстве своем носили ценностно-нейтральный характер. Ученые стремились упорядочить антропологические сведения, свести к многообразию человечества к конечному набору больших групп. Так, в классификации Иммануила Канга человечество делится на четыре расы: «белую», «негритянскую», «монгольскую» (она же — «хунну», она же — «калмыцкая») и «индийскую», или «индостанскую». Согласно французскому анатому Кувье, человеческих рас три — белая (кавказская), черная (эфиопская) и желтая (монгольская). Этот подход стал впоследствии господствующим, хотя среди антропологов наметились значительные расхождения. Андерс Ретциус, например (1796—1860), признавал существование только двух рас — долицефальной (с удлинненным черепом) и брахицефальной (с коротким черепом), а Иоганн Фридрих Бюменбах (1752—1840) насчитал пять рас — кавказскую, эфиопскую, американскую, монгольскую и малайскую. То, что количество рас в разных теориях колебалось от двух до двадцати (!), не случайно. Внешность — слишком ненадежный критерий классификации. Его ненадежность постоянно сказывалась в том, что признаки, закрепленные за одной «расой», обнаруживались в другой, что один и тот же народ оказывался одновременно принадлежащим разным «расам».

История попыток создания расовой теории весьма показательна. Она прекрасно иллюстрирует тезис Фуко о знании-власти — о встроенное™ отношений власти в структуру научного знания. Скаль бы явно ни противоречила эмпирия основным допущениям расизма, это ни в коей мере не влияло на убежденность расистов в своей правоте. Движущая сила расизма лежит не в интеллектуальной, а в политической плоскости, его аргументы черпаются не в сфере науки, а в сфере идеологии. Мотив активности расистов — легитимация господства, моральное и, по возможности, теоретическое обоснование статус-кво, сложившегося в ходе колонизации.

Понятно, что расистские теории были особенно в ходу в странах, где на них был политический и общественный спрос. В 1860-е годы из Лондонского Этнографического общества выделилась группа ученых, образовавших Антропологическое общество. Основатель этой организации Джеймс Хант написал книгу под названием «Место негра в природе», где утверждался биологически низший

статус африканца по отношению к европейцу. Книга была восторженно встречена плантаторами из южных штатов Северной Америки, противившимися отмене рабства.

Расистская теория никогда не скрывала своего инструментального характера: она обслуживала расистскую практику. Содержание этой практики составлял прежде всего *коннубий* — запрет на браки между представителями «высших» и «низших» рас. Кстати, коннубий был отменен в Соединенных Штатах не так уж давно. Это формально. А неформально, негласно этот запрет не отменен до сих пор. Он действует и в Америке, где межрасовые браки составляют чуть более одного процента от общего числа заключаемых браков, и в Европе, где подобные браки сопряжены с еще большими неприятностями. Борис Беккер был всеобщим любимцем в Германии ровно до того момента, как позволил себе жениться на темнокожей. Атмосфера недоброжелательства, сгустившаяся вокруг супружеской пары, заставила теннисиста заявить: «Я не могу жить в этой стране!»

Один из крупных исследователей расизма Оливер Кокс выдвинул в 1940-е годы тезис, согласно которому эта идеология составляет структурный момент капитализма вообще. Мировоззрение, которое оправдывает и обосновывает субординацию одних групп населения («черных» и «цветных») другим («белым»), необходимым образом встроено в функционирование капиталистической экономики. Тому свидетельство — расовое (и этническое) разделение труда.

Институционализация расовой дискриминации не могла не привести к тому, что экономические и социальные различия между группами приобрели характер *культурных* различий. У тех, кто на протяжении столетий принадлежал к «низшим», выработались коды социальной коммуникации, принципиально отличные от кодов, которыми пользовались «высшие»: свой диалект, свои кумиры, свои ценности, свои поведенческие стандарты. Различия, обусловленные прежде всего социальными факторами (раздельным образованием, в частности), предстали в качестве «естественных» — различий в «ментальности», психологическом складе и т.п. Различия, являющиеся *результатом* дискриминации, стали выглядеть как ее *источник*.

Ирония ситуации в том, что в естественность различия уверовали не только угнетатели, но и угнетенные. Начиная с 1960-х годов появились мощные «антирасистские» движения, теоретический багаж которых составляет все тот же расизм, только с перевернутыми «плюсом» и «минусом».

Традиционный и современный расизм

Расизм, практиковавшийся вплоть до конца XIX столетия (рецидив которого имел место в Германии между 1933 и 1945 годами), можно назвать традиционным или классическим. Он отличался наивной прямолинейностью. Он простодушно постулировал первенство «белого» над «небелым» во всех областях — ментальной, эстетической, культурной. Кристиан Майнере (1747—1840), например, без обиняков обозначает известные ему две расы как «прекрасную», или белую, и «отвратительную», или черную.

Густав Лебон (1841—1931) в своих широко известных «Психологических основах эволюции народов» говорит о четырех расах: примитивных (пигмеи, австралийские аборигены), низших (темнокожие), средних (китайцы, монголы, семиты) и высших (индоевропейцы). И, наконец, самый знаменитый теоретик и практик «классического» расизма — Адольф Гитлер. Как все помнят, последний был убежден в том, что на свете живут представители трех рас: основатели культуры (арийцы), носители, или распространители культуры (неарийские народы, например, славяне), и разрушители культуры (прежде всего евреи и цыгане).

Холокост, инспирированный нацизмом, подвел черту в истории и теории расизма. Расизм как идеология и как практика был подвергнут всеобщему ostracism. После 1945 года прослыть расистом означало исключить себя из цивилизованного общества. Единственной страной, открыто проводившей во второй половине XX века расистскую политику, оставалась ЮАР, которая, как известно, в последние десятилетия своего существования подвергалась международному бойкоту. ООН приняла ряд резолюций, направленных на преодоление рецидивов расизма¹. В развитых странах приняты антирасистские законы. Наступил век политической корректности. Журналисты и телеведущие строго следят за проявлениями расизма в прессе и массмедиа. Расизм стал табу, нарушить которое нельзя, не поставив на карту репутацию. Словом, расизм, как кажется, загнан в угол, и немногочисленным еще не окончательно вымершим его приверженцам ничего не остается, как перевоспитываться. И тем не менее реальное положение дел выглядит совсем не так.

¹ В 1975 году Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию, осуждавшую сионизм как форму расизма. Израильяне отчаянно боролись за пересмотр этого решения, добившись отмены резолюции в 1991 году.

С победой политкорректности расизм не сдал ни дюйма своих позиций. Он лишь поменял форму, превратившись из эксплицитного в имплицитный. Расистов наших дней трудно заподозрить в расизме. На уровне декларируемых тезисов они абсолютно корректны. Но их молчаливые допущения, по существу, совпадают с допущениями, на которых основывали свои построения классики расизма. Граф Гобино и его единомышленники верили, в частности, в то, что биологические различия суть *источник* социокультурных различий. Они устанавливали отношение детерминации между «расой» (биологической принадлежностью) и «цивилизацией» (культурной принадлежностью). Они полагали, что мышление и поведение индивидов определены (или, точнее, предопределены) сущностными характеристиками групп, которым эти индивиды принадлежат. Если отбросить отдающий анахронизмом термин «раса», то перед нами совокупность постулатов, безоговорочно разделяемых сегодня немалой частью современных интеллектуалов, не говоря уже о так называемой массовой аудитории. Главный из этих постулатов — *неснимаемость различия*. Различия между большими человеческими группами (называемыми или не называемыми расами) носят фундаментальный характер и потому принципиально не могут быть преодолены.

Так что расизм, причем не в метафорическом, но в прямом смысле этого слова, продолжает оставаться полноправным игроком на поле сегодняшних дискуссий.

Расизм может выступать и как культурализация биологии, и как биологизация культуры. Он может вовсе отказываться от биологической терминологии, не меняя при этом своей сути: служить *натурализации социального*.

Я не хочу тем самым сказать, что биологических различий между людьми не существует. Дело заключается не в отрицании или утверждении таких различий, а в их *интерпретации*. В частности, в выведении из антропологических фактов социокультурных следствий. В логическом скачке от антропологии к истории, из сферы природы в сферу культуры.

Представители так называемой расово-антропологической школы (Гобино, Чемберлен и т.д.) тем и отличались от антропологической науки своего времени, что констатация различий в телесной конституции служила им достаточным основанием для философско-исторических и культурфилософских спекуляций. Например, для умозаключений о разных «судьбе» и «предназначении» различных рас, а в конечном итоге — для отрицания единства человеческого рода.

Суть расизма — в интерпретации различий (социальных, культурных, психологических, политико-экономических) в качестве *естественных*, а также в закреплении связи между Различием и Господством. Различия, сложившиеся в ходе социальной интеракции, обусловленные множеством технологических, исторических, военно-политических — то есть в конечном итоге *случайных* — факторов, истолковываются расизмом как нечто само собой разумеющееся, природой или Богом данное, как *необходимость*. Расизм сначала интерпретирует различия как «естественные», а затем увязывает их с существующими отношениями господства. Группы, стоящие выше других в социальной иерархии, стоят там по «естественному» праву превосходства.

Расизм в наши дни вербует себе новых и новых сторонников, большинство из которых об этом даже не догадывается. Но это уже не то мировоззрение, которое мы выше обозначали как «классический» расизм. Современный расизм носит рафинированный, или, если угодно, сублимированный характер. Сублимированный расизм решительно отходит от биологизма. Однако, дистанцируясь от «биологизаторства», присущего «классическому» расизму, современные адепты этой идеологии утверждают, по сути, то же, что и их простодушные предшественники: естественность — и потому неустрашимость — различия.

Логика «инфериоризации» (от англ. inferior — неполноценный) окончательно уступает место логике *дифференциации*. Отсюда и предикат современного расизма, предложенный французским социологом Пьером Тагеевым, — *дифференциалистский*. Представители другой группы не ниже и не примитивнее нас. Они суть другие, причем радикально другие. Их инакость означает их принципиальную несовместимость с нами, пусть корень этой инакости и не в крови (не в генах, не в биологическом строении), а в «духе». Или, пользуясь более современной терминологией, — в культуре. «Культура» при этом — эвфемизм. Стыдливый, политически корректный заменитель того, что раньше называли природной конституцией.

Классический расизм считал, что ценности западноевропейского (читай — белого) человека полагались всеобщими и соответственно обязательными для человечества как такового. Из этой посылки следовало, что всем, кто до этих ценностей не дозрел, последние необходимо привить. Сублимированный расизм отказался от этой идеи. Он заметно помягчел. Не надо никому ничего навязывать, говорят его приверженцы. У всех должно оставаться право на инакость. Пусть все живут там, где родились.

Никаких смешений. Никаких размываний границ. Причем размывать границы непозволительно не потому, что от этого страдает чистота крови, а потому, что пострадает инакость. Культурное своеобразие — то, что делает «нас» и «их» непохожими, — понесет ущерб.

Нетрудно заметить, что движение этой весьма рафинированной аргументации направляется тем же мотором, что приводил в движение «классический» расизм. Этот мотор — страх смешения.

Расизм умер, да здравствует расизм!

Этьен Балибар высказал однажды парадоксальную мысль: расизм — это своеобразный универсализм. В самом деле, расизм в широком смысле слова — это иерархическое членение человеческого рода. Это разделение людей на виды и подвиды, между которыми имеет место соподчинение, иерархия. В этом смысле расистами были греки — и, в частности, Аристотель. У Аристотеля, как и у расистов, есть *идеальный образ человека*. Собственно человека, или человека в собственном смысле слова, по отношению к которому все остальные — недочеловеки, не совсем люди. Это, по сути, то же отношение, которое нищиеанцы в прошлые и в нынешние времена называли отношением между *Übermensch* и *Untermensch*.

Обычно считается, что расизм — доведенный до логического предела национализм, его радикализация. А значит — его сужение. По Балибару же, напротив, получается, что как раз национализм — более узкая по отношению к расизму идеология, сужение расизма. Национализм есть прежде всего создание и укрепление границ (этнических, культурных, политических). Расизм же, будучи связанным с поиском идеального — сверхнационального — сообщества, преодолевает, упраздняет государственно-политические и этнические границы.

Идеальное человечество может рисоваться по-разному. Как объединение истинно верующих, противостоящих «неверным». Как союз белых христиан против «черных» и «цветных». Как объединение «чернокожих», призванных доказать «белым» вырожденцам первенство «черной» расы. Как объединение Азии, или «желтой» расы, призванное совершить реванш после многовекового господства «белых». Как сообщество «европейцев», необходимое для защиты от «азиатчины». Но в каких бы образах это идеальное человечество ни представало, оно расселено на просторах, не вмещающихся в узкие границы национальных государств.

Во всех этих случаях налицо один и тот же интеллектуальный жест — объединение людей по некоторому идеальному образцу. Ну и что из того, что этому образцу не все соответствуют. Не все человечество идеально. Его дифференциация, конечно, неизбежна. Но в ее основе лежат отныне не тесные рамки «национальных» сообществ, а гигантские ареалы общих цивилизаций.

Многое говорит в пользу того, что наступивший век будет определяться не национализмом, а расизмом (пусть и в сублимированных формах).

С размыванием границ национальных государств национальные (государственные) лояльности ослабевают. На первый план выступают лояльности региональные, культурные, конфессиональные, стилевые. В соответствии с новыми типами лояльности формируются новые типы идентичности. Сторонники Лиги Норд в Италии считают себя в большей мере «северянами», чем «итальянцами»; приверженцы «скандинавизма» в Швеции в собственных глазах скорее «скандинавы», чем «шведы». Происходит фрагментаризация и сегментизация общества. При этом его деление на различные «мы-группы» осуществляется не столько по социально-классовым, сколько по *стилевым* признакам (включаяющим в себя, среди прочего, конфессиональные и этнические компоненты). Инсайдеры отличают себя от аутсайдеров прежде всего на основе практикуемого ими стиля жизни. Какую церковь посещают (или не посещают), какую музыку слушают, какую кухню предпочитают — подобные «субъективно-культурные» критерии самоидентификации — и соответственно самоотграничения от других — становятся важнее, чем «объективно-структурные» критерии вроде уровня дохода или отношения к средствам производства. То, что отделяет группы друг от друга, — это уже не превосходство одних и неполноценность других, а различие как таковое. Общество делится теперь не на высших и низших, а на разных.

Откуда проистекает столь поразительная живучесть и привлекательность расизма? Думается, что причины этому лежат как в политической (вернее, политико-идеологической), так и в социально-психологической плоскости. Начнем с политики.

Расизм представляет собой одну из *стратегий исключения*. Механизм исключения — фундаментальный социальный механизм, а под исключение должно быть подведено то или иное идеологическое обоснование. Расизм предлагает квазиестественное обоснование социальной дискриминации и в этой связи оказывается однопорядковым явлением с такой практикой и идеологией, как сексизм. Женщины на протяжении столетий были лишены

основных прав равным образом на «естественном» основании, а именно в силу того, что они физически слабее и «иррациональнее» мужчин. Примечательно, что одним из последних бастионов этой квазиестественной легитимации социального исключения в Европе была Швейцария. Женщины получили здесь избирательные права в... 1971 году.

Что касается социально-психологической плоскости, то и здесь у расизма обнаруживаются изрядные ресурсы, причем, как мы уже отмечали, потенциал у расизма значительнее, чем у национализма. Расизм отвечает той же фундаментальной человеческой потребности, что и национализм, — потребности в коллективной солидарности. Но группа, ощутить свою принадлежность к которой позволяет расизм, — это нечто гораздо более всеобъемлющее, чем нация.

Так что не стоит удивляться феноменальной популярности теории Хантингтона, явно сшитой белыми нитками и не раз подвергавшейся уничтожающим разборам. Метафора «столкновения цивилизаций» оказалась столь востребованной, что ее победному шествию уже не помешает никакая критика.

О пользе политкорректности

Можно бесконечно иронизировать над политической корректностью, изобличая ее лицемерность или указывая на очевидную комичность профессиональных борцов с *hate speech*. Но сколь бы уязвимой для критики политкорректность ни была, она принесла очевидные результаты. Быть заподозренным в расистских предрассудках — позорно. Даже откровенные проводники расистской политики (хоть тот же Йорг Хайдер) возмущенно открещиваются от обвинений в расизме. А Жан-Мари Ле Пен даже подавал на обидчиков в суд.

Расисты, конечно, не перестают быть расистами оттого, что их убеждения подвергаются публичному остракизму. Однако сама неотвратимость такого остракизма не так уж мало значит. Такие кажущиеся нашей публике смехотворными заповеди политкорректности, как негласный запрет называть чернокожих неграми или выходцев из Азии азиатами, на поверку вовсе не беспредметны. Дело в том, что слова — это отложившиеся в дискурсе формулы, способы освоения и организации социальной реальности. За тем, кто, кого и как называет, то есть за отношениями сигнификации, в конечном итоге стоят отношения власти. И если общество хочет что-то изменить, то начинать следует с изменения языка.

Расизм же, которым пропитано российское общество, до сих пор не становился предметом дискуссий. Принято считать, что расизм — не наша проблема. И если где-то «ай-ай-ай, убили негра», то в любом случае не у нас и потому может быть освоено в чисто эстетическом ключе.

Между тем вовсе не исключено, что *нетематизированность* расизма, его неприведенность к публичному дискурсу как раз и есть фактор, способствующий его дальнейшему процветанию в России.

Начнем с того, что у нас всегда были свои «негры». «Чукчи», «нанайцы», «чурки», «узкоглазые», «хачики» — все, кто попадал под категорию «пахло нерусское». Язык — точный индикатор интеллектуального и психологического климата общества, так что далеко не случайно, что навыки расистского мышления закрепились у нас в языке. «Еврейчат» и «жидков» прежних десятилетий в 80—90-е выгеснили «лица кавказской национальности» (они же «черные», они же «чернож...ые»). Теперь скорее в них, чем в жидомассах, массы видят главный источник настоящих и будущих угроз.

Перейдем теперь с бытового на институциональный уровень. Что, как не расизм, лежит в основе нашей паспортной системы с ее знаменитым пятым пунктом? В паспорте, который мы донашиваем с советских времен, закреплено представление о национальной принадлежности как *биологической*. Национальность определяется не по культуре и не по самосознанию, а по крови. И не этим ли, расовым, подходом определены представления большинства бывших советских людей о сущности нации? Нация в расхожем понимании — это не гражданское, а именно кровнородственное сообщество. Стоит ли удивляться тому, что в освещении войн в Чечне некоторые телевизионные комментаторы и газетные репортеры (не говоря уже об обычных зрителях и читателях) делили противоборствующие стороны на «наших» и «чеченцев», молчаливо полагая, что «нашими» могут быть только свои по крови?

Клише расистского мышления настолько распространены в наших массмедиа, что их просто перестают замечать. Я не говорю здесь об экстремистах из программы «Московия» или из профашистской периодики. В изданиях, бравирующих своим демократизмом, чуть ли не на каждой странице можно встретить образчики *hate speech*. Позволю себе пространную цитату из «Московского комсомольца»:

«Генетическая система Москвы <...> сейчас открыта как никогда. Она образует так называемый плавильный котел, в котором “варятся ДНК” жителей всех регионов и национальностей. Впро-

чем, так по большому счету было всегда. Например, в 1955 году москвич женился на москвичке только в каждом десятом случае. Все остальные браки были интернациональными. Соответственно дети получались либо метисами (кровь смешивается пополам), либо полуметисами (треть «импортной» крови), либо квартеронами (четверть). По паспорту полукровки могут поголовно быть русскими, но что в их генах — черт (или бог?) голову сломит».

Было бы, наверное, слишком дидактично и наивно указывать российским работникам массмедиа на их западных коллег как на образец. Особенно после авантюры с Косово, во время которой последние вели себя далеко не образцово. Но по крайней мере одно достижение на «их» телевидении *очевидно*. Это визуальное присутствие этнических меньшинств. Не менее четверти, а то и трети дикторов и телеведущих на BBC, Bloomberg Television, CNN и т.д. имеют «небелые» физиономии. Они уже одним своим видом демонстрируют публике, что наряду с «белым» большинством в их странах живут представители «цветных» меньшинств. Популярные ведущие talk-show и диджеи на VIVA II, PRO VII, по своему этническому происхождению явно не принадлежащие к «арийцам», сигнализируют немецкому зрителю, что современная Федеративная Республика не является этнически и культурно гомогенной страной. Между тем количество этнических не-немцев в сегодняшней Германии не превышает 10%. А сколько процентов неславянских лиц можно увидеть среди ведущих телепрограмм в России, где количество не-славян превышает 17% населения? Кстати, первое появление такого лица на государственном канале несколько лет назад вызвало настоящий шок у многих наших сограждан. «Они что, нормальную не могли найти?» — спросила меня одна знакомая (между прочим, имеющая кандидатскую степень), увидев на экране Александру Буратаеву.

Правда, россияне не остались в стороне от новых веяний: биологистский инструментарий нынче не в чести. В ходу теперь не аргументы крови, а аргументы цивилизации. Сублимированный, культурцентристский расизм постепенно приходит на смену традиционному и у нас. Вспомним колонны добровольцев, снаряжавшихся на войну в Югославию в апреле—мае 1999-го: «славяне» ехали защитить православное дело, выступив на сербской стороне, «мусульмане» (из Чечни и из Татарстана) хотели повоевать за косовских албанцев.

Расизм нашего общества был и остается табуизированным, вытесненным, загнанным на периферию. Однако противоречия, порожденные коммунистической национальной политикой, от

этого стягиваются в еще более ~угой узел. Советский Союз являл собой поразительный конгломерат из, по существу, несовместимых политических и психологических установок. Строительство единой сверхнации и отрицание этничности, с одной стороны, и спонсорство этничности, систематическое конструирование этнонаций — с другой. Господство русских во властных структурах, с одной стороны, и культурные и социальные привилегии для этнически нерусских — с другой. В глазах активистов «национальных движений» СССР был продолжением Российской империи, а значит — этапом колонизации русскими нерусских окраин. В глазах же русских националистов государство, созданное коммунистами, было антирусским, что необходимым образом влекло за собой денационализацию русского этноса.

После краха советской идеологии многие русские почувствовали себя «обворованными», лишенными этнической идентичности, единственным народом, всерьез поверившим в возможность «советской» идентичности и потому оставшимся ни с чем, тогда как их нерусские сограждане от своей этничности не отказывались и в результате оказались в выигрыше. Нерусские же, видевшие в советской власти власть русских, почувствовали возможность реванша и вступили в отчаянную схватку за «суверенное» обладание ресурсами.

В этих условиях формирование политического понятия национального сообщества, нации как сообщества граждан — вещь в высшей степени проблематичная. Куда проще опереться на кровнородственное сообщество, на нацию как этнос. Там же, где потенциал этнической солидарности недостаточен, никто не мешает поэкспериментировать с культурно-конфессиональной солидарностью. Например, мобилизовать «исламскую» идентичность, попробовать «расколотую империю» на новый разлом, теперь уже не по этническим, а по «цивилизационным» границам.

Неизжитый (поскольку непроговоренный) этноцентристский расизм вступает в современной России в союз с расизмом сублимированным, оперирующим культурноцентристскими категориями. Общество обнаруживает тревожную тенденцию к поляризации. К одному полюсу тяготеют сторонники империи, пытающиеся консолидировать вокруг себя «православное» («славянское») большинство, к другому полюсу — неславянское и неправославное меньшинство, группирующееся вокруг антиимперских (и в этой связи антирусских) символов. Какой бы из этих полюсов ни оказался в будущем доминирующим, вырисовывающиеся перспективы достаточно печальны. Это либо триумф русского шовинизма,

СКРОМНОЕ ОБАЯНИЕ РАСИЗМА

наконец-то реализовавшего мечту «Россия — русским!», либо нечто из черного юмора *a la* Александр Кабаков: Объединенные Эмираты Уфы и Казани, после изнурительной и кровопролитной войны заключающие пакт о ненападении с Москвой...

Господин Ле Пен и другие'

Успех Ле Пена в первом туре президентских выборов во Франции в 2002 году был для многих наблюдателей «громом среди ясного неба». Либералы заговорили даже о фашистской опасности. В консервативном лагере, напротив, довольно потирали руки: мы-де предупреждали, что терпение народа не безгранично, так что политики типа Ле Пена всего лишь имеют мужество проговорить вещи, на которые не решаются либералы, скованные предписаниями политкорректности.

Можно, конечно, попытаться релятивизировать произошедшее и сказать, что результат, показанный Ле Пеном, не такой уж большой успех и что идеологию, им исповедуемую, строго говоря, нельзя назвать фашистской. В самом деле, по отношению к собственному достижению 1995 года Ле Пен прибавил всего 2% голосов, а риторика «Национального фронта» заметно отличается от риторики таких движений, как, скажем, *British national Party* или *Deutsche Volkunion*.

Тем не менее определенные симптомы очевидны. Это: перемещение крайне правых с периферии в центр и смещение центра вправо.

Остановимся на каждом из моментов подробнее.

Ультраправые в сегодняшней Европе больше не довольствуются существованием на обочине политической жизни Крайности (вроде насильственных действий и призывов к прямому насилию) — удел маргиналов. Становясь респектабельными политическими объединениями, они отказываются от крайностей. Так, лидер австрийских правых радикалов Йорг Хайдер дезавуировал собственные высказывания начала 90-х (когда он публично одобрял политику Гитлера в области занятости), а «(Национальный альянс» в Италии, ведущий родословную от Муссолини, с негодованием отрешивается от каких-либо аналогий с фашизмом. Уходя с периферии, ультраправые усваивают правила игры, принятые в мейнстриме. Они, в отличие от группировок, действующих на грани или по ту сторону легальности, опираются исключительно на парламентские методы борьбы. Более того, они усвоили немало элементов либе-

' Опубликовано: Космополис. Журнал мировой политики. 2002. № 1.

ральной политической культуры. Помимо привычных для ультранационалистов лозунгов — остановить иммиграцию, ужесточить борьбу с преступностью, поддерживать национального производителя — они форсируют такие болезненные для сегодняшних европейцев темы, как разрушение окружающей среды, утрата национальной идентичности (и в том и в другом обвиняя глобализацию), а также аморализм как следствие коррумпированности политических элит. Антииммиграционные инвективы давно не сводятся к требованию депортации нежелательных иммигрантов: от властей требуют принять более энергичные меры, нацеленные на то, чтобы заставить иммигрантов — особенно из мусульманских стран — принять западные (то есть либеральные!) ценности. Например, отказаться от дискриминации женщин. Что касается ксенофобии и расизма, то высказывания такого свойства аргументируются опять-таки не традиционными доводами вроде поддержания «чистоты нации», а уважением к культурному многообразию.

О намевившемся смещении центра вправо свидетельствуют результаты выборов последних трех лет. Власть постепенно переходит от социалистов и социал-демократов к консерваторам. В мае 2001 года это произошло на парламентских выборах в Италии, в сентябре того же года — в Норвегии, а в ноябре — в Дании. В марте 2002 года датские «левые» потерпели сокрушительное поражение от «правых» (о причинах кавычек — чуть ниже) и на муниципальном уровне. За три года до этого социалисты проиграли выборы в Австрии (где на смену Социалистической партии пришла правоконсервативная Народная партия). В прошлом году аналогичная картина наблюдалась в Австралии, где Лейбористская партия уступила (консервативно ориентированной) Либеральной партии, а совсем недавно — в Нидерландах, где лейбористы не просто уступили первенство христианским демократам, но и переместились на третье место (на втором — ультраправый Список Фортэна). Другое обстоятельство, которое нельзя не отметить, — это успехи собственно крайних правых, начиная от только что упомянутого Списка Фортэна и заканчивая Фламандским блоком в Бельгии. Эти успехи бывают особенно впечатляющими на локальном уровне: *Vlaamse Blok* получил в 1999 году в Антверпене 30 % голосов, а Пин Фортэн в Роттердаме в 2002-м — 35%. В Швейцарии «Народная партия» Блохера пришла на финиш на парламентских выборах с 24% голосов, а возглавляемые Хайдером австрийские

«Freiheitliche» и вовсе побили все рекорды — 27%¹ Очевидно, под влиянием произошедшего сдвига правящий класс перестает стесняться коалиций с одиозными политическими фигурами и движениями. Первопроходцем здесь были опять-таки австрийцы, где в 1999 году лидер *OVP*- В. Шюссель сформировал правительство с участием хайдеровских *Freiheitlichen*, затем австрийскую инициативу подхватил С. Берлускони, который блокировался — кстати, уже на этапе предвыборной кампании — с крайне правым «Национальным альянсом», преобразованным на основе вполне фашистского «Итальянского социального движения», (в) Наконец, еще один момент наметившейся тенденции — это усвоение правящим классом элементов дискурса крайне правых. В речи Ширака после — формально убедительной — победы во втором туре явно прослеживалась смена акцентов. Он меньше говорил о Республике и демократии и больше о «национальном единстве» и безопасности. Аналогичные обертоны (тема культурной идентичности в связке с темой иммиграции) слышны в публичных выступлениях немецких политиков. Лидеры европейских государств все чаще высказывают озабоченность «неконтролируемым» потоком иммиграции и отсутствием у вновь прибывающих политической лояльности (которая, по умолчанию, выводится из культурной лояльности). Пытаясь перехватить инициативу у крайне правых, власти идут на меры, которые еще десятилетие назад показались бы несовместимыми с идеалами либеральной демократии. В Нидерландах парламентарии обсуждают законопроект, предполагающий оплату гражданами ЕС браков с неевропейцами: каждый, кто захочет образовать семью с лицом, живущим за пределами Европейского сообщества, должен будет заплатить 3000 евро за курс аккультурации, который придется пройти супругу или супруге. В том же русле находится недавняя инициатива Тони Блэра (заметим, лейбориста) — ужесточить иммиграционное законодательство в отношении беженцев: в случае отказа в признании статуса беженца их следует депортировать, не давая возможности остаться в стране с целью подать апелляцию. Датские власти предполагают увеличить время ожидания натурализации до семи лет (пока для тех, кто подал ходатайство о предоставлении гражданства, действует трехлетний срок), сократить пособие для бе-¹

¹ По иронии судьбы, именно Франция была в 1999 году инициатором санкций против Австрии, введшихся Европейским сообществом после того, как представители партии Хайдера вошли в правительство.

² *Oesterreichische Volkspartei* — Австрийская Народная партия.

женцев и усложнить правила вступления в брак с лицами из «третьих» стран.

На наших глазах происходит усложнение публичного дискурса. В современной ситуации не прослеживается линий идеологического противостояния, отчетливо различимых еще во времена «революции 1968 года». Во Франции это изменение стало заметным в конце 80-х, когда развернулись дебаты вокруг *oulan1* — головного платка девочек-мусульманок. Хотя дело заключалось в терпимости к культурным различиям, ношение платка в государственных школах преподносилось как политический акт; оно было объявлено противоречащим принципу лаицизма (отделению государства от церкви). Левые в ходе этих дебатов солидаризировались с правыми, поддержав требование насильственной ассимиляции, хотя и обосновывали необходимость ассимиляции иными аргументами, чем правые. Правые же сегодня пользуются языком, привычным для их оппонентов из левого лагеря: толерантность к различию, право на идентичность, плюрализм культурных стилей. Но этим парадоксальность ситуации не исчерпывается. Безвинно убиенный лидер нидерландских ультраправых (кстати, в прошлом марксист) Пин Фортэн обосновывал свою исламофобию ультралевыми аргументами: терпимостью к иному и признанием меньшинств, прежде всего сексуальных. Собственную гомосексуальность Фортэн превратил в риторическое оружие: коль скоро мусульманские страны не признают гомосексуальной любви, ислам обвиняется в нетерпимости, а значит — в несовместимости с либеральными ценностями.

Наконец, еще одна черта в дискурсивном повороте, связанном с поправлением центра и смещением правых в центр. Это перекодирование проблемы *социального взаимодействия* в проблему *культурной совместимости*. Индустриально развитые страны Западной Европы остро нуждаются в иммиграции и по экономическим, и по демографическим причинам. Несмотря на значительный приток иммигрантов, структуры господства в европейских государствах не претерпели существенных изменений. Элиты по-прежнему рекрутируются из местного населения, мигранты и их дети занимают наименее престижные ступени на социальной лестнице. Вместе с тем иммиграция вносит свой вклад в конфликты и противоречия, с которыми сталкиваются западные общества в последние десятилетия. Помимо таких привычных коллизий, как безработица и преступность, сюда примешивается этноконфессиональный компонент. Из 350 млн. жителей Западной Европы около 20 млн. со-

ставляюг выходцы из мусульманских стран. Подавляющее большинство этих людей стремится к интеграции в принимающее сообщество. Хотя (социальная) интеграция и не предполагает полной (культурной) ассимиляции, достаточно очевидно, что трудоустройство, жилье, образование для детей и т.д. волнует их куда больше, чем сохранение «идентичности». То обстоятельство, что мигранты вступают в конкуренцию за ресурсы с местным населением, относится к разряду социальных проблем. В картине же, рисуемой крайне правыми, эта конкуренция предстает как конфликт двух культурных, или конфессиональных, групп — «христиан», с одной стороны, «мусульман» — с другой. Проблемы, связанные с иммиграцией (но вовсе не обязательно ею порождаемые), можно рассматривать в контексте других социальных проблем, а можно преподнести тему иммиграции в качестве самостоятельной и первоочередной проблемы. Можно решать рутинные вопросы общественной жизни (экономические, культурные, правовые, бытовые), а можно попытаться сосредоточить все внимание на одном, якобы фундаментальном, вопросе о «столкновении культур». Канализировать энергию общественного недовольства в русло ксенофобии — весьма эффективный политический инструмент. Правда, надо констатировать, что на сегодняшний день в Западной Европе к нему охотнее прибегают те, кто стремится к власти, чем те, кто его обладает.

Расизм и мигранты*

От того, в каких категориях мы теоретически упорядочиваем и организуем социальную реальность, непосредственно зависит способ наших практических действий. Приблизительно это имеют в виду социологи, когда говорят о дискурсивной организации общества. В нижеследующем изложении мне хотелось бы предложить размышления о категориях, лежащих в основе дискурсивной организации российского общества, а точнее — о тех из них, что определяют российское восприятие миграции.

В риторической колоде российского чиновника всегда наготове нужная карта. В зависимости от специфики момента он заводит речь либо о многонациональной стране, необходимости крепить дружбу народов и развивать «диалог культур», либо об обострении «национального вопроса» (который, как аппендикс, имеет обыкновение неожиданно причинять боль государственному организму), об ухудшении «межнациональных отношений» (предполагая, что отношениям между «нациями», подобно отношениям между соседями, свойственно то улучшаться, то ухудшаться) и, наконец, об опасных последствиях «конфликта культур». Парадигма «культурного конфликта» (в другой редакции — «столкновения цивилизаций») пришлась нашей бюрократии как нельзя кстати. И слова модные, освященные авторитетом маститого политолога, и от ответственности освобождают. Идут кровавые разборки за предел собственности, мы не можем положить им предел, но это и неудивительно, ведь за ними стоит разгул «этнической преступности» и активизация «чеченской» («азербайджанской», «грузинской») мафии. Сбиваются в стаи бритоголовые, терроризируя тех, кого они считают «черными», — мы опять бессильны, но тому снова найдется объяснение: реакция на нарушение «этнического баланса». Продолжается вымирание деревни, экономика ежегодно недосчитывается порядка двух с половиной миллионов работников, но мы, вместо разработки мер по привлечению и адаптации мигрантов, твердим об угрозах «этнокультурной безопасности».

Если проанализировать, по каким канонам разыгрывается речь представителей власти, когда они рассуждают о «проблеме миграции», то можно обнаружить двухчастную структуру. Сначала уста-

* Опубликовано: Дебаты о политике и культуре // Неприкосновенный запас. 2002. № 25.

лая озабоченность по поводу неконтролируемого наплыва нерусских переселенцев, отождествляемого с наплывом преступности, наркомании, безработицы и проч., затем бодрый репортаж об успехах правоохранительных органов по поимке приезжих нелегалов. Бюрократический ум не может и не хочет раскрыть содержание выражения «нелегальные мигранты». Почему, собственно, они нелегальные? По чьему-либо злему умыслу или в силу объективных причин? Например, таких правил регистрации, что соблости их удастся, мягко говоря, не всем. Согласно бюрократическому волапоку, нелегалы в основном состоят из «иностранных граждан и лиц без гражданства». Но откуда эти «иностранные граждане»? Из Казахстана, у граждан которого до сих пор нет никакого паспорта, кроме советского, или из Вьетнама? И как они оказались на вверенной данному чиновнику территории? Приехали на заработки, как молдаване, украинцы, армяне и т.д., или бежали из мест, где им грозило физическое уничтожение, как месхетинцы из Узбекистана, курды из Ирака или афганцы, которые в 80-е строили вместе с Советским Союзом социализм, а в 90-е превратились в дичь для моджахедов? Наконец, кто эти люди по профессии, возрасту, образованию, какова их социальная и языковая компетенция, связывают они свое будущее с Россией или рассматривают ее как временное место пребывания?

Ждать, что чиновника всерьез интересуют подобные вопросы, бессмысленно. Да и сама «проблема миграции» для него — не более чем мифологический конструкт: удобный общий знаменатель, под который можно подвести множество разных проблем для того, чтобы их не решать.

И еще «проблема миграции» — очень действенная пугалка, которую хорошо наставить на обывателя, лишив его тем самым всякого желания думать. Недаром официальные лица, освещающие эту проблему по телевидению, преподносят тему миграции не иначе как в терминах угрозы. Мигранты — это претенденты на блага, которых и без того всегда не хватает на всех. Мигранты — это если не состоявшиеся, то потенциальные преступники. Наконец, мигранты, по причине глубокой культурной пропасти между ними и нами, разрушают социальную сплоченность. Мы тут живем в этнокультурной гармонии, в которой и простой пенсионер, и глава нефтеперерабатывающей компании — части единого организма, а те, которые понаехали, этому организму чужеродны и потому угрожают этнокультурной безопасности.

Как этническое многообразие мигрантов сливается в неразличимое пятно «черных», так и многообразие социальных коллизий,

связанных с миграцией, сливается в единое пятно «проблемы миграции».

Если дать себе труд всмотреться в это смущающее образование, в нем можно различить несколько составляющих. Начнем с экономической. Это, прежде всего, проблемы, связанные с занятостью. Особенно остры они в так называемых трудоизбыточных регионах. Но верно ли столь широко распространенное мнение, что мигранты отнимают рабочие места у местного населения? Или чаще они заполняют те сегменты рынка труда, куда местные идут неохотно (мелкая торговля, шашлычные, чебуречные и т.д.)? Исследования, проводимые социологами, показывают, что в этом сегменте, а также в сфере посреднической деятельности конкуренция между различными труппами мигрантов выше, чем между ними и коренными жителями. К тому же успешные предприниматели — это люди, создающие рабочие места, а не занимающие их. То же касается и взгляда на мигрантов как на претендентов на скудные социальные блага. Работающие люди — это не только потребители ресурсов, но и их производители. Что бы, кстати, делали московские строительные компании без дешевой рабочей силы из Средней Азии? И что бы делали дачные строители в Центральном и Северо-Западном регионах России, если бы не землекопы из Таджикистана, бетонщики из Молдавии, каменщики из Армении и плотники с Украины?

Другая составляющая комплекса проблем, связанных с миграцией, — собственно социальная. Нагрузка на городскую инфраструктуру, ухудшение криминогенной ситуации, рост ксенофобских настроений, активизация национал-экстремистских группировок. Именно с ксенофобией и правым радикализмом обычно связывают пресловутый «этнический баланс». Дескать, его нарушение приводит к всплеску ксенофобии, на волне которой и всплывают разные «фронты освобождения русских территорий». Но кто и с помощью каких критериев этот баланс измеряет? С какого количества мигрантов начинается его нарушение? И как это количество подсчитывать: включать ли в него всех этнически отличных от основной массы населения переселенцев скопом, вместе с теми, кто сравнительно давно обосновался на новом месте и хорошо интегрирован в местную жизнь? Или для кого-то сделать исключение? И наконец, к какой категории отнести детей мигрантов, успевших между тем окончить на этом месте школу и для которых это место — родина?

Специфика общественных проблем — в их дискурсивной природе. Я бы даже сказал — в их дискурсивном производстве. Проблема становится общественной проблемой только тогда, когда

она обсуждается публично. У нас в России нет, например, проблемы инвалидов. На Западе есть, а у нас нет. Люди, страдающие от отсутствия возможностей жить полноценной социальной жизнью (из-за отсутствия нормальных колясок, специальных приспособлений в общественном транспорте, подъездов к зданиям и т.д.), существуют, но для общества, к подобным темам абсолютно равнодушного, такой проблемы не существует.

Итак, проблема создается говорением о проблеме. Но это значит, что создать можно любую проблему. К примеру, мы знаем, что в нашем обществе высокий уровень преступности. Но до тех пор пока теле- и радиожурналисты, а также авторы публикаций в прессе называют подозреваемых — подозреваемыми и преступников — преступниками, а не «чеченцами», «азербайджанцами» или «лицами кавказской национальности», мы не знаем, что у нас есть такая проблема, как «этническая преступность». Похоже, что «нарушение этнического баланса» — одна из тех угроз, о которых мы не догадываемся, пока не включим телевизор.

Я бы хотел быть правильно понятым. Я вовсе не призываю отмахнуться от проблем, связанных с миграцией, как от надуманных. Цель данного очерка — привлечь внимание к тем способам концептуализации этих проблем, которые делают их неразрешимыми.

Попытаемся проследить, откуда в языке бюрократии берутся такие концепты, как «культурный конфликт», «этнокультурная опасность», «этнический баланс». Они позаимствованы из языка экспертного сообщества. А откуда взяли эти понятия сами эксперты? Наверное, не из чистого эфира мысли. Доктора и кандидаты наук (исторических, философских, психологических), консультирующие чиновников, — простые смертные. Им, как и всем смертным, свойственны симпатии, идиосинкразии, предубеждения. Живя в определенной среде, они разделяют и многие предрассудки этой среды. Особенно те, которые транслируются средствами массовой коммуникации. Массмедийная машина индуцирует столь мощный фон, что с его воздействием не смог бы, пожалуй, справиться и трансцендентальный субъект. А эмпирический субъект тем паче. В итоге круг замыкается. Журналисты обращаются в телеэфире к государственным мужам, те, пытаясь легитимировать свои действия, кивают на мнение экспертов, а эксперты формируют свое мнение под влиянием все того же телеэфира.

Сила телевизионных даргинок в самом деле колоссальна. Надо быть очень закаленным нонконформистом, чтобы этой силе противостоять. Я убедился в этом в 1999 году, когда обсуждал с авст-

рийскими знакомыми прошедшие той весной бомбардировки Югославии. Девять из десяти моих коллег и друзей были убеждены, что Сербию надо было бомбить. Их убедили в этом картинки, которые им показывали в течение нескольких предыдущих лет.

Любопытно вспомнить, как освещались нашими СМИ июльские события в Красноармейске (массовая драка с участием мигрантов-армян и местной подвыпившей молодежи). Возьмем такой либеральный канал, как REN-TV. Короткое сообщение о случившемся. Интервью с молодыми людьми, пикетирующими отделение милиции в знак протеста против задержания товарищей, замешанных в драке. Видеозапись митинга в Доме культуры, где собравшиеся требуют от властей выслать из города всех кавказцев. Затем — интервью с представителем «армянской диаспоры» (нет, не из Красноармейска, а с функционером федерального масштаба), недоумевающим, почему русские относятся к армянам столь несправедливо — ведь русский и армянский народы всегда жили в мире и согласии. Завершает репортаж аналитическая справка. Эксперты приводят данные о количестве в России армян, затем плавно переходят к теме этнической преступности, о ее связи с наркоторговлей и на закуску сообщают — о чем бы вы думали? — о количестве в Москве азербайджанских преступных группировок.

Поскольку этот информационный блок вышел не на форсированно-православной «Московии», а на горящемся своей открытостью канале, расставленные акценты кажутся особенно симптоматичными. За ними стоит целая система молчаливых допущений, в свою очередь отражающая специфический способ восприятия. Восприятия этноцентристского. Общественные конфликты и противоречия, пропущенные сквозь этноцентристскую призму, выглядят как противоречия и конфликты между «этносоми» (и ассоциирующимися с ними культурами, религиями, стилями жизни).

Этноцентристская образность вьелась в саму ткань российских СМИ. Этнотипы, воображаемые а la Лев Николаевич Гумилев наподобие живых организмов, заменяют нашим журналистам и экспертам социальные группы.

Позвольте остановиться на этом сюжете несколько подробнее. В принципе группой может быть названо любое множество людей, выделенное по определенному критерию. Скажем, блондины или очкарики. Однако для того чтобы считать некоторое множество социальной группой, необходимо, чтобы оно соответствовало двум критериям: наличие прочных связей и специализация ролей между его членами. Индивиды, которых внешний взгляд на основании тех или иных признаков (по форме носа, по языку или особенно-

стам поведения) объединяет в группу, вовсе не обязательно являющаяся таковой в социологическом смысле слова. Те, кого статистика относит к единству по имени «армяне», отнюдь не образуют социального единства. Между коренным петербуржцем с армянской фамилией, играющим в симфоническом оркестре, и беженцем из Степанакерта, занятым в мелком обувном бизнесе, не больше общего, чем между двумя блондинами. «Армян» как социальной группы не существует. Корреспонденты REN-TV и приглашенные ими эксперты приняли статистическую единицу за реального агента социального действия.

Вынесенное в заголовок этого очерка слово «расизм» не подразумевает ничего такого, что не имело бы отношения к нашей жизни или касалось бы ее на периферии, вроде экстремистских группировок, за вылазки которых приличным людям приходится краснеть. Термин «расизм» употребляется здесь во вполне строгом значении. Расизм — это установление отношения зависимости между социальным положением некоторой группы и культурными характеристиками этой группы. Расизм начинается там, где утверждают, что определенная группа людей занимается определенной деятельностью не потому, что так сложилось в силу исторических, экономических и еще многих других причин, а потому, что таковы присущие этой группе свойства. Причем происхождение этих свойств вовсе не возводится к биологии. Современный расизм редко говорит о крови и генотипе, зато всегда — о культуре. «Они» ведут себя так потому, что именно такой тип поведения задан их культурой. И ничего здесь не изменишь. Эта должны чистить обувь, эти — торговать наркотиками, а эти — заниматься рэкетом.

Расистское мышление пронизывает наше сознание. Мы все немножко расисты. Мы верим в этнический баланс. Мы молчаливо одобряем ежедневные унижения людей в метро и на улицах под предлогом «проверки паспортного режима» — ведь те, кого проверяют, как-то неправильно выглядят. В нашем сознании не укладывается, что общественный порядок возможен без института прописки. Мы не видим, как, кроме рестриктивных мер, можно справиться с угрозами, которые несет с собой миграция. Нами движет логика страха, в которой причина и следствие поменялись местами.

Реальная коллизия, в которую попадают переселенцы «неславянской национальности» в Краснодаре, Ставрополе или в Москве, достаточно ясна. Она заложена системой регистрации, которая, как всем известно, есть лишь эвфемизм прописки и которая, согласно Конституции, является противозаконной. Получить ре-

гистрацию крайне трудно, а иногда и попросту невозможно. Отсутствие регистрации влечет за собой отсутствие легального статуса, что, далее, означает невозможность легального трудоустройства, легального найма жилья и т.д. Понятно, что чем в более тяжелой ситуации находятся люди, тем больше вероятность возникновения в их среде девиантных форм поведения. Замыкает эту цепочку рост социальной напряженности и ксенофобских настроений.

Расистское мышление выстраивает совсем другую цепочку. Склонность нерусских переселенцев к девиантному поведению — рост социальной напряженности — необходимость рестриктивных мер и, в частности, особых правил регистрации для членов определенных групп.

Странновато бывает слышать, как уважаемые эксперты (и опирающиеся на их данные представители власти) говорят о том, что в Москве и Московской области «уже проживает порядка 1,5 млн. мусульман». По всей видимости, эта цифра взялась из суммирования татарского и азербайджанского населения столицы и области, к которому присовокупили приезжих из Дагестана и других северокавказских регионов. Логика, стоящая за этими исчислениями, предполагает взгляд на мигрирующих в центр южан как на группу, отделенную от основного населения огромной культурной дистанцией. Шутка ли: христианство и ислам — тут и диалог не всегда, как свидетельствует история, установить удавалось, а в ситуации социально-экономической нестабильности и до междоусобицы недалеко. Верят ли сами говорящие в то, что они внушают своим слушателям? Позволю себе в этом усомниться. Предположение о якобы имеющейся культурной несовместимости славянского большинства и неславянских меньшинств нелепо. Оно нелепо уже потому, что львиная доля нерусских мигрантов в России — выхолим из бывших советских республик, а переселенцы с Северного Кавказа и вовсе российские граждане. По своей культурной принадлежности они — советские люди. Их «этичность» — советская, сколько бы нас ни убеждали в обратном специалисты по этнопсихологии. Большинство этих людей прошли социализацию в тех же условиях, в каких социализировалось остальное население страны. Они ходили в ту же школу, служили в (или «косили» от) той же армии, были членами тех же полудобровольных организаций. Они, как правило, прекрасно владеют русским языком, а что касается религиозной идентичности, то большинство из тех, кого называют мусульманами, вряд ли бывали в мечети чаще, чем бывали в христианской церкви те, кого называют православными.

Разумеется, культурная дистанция между мигрантами и принимающим населением существует. Но обусловлена она опять-таки особенностями социализации и приобретенными в результате навыками поведения. Это дистанция между сельскими жителями и горожанами, жителями маленьких городков, привыкшими к плотным сетям межличностных контактов, и жителями мегаполисов, в которых царит анонимность. Это дистанция между малообразованными людьми с минимальной социальной компетенцией и окружением с более высоким уровнем образования и соответственно более высокой профессиональной подготовкой. Культурные отличия — лишь гарнир к структурным и функциональным различиям.

Люди оказываются членами определенных групп в зависимости от того социального ресурса, которым они обладают. У бюрократии, например, есть ресурс, называемый властью. Члены данной группы реализуют его максимально эффективно, обложив процедуру регистрации в крупных городах таким количеством ограничений, что потенциальные взяткодатели выстраиваются в очередь. Надо ли добавлять, что самые щедрые из них — те, кому зарегистрироваться труднее всех. Эта группа — «нерусские», которая, в свою очередь, распадается на несколько подгрупп в зависимости от строгости по отношению к ним негласных инструкций. У крупных собственников есть другой ресурс — возможность давать работу. Опять же излишне напоминать, что бесправные и беспаспортные «иностранцы» готовы трудиться — и трудятся — на самых жестоких условиях, когда о медицинском страховании и прочих излишествах развитого капитализма никто и не помышляет. О том, какими ресурсами обладает наша доблестная милиция, знает каждый, кто наблюдал, с каким рвением ее работники останавливают прохожих определенной наружности и какими недовольными бывают их физиономии, когда документы у этих прохожих оказываются в порядке.

Так мигранты нерусского происхождения становятся членами той или иной этнической группы. Мы не знаем, какую роль в этом процессе играет «естественная» тяга к «своим». Но мы знаем, что, даже если бы они горели желанием полностью ассимилироваться, у них вряд ли бы что-то получилось. Обстоятельства таковы, что они обречены включаться в уже существующие этнические сети, тем самым обрекая себя на существование в своего рода гетто. Однако в глазах группы, не сталкивающейся с подобными проблемами (русского большинства), такое поведение выглядит как культурный рефлекс — нежелание нерусских мигрантов жить как все.

РАСИЗМ И МИГРАНТЫ

Мне кажется, пора перевести обсуждение проблем, связанных с миграцией, из культурно-психологического в социально-структурный план. Не о диалоге/конflikте культур и не о «толерантности» надо вести речь, а о глубоких социальных — прежде всего правовых — изменениях, без которых все инвективы в адрес расизма и все призывы к межэтнической терпимости останутся пустым сотрясанием воздуха.

Этнизация феномена миграции в публичном дискурсе и институтах: случай России и Германии¹

Миграция — многомерный феномен. Он имеет социальную, экономическую, политическую, культурную, демографическую, социально-психологическую, гуманитарную, криминологическую и даже геополитическую¹ составляющую. Соответственно и анализировать этот феномен можно под разными углами зрения, используя разные категории. В данной статье речь пойдет о специфическом способе осмысления миграции, а именно ее освоения в этнических категориях. Данную интеллектуальную процедуру я буду называть *этнизацией* миграции.

В первой части статьи я сосредоточусь на особенностях публичного дискурса, обуславливающих этнизацию миграции. Во второй части коснусь институциональных факторов, способствующих восприятию миграции в этнических терминах. В третьей, заключительной части попытаюсь сопоставить российский и немецкий способы обращения с миграцией.

I

Этнизация феномена миграции — прямое следствие *этноцентричного дискурса*. Под этноцентричным мышлением, или этноцентризмом, я подразумеваю такой способ теоретического упорядочения (классификации, организации) социальной реальности, при котором базисной категорией является «этнос», в свою очередь понимаемый в эссенциалистском смысле. Этнос в эссенциалист-

¹ Опубликовано: Космополис. 2004. № 1 (7).

¹ В той мере, в какой миграция приводит к появлению «глобальных диаспор», она становится фактором международной политики. Одним из первых эту тему стал разрабатывать Арджун Аппадурай. См.: Appadurai A. Globale ethnische Raume // Perspektiven der Weltgesellschaft / Hrsg. у. U. Beck. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1998. S. 11 — 40.

ской интерпретации есть самодостаточная данность, которая выполняет роль субъекта истории и самостоятельного агента социального действия².

Понятно, что в рамках этого дискурса этнизируется не только миграция, но общественная действительность в целом. Этноцентричный дискурс систематически влечет за собой:

- редукцию социальных различий к этническим, а социальное взаимодействие — к взаимодействию между этническими (этнокультурными или этноконфессиональными) группами,
- отождествление культурной и этнической идентичности индивидов, фиксацию культурной принадлежности в зависимости от этнической аскрипции. Родившись «русским», индивид приписан к «русской культуре», родившись «евреем» или чувашем — к «еврейской» или «чувашской» культуре.

В результате конфликты, возникающие на почве конкуренции за доступ к власти и ресурсам, понимаются как проявление взаимной несовместимости этнических групп — «французов» с «арабами», «казаков» с «армянами», «православных славян» с «мусульманами-кавказцами» и тд. В таких концептуальных рамках миграционный приток населения, этнически отличного от основного населения принимающего сообщества, не может быть воспринят иначе как в терминах *угрозы*.

Вполне уместно спросить, кто и почему (вос)производит этноцентричный дискурс. На мой взгляд, можно выделить следующих субъектов такого (вос)производства. Это: *

- часть федеральных и региональных элит
- этнические активисты
- эксперты

Остановимся на каждом из случаев подробнее.

1. Представители элит прибегают к этническим классификациям отчасти по инерции, отчасти по инструментально-полигичес-

² См. об этом подробнее мою статью: Преодолимо ли этноцентричное мышление? // Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетейа, 2002. С. 9—22.

ким соображениям. Хотя все знают, что отношения между Москвой и Казанью — это отношения между федеральным центром и субъектом федерации, эти отношения могут быть истолкованы в качестве отношений между «русским народом» и «татарским народом». Для региональных лидеров в «национальных республиках», в которых титульная нация составляет значительную часть населения, этническая риторика — апробированный способ накопления символического капитала, а для некоторых московских чиновников — привычная модель упрощения той реальности, которой они собираются управлять³. Вспомним, сколько шума наделало в свое время заявление Президента Башкортостана М. Рахимова, согласно которому его республика никогда не смирится с тем, что от «родственного Казахстана» ее отделяют «каких-то 38 километров оренбургской земли»⁴.

Вот несколько свежих примеров проявлений этноцентризма в восприятии миграции правящим классом в России.

Председатель Комитета по делам федерации и региональной политике Совета Федерации Александр Казаков, характеризуя ту-рок-месхетинцев, говорит об их стремлении создавать уклад жизни, носящий «противоправный характер по отношению к русскому образу жизни»⁵. Член Федерального собрания не уточнил, с каких пор «русский образ жизни» стал правовым понятием. Зато он продумал, как придать легальный статус депортации нежелательных лиц из трудоизбыточных регионов: необходимо создать список закрытых зон, «в которых требуется особая регламентация въезда для иностранных граждан и лиц без гражданства». Эта регламентация затрагивает в первую очередь мигрантов из числа ту-рок-месхетинцев, армян и других меньшинств. Понятно, что зарегистрированы в упомянутых зонах они не будут. Следовательно, их

³ Так, бывший глава Министерства по делам национальностей Вячеслав Михайлов в предисловии к программному сборнику по этнической политике писал: «Что такое национальная политика? Если говорить коротко, то это искусство соединения национальных интересов. А таковые имеет каждый народ. Поэтому национальная политика состоит в том, чтобы максимально гармонизировать эти интересы. См.: Национальная политика России: История и современность. М.: Русский мир, 1997. С. 3.

⁴ Цит. по: Сравнительный регионализм: Россия—СНГ—Запад. Нижний Новгород, 1997. С. 153.

⁵ См.: Московские новости. 2002. № 30,6—12 августа. С. 6. Любопытно название, внесенное в заголовок статьи сенатора: «Меры жесткие, но законные».

как нарушителей ожидают «меры административного принуждения, включая переселение с указанных территорий»⁶. Слышны этноцентричные обертоны и в некоторых официальных документах последнего времени. Так, в постановлении Совета Федерации «О ситуации в Краснодарском крае, складывающейся в сфере миграции и межнациональных отношений» говорится о возможных мерах по «временному отселению» (читай: депортации) «из районов конфликтных ситуаций и экологических угроз» определенных категорий граждан. Поскольку одна из этих категорий названа по имени (турки-мехетинцы), можно констатировать, что в основу классификации социального пространства положен этнический принцип.

Другой субъект этноцентричного дискурса — активисты движений за «этническое возрождение», они же — этнопредприниматели, они же — брокеры от культуры. Это лидеры многочисленных культурно-этнических и этноконфессиональных организаций и неформальных структур, которые иногда по искреннему убеждению, а иногда по вполне циничному расчету представляют социальное взаимодействие в качестве взаимодействия между «этносоми». Присутствие в том или ином регионе определенного количества мигрантов, этнически отличных от основного населения, эти люди воспринимают как *a priori* нежелательное. Аргументы при этом приводятся, как правило, рациональные: нехватка рабочих мест, негативная криминогенная ситуация, давление на социальную инфраструктуру и т.д. Однако решающее значение имеет иррациональная мотивация: страх за культурно-этническую чистоту.

Наконец, в производстве и воспроизводстве этноцентричного дискурса участвуют представители академического — в том числе экспертного — сообщества.

В этой связи с самого начала следует обратить внимание на традицию отечественной «теории этноса», заложенную ее классиком Ю. Бромлеем и продолженную ее диссидентом Л. Гумилевым. Эссенциализм Бромлея, с одной стороны, и натурализм Гумилева, с другой, оказали на нашу читающую публику огромное влияние⁷.

⁶ См.: Московские новости. 2002. № 30, 6—12 августа. С. 6.

⁷ Размышляя о причинах такого влияния, В.А. Тишков высказывает предположение, что оно было вызвано в первую очередь монополизацией нашего интеллектуального пространства сторонниками данной парадигмы. В ситуации идеологического вакуума конца 80-х —

Большинство российских журналистов и значительная часть экспертов, независимо от того, считают ли они себя приверженцами этих авторов, заняты тиражированием их представлений об этносах как «биосоциальных организмах», о присущих им свойствах (характере, темпераменте, возрасте, склонностях) и о степени их «пассионарности».

За экспертизами по культурно-этническим проблемам, которые предлагают российские ученые телевидению и прессе, нетрудно разглядеть знакомые образы. Это все те же гумилевские этносы, озабоченные собственной чистотой и потому крайне болезненно реагирующие на перспективы ее загрязнения мигрантами.

На этом фоне возникают категории типа «этнический баланс» и «этнокультурная безопасность», привлекающие своей квази-объекта вностью. Хотя «этнический баланс» — фантомное представление, это выражение, попадая из лексикона журналистов и политиков в лексикон экспертов, приобретает флёр научной респектабельности. Никто из аналитиков, оперирующих этим понятием, не поясняет, на основании каких критериев «этнический баланс» высчитывается. Между тем у многих, в том числе академических авторов, пишущих на темы иммиграции, стала чуть ли не общим местом цифра 10%. На нее смотрят как на показатель критической массы, превышение которой чревато этническими конфликтами.

«Пример других государств показывает, — пишет Лев Перепелкин, — что стоит доле иноэтничных мигрантов вырасти до 10%, как чуть ли не автоматически начинается всплеск фобий». Откуда взялась эта цифра? Почему во многих регионах с гораздо большим количеством мигрантов «всплеска фобий» не наблюдается, и наоборот: почему мигрантофобия и насилие на почве расовой и этнической ненависти имеют место там, где мигрантское население в процентном отношении к местному весьма незначительно? В качестве подтверждения своего тезиса автор приводит пример Франции: «Так, к середине 90-х годов численность иммигрантско-

начала 90-х годов именно последователи бромлевской школы или ее гумилевского ответвления получили возможность определять как кадровую и институциональную, так и издательскую политику (кафедры и факультеты, специализирующиеся на этнологии, этносоциологии, этнопсихологии, огромные тиражи соответствующей литературы, в том числе рекомендуемой в качестве учебников для вузов). См.: Интервью с профессором Валерием Тишковым // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 4 (16). С. 5—36; См. также: *Панков ВА* Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001. С. 119.

го населения достигла во Франции 10%-ного барьера — и на президентских выборах 1995 года Ж.-М. Ле Пен, который видит в иноэтничном населении “угрозу существования Франции” и предлагает “очистить страну от мигрантов”, получил 15% голосов. Сходная ситуация характерна для многих из тех стран, куда с 60-х годов направлялись интенсивные потоки гастарбайтеров и переселенцев». Здесь целый ряд недоговоренностей и неточностей, не устранив которые мы рискуем погрешить против истины. Связь между популярностью правых радикалов и интенсификацией иммиграции в самом деле существует. Однако эта связь далеко не прямая. Так, в Швейцарии количество мигрантов по отношению к основному населению страны составляет 18%, однако об особенно тревожном увеличении ксенофобии здесь говорить не приходится. Когда в 2000 году председатель праворадикальной Народной партии И. Блохер выдвинул инициативу законодательно закрепить максимально допустимое количество мигрантов (те самые 18%), общество отклонило это предложение. В 2002 году провалилась другая инициатива ультрационалистов: ввести в законодательство поправку, запрещающую мигрантам подавать ходатайство о предоставлении убежища, если они прибыли в Швейцарию из «третьей страны», а не непосредственно из того государства, где терпели преследования. Граждане Швейцарии — через референдум — отклонили эту поправку, продемонстрировав тем самым, что наплыв мигрантов не самый важный предмет их страхов. А вот австрийцы, где пропорция мигрантов по отношению к местным жителям гораздо ниже, чем в Швейцарии, отдали в 1999 году Йоргу Хайдеру и его антииммигрантской Партии Свободы 27% голосов. Правда, тремя годами позже те же самые избиратели отвернулись от Хайдера, хотя иммигрантов в Австрии не стало меньше. Как видим, сам по себе электоральный успех правых популистов не может служить основанием для выводов о «всплеске фобий».

Попытки ученых придать своим предубеждениям видимость научной обоснованности с помощью ссылок на «зарубежный опыт» порой бывают откровенно неуклюжими. Продолжим цитирование Л. Перепелкина. По его мнению, рост неприязни к мигрантам «во многом» объясняется тем, что «местные общества оказались не в состоянии “переварить” в культурном отношении многочисленное пришедшее население, отличное от них в религиозном, языковом и антропологическом отношении». Далее следуют рассуждения о «критической точке» в количестве мигрантов, достигая которой «масса иностранных рабочих приобретает новую

сущность», а именно начинает стремиться к добровольной сегрегации ст принимающего сообщества. В добровольном характере этой сегрегации автор не сомневается, поскольку потребность мигрантов «сохранить этнокультурную самобытность» кажется ему не подлежащим сомнению императивом действий гастарбайтеров и беженцев, а вопросом об *объективных препятствиях* в социальной интеграции мигрантов он не задается. Экономические, правовые и иные социоструктурные факторы, порождающие сегрегацию, находятся вне рамок анализа, поскольку исходным допущением автору служит «культурная конкуренция» между мигрантами и принимающим сообществом. Отсюда заключение, согласно которому «культурная конкуренция между группами ведет к насилию на этнической почве (турецкие погромы в Германии)». Перед нами вновь искажение реальности, тем более досадное, что производит его не газетный репортер, а представитель академического сообщества. Во-первых, происшествие, которое автор назвал «турецкими погромами», представляет собой несколько иное явление, нежели то, которое обозначается словом «погром». Погром предполагает сравнительно *массовое* насилие, тогда как в акциях против членов семей турецких гастарбайтеров в городах Золинген и Мельн в 1992—1993 годах принимало менее десяти человек. Зато, заметим, на демонстрации, осуждавшие вылазки скинхедов, вышли сотни тысяч немцев (от ста пятидесяти до трехсот тысяч человек почти в каждом крупном городе ФРГ). Во-вторых, автор поспешил увязать эти события с ростом иноэтничного населения, вызываемого миграцией. Количество турецких гастарбайтеров в 1992—1993 годах, то есть в момент «турецких погромов», принципиально не изменилось по сравнению с 1990—1991 годами, когда ничего подобного не происходило. И опять-таки подобные эксцессы по отношению к выходцам из Турции перестали случаться после 1993 года⁸, хотя количество турецких гастарбайтеров за это время возросло на десятки тысяч. В-третьих, пример Германии как раз показал, что интенсивность ксенофобских настроений и возможность вспышек насилия на почве ксенофобии в гораздо большей степени определяются такими прозаическими вещами, как уровень безработицы (особенно среди молодежи), успешность (или неуспешность) социальной политики в конкретном регионе и т.п., чем на-

⁸ В начале июня 2003 года, п десятую годовщину событий в Золингене, в центральных немецких СМИ выступили ведущие германские политики, нэпом! шв обществу о трагедии 1993 года и выразив надежду, что память о произошедшем позволит не допустить подобного в будущем.

думанными процентами присутствия «иноэтничного населения». В большинстве так называемых «новых федеральных земель» (то есть на территории бывшей ГДР) количество мигрантов принципиально ниже, чем в большинстве «старых», а активность бритоголовых там выше.

Итак, каузальной зависимости между процентами мигрантско-ш населения и мигрантофобией в действительности не существует. Но она существует в головах авторов, исходящих из идеала этнической однородности и воспринимающих отклонения от этого идеала как объективное основание конфликта.

Вера в необходимость поддержания «этнического баланса» заставляет Л. Перепелкина подыскивать иллюстрации соблюдения такого баланса в регионах, плохо подходящих для этой цели. При этом значение самого выражения «этнический баланс» незаметно подменяется: оно теперь используется не в смысле ограничения иммиграционного притока, а в смысле пропорционального представительства в структурах власти. Л. Перепелкин ссылается, в частности, на Финляндию как на пример поддержания «этнического паритета» в органах управления. Но в Финляндии, в отличие от Бельгии и Нидерландов, нет такой практики. Что касается гарантий для шведского меньшинства в Финляндии (таких, как признание шведского языка вторым государственным и возможность его использования в качестве языка делопроизводства и языка образования), то для описания этих мер ни категория «этнический паритет», ни категория «этнокультурная безопасность» равным счетом ничего не дают. Эти меры вполне вписываются в контекст соблюдения прав человека.

На статье Л. Перепелкина мы остановились столь подробно потому, что содержащиеся в ней нерелективные допущения весьма типичны для российской литературы по проблемам иммиграции. Пожалуй, центральное из этих допущений — представление о *различии* как *источнике* конфликта. Автор, которого мы только что цитировали, равно как и его многочисленные единомышленники, не сомневается в том, что различия (культурные, этнические, языковые, конфессиональные, жизненно-стилевые) сами по себе служат основой напряжений и коллизий. Так, по мнению Зинаиды Сикевич, к «формированию образа этнического врага» приводит, «как это ни парадоксально, *сама этничность*»⁹. Исследователи, таким образом, изначально предполагают, что в основе

⁹ Нетерпимость в России: старые и новые фобии / Под ред. Г. Витковской и А. Малащенко. М.: Московский центр Карнеги, 1999. С. 99 (курсив мой. — ДМ.).

социальных конфликтов лежит *различие как таковое*, а не условия социального взаимодействия, в которых любые различия только и приобретают значимость¹⁰.

Бросается в глаза еще одна теоретическая предпосылка, от которой многие наши коллеги отправляются как от само собой разумеющейся. Это приравнивание «иноэтничности» к «инокультурности». В российском случае такое отождествление особенно сомнительно, поскольку подавляющее большинство мигрантов в сегодняшней России — выходцы из республик бывшего СССР, то есп. люди, прошедшие социализацию в одних и тех же институтах. Авторы же, пишущие о миграции, представляют аскриптивные характеристики («украинцы», «адыги», «армяне») в качестве культурно-антропологических. Тем самым этническая принадлежность, то есть приписанность к определенной этнической группе, начинает выглядеть как принадлежность некоей особой культуры». Культура при этом мыслится в фольклорно-романтическом ключе. Это не коммуникационная система, связующая индивидов с помощью общих знаков и символов, а этнографический конструкт, с которым реальные индивиды не имеют дела в своей повседневной практике. За этими невинными подменами следует далеко не невинное оперирование выражениями-мифологемами: «мусульманская диаспора», «азербайджанская преступность» и тд. Когда телезритель или читатель газеты узнает от экспертов, что в Москве и Московской области «уже насчитывается порядка полутора миллионов мусульман», он вполне может представить себе плотное кольцо чужаков, проникнутых фундаменталистскими идеями, тогда как данная статистическая единица обозначает бывших советских людей татарского, а также северокавказского и закавказского происхождения, в большинстве своем имеющих к исламу весьма стороннее отношение.

¹⁰ Справедливости ради стоит заметить, что подобная логика свойственна далеко не только российским авторам. Немецкий философ Курт Хюбнер также убежден, что мирное сосуществование различных этнокультурных сообществ — явление не из числа нормальных. Нормальным ему представляется их раздельное существование. «Исторический опыт учит: совместная жизнь различных культур в узком пространстве всегда была постоянным запалом, приводящим к новым и новым взрывам». См.: *Хюбнер К. Нация. От забвения к возрождению*. М.: Канон, ОН «Реабилитация», 2001. С. 390.

II

Среди *институтов*, способствующих этнизации миграции в публичном дискурсе, можно выделить:

- Государственные и поддерживаемые государством общественные организации, целью которых является решение «проблемы миграции».
- Институт прописки (регистрации).
- Законодательство, блокирующее возможность интеграции мигрантов в общество.
- Общественные организации, в основу создания которых положены этноцентричные принципы.

Начнем наш разбор с наименее значительного участника воспроизводства этноцентричных представлений — с этнических НПО¹¹. Последние располагают слишком скромными финансовыми, организационными и символическими ресурсами, чтобы их воздействие на публичные дебаты можно было считать весомым. Тем не менее часть этих организаций вольно или невольно способствует укреплению и распространению этноцентризма. Во-первых, некоторые из них ведут довольно активную издательскую деятельность^{11 12}. Во-вторых, их лидеры время от времени выступают по телевидению.

Вклад *государственных и финансируемых государством структур* в этнизацию миграции можно проиллюстрировать на следующем

¹¹ Я никоим образом не хочу утверждать, что само по себе вынесение в название общественной организации какого-либо этнонима свидетельствует об этноцентричном мышлении их создателей или активистов. Лидеры многих этнических организаций, действующих в российских мегаполисах, не склонны преувеличивать ни значение этничности в структуре личностной идентичности, ни роль этнических факторов в социальной стратификации.

¹² Например, «Ассоциация по комплексному изучению русской нации» выпустила немалое количество квазинаучных монографий и сборников статей, в которых тиражируются откровенно расистские идеи. В пике русскому шовинизму выходят шовинистические сочинения татарских, тюркских, вайнахских и других этноцентриков. Квалифицированную информацию об экстремистах националистического толка, действующих на территории России, можно найти на сайте: www.xeno.sova-center.ru/13E1E47. См. также: *Музаев Т.* Этнический сепаратизм в России. М.: ООО «Панорама», 1999.

примере, которым я обязан немецкому социологу Францу Олафу Радтке³. Почти сразу после пересечения границы иммигранты, прибывающие в ФРГ, попадают под опеку общественных (часто церковных) организаций. Попечение о мигрантах сопровождается их сегрегацией по культурно-конфессиональному признаку. Так, католическая *Caritas* берет под свое крыло выходцев из «католических» стран — хорватов, португальцев, испанцев, поляков. Евангельская *Diakonie* принимает на себя заботу о христианах некаатолических конфессий (в основном выходцев из Греции). Мигранты из исламских стран становятся объектом попечительства со стороны таких организаций, как *Arbeiterwohlfahrt*. Так возникают «культурные группы». Реальная самоидентификация индивидов не имеет к их формированию никакого отношения. Оно целиком — результат административного решения. Классификация мигрантов по «культурному» признаку не отражает реальной социальной и культурной дифференциации мигрантов: беременные женщины и алкоголики, главы многодетных семей и одинокие холостяки, квалифицированные специалисты и разнорабочие, образованные и малограмотные, владеющие и не владеющие языком принимающей страны и т.д.

Государство финансирует организации, которые, по замыслу, должны заниматься решением *проблемы мигрантов*. Ирония ситуации состоит, однако, в том, что эти организации как раз эту проблему создают, ибо фиксируют мигрантов в строго определенном статусе и делают изменение статуса практически невозможным: мигранты могут рассчитывать на поддержку только до тех пор, пока считаются членами той или иной «культурной группы», то есть пока находятся внутри сообщества, границы которого заданы извне.

В России подобной сети опеки над мигрантами со стороны государства, и тем более со стороны общества, не существует. Эгнизация миграции в российском случае связана — причем косвенным образом — с *институтом регистрации*.

Говоря о регистрации (как «по месту проживания», так и «по месту пребывания»), нельзя не напомнить, что последняя представляет собой эвфемизм советской прописки. Прописка, в отличие от регистрации в собственном смысле слова, носит не уведомительный, а разрешительный характер, а потому открывает широчайший простор произволу соответствующих чиновников. Аспектом такого произвола является практика, называемая в международной литературе «этническим профилированием» (*ethnic profiling*). Речь идет об отсутствующих *de jure*, но активно применяемых *de facto* этнических критериях при решении вопросов о

разрешении на пребывание в том ниш ином месте. Первоочередными жертвами такой практики становятся сезонные рабочие и переселенцы из Средней Азии, Закавказья, Молдавии и Украины, а также российские граждане из республик Северного Кавказа.

Этническое профилирование отчетливо просматривается в том, как власти относятся к мигрантам из южных областей России, ищущим счастья в больших городах центрального и северо-западного регионов. Хотя согласно федеральному законодательству гражданам РФ гарантируется свобода передвижения и места жительства, фактически эти свободы не распространяются на российских граждан «неславянской» наружности. Для милиционеров и работодателей они — такие же «черные», как и граждане государств Таджикистана или Азербайджана. Помимо регистрации действует и другой, менее заметный, механизм ограничения права на выбор места жительства. Он связан с дискриминацией по этническому признаку при приеме на работу. Писаных правил, закрывающих доступ «кавказцам» и «азиатам» к определенным видам деятельности, не существует, но от этого они не перестают действовать.

По мнению чиновников, разделяемому обыденным сознанием^{13 14}, прописка — единственное эффективное средство в борьбе с преступностью и прочими формами асоциального поведения. И сколько бы Конституционный суд ни выносил решений о противозаконности правил регистрации, принятых в том или ином регионе, эта практика процветает, предоставляя бюрократической фантазии все новые формы выражения. Так, в Белгородской области власти на протяжении ряда лет практиковали запрет на въезд лиц, политические или религиозные взгляды которых способствуют разжиганию межнациональной розни и проникновению международного терроризма¹⁵. В Ульяновской и Ярославской областях все беженцы и переселенцы подвергались проверке на употребление наркотиков и причастность к их сбыту¹⁶. В Ставропольском

¹³ См *Radtke F.-O.* Multikulturalismus — Regression in die Moderne? // *Fluchtpunkt Europa: Migration und Multikultur* / Hrsg. v. M. Fischer. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1998. S. 138-157.

¹⁴ О социально-структурных и социально-психологических корнях веры в полезность и необходимость прописки см.: *Тишков В.А.* Социальная природа института прописки // Он же. *Этнология и политика.* Научная публицистика. М.: Наука, 2001. С. 98—103.

¹⁵ См.: *Мукомель В.И.* Перспективы притока вынужденных мигрантов в Россию // *Миграционная ситуация в странах СНГ* / Под ред. Ж.А. Зайнчковской. М.: Комплекс-Прогресс, 1999. С. 198.

¹⁶ Там же. С. 199.

крае иностранные граждане могли получить вид на жительство в пределах квоты, равной 0,5% числа жителей соответствующего населенного пункта; в Дагестане и Краснодарском крае вынужденные мигранты дискриминировались по принципу страны происхождения, а в Кабардино-Балкарской Республике кабинет министров специальным постановлением «Об упорядочении учета вынужденных переселенцев» от 7 декабря 1996 года распорядился ... вообще прекратить их прием¹⁷.

Между тем опыт показывает, что рестриктивные меры не только не решают проблем, ради решения которых задуманы, но и обостряют уже существующие. Члены криминальных группировок легко обходят препятствия, воздвигаемые системой разрешительной регистрации, в то же время сама эта система выступает источником коррупции, пронизывающей государственные структуры от снизу доверху — от рядового милиционера до чиновников, выдающих свидетельства о регистрации и перерегистрации. К тому же достаточно очевидно, что запреты сами по себе не способны сдерживать массовых перемещений людей. Как констатируют эксперты, попытки властей Ростовской области административным путем ограничить приток мигрантов из Закавказья и Средней Азии, «Корее всего, приведут к массовым попыткам подкупа должностных лиц». В результате в Ростове будет постоянно проживать порядка 30—50 тысяч лиц «вне закона», что не может не сказаться на криминогенной обстановке и общественном спокойствии¹⁸. Наконец, стремление регулировать человеческие перемещения согласно бюрократическому произволу объективно приводит к выпеснению огромных масс населения за пределы правового поля.

Действие института прописки загоняет мигрантов в неразмыкаемый круп для того чтобы получить легальный статус (регистрацию), необходимо наличие места жительства (например, официально снимаемой квартиры), но для того, чтобы получить место жительства, необходимо наличие легального статуса (регистрации). Граждане, сдающие жилье внаем, попросту не готовы иметь дело с паспортным столом в милиции.

¹⁷ Там же. С. 198, 208. Впрочем, отрадно заметить, что эти юридические казусы существовали лишь в 90-е годы. В 2000 году они были отменены как антиконституционные.

¹⁸ *Хоперская Л.* Современные этнополитические конфликты и проблема миграции на Северном Кавказе // Миграции в; постсоветском пространстве: политическая стабильность и международное сотрудничество / Под ред. Р. Азразла, В. Мукомеля, Э. Пайна. М.: Комплекс-Прогресс, 1997. С. 163.

Нет нужды рисовать картину социальных последствий такой ситуации. Понятно, что она приводит к *геттоизации мигрантов*. Лишенные возможности встроиться в нормальную жизнь переселенцы пополняют ряды маргиналов. В случае же их этнического отличия от основного населения принимающего сообщества, они становятся членами социальных групп, образуемых по принципу происхождения, — так называемых этнических сетей. Часть последних (в процентном отношении к общему количеству мигрантского населения незначительная) носит криминальный или полукриминальный характер.

Возникает следующий парадокс: институт регистрации как раз *порождает* те явления, с целью предотвращения которых он введен.

Отдельного упоминания заслуживает новое законодательство в отношении мигрантов. Я имею в виду принятые недавно редакции Закона о гражданстве Российской Федерации и Закона о правовом положении иностранных граждан. Даже в рамках прежнего законодательства обретение мигрантами правового и социального равноправия по отношению к постоянным резидентам было весьма проблематичным. Новые законы закрывают и без того минимальные возможности интеграции в общество новых членов.

Рестриктивные меры в отношении миграции традиционно объясняются их российскими адептами тощим бюджетом и неразвитостью социальной инфраструктуры, позволяющей инкорпорировать в общество большие массы переселенцев. Спору нет, российская экономика, ориентированная на сырьевой экспорт, не в состоянии предложить мигрантам возможностей трудоустройства, имеющихся на Западе, а отечественная система социального обеспечения находится в состоянии столь плачевном, что не может позволить себе крупных затрат на программы адаптации мигрантов. *Отчасти* этим последним обстоятельством объясняется стратегия компетентных органов — медлительность территориальных отделов ФМС в регистрации соискателей статуса вынужденного переселенца, саботирование местными властями федеральных законов (будь то право на выбор места жительства или выплата единовременных пособий, по закону полагающихся беженцам). Но лишь *отчасти*. Рациональные резоны здесь явным образом уступают эмоционально-идеологическим. Ну не укладывается в сознании чиновника, что «иностранцы» могут обладать теми же правами, что и «коренные». И уж совсем за пределами его разума перспектива натурализации «черных», причем не «наших», из Средней Азии и Закавказья, а «тех» — индусов, перуанцев, африканцев.

Давайте называть вещи своими именами. Правовой беспредел — правовым беспределом, а расизм — расизмом. Ибо никаким экономическим кризисом не объяснить, почему из многих десятков тысяч (по разным оценкам — от сорока до ста тысяч) афганцев, живущих в России — а это в основном те, кто помогал России строить в Афганистане социализм и бежал оттуда после ухода советских войск в 1989 году, — за десять с лишним лет гражданство получило менее ста человек. Никакими экономическими неурядицами не объяснить и того, почему из более чем 15 тысяч грузин, бежавших из Абхазии в Краснодарский край во время войны 1992—1993 годов, на сегодняшний день статус вынужденного переселенца из представителей этой национальности получили 121 человек¹⁹.

III

В российском и немецком обращении с феноменом миграции есть немало общих черт. Во-первых, в публичном дискурсе обеих стран доминирует *этническая модель нации*. Нация в рамках этой модели рассматривается как общность происхождения, предполагающая единую культурную идентичность, а не как гражданско-политическое сообщество, допускающее множественность культурных идентичностей своих членов.

Во-вторых, политические элиты обоих государств активно не желают называть свои страны «иммиграционными». Во время обсуждения в Бундестаге нового законодательства об иммиграции камнем преткновения было именно это обстоятельство: принятие проекта закона по сути означало признание того факта, что Германия является «иммиграционным государством» (*EbimmigriertaaP*). Политические элиты в России также ориентируют свое поведение

¹⁹ См.: Айламазьян ВБ., Осипов АТ., Сапожников РБ. Правовые механизмы противодействия этнической дискриминации и разжиганию этнической вражды в России, возможности их использования и степень эффективности. Доклад правозащитного Центра «Мемориал» (www.tolerance.ngo.ru, www.memo.ru/discrim/ethn). Как отмечают авторы цитируемого доклада, всего осенью 1992 года из Абхазии в Краснодарский край бежало около 30 тысяч человек и еще около 5 тысяч были эвакуированы из Сухуми в октябре 1993 года; второй по численности группой беженцев после грузин были армяне. Статус вынужденных переселенцев получило 598 человек этой национальности, общее же число лиц, получивших такой статус, — около 2 тысяч. Избирательность в предоставлении статуса по этническому признаку очевидна.

на идеал «национального государства», понятого в терминах этнокультурной однородности. Риторика многонациональноеTM, к которой иногда прибегают российские чиновники, ничего принципиально не меняет: Россия, согласно широко распространенному мнению, есть держава с одним «государствообразующим народом» и несколькими десятками этнических («национальных») меньшинств²⁰.

Данная — (этно)националистическая — модель в значительной мере определяет отношение бюрократий в обоих государствах к феномену иммиграции. И здесь и там иммиграционная политика ставит акцент на поощрении въезда членов этнонации. Правда, в российском случае ситуация не столь однозначна. Установки, которыми руководствуются чиновники, крайне противоречивы²¹. Безоговорочно этноцентричной на сегодняшний день можно считать политику властей одного российского региона — Краснодарского края²². В Германии же этнические предпочтения при приеме

²⁰ Данная установка, несмотря на ее противоречие Конституции, находит приверженцев и среди законодателей. Так, в разделе VI Концепции государственной национальной политики РФ (1996) читаем: «Межнациональные отношения в стране во многом будут определяться самочувствием русского народа, являющегося опорой российской государственности» (см.: Национальные отношения: отечественные и международные правовые документы. М., 1998. С. 29). В унисон с этой позицией звучит мнение представителя исполнительной власти — бывшего Министра РФ по делам национальностей и федеративным отношениям: «Думается, что именно полнокровный федерализм является оптимальной моделью развития государственности в России. Но федерализм с учетом особенностей нашей многонациональной державы, ее территории, доминирования русской нации» (см.: *Михайлов*. Предисловие // Национальная политика России: история и современность. М.: Русский мир, 1997. С. 3—4).

²¹ Например, в упомянутой выше «Концепции государственной национальной политики» говорится о необходимости оказания поддержки «соотечественникам за рубежом» и «особенно этническим россиянам» (см.: Там же. С. 31). Симптоматична этнизация термина «россияне», обычно используемого для обозначения надэтнического, гражданского сообщества. Однако чаще под «зарубежными соотечественниками» российские официальные лица имеют в виду не этнических русских, а выходцев из России, проживающих в сопредельных государствах и сохранивших лояльность русскому языку и культуре.

²² Весной этого года в центральную прессу попали и тем самым стали достоянием гласности одиозные высказывания губернатора А.Ткачева, ксенофобия которого в самом крае ни для кого не является секретом. Речь идет о критериях регистрации в регионе приезжих:

иммигрантов достаточно очевидны. Вплоть до изменений в законодательстве о гражданстве, внесенных в 1999 году, мигранты «немецкого» происхождения, независимо от срока давности, здесь считались репатриантами²³.

Федеративная Республика инкорпорировала между 1945 и 1988 годами около 14 млн. человек. В начале 90-х годов иммиграционный приток в страну составлял до 1 млн. человек ежегодно²⁴, однако официальная статистика давала цифры в несколько сотен тысяч человек²⁵, поскольку этнические немцы иммигрантами не считались.

Классификация мигрантов по принципу репатрианты *versus* иностранцы во многих отношениях противоречила здравому смыслу. Первые не рассматривались как иммигранты, хотя по существу таковыми являлись (ибо в большинстве не знали языка и не обладали социальной компетенцией, необходимой для интеграции в принимающее сообщество). Вторые, напротив, считались иностранцами даже в том случае, если речь шла о втором и третьем поколении этих людей. Идеал (этно)национального государства побуждал власти к действиям, контрпродуктивным с точки зрения экономической рациональности: на мероприятия по интеграции «аусзидлеров» тратились гигантские средства, тогда как потомки гастарбайтеров с Балкан и Турции, прошедшие социализацию в Германии, уже были интегрированы. Государство тем не менее предпочитало вкладывать деньги в обустройство новых репатриантов, поощряя гастарбайтеров к отъезду на «историческую родину».

Этноцентричное понимание природы национального сообщества приобрело в Германии такую степень легитимности, что попытки коалиционного правительства социал-демократов и зеле-

люде й с фамилиями, оканчивающимися на «-оглы» или на «швили», было обещано не регистрировать (см.: Известия. 2002. 20 марта; Иностранец. 2002. 26 марта).

²³ Ради семантической точности следовало бы назвать их экспатриантами, ибо *Aussiedler* буквально означает не «переселенец», а «выселенец». Термин «переселенец» (*Uebersiedler*) в германском официальном дискурсе применяется для обозначения немецких граждан, изгнанных после Второй мировой войны с территорий, отошедших к другим государствам, — например, из Силезии, частично вошедшей в состав Польши, или Восточной Пруссии, ставшей частью СССР в качестве Калининградской области.

²⁴ См.: *Castles S. Democracy and Multiculturalism in Western Europe // Holmes L., Murray Ph. (eds.). Citizenship and Identity in Europe. Gateshead, Time&Wear: Athenaeum Press, Ltd, 1997. P. 55—72.*

²⁵ См.: *Sassen S. Guests and Aliens. N.Y.: The New York Press, 1999-*

ных провести в 1999 году через парламент закон, разрешающий двойное гражданство, были заблокированы под влиянием протестов общественности²⁶. Впрочем, помимо роли традиции, ригидность немецкого общества в трактовке феномена нации объясняется и причинами историко-политического порядка: разделом страны в 1945 году на две оккупационные зоны, из которых впоследствии возникло два государства. Формально признав ГДР, политические элиты Федеративной Республики в течение четырех послевоенных десятилетий придерживались концепции разделенной нации, что нашло отражение в Конституции. Отсюда и произошло, что в Основном законе страны была закреплена дефиниция «немецкости», восходящая к имперскому законодательству 1913 года.

Объединение страны, произошедшее в 1990 году, открыло дорогу к пересмотру базисных допущений консервативного политического дискурса²⁷. Этот пересмотр, правда, идет крайне болезненно, о чем свидетельствуют и компромиссный характер иммиграционного закона, принятого в 2002 году, и недавние дебаты о «руководящей культуре» (*Leitkultur*).

И все же очевидные параллели между Россией и Германией не должны помешать разглядеть важное *различие в тенденциях*. Изменения в законодательстве, принятые в 1999—2002 годах в ФРГ, направлены в сторону смягчения существовавших прежде ограничений. Это свидетельствует о наметившемся отходе от этноцентричного видения национального сообщества и о растущей готовности немецкого общества включить в свой состав новых членов. В российском законодательстве, напротив, изменения направлены в сторону ужесточения. Тем самым закрепляется этноцентричный идеал нации как сообщества происхождения, которое не считает нужным пополнять свой состав за счет миграции.

²⁶ Вернее, активистами оппозиционного блока ХДС/ХСС, собравшими 2 млн. подписей в поддержку призыва отказаться от предложенного законопроекта.

²⁷ Стоит заметить, что значительная часть немцев как в Западной, так и в Восточной Германии не разделяла этих допущений и, в противовес этнической концепции нации, ориентировалась на ее гражданско-политический идеал. Согласно этой позиции, у граждан ГДР после падения режима Хонеккера не следовало отнимать шанс на развитие в рамках самостоятельной, автономной политики. См.: *Habermas J. Nochmals zur Identität der Deutschen* // Idem. *Kleine politische Schriften VII*. Fr/M: Suhrkamp. S. 205—224. Рус. пер. см.: *Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности*. Философские и политические статьи. Донецк: Донбасс, 1999. С. 93—122.

Перспективы политики иммиграции и натурализации в России и мире*

***П**осле событий 11 сентября в некоторых европейских странах (Дания, Великобритания) были реализованы меры, направленные на ужесточение иммиграционной политики и процесса предоставления гражданства. Как Вы полагаете, обоснована ли в свете последних событий политика ужесточения иммиграции, будет ли она способствовать безопасности государств, подвергающихся нападениям со стороны мирового терроризма?*

Владимир Малахов: Для того чтобы оценить степень адекватности властей упомянутых стран на события 9—11, уместно вспомнить взрыв в Оклахоме весной 1995 года. Тогда американские репортеры в один голос твердили: «Это арабы». Если бы вскоре не выяснилось, что теракт был совершен белым мужчиной-протестантом, да еще и героем войны в Персидском заливе, всё так бы и списали на «исламских фундаменталистов». И иммигрантское население стало бы козлом отпущения.

Что касается мер, предпринятых в области иммиграционной политики в Дании и Соединенном Королевстве, они, по крайней мере в одном отношении, напоминают меры Российского государства по противодействию экстремизму: и там и там идут по пути творчества новых законов. Изменение законов — типичный жест бюрократии, призванный скрыть ее беспомощность. Полагать, что на каждый эксцесс — каким бы страшным он ни был — нужно реагировать ужесточением законов, — значит предаваться иллюзиям. Упор надо делать не на создании новых законодательно-правовых норм, а на механизмах выполнения уже действующих.

* Интервью Центру стратегических исследований Поволжского федерального округа. Ноябрь 2002.

Опубликовано на сайте проекта «Государство. Антропоток»: <http://antropotok.archipelag.ru/>

Соотносим ли, на Ваш взгляд, нынешний размах миграционных процессов на земном шаре с приоритетами устойчивого развития? Можно ли контролировать данные процессы?

В.М.: Перемещение масс людей из одних (бедных) регионов мира в другие (богатые) — структурный момент мироэкономики (см. И. Валлерстайна). Если мироэкономика предполагает свободное движение капитала, то она предполагает и свободное движение рабочей силы. Размах миграционных процессов в этой связи — вполне предсказуемая стратегия поведения, и наивно было бы полагать, что этим процессам можно поставить искусственный заслон. Что касается приоритетов устойчивого развития, то в их числе — отказ от односторонне-консьюмеристской системы координат, порождающей хищническую эксплуатацию окружающей среды и чудовищные диспропорции в распределении мирового богатства. Условие «устойчивого развития» — осознание того обстоятельства, что мир един и что благополучие одной его части не может вечно обеспечиваться кричащим неблагополучием другой. Таким образом, приоритет устойчивого развития — это гармонизация отношений внутри «миросистемы» (на Валлерстайна можно больше не ссылаться). Рестриктивными и тем более репрессивными мерами массовую миграцию не остановить. Надо создать приемлемые условия жизни в тех частях миросистемы, где они сейчас невыносимы, чтобы люди не стремились во что бы то ни стало эти регионы покинуть.

Что Вы думаете о возможном направлении натурализационной политики в России? Должен ли быть облегчен процесс предоставления гражданства для 1) этнически русских, проживающих за пределами РФ; 2) бывших граждан Советского Союза; 3) беженцев из горячих точек на территории СНГ; 4) представителей различных волн российской эмиграции и их потомков; 5) людей, родившихся на территории России?

В.М.: Этнические критерии не должны стоять на первом плане. Сама по себе этническая близость не есть ни необходимое, ни тем более достаточное условие успешной интеграции переселенцев в общество. Критериями, определяющими желательность натурализации мигрантов, должны быть профессиональная квалификация, образование и т.п. При собеседовании с ними интервьюерам следовало бы сосредоточиться на способах социализации, которую прошли мигранты до подачи ходатайства на гражданство, а также на тех ресурсах (от финансовых до культурных), которыми они обладают и которые определяют перспективы их интеграции.

Должна ли, на Ваш взгляд, миграционная политика включать в качестве одной из своих задач сохранение социокультурного ядра России (Российского государства как особого социокультурного организма)? Если да, то как можно охарактеризовать данное социокультурное ядро?

В.М.: Сохранение такого ядра — забота Министерства образования, Министерства культуры и, отчасти, Министерства печати и информации. Миграционные ведомства не должны решать не свои задачи.

Может ли Россия стать иммиграционной страной, то есть государством, проводящим активную иммиграционную политику? Нуждается ли наша страна в привлечении трудовых ресурсов, способных возместить потери в численности населения?

В.М.: То, что наша страна в этом нуждается, она подтверждает ежедневно. Посмотрите вечером на московские стройки. Кто там работает? А кто строит в Центральном и Северо-Западном регионах дачи? Кто обеспечивает жителей Магадана и Хабаровска дешевым ширпотребом? Согласно главе — увы, ныне не существующего — Министерства по дедам федерации и миграционной политики А. Блохину, потребность России в ежегодном притоке рабочей силы, с учетом демографических тенденций последнего десятилетия, равна 2,5 млн. человек ежегодно. То, что на сегодняшний день вопросы миграции находятся в ведении МВД, говорит не только о том, что у нас отсутствует миграционная политика, но и о том, что на миграцию у нас смотрят сквозь милицейские очки

Осуществим ли в России «русский проект»?

На дорожке — трясогузка,
В роще — курский соловей.
Лев Семеныч! Вы — не русский!
Лева, Лева! Ты еврей!..
Я-то хоть чучмек обычный,
ты же, извини, еврей!
Что ж мы плачем неприлично
Над Россией своей?

Тимур Кибиров — Льву Рубинштейну

В глухие брежневские времена подпольный ленинградский рокер по прозвищу «Свинья» приписал в пятой графе своего паспорта, в которой стояло «русский», частицу «не». Тушью того же цвета и тем же аккуратным бюрократическим почерком. Получилась новая национальность — «нерусский». Подпольщик, конечно, баловался. Но в его акции была заложена вполне здравая идея: нехорошо решать за человека, кто он по национальности, а тем более определять ее по этническому признаку.

За семь десятилетий мы все свыклись с этнорасовым пониманием национальной принадлежности: все знали, что, будь ты по паспорту русский, бить, в случае чего, будут «по морде, а не по паспорту».

Простодушные иностранцы, думающие, что «русские» означает «граждане России», не подозревают, что для обозначения последних у нас зарезервировано слово «россияне». «Русские» же означает нечто другое. Особенно для «нерусских».

Со второй половины 90-х годов в отечественных СМИ отчетливо просматриваются попытки исправить положение, освободив многострадальный термин от этнических коннотаций, вернув ему то значение, которое он имел до 1917 года, когда подданные империи с фамилиями Бенкендорф, Багратион, Лорис-Меликов или Гильфердинг именовались русскими, и это никому не резало слух. *

* Опубликовано: Отечественные записки. 2002. № 3 (4).

«Русский проект», в том виде как он разрабатывается сегодня Глебом Павловским и его единомышленниками, предполагает именно такое значение слова «русский». Русский капитал, русский сталь, русский флот, русская водка, русский рок, русская поэзия, русское лого, русский бой, русский Интернет, «Русский журнал» — в подобных сочетаниях этнические обертоны исчезают. Публика постепенно приучается употреблять словосочетание «русский бизнес», имея в виду не только Сергея Пугачева, но и Каху Бендукидзе.

Мотивы, лежащие в основе «русского проекта», вполне понятны. Речь идет о символическом обеспечении строительства в России государства-нации. О национальной интеграции, которая немыслима без национальной идентичности. Насколько, однако, *интегративной* будет формула национальной идентичности, которая может быть выработана в рамках данного проекта?

Можно ли придать России русское лицо?

Начнем с того, что усомнимся в самой возможности освободить термин «русский» от этнической нагрузки. Если в царской России быть русским означало, во-первых, быть православным и, во-вторых, быть лояльным императорскому трону, то в советское время скрепляющая скоба империи отпала, а конфессиональная лояльность отошла на периферию. «Русский» в сегодняшнем употреблении — это именно этническая характеристика, и если кто-то из нерусских (например, из «лиц кавказской национальности») в этом усомнится, московские милиционеры все доходчиво разъяснят. Этнический смысл слова «русский» закрепился в результате коммунистической национальной политики, которая систематически поощряла «национальное самоопределение» в форме территориальных объединений по этническому признаку. В ходе переваривания проглоченных суверенитетов в так называемых национально-территориальных образованиях к «русскому» центру сложилась устойчивая идиосинкразия. И убеждать жителя Чебоксар, чувствующего себя чувашем (даже если он не активист «Ассамблеи тюркских народов»), принять самоназвание «русский» — напрасный труд. А Чеченская война обострила переживание этнической идентичности до такой степени, что предложение, например, ингушам или шапсугам (не говоря уже о чеченцах) назваться русскими будет воспринято не иначе как издевательство.

ОСУЩЕСТВИМ ЛИ В РОССИИ РУССКИЙ ПРОЕКТ?

Сомнения в продуктивности «русского проекта» вызывает и присущая ему неоднозначность. С одной стороны, нация в либерально-демократическом смысле слова — это, прежде всего, сообщество граждан. Национальная общность, именуемая «русские», представляет собой, таким образом, гражданскую общность. Предикат «русский» должен быть применим к любому россиянину в качестве нейтрального обозначения его гражданства. Все культурно-этнические, языковые, конфессиональные и прочие характеристики выносятся при этом за скобки. С другой стороны, под национальной принадлежностью принято также понимать нечто большее, чем формальную подчиненность законодательству определенного государства. Нация — это социокультурная общность. Философ Петр Шедровицкий, например, настаивает, что «многонародная русская нация» включает в себя, наряду с гражданами России, миллионы людей, живущих за ее пределами, в том числе эмигрантов и их потомков, рассеянных по всему миру. Стало быть, русская нация есть сообщество людей, связанных единством языка и созданной на его основе великой культуры.

Но здесь и лежит подводный камень. «Русская нация», о которой ведет речь Глеб Павловский, — принципиально открывая, «инклюзивная» («включающая») общность. Ее членами могут быть все, кто себя к ней относит. Никакого культурного канона, на верность которому следует присягнуть, чтобы стать русским, не существует. Однако «русский человек» в той интерпретации, которую предлагает, скажем, такой идеолог сверхэтнической русской нации, как Никита Михалков, имеет вполне определенные культурные характеристики. (Он, в частности, должен быть православным и, желательно, симпатизировать если не монархии, то автократии.) Нация здесь — «эксклюзивная» общность. Ей не могут принадлежать те, кто не соответствует «русскому» культурному образцу. Национальная принадлежность в такой модели, хотя и не сводится к этнической, предполагает достаточно глубокую этническую ассимиляцию.

Как поступить, если подобной ассимиляции не произошло? Если этническая лояльность и связанная с ней культурная идентичность играют существенную роль в жизни людей, выступая источником коллективной мобилизации? На этот вопрос у адептов михалковской версии национальной идентичности есть только один ответ: форсировать процесс переплавления малых народов в плавильном тигле русской культуры, завершив, наконец, затянувшийся процесс строительства русской нации.

«Русский проект» представляется мне крайне трудно осуществимым, во-первых, по причине заключенных в нем самом тен-

денций *этнизации* национального сообщества, а во-вторых, в силу особой этнической центрированности нашего языка и мышления. Но даже если бы этот проект и можно было реализовать, нужно ли его реализовывать? Стоит ли ориентироваться на модель государственной монокультуры в условиях многокультурного общества?

Впрочем, у разработчиков «русского проекта» могли быть весомые резоны сторониться каких-либо упоминаний о многокультурности. Можно предположить, что, насмотревшись на печальный опыт американцев, отказавшихся от «плавильного котла» ради «салатницы» мультикультурализма, они решили уберечь Россию от пагубных экспериментов. Бросим беглый взгляд на опыты мультикультурной политики, сделанные в последние два десятилетия Америкой и Европой.

Мультикультурализм как политическая программа

Еще совсем недавно выражения «мультикультурализм» и «мультикультурное общество» вызывали у либерально настроенной западной общественности большой энтузиазм. Они ассоциировались с «праздником разнообразия», с «торжествующей мозаикой» различных этнических и конфессиональных сообществ в рамках единого демократического государства, короче говоря — с очередным шагом вперед на пути гуманизации общества и эмансипации индивида. Так было по крайней мере во второй половине 80-х годов. Однако не прошло и двадцати лет, как модель «мультикультурного общества» утратила кредит доверия, а термин «мультикультурализм» превратился в жупел. История этого разочарования весьма примечательна.

Прежде всего необходимо отметить принципиальное различие в контекстах, в которых проблема культурного разнообразия ставится и обсуждается. Один контекст задан так называемыми «иммиграционными странами», другой — «национальными государствами». В содержательном плане это различие давно утратило смысл: темпы притока трудовых мигрантов в «национальные государства» Западной Европы в последние три десятилетия XX века были столь высоки, что эти страны ни по сложности этнодемографической структуры, ни по интенсивности социокультурной динамики не отличаются от так называемых «иммиграционных государств» (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия). Несмот-

ря на это, в Европе до сих пор в ходу мнение, что трудовые мигранты прибывают сюда на время, тогда как в «иммиграционных государствах» миграция имеет своей целью постоянное жительство. Казалось бы, 90-е годы, когда количество мигрантов в странах ЕС и Швейцарии превысило 18 млн. человек (не считая уже натурализованных, то есть получивших статус граждан) и когда их приток стал составлять *два миллиона* человек ежегодно, окончательно развеяли эту иллюзию. Тем не менее в массовом сознании и в мышлении политических элит европейских стран бытуют традиционные представления о национальном государстве как результате самовыражения некоей этнокультурной субстанции и соответственно отношение к миграции как к «неизбежному злу». Наиболее рельефные примеры инерции этих традиционных образов представляют, каждая по-своему, Франция и Германия. Во французских общественно-политических дискуссиях до сих пор ощущается мощнейшее противодействие самой постановке вопроса о Франции как культурно-плюралистической стране. Абсолютное большинство французских авторов, как из числа политических публицистов, так и из числа исследователей, настаивают на том, что единственно адекватной призмой рассмотрения современного французского общества является призма «республики», «гражданства» и «интеграции». В Германии, несмотря на то что разговоры о мульти культурном обществе стали признаком хорошего тона еще в конце 80-х годов, политическая практика федеральных и муниципальных властей — и в частности, отношение к *интеграции* мигрантов — по-прежнему определяется идеалом этнически однородного национального государства. В ФРГ все еще обсуждается вопрос, можно ли считать Федеративную Республику «иммиграционным государством» (*Einwanderungsstaat*). Приверженцы идеала «национального государства» (понимаемого в категориях этнической и культурной однородности) оспаривают то обстоятельство, что Германия *de facto* превратилась в «иммиграционную страну»: ежегодный приток мигрантов составляет несколько сот тысяч человек (в начале 90-х годов более 400 тысяч в год). Тем не менее политические элиты не спешат с соответствующими изменениями в законодательстве. В официальном политическом дискурсе и в бытовом языке иммигрантов принято называть «иностранцами» (*Ausländer*). Уже само это обозначение предполагает, что на присутствие этих людей в стране смотрят как на временное явление. Равным образом семантически нагружено другое слово современного немецкого языка — *Gastarbeiter*. Хотя многие из «гастарбайтеров» всю жизнь прожили в Германии или в Германии

родились, их правовой статус остается таким же, как если бы они приехали сюда в краткосрочную командировку.

В «иммиграционных» и «национальных» государствах по-разному рассматривают культурное разнообразие, порождаемое миграцией. В государствах первой группы политика интеграции мигрантов формируется по образцу интеграции меньшинств из числа коренных жителей (потомки африканских рабов в США, канадские и американские индейцы, австралийские аборигены). Попытки восстановления справедливости по отношению к членам этих меньшинств породили практику «утвердительного действия» (*affirmative action*), или «позитивной дискриминации». Так, в американском случае «политика мультикультурализма» в пору ее провозглашения не означала ничего иного, кроме практики «позитивной дискриминации» по отношению к чернокожим гражданам. Эта практика была позднее распространена на членов этнических меньшинств, формируемых мигрантами. Позитивная дискриминация, то есть введение этнических и расовых квот для абитуриентов вузов и соискателей определенных престижных должностей, замышлялась как временная мера. Предполагалось, что, как только дисбаланс в распределении ресурсов и власти будет несколько выровнен, настанет время вернуться к либеральным нормам общежития, в основе которых лежит идеал формального равенства, включающий требование индифферентности власти к этническим и расовым различиям. Однако этого не случилось. Политика позитивной дискриминации не принесла ожидаемого результата, а именно интеграции меньшинств в политическое сообщество. Тем не менее по прошествии полутора-двух десятилетий проведения такой политики выяснилось, что отказаться от нее невозможно. Представители меньшинств, для которых позитивная дискриминация означала ощутимые преимущества на рынке труда и образования, категорически воспротивились свертыванию этой практики. В итоге сегрегация общества по этнорасовому признаку не только не была преодолена, но и стала *добровольной*. Активисты этнических и расовых меньшинств, энергично взявшиеся за стилизацию жизненно-стилевых различий под фундаментально-культурные, углубили сегментирование общества по этнорасовому и этнолингвистическому признаку. Скандальные проявления этого процесса активно обсуждались в прессе и академической литературе: общежития только для выходцев из Азии, места в студенческих столовых только для чернокожих, радикальный пересмотр гуманитарных учебных программ в университетах, в результате которого культуре «европейцев» полагается количество часов, про-

порциональное культуре «индейцев» и других этнических групп. Следующий шаг в том же направлении совершили неоконсерваторы из числа ХУАБР'ов (белых англосаксонских протестантов), быстро усвоившие плюралистически-постмодернистский жаргон. Вчерашние противники мультикультурализма превратились в его своеобразных пропагандистов. Замечательно, однако, что и «цветные» активисты, и «белые» неоконсерваторы одинаково предали забвению идеал гражданского общества: в идеологии и тех и других оно безнадежно распадалось на множество взаимно изолированных «культурных» ячеек.

Вот почему «мультикультурализм» — по крайней мере, в том виде, как он получил распространение в США, — постепенно приобрел отчетливо негативные коннотации. Надо ли говорить, что после 11 сентября акции мультикультуралистов упали почти до нуля?

Однако, сколь ни сомнительны теоретические основания политики мультикультурализма и сколь ни амбивалентны ее результаты, разумной альтернативы этой политике не существует. Отказ от «политики различия» в пользу насильственного «тождества» повлек бы за собой беспрецедентный рост социальной напряженности, а потому сегодня такая возможность в «иммиграционных странах» даже не рассматривается. Симптоматично, что «национальные государства» Западной Европы постепенно отказываются от идеала ассимиляции, проводя политику культурного плюрализма (называя или не называя ее «мультикультурализмом»).

Интеграция без ассимиляции

В европейских странах мультикультуралистский дискурс поначалу воспринимался скорее как продукт интеллектуального импорта, чем как порождение местных условий. Поскольку в Европе исторически не было репрессий по отношению к меньшинствам, подобных рабству негров в южных штатах Северной Америки или уничтожению автохтонного населения в Австралии, здесь не было и нужды прибегать к «позитивной дискриминации» как средству восстановления справедливости. Категории «справедливость», «признание», «политика различий», преобладающие в общественных дебатах «иммиграционных государств», для западноевропейских дискуссий не характерны. Проблемы культурного разнообразия здесь долгое время вообще не получали публичной артикуляции. В одних случаях считалось, что мигранты, коль скоро они намерены

включиться в политическое сообщество (нацию), должны культурно ассимилироваться (модель Франции). В других молчаливо предполагалось, что мигранты — гости, «иностранцы», которым предстоит рано или поздно вернуться на родину, а потому проблема их включения в национальное сообщество даже не ставилась (модель Германии). Однако в последнюю четверть XX столетия эта проблема заявила о себе со всей остротой.

Главная цель политики «мультикультурализма» — интеграция мигрантов, которая не сопровождалась бы их ассимиляцией. Принимающие страны более *не могут* ассимилировать мигрантов, а мигранты более *не хотят* ассимилироваться.

Необходимость поощрения культурного разнообразия продиктована, во-первых, демографическими, во-вторых, практико-политическими и, в-третьих, гуманитарными причинами.

Массы новоприбывших членов общества, образующих миграционные меньшинства, столь внушительны, что их уже невозможно «переварить», как это можно было сделать с относительно малочисленными и разрозненными мигрантами до середины XX века. Само понятие «меньшинство» меняет смысл, поскольку иммигрантское население в мегаполисах Запада по своей численности сопоставимо с местным населением, еще недавно составлявшим однозначное «большинство». В Вашингтоне, например, «небелое» население (включая, правда, местных афроамериканцев) составляло на середину 90-х годов 73,2%, в Детройте — 83,7, а в Майами — 90,7%. Аналогичная ситуация сложилась в крупных канадских городах — Торонто, Ванкувере и Монреале, где от половины до двух третей жителей — небританского и нефранцузского происхождения.

Социальные и экономические шансы мигрантов, как правило, объективно меньше, чем у коренного населения. Включение мигрантов в сообщество принимающей страны часто крайне затруднено в силу культурной дистанции между ними и местными жителями (незнание языка, навыки поведения, приобретенные в сельских условиях, ценностные представления, связанные с религией). Поэтому если государство действительно стремится к интеграции мигрантов и не готово мириться с их *геттоизацией*, то оно должно обеспечить реальное, а не просто формальное равенство возможностей. Мероприятия же по обеспечению такого равенства предполагают защиту социальных и культурных нрав мигрантов.

Демократическое правление предполагает защиту индивидуальных прав и свобод, к числу которых относится свобода совести, вероисповедания, а также выражения своих убеждений. Поскольку большая часть мигрантов в конфессиональном и лингвистичес-

ком отношении отличается от «коренного» населения, эти отличия нуждаются в *общественной артикуляции*. Проявления культурной идентичности новых членов общества более не выпесняются в приватную сферу, но получают публичное выражение: создаются ассоциации, формируемые по религиозному, этническому или языковому принципу, а также по принципу географического происхождения; начальные школы с обучением детей на языке родителей; «этническая» пресса и тд.

Помимо символической репрезентации культурного разнообразия, связанного с активностью меньшинств, в развитых демократиях практикуется и *политическая репрезентация* такого разнообразия. Представители миграционных сообществ получают доступ к власти, участвуя в деятельности органов местного самоуправления, в консультативных, а кое-где и в законодательных органах власти.

Непродуктивность ассимиляционистской модели в отношении культурных меньшинств сделалась очевидной, когда она стала давать сбои во Франции. Согласно французскому идеалу «республиканизма», мигранты, становящиеся гражданами страны, полностью уравниваются в правах с «коренными французами». Практика, однако, показывает, что, несмотря на формально декларируемое равенство, равными членами сообщества мигранты не становятся. На протяжении ряда поколений воспроизводится их маргинальный статус. Бедность, периферийные рабочие места, убогие кварталы в пригородах — таков удел большинства выходцев из Магриба и других бывших французских колоний в Африке и Юго-Восточной Азии. Оказывается, что этническая индифферентность официального политического дискурса, отличающая Францию от таких стран, как Великобритания, где об «этнических и расовых отношениях» часто говорится в официальных документах, не способствует преодолению практики *геттоизации* этнических меньшинств. Более того, повседневный опыт свидетельствует, что мигранты неевропейского происхождения становятся жертвами нападений расистов независимо от того, являются они французскими гражданами или нет. Не спасает «цветных» мигрантов от расистского насилия и аккультурация: в глазах активистов «Национального фронта» и ему подобных организаций темнокожие по определению не могут быть французами, сколь бы хорошо они ни владели французским языком и сколь бы глубоко они ни усвоили основные ценности французской культуры. Получается, что даже тем мигрантам, которые готовы ради интеграции пойти на полную культурную конформность, вход в гражданское сообщество запрещен. Тем самым они объективно подталкиваются к этнической

консолидации и соответственно к сохранению культурной идентичности, отличной от культуры «господствующего этноса».

Объективные и субъективные препятствия на пути к социальной интеграции побуждают мигрантов формировать собственные этнические сообщества, в рамках которых удерживаются язык и определенные культурные образцы. Подобные сообщества существуют сегодня практически во всех европейских странах (индонезийцы и суринамцы в Нидерландах, марокканцы в Бельгии, турки в Германии, алжирцы во Франции, индопакистанцы и барбадосцы в Великобритании, если упомянуть только самые многочисленные группы). Особенно важно при этом, что такие группы характеризуются общностью социально-экономической позиции. Это придает каждой группе четкую маркировку: ее члены опознаются, скажем, как мелкие торговцы, чистильщики обуви, хозяева прачечных, держатели ресторанов, распространители газет и т.д. Относительная изолированность мигрантов переживается (и окружением, и ими самими) как культурная особость. Их культурное отличие от остального населения тем самым закрепляется.

Отсюда напрашивается следующий вывод. Государство не может рассчитывать на превращение мигрантов в полноправных членов общества, если не признает за ними — хотя бы отчасти — *права на различие*.

Таким образом, при всей неоднозначности западного опыта «мультикультурного общества» тенденция к пересмотру традиционной модели национальной идентичности наметилась вполне отчетливо.

Похоже, что через этот опыт придется проходить и нам. В известном смысле мы его уже переживаем, но «не приводим к языку».

Культурный плюрализм и российская национальная идентичность

Характеризуя российское общество как культурно-плюралистическое, или многокультурное, я бы хотел избежать одного часто встречающегося недоразумения, а именно редукции культурной неоднородности современной России к поликонфессиональности и полиэтничности ее населения, унаследованной от Российской империи и Советского Союза.

У нас сложилась привычка отождествлять культурную принадлежность с этнической. Предполагается, что человек, статистически относящийся к определенной этнической группе — скажем, к

ОСУЩЕСТВИМ ЛИ В РОССИИ РУССКИЙ ПРОЕКТ?

русским, татарам или калмыкам, — уже в силу этого обстоятельства относится (то есть буквально *относит себя*) к соответствующей («русской», «татарской» или «калмыцкой») культуре. Достаточно очевидно, однако, что на деле культурные идентификации современных индивидов гораздо сложнее.

Обычному человеку вряд ли придет в голову, что его соседи по лестничной клетке или коллеги по работе, знакомые ему не один десяток лет, только на том основании, что их фамилия напоминает о польском, армянском или еврейском происхождении, должны принадлежать польскому, армянскому или еврейскому культурному сообществу. В той мере, в какой люди проходят через одни и те же институты социализации (детский сад и школа, вуз или армия, профсоюзы и пр.), они принадлежат одной культуре. Эта культура не является ни «русской», навязанной в результате колониальной политики Москвы (как то мерещится некоторым политическим активистам в Уфе или Чебоксарах), ни «нерусской», противной истинно русским устоям (в чем убеждают себя и других журналисты канала «Московия» и радио «Радонеж»). Ее бессмысленно описывать в этнических категориях.

Современное общество не может существовать вне унифицированного социокультурного пространства, нечувствительного к фольклорно-этническим различиям. Разумеется, никому не возбраняется демонстрировать знаки своей этнической принадлежности. Кто-то носит косоворотку, кто-то — пубетейку, кто-то — ермолку. От этого ни в их жизни, ни в жизни окружающих ничего принципиально не меняется.

Случается, правда, что вещи, интуитивно понятные рядовому гражданину, с трудом усваиваются интеллектуалами и чиновниками, упорно стремящимися навязать обществу фольклористическое представление о культуре. Солженицын, например, конструирует образ «русского народа» как автономной культурной целостности, рядом с которой живут другие культурные целостности, дружественные и не очень. Русский народ крестится на луковки церквей, надеется на царя (даже если тот называется генсеком или президентом) и пьет водку. Живущий двести лет вместе с ним еврейский народ ходит в синагогу, косит от армии и копит деньги. Еще несколько обретающихся по соседству с русскими народов — мусульмане — не вылезают из мечети, отказываются от свинины и ревностно соблюдают нормы шариата. Ответственные работники Комитета образования Правительства Москвы, в унисон с идеями Александра Исаевича, разработали концепцию национального образования. Согласно этой концепции в столице действуют ар-

мянские, азербайджанские, татарские, еврейские, грузинские и, конечно, русские школы. В одних из детей делают армян, в других азербайджанцев, татар, евреев, грузин и русских. Если эта концепция реализуется, то где, в каких школах из детей будут делать российских граждан?

Фсלקлоризация культуры — модель весьма шаткая теоретически и крайне сомнительная практически. На практике она ведет к распаду общества на ряд взаимно изолированных «этнокультурных» сообществ, между которыми потом придется налаживать «культурный диалог», дабы избежать «конфликта культур».

Что касается теории, то данная модель, восходящая к традиционному понятию культуры, бессильна описать динамическую культурную реальность индустриального общества. Традиционное понимание культуры как выражения духа народа опирается на метафоры дерева (корни, ствол и ветви) или дома (фундамент, стены и крыша). Однако для осмысления культуры современных обществ более пригодной представляется метафора поля, на котором сталкиваются, соревнуются, переплетаются различные дискурсы, давая рождение новым, ранее не существовавшим дискурсам.

Культурные субгруппы (они же субкультуры) формируются, как правило, по жизненно-стилевому критерию. Базисом групповой консолидации здесь выступают эстетические, идеологические, профессиональные, региональные, языковые, этнические и прочие признаки, причем в весьма причудливых сочетаниях. Рейверы, панки, анархисты, казаки, металлисты, кришнаиты, язычники, пантюркисты, «митьки», байкеры, монархисты, рериховцы, футбольные фанаты — подобных движений и ассоциаций, устойчивых и размытых, жестко структурированных и неформальных, сегодня в России тысячи. Принадлежность тому или иному объединению может проявляться во внешнем виде и поверхностных бытовых привычках, однако в иных случаях она глубоко затрагивает мышление и поведение индивидов, определяет весь «хабитус». Иногда подчеркивание культурной особенности — лишь сопутствующий элемент политико-идеологической позиции, как то имеет место у петербургских неоязычников, образующих карликовые партии профашистского толка, или у татарских националистов из организаций типа Милли Меджлис или «Иттифак». Однако гораздо чаще культурные самоидентификации индивидов лишены политической составляющей. Большинство молодежных субкультур равнодушны не только к политике, но и к идеологии. Границы между ними проходят скорее по эстетическому, чем по идеологическому признаку. Совсем немногие посетители концертов группы «Гражданская оборона» интересуют-

ся смутными взглядами Егора Летова, а для фанатов «Спартак» гораздо более серьезным прегрешением является неправильный шарф, чем неправильное мировоззрение.

Что касается привязки культурной идентичности к этнической, распространившейся особенно широко в ходе «национально-культурного возрождения» начала 90-х годов, то здесь, как правило, имеет место *стилизация* групповых различий под «цивилизационные», или «этнокультурные». Лучшая тому иллюстрация — помпезные фестивали национальной культуры, время от времени устраиваемые по инициативе региональных бюрократий (например, в Якутии для якутов или в Оренбургской области — для казахов): простые люди, к которым обращены эти празднования, посещают их скорее из любопытства.

Равным образом мы чаще всего имеем дело со стилизацией, когда заходит речь о культурных различиях, пролегающих по линиям конфессиональных групп. Конфессиональная принадлежность современных россиян определяется не тем, в какую церковь они ходят, а тем, в какую церковь они не ходят. Большинство православных сегодня — это те, кто не ходит в православный храм, большинство католиков — те, кто не ходит в костел, а большинство (или, выразимся осторожней, значительная часть) мусульман — те, кто не ходит в мечеть.

Означает ли это, что проблема многокультурности применительно к России — химера? Никоем образом. В конце концов, совершенно неважно, насколько в самом деле велики (и существуют ли вообще) культурные различия между группами, описываемыми в этнических или конфессиональных терминах. Важно то, что эти различия переживаются в качестве культурных. Реконструирование и конструирование коллективной памяти, охватившее российские этнические меньшинства еще на излете перестройки, пустило глубокие корни в индивидуальном самосознании. За десять лет сформировались, а во многих случаях и приобрели прочную институциональную форму татарская и болгарская, тюркская и вайнахская, панкавказская и исламская идентичности. Поэтому образы национальной консолидации, кажущиеся вполне универсальными и «включающими» в Москве, Петербурге и Волгограде, покажутся партикулярными и «исключающими» в Казани, Элисте и Махачкале. Не говоря уже о том, что и в мегаполисах Центральной России все больше землячества, члены которых не могут (или не хотят) отождествиться с официальными образами нации-государства.

Суммируем факторы, побуждающие к более деликатному обращению с образами национальной идентичности.

Это, во-первых, интенсивная иммиграция, ведущая ко все большей языковой, конфессиональной и жизненно-стилевой пестроте российской жизни. Иммиграционные процессы уже сегодня заметно повлияли на этнодемографическую ситуацию, и, как предсказывают эксперты, количество нерусского и соответственно «неправославного» населения в России увеличится на порядок в течение жизни ближайших двух поколений.

Во-вторых, это демократическое самопонимание современного общества. В государстве, где действует «диктатура закона», индивиды имеют право на выбор идентичности, и этот выбор не должен быть никому навязан. Поэтому если часть граждан настаивает на своей особой этнической или конфессиональной принадлежности, ни государство, ни общество не вправе отказать им в реализации такого стремления.

В-третьих, это глобализация. На международном культурном рынке этнографические знаки идентичности пользуются куда большим спросом, чем унифицированная либерально-гражданская идентичность. Если Россия за границей интересна, то как раз в качестве конгломерата этнически окрашенных культур: русские иконы, тувинское горловое пение, кавказские танцы, чукотская резьба по кости мамонта. В системе интернациональных символических обменов образ Евразии — многоэтнической и многоконфессиональной — внушает гораздо больше симпатии и доверия, чем образ «православно-славянской» цивилизации. Кстати, православная идентификация не дает России преимуществ в диалоге с Западом. Как бы ни подчеркивали наши дипломаты европейскую принадлежность России, их западноевропейские коллеги относятся к христианскому позиционированию России с изрядной долей скепсиса. К тому же ни для кого не секрет, что католики и протестанты не очень щедры на проявления братской любви к православным и что православные платят им тем же.

Наконец, в-четвертых, уже затронутая выше проблема интеграции. Стремление придать России русское лицо неизбежно натолкнется на неприятие со стороны меньшинств. Они уже сегодня не узнают себя в символах новой российской государственности (храм Христа Спасителя, Патриарх Московский в тандеме с Президентом, 7 января как государственный праздник).

До тех пор пока люди с «нерусской» культурной лояльностью не ощутят Российское государство своим, от них трудно ожидать политической лояльности этому государству. Так что, если мы хотим интеграции общества, а не исключения из него немалой доли населения, уместно озаботиться разработкой *российского* проекта.

ЧАСТЬ III

Кино как зеркало мультикультурной революции*

Все истинные киноманы относятся к кино одинаково. Каждый дилетант относится к кино по-своему.

Будучи дилетантом, я смотрю на художественное кино исключительно как на кино документальное. Фильмы, которые я выбираю (в основном по телевизору или на видеокассетах), мне нужны в качестве сырья для размышлений, весьма далеких от искусства. Смещение фокуса с эстетики на социологию делает просмотр любой картины, будь то самая простодушная мелодрама или самый заштампованный триллер, довольно увлекательным занятием. Иногда особенно хорошо отключить звук и решать (разумеется, не заглядывая в программу) всякие задачи. Например, определить на основании одного-двух кадров, американский это фильм или неамериканский. Этот ларчик открывается просто: на физиономиях американских актеров практически всегда лежит специфический отпечаток. Особенно это касается женщин, в Голливуде выведена совершенно особая порода. Или, не прибегая к подсказкам технических деталей (модели машин, бытовые приборы, не говоря уже про покрой одежды и силуэт обуви) только по прическам и способу наложения косметики, угадать год или хотя бы десятилетие выхода фильма на экран. Или отличить стилизацию, скажем, под тридцатые или сороковые, от аутентичной ленты той эпохи. Конечно, есть прогресс технологии, качество пленки, современные формы операторской работы, которые такое отличие делают практически безошибочным, но нашему брату-дилетанту вполне позволительно отвлекаться от таких вещей.

Социологический задор позволит сделать массу полезных наблюдений. Любой фильм интересен не столько тем, что он хочет показать, сколько тем, что он показывает невольно. Отключите звук и посмотрите, например, какой-нибудь добротный отечественный фильм времен «оттепели». В нем нет ничего собственно «советского». Те же шляпы и галстуки, те же пиджаки, та же, вполне раскованная, жестика, что и в европейском кино конца 50-х —

* Опубликовано: Независимая газета. 1997. 14 октября.

начала 60-х. Или почти любой польский фильм из социалистических времен. Он настолько «западный», настолько пропитан католичеством и экзистенциализмом, что, если бы не неизбежное присутствие Даниэля Ольбрыхского, его запросто можно принять за французский. Из наших фильмов тех лет «прет» верой в технический прогресс и оптимизмом по поводу будущего человечества, которые были тогда присущи и «нам», и «им», безотносительно к тому, кто в каком политико-идеологическом лагере находился. В польском кино каждый кадр призван убедить в принадлежности Польши Западу.

Всякий фильм несет с собой сообщение, которое не входило в намерения его создателей, нечто, что проговаривается в нем помимо воли режиссера. Возьмем, например, американские ленты 30—50-х годов. С точки зрения социологии культуры у всех этих фильмов есть по крайней мере одно общее свойство: полное отсутствие негров. Америка видит себя белой. Того обстоятельства, что несколько десятков миллионов человек, ее населяющих, имеют другой цвет кожи, никто не замечает. Конечно, чернокожие на экране мелькают, но не более как статисты. Центральными героями они быть не могут. Возьмите, например, «В джазе только девушки». По нему ни за что нельзя заключить о том, что джаз 20-х (которые здесь изображаются) был преимущественно черным. Или вспомните другую классически картину 50-х — «Квартиру». Мизансцена однозначно белая. Белые даже полотеры и посудомойки. Вопреки всякой статистике.

Положение принципиально меняется в 70-е. Под воздействием гражданского движения 60-х годов чернокожие американцы обретают место в общественных дискуссиях, а тем самым и на киноэкране. Так что вполне не случайно, что герой фильма «Назад в будущее», попадая в 50-е, видит то, чего не видел герой «Квартиры». Он, между прочим, даже вступает в разговор с чернокожим работником какой-то столовой.

По фильмам можно судить и о проделанной неграми карьере. Если поначалу они на скромных второстепенных должностях (сержанты полиции, капралы в армии, мелкие служащие), то со временем они переместятся в кресла начальников в отделах уголовного розыска и наденут генеральскую форму. (В том же эпизоде из «Назад в будущее», что я только что упомянул, молодому негритянскому парню гость из будущего предсказывает карьеру губернатора.)

При этом фильмы 70-х и, пожалуй, начала 80-х имеют одно свойство, сближающее их друг с другом, но радикально отличающее от современных лент: в них нет «плохих» негров. Отрицатель-

ные персонажи исключительно белые. Если в ужастике или фильме-катастрофе двадцатилетней давности появляется чернокожий, то будьте уверены, его принесут в жертву чудовищу или белому маньяку, но перед смертью он успеет совершить свое блашроднѣе дело. Таковы непререкаемые законы политической корректности. Фильмы последнего десятилетия довольно легко отличить от кинолент 70-х — как раз по изменившемуся способу показа чернокожих. Негра в кино стало можно (как это имеет место в жизни) называть негром (а не афроамериканцем, как того требует политкорректность). В «Криминальном чтиве» и в «Детках» употребляемое чернокожими героями словечко «нигер» вполне самоиронично. Но главное не в этом. Главное — то, что появление на экране негра-подлеца или негра-пройдохи никто не станет прочитывать как оскорбление чернокожей Америки или как часть расистской кампании по дискредитации афроамериканцев.

Мне возражат, что кино — не самое лучшее место для поиска социологических примет. Обязательное присутствие на сегодняшнем американском экране чернокожих генералов, адвокатов, судей, шефов отделов в ФБР — часть очередного глянцевого мифа, изготавливаемого Голливудом. Вот-де какие мы демократичные, плюралистичные и гармоничные. Возможно. Но даже если это и миф, он тоже — характеристика социально-культурной реальности. Если без негра, занимающего важный пост, нельзя обойтись, значит, это кому-нибудь нужно.

Сдвиг в сознании, который меня здесь интересует и который в кино — независимо от субъективных намерений режиссеров и продюсеров — находит достаточно объективное отражение, связан с *осознанием обществом* (в данном случае — американским) *своей пторанности*. Как создатели фильмов, так и их зрители научились мириться с тем обстоятельством, что наряду с множеством белых протестантов в Америке живет множество не-белых и не-протестантов. Массовое американское сознание научается соотноситься со своей культурной и этнической однородностью.

При этом важно помнить, что изображаемый кинорежиссерами «другой» — всегда воображаемый, фиктивный, а значит — не совсем точно совпадающий с реальным другим. Реальный другой — тот, который является *конститутивным* для национального самосознания той или иной страны, — далеко не всегда появляется на экране.

Забавно наблюдать, как это обстоятельство преломляется в кинематографах разных стран. Немцы, не желающие отстать от прогресса и соответственно от веяний «мультикультурализма», ввели в популярный телесериал — очевидно, в педагогических целях — чер-

нокожего детектива. Вообще-то ему следовало бы быть турком: иммигрантов из Африки в Германии сравнительно немного, а вот из Турции — около двух миллионов. Но продюсеры, наверное, сочли зрителя неготовым к такому революционному изменению видеоряда. Одно дело — овощная лавка на углу и продавцы дёнер-кебабов на людных улицах и совсем другое — фиктивный мир, созерцаемый дома на диване. В фильмах, делаемых в Австрии, полно аллюзий на постимперское существование. Венгры, словаки и хорваты населяют пространство австрийского кино пусть и не так плотно, как территорию бывшей австрийской империи, но они там заметны. А вот присутствия «цветных» — тех же турок или смуглых выходцев с Балканского полуострова — изрядно разбавленных турецкой кровью «югос» (так здесь называют иммигрантов из Югославии) — как-то не чувствуется. Они, конечно, могут появляться в качестве, так сказать, фактуры кадра, но мне ни разу не приходилось видеть австрийского фильма, где бы им отводились главные роли.

Похоже, что своеобразная система табу сложилась во взаимоотношениях французов с выходцами из своих бывших колоний. Во французском кинопространстве (я имею в виду, конечно, только «мейнстрим») совсем иные диспозиции, чем в пространстве физическом: здесь можно часто встретить иммигрантов из Восточной Европы (чехи, поляки, иногда русские), но арабов или азиатов — почти никогда. Разве что Жан-Жак Анно в «Любовнике» поставил в центр действия китайца, но, во-первых, так захотела Маргарет Дюрас, по роману которой поставлен фильм, а во-вторых, чуть ли не вся роль китайца протекает в постели. Можно, правда, вспомнить один сделанный во Франции фильм, в котором «мультикультурность» современной французской жизни всерьез тематизируется. Это «Охота на бабочек». Но сделал его совсем не француз Отар Иоселиани.

Не стоит, впрочем, впадать в глубокомыслие относительно разного рода «вытеснений». То, что в американском или канадском кино практически нет индейца — это не следствие какого-то травматического умолчания, а свидетельство того, что его действительно «нет». Нет как сколько-нибудь заметного явления социальной жизни. Индейцам в американском кино, равно как азиатам во французском или туркам в немецком, отведено совершенно особое место. Даже если они перемещаются из маргинальных зон в центр и становятся главными персонажами киноповествований, сам способ их показа несет на себе некий *этнографический* отпечаток. Они прежде всего *объекты* чужого взгляда, а не субъекты. Они — те, *о ком* говорят, но не те, *кто* говорит.

Современному западному кино присущ просветительски-гуманистический драйв. Например, в 70-е и в первую половину 80-х явно доминировала проблематика гомосексуализма. Ее затрагивал, прямо или косвенно, чуть ли не каждый второй фильм. К концу 80-х эта волна явно пошла на спад — утратилась острота сюжета, альтернативная сексуальная ориентация части общества стала для публики привычной. И если в сегодняшних фильмах действуют «голубые» и «розовые» персонажи, то это — рутина, взгляд режиссера направлен не на это. Гомосексуальность героя может интересовать режиссера только в некотором более широком контексте — если он, скажем, священник (одноименный британский фильм двух-трехлетней давности). Надо сказать, что ругинизация этой темы — в значительной мере заслуга кинематографа. Именно благодаря интенсивному (пару десятилетий назад — весьма навязчивому) эстетическому освоению дивиантной сексуальности последняя перестала служить для массового сознания красной тряпкой. В кино 90-х рутинным стало изображение мультикультурной реальности современных обществ. Дело не столько в сюжетах, проблематизирующих культурную и этническую неоднородность тех же Соединенных Штатов или Канады, сколько в *изменении самого визуального ряда*. Из «черно-белого» (я имею в виду африканцев и белокожих) он становится радикально цветным. Меняется эротический идеал и, шире, представление о красоте. Секс-символами все чаще становятся мужчины и женщины из стран Карибского бассейна или с островов Новой Зеландии. Персонажи воплощают в себе сразу несколько этнических идентичностей одновременно. Шварценеггер говорит с австрийским, Ван Дамм — с бельгийским, Джеки Чен (он же Джеки Чан) — с китайским акцентом. А такие кумиры публики, как Киану Ривс или Чарли Шин, — разве мыслимо было что-нибудь подобное лет двадцать назад? Вестерны в 90-е основательно вытеснены «истернами», и воображение подростков пленяет не Грегори Пек, а Чоу Юнь Фат. Заметим, кстати, что не только Восток проникает на Запад, но и Запад совершает некоторое движение к Востоку (пусть и в чисто инструментальных целях): Стивен Сигал, проживший некоторое время в Японии с целью усовершенствования в искусстве мордобоя, приобрел там второе имя — Шигемичи Тэк.

Но помимо этого рода смещений в западном кино налицо трансформация не совсем эстетического, а, как я уже упомянул, просветительского свойства. Создатели фильмов явно нацелены на выполнение социального заказа. Прямо как у нас в советские времена — с той лишь разницей, что их об этом не просят никакие

ВЛАДИМИР МАЛАХОВ

райкомы и идеологические отделы. Продюсеры в ФРГ, Канаде, Великобритании, США и других странах один за одним выпускают фильмы о турках, об иммигрантах из Индопакистана, а также о местных ксенофобах и откровенных неонацистах — одолевая которых органы безопасности демонстрируют величие демократических ценностей. Картины эти трудно назвать киношедеврами, но они делают в высшей степени нужное дело — предлагают обществу положительные образы собственной плюральности. Деятелей культуры, выполняющих эту функцию, в Америке называют «eye-openers» — «открыватели глаз».

Ну, а что же мы? Отражает ли российское кино то обстоятельство, что мы живем в мультикультурной стране? Насколько я могу судить, отечественные фильмы не обременены проблемами контакта — и соответственно конфронтации — культур. Не обременяют они ими и нас. На ум приходит одно исключение — «Мусульманин» Владимира Хотиненко. Но это — тема отдельного разговора.

Мультикультурализм и идеология инакости*

Слова «инакость», «Другой», «диалог», «интеркультурная коммуникация» внедрили в лексикон современной западной публицистики столь прочно, что сделались частью своего рода жаргона. На протяжении 70-х годов сложился, а в течение 80-х утвердился негласный моральный кодекс, следовать которому обязан всякий автор, не желающий подвергнуть себя всеобщему ostracismu. Скепсис по поводу возможности «диалога культур» или необходимости «взаимопонимания между народами» равносителен скандалу. Это столь же не принято, как, скажем, ставить под сомнение значимость «прав человека». Представляться либералом приходится даже тем, кто в глубине души и в кругу единомышленников кроет либерализм последними словами.

Молчаливая цензура (если угодно, самоцензура журналистов) зорко следит за тем, чтобы в печати и на телевидении не проскакивали слова и выражения, артикулирующие предрассудки прошлого, — расизм, сексизм и империализм. Традиционный дискурс, носителем которого был белый мужчина сорока лет, основательно вычищен из массмедиа объединенными усилиями «иного», данного в трех ипостасях: женщин, цветных и молодежных субкультур. Дабы искоренить аккумулированное в языке доминирование мужчин, безличное *man* наделили полом и сопроводили обязательным контрагентом *Frau*. Неопределенный *subject* уточнили по роду — теперь, заменяя данное существительное местоимением, употребляют не нейтральное *it*, а указывающее на род *she* (иногда на замену выходит пара *he/she*). В целях борьбы с имплицитным расизмом табуизировали лексику, прежде считавшуюся (а у нас и до сих пор считающуюся) безобидной: «негр» вместе с предикатами «негритянский» и «черный» канули в Лету, уступив место «африканцу» и «афроамериканцу». Сегодня студенту первого курса ясно, что знаменитая формула — «время белого человека» — образчик империалистического и европоцентристского дискурса, простительного во времена Киплинга, но совершенно недопустимого с точки зрения современной политкорректности. Однако ди-

* Опубликовано: Малахов В. Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11.

станция по отношению к этому дискурсу, усваиваемая сегодняшним западным европейцем или американцем с молодых ногтей и кажущаяся ему само собой разумеющейся, — результат сравнительно недавних изменений в общественном сознании. Еще в первые десятилетия века ученые мужи не находили ничего зазорного в рассуждениях о «властвующих над миром великих нациях белой расы, которым выпало на долю руководство человеческим родом» (Фрейд). Еще в пятидесятые на дверях питейных заведений в США, особенно в южных штатах, могли красоваться таблички «for whites only». Еще в шестидесятые женщины были лишены избирательных прав в такой гордящейся своим демократизмом стране, как Швейцария. Этим нормам политического поведения соответствовали навыки интеллектуального поведения: философы, историки, социологи и представители гуманитарного знания вообще отправлялись от предпосылки *единой рациональности*. Существование разума как такового, духа как такового, сознания как такового вызывало у Макса Вебера столь же мало сомнений, как у Гегеля. Гуссерль верил в наличие общеобязательного и общезначимого, то есть не зависимого от исторических и географических условий сознания, так же искренне, как Декарт или Кант. Понадобились десятилетия, чтобы эту веру поколебать.

Смену господствовавшей интеллектуальной парадигмы подготавливали не столько представители философского цеха (такие, скажем, как Макс Хоркхаймер или Теодор Адорно), сколько достаточно далеко от профессиональной философии отстоявшие антропологи. Я имею в виду, разумеется, «культурную антропологию», или «этнологию», корифеем которой в Европе был Клод Леви-Стросс. Работы Леви-Стросса и его единомышленников (от Мишеля Леири до Юлии Кристевой) сделали очевидным наличие «другого» разума, причем во всей амбивалентности данного выражения. Серьезное изучение неевропейских цивилизаций, и прежде всего форм поведения и мышления так называемых архаических народов, показало, что «разум» (*la raison, the reason, die Vernunft*), считавшийся прозрачным для самого себя, поддающийся высвечиванию в акте рефлексии, имеет свое «другое» — то, что не есть он сам, но без чего он не может существовать. Разумное оказывается не столько «самоопределенным», как привыкли полагать философы, сколько определенным со стороны не-разумного — со стороны ускользающих от рефлексивного контроля структур. Исходящий отсюда «структурализм» провозглашает необходимость исследования этих — бессознательных — структур, тем самым в известной мере солидаризируясь с психоанализом и отмежевывая-

ясь от традиции «философии сознания». Но демонстрация «другого» разума, о которой мы упомянули выше, может быть истолкована (и была истолкована) проще: нет одного, единственного, правильного, задающего норму Разума — есть различные, часто довольно далеко отстоящие друг от друга «разумы». Тем самым приходит конец *этноцентризму* западного мышления (а подвергнутый критике Леви-Строссом европоцентризм — лишь его разновидность). Это значит, в свою очередь, что западный европеец или его североамериканский потомок, узурпирующий право говорить от имени «цивилизации вообще» и «культуры вообще», совершает, по наивности или по злему умыслу, недопустимую подмену. Он выдает частное, партикулярное за всеобщее. Но коль скоро европейская философия претендовала на роль выразителя Всеобщего («всеобщность», или ««тотальность», — важнейшая категория Гегеля), она несет в себе мощный ««гогализующий» — а в перспективе *тоталитарный* — заряд. И может статься, что как раз эти тенденции европейской рациональности нашли воплощение в тоталитарных режимах XX века.

Вывод, быть может, несколько поспешный, но его в 60-е и 70-е делали весьма охотно. И не только студенты-активисты молодежной революции, но и вполне зрелые в ту пору люди — Ролан Барг и Мишель Фуко, Жиль Дедёз и Феликс Гваттари, Герберт Маркузе и уже упомянутый Теодор Адорно. Борьба с имплицитным тоталитаризмом стала стержнем теоретической деятельности западных интеллектуалов-шестидесятников (между прочим, интересный аналог нашему шестидесятничеству). Достаточно вспомнить тезис Ролана Барта о «фашистском» характере всякого языка или оценку Мишелем Фуко знаменитого «Анти-Эдипа» как книги, разоблачающей рассыпанные в современном обществе фашистские тенденции.

Бастион европейского разума подвергся атакам с разных сторон. Это, в первую очередь, идеи «диалогизма» от Мартина Бубера до Михаила Бахтина (кстати, очень активно воспринятого на Западе), прямо нацеленные против самодостаточного — «монологического» — «Я» классической традиции и показывающего конститутивную роль для самосознания фигуры Другого («Ты»). На основе «философии диалога» создается концепция «инакости» Эммануэля Левинаса, влияние которой выходит за пределы академического пространства. Проповедь чуткости к иному/другому усилиями энтузиастов и популяризаторов, особенно из числа так называемых «социальных педагогов», превращается чуть ли не в культ инакости.

В особых терминах и движимая другими интенциями, но в том же направлении развивается мысль Фуко, провозгласившего «смерть субъекта» и посвятившего двадцать последних лет жизни разоблачению этой фундаментальной абстракции европейской мысли Нового времени.

Подрыв позиций универсальной рациональности завершает постструктурализм. Деррида и Делёз с их тезисом о примате «различия» (*Différance*) над тождеством; Лиотар с его радикальным скепсисом по отношению к «Большим нарративам», то есть любым идеологиям, притязающим на общезначимость; Лакан, «структурный психоанализ» которого методично дезавуирует автономного субъекта как идеологическую иллюзию, — этот комплекс идей очень скоро выходит из стен университетов и попадает если не на газетную полосу, то во всяком случае на страницы многотиражных журналов. Интенсивное освоение этого идейного комплекса влечет за собой теперь уже не чисто теоретический, а вполне практически ощутимый пересмотр базовых представлений о человеке и обществе. «Инакость» и «различие» внедряются в арсенал воинствующего феминизма и мультикультурализма. К 80-м годам ни для кого не секрет, что за «разумом» и «самосознанием», от имени которых говорит господствующая культура, стоит вполне определенный местом и временем субъект. Это особь мужского пола, средних лет, европеоид.

Политическая корректность прошлого десятилетия подвергла эту особь настоящему террору. Ей слова нельзя сказать, не рискуя быть избалованной в сексизме или расизме (пусть даже «неэкс-плици́тно»). Для людей консервативных убеждений ситуация, надо полагать, не из приятных. Она должна означать для них непрерывную мимикурию, постоянное подстраивание под среду, в которой слова «демократия» и «права человека» часто принадлежат скорее к дискурсивным автоматизмам, чем к выношенным убеждениям.

* * *

Однако в последние годы нечто принципиально изменилось. Современный консерватизм подыскал себе риторическое оснащение, позволяющее дистанцироваться от докучных ревнителей либерально-гуманистических ценностей, не нарушая при этом правил приличия. В этом ему помогли две вещи — «постмодерн» и «мультикультурализм».

Сегодняшние консерваторы больше не говорят ни об универсальном разуме, ни об универсальных ценностях. Они во вполне

(пост)современном духе утверждают прямо противоположное — культурный *плюрализм*. Каждая культура должна играть по своим, ей присущим правилам игры. Зачем навязывать иным культурам нормы нашей культуры? Пусть себе руководствуются собственными. Пусть сохраняют инакость. Только где-нибудь подальше от нас. Нарушать или, чего доброго, размывать культурные границы — не только политически недальновидно, но и морально недопустимо. Ведь от злого пострадает «инакость». Те же, кто ратует за культуру без границ, делают жест, чреватый тоталитаризмом. Ведь что такое тоталитаризм, как не нарушение права на негождественность? Как не преступление против разнообразия?

Перед нами в высшей степени любопытный интеллектуальный перевертыш. Дискурс мультикультурализма, возникший на волне демократического обновления общества и связывавшийся с прогрессирующей гуманизацией человеческого общежития, выступил в совершенно новом качестве. А именно как идеология последовательных оппонентов демократии. Хранителей «европейских ценностей», обосновывающих естественность и неизбежность сложившегося положения дел, теперь никто не упрекнет в ретроградстве. Ревнители инакости, не в пример своим простодушным предшественникам, толковавшим об универсальности западной цивилизации, перешли под знамена политически корректного «мультикультурализма».

Но идеологическая коррупция движения, еще недавно повсеместно внушавшего оптимизм, на этом не закончилась. В начале 90-х западные общества, прежде всего США и Канада, столкнулись с феноменом так называемого *реактивного мультикультурализма*. Его носители — этнические и культурные меньшинства. Если раньше их члены стремились скорее к слиянию с большинством, то теперь они, напротив, настаивают на собственной инакости. При этом утверждается, что их идентичность отлична от идентичности окружающих столь радикально, что ни о каком сближении просто не может быть речи. В студенческих столовых возникают столы «только для черных» (пусть и без табличек, но по неписаному закону зарезервированные за темнокожими). Появляется все больше «азиатских» общежитий, «цветных» дискотек и клубов, вход в которые для «белых» практически заказан.

В социологии нечто подобное описано в терминах «стигматизированной идентичности». То, что когда-то было отрицательной характеристикой, получаемой группой извне, становится положительной самохарактеристикой группы. Происходит добровольное принятие стигмы. Если раньше индивиды, принадлежавшие эгни-

ческим и культурным меньшинствам, скорее противились выделению себя в особую группу, то теперь они подчеркивают свою особость. Если афроамериканцы 50-х из кожи вон лезли, чтобы стать неотличимыми от соотечественников англосаксонского происхождения, то в 80-е колоссальную силу набирает тенденция *black is beautiful*. Если вплоть до конца 70-х иммигранты из Азии и Латинской Америки предпочитали «стусеваться» и активно вовлекались в процесс ассимиляции, то с середины 80-х они энергично и даже агрессивно подчеркивают свою культурную несхожесть с большинством американского населения. Происходит демонстративный возврат к прежней, «доиммигрантской» идентичности. Последнюю, однако, не всегда легко нащупать. Во многих случаях процесс аккультурации зашел достаточно далеко. Тогда особую, несовместимую с окружением *identity* приходится «выдумывать».

Общество, усвоившее мультикультуралистский дискурс, рискует попасть — и попадает — в ловушку. Исходя из демократического самопонимания, оно пытается перестроиться в соответствии с новыми реальностями. Последние же состоят в том, что единство сменилось плюралностью, монокультура — культурным разнообразием. Ключевые слова современного, отвечающего плюралистической реальности подхода — «понять чужую культуру», «преодолеть чуждость», «научиться жить вместе с другим/чужим» и т.д. При этом, однако, забывают, что «чужое» в значительной мере именно благодаря этому подходу и возникает. «Чужой» как раз *конституируется* в дискурсе Чужого. Но если мы это обстоятельство игнорируем, мы обречены истолковывать *социальную* проблематику как проблематику *моральную*. Проблемы социально-административного, хозяйственно-организационного свойства предстанут в результате как проблемы «межкультурные» или «межэтнические». Вопросы обустройства совместной жизни индивидов и групп выступают как вопросы «диалога» (или «конфликта») культур. «Культуры» и «этнии» мыслятся в качестве от века существующих данностей. А поскольку таковых в природе не существует, начинается их интенсивное конструирование.

Реактивный мультикультурализм наших дней — следствие девальвации ценностей, еще совсем недавно высоко котиrowавшихся. «Инакость», которую мы привычно ассоциируем с моральным идеалом признания, стала кодовым словом для стратегий *segregaции*. Апология инакости превратилась в проповедь чуждости.

Этот переворотыш свидетельствует о неустраимой амбивалентности всякого дискурса. То, что вчера казалось однозначно прогрессивным и гуманным, сегодня с легкостью интегрируется в от-

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ ИНАКОСТИ

кровенно реакционные идеологемы. Злоключения культурного плюрализма последних лет — лишняя тому иллюстрация. Освобождение единичного из-под ярма Всеобщего («тотального») — то есть попытка *преодолеть* насилие — обернулось *новым насилием* по отношению к единичному. Провозглашенное от лица Разнообразия восстание против тотализующего Единства вылилось в многообразии мелких деспотий. Карнавал *гетерогенности* закончился принудительным культивированием новых *гомогенностей*.

* * *

Не правда ли, ситуация в чем-то напоминает нашу? У нас, правда, «возврат к корням» облегчен тем, что этнические меньшинства представляют собой не иммигрантские сообщества, а находятся у себя дома. Они по определению «коренные». Однако в то же время добраться до корней в российском случае намного сложнее, поскольку культурное взаимодействие и, не побоюсь этого слова, культурная *диффузия* — продолжались не два-три поколения, а в течение нескольких веков. Поэтому отшелушить наносное, навязанное «советской империей» и насладиться обладанием «аутентичными» идентичностями удастся разве что отдельным представителям национальных интеллигенций с очень развитой фантазией.

Демократический плюрализм и дискурс мультикультурализма*

Идеи мультикультурализма, похоже, постепенно усваиваются российским интеллектуальным сообществом. Первопроходцами выступают работники системы образования и активисты некоторых правозащитных организаций. Педагоги и правозащитники проводят мысль о культурной неоднородности современной России. Мне кажется достаточно очевидным, что культурный плюрализм российского общества не находит выражения в политическом языке. Но мне вовсе не кажется очевидным, что адекватным выражением культурного плюрализма в наших условиях мог бы стать дискурс мультикультурализма.

Нижеследующие размышления нацелены на демонстрацию высказанного сомнения

Этничность и культура

В одной из популярных книжек о мультикультуризме, в изобилии публикуемых в англоязычном пространстве, мне бросился в глаза следующий снимок. Группа школьников младших классов. «Белые», «черные» и «цветные» дети весело смотрят в объектив. Подпись под фотографией: «несмотря на очевидную мультикультурность, государство отказывается вводить мультикультурное образование» Это суждение в высшей степени симптоматично. За ним стоит допущение, что сама по себе этническая принадлежность означает принадлежность некоторой особой культуре. Небезынтересно заметить, что речь в книге шла о Великобритании, где модели мультикультурализма в сфере образования, в отличие, например, от Франции, вводятся довольно активно. Но заинтересовало меня не столько несоответствие высказанного тезиса реальности, сколько та система предпосылок, которая за этим тезисом стоит.

* Опубликовано: Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Логос. 2000. № 5—6.

Авторы публикации не допускают, что этнически различные индивиды могут принадлежать одной культуре. Они исходят из тождества этничности и культуры.

Такое отождествление — характерная черта мультикультуралистского дискурса. Другая его черта — морализация социально-структурных феноменов, интерпретация социальных и политических проблем в моральных терминах.

Слухи о дружости другого сильно преувеличены

Российские борцы с этнической дискриминацией разделяют со своими западными коллегами убеждение, что основная причина ксенофобии — в неумении и нежелании слышать «другого». Корень проблемы защитники меньшинств усматривают в непризнании социокультурной «дружости», «инакоста». Но ирония, если не сказать — трагизм, ситуации заключается в том, что эта инакость в российском случае в значительной мере надуманна. Если иммигранты в странах Запада во многих случаях действительно глубоко отличны от местного населения (являются гражданами других государств, не владеют языком принимающей страны, имеют навыки повеления, противоречащие правилам и нормам принимающей страны), то иммигранты в сегодняшней России в массе своей — по крайней мере, взрослая их часть — *бывшие «советские люди»*. Они прошли социализацию в той же школе и сформировали свои ментальные и поведенческие привычки в тех же общественных институтах (армия, профсоюзы, комсомол), что и остальные россияне. Они в большинстве своем свободно владеют русским языком. Наконец, огромная их доля (выходцы с Северного Кавказа, более половины азербайджанцев, значительная часть армян и грузин, некоторая часть таджиков) — такие же граждане РФ, как и жители тех мест, куда иммигранты прибывают. Таким образом, те, кого предлагают считать «другими» у нас, «другими» в строгом смысле слова не являются (хотя известная культурная дистанция между иммигрантами и основным населением имеет место). Другими их делает прежде всего милиция и региональные чиновники, которые специальными мероприятиями, нацеленными на сдерживание экспансии «черных», добиваются увеличения социальной и культурной дистанции между иммигрантами и обществом. И чем менее проходимы препятствия на пути интеграции иммигрантов, тем больше эта дистанция. Население же лишь фиксирует это обстоя-

тельство как некую естественную, само собой разумеющуюся данность. Иначе-де и быть не может, «мы» и «они» — изначально другие, стало быть, обречены на противостояние.

Так что правозащитники, сосредоточенные на правах этнических меньшинств, сами того не желая, делают одно дело с властями: способствуют распространению мифа о принципиальной «инакости» различных групп российского населения. Они начинают верить — и транслируют эту веру на массовое сознание, — что между «нами» («славянами» и «православными») и «ими» («мусульманами» и «кавказцами») существует фундаментальное «цивилизационное» отличие. В глазах москвичей и петербуржцев выходцы с Северного Кавказа начинают выглядеть приблизительно так, как выглядят выходцы из Индокитая в Нью-Йорке или в Гамбурге. Вопрос о *социальной интеграции* подменяется в итоге вопросом о *культурной совместимости*.

Происходящая подмена не случайна. Она необходимым образом порождается тем мультикультуралистским дискурсом.

Мультикультурализм как тип дискурса и идеология

Дискурс, выступающий под именем мультикультурализма, весьма неоднороден. Несколько переиначивая известную типологию Ф.-О. Радтке, я бы выделил три формы этого дискурса: «моралистическую», «постмодернистскую» и «реактивную», или «фундаменталистскую».

Агентами мультикультурализма первого типа выступают работники социальной сферы. Для людей, занятых в образовательных и филантропических организациях (напомню, что речь пока идет о западных странах), а также для значительной части либеральной общественности мультикультурализм представляет собой идеальную модель мирного общежития. Под мультикультурализмом здесь понимают мирное сосуществование различных этнических и религиозных сообществ, каждое из которых мыслится как носитель особой культуры. Этот тип дискурса Радтке называет «социально-педагогическим» мультикультурализмом.

Постмодернистскую форму мультикультуралистского дискурса («кулинарно-циническую» в классификации Радтке) поддерживают преуспевающие интеллектуалы из университетской среды и массмедиа. Именно они распространяют риторику *difference*, пришедшую на смену риторике Тожества. Да здравствует Различие —

но без изменения существующего порядка. Мы приветствуем вашу инаковость — но при условии, что вы останетесь там, где вы находитесь сейчас, и что наше благополучие не претерпит ущерба. Насладимся праздником Различия в китайских ресторанах и на фольклорных фестивалях.

«Фундаменталистскую» форму мультикультурализма представляют активисты этнических меньшинств. Они предлагают полностью порвать с ценностями и нормами, сложившимися в рамках современной либеральной демократии. Принципы либеральной демократии для этих людей суть не более чем завуалированное насилие, прикрытие господства одной группы над всеми остальными. Следовательно, необходим реванш. Такое переворачивание властной иерархии, при которой те, кто был ничем, станут всем.

Анекдотические проявления этой позиции давно стали предметом иронии. Что, впрочем, не делает ее сторонников менее активными.

Если «мультикультурализм» — это праздник многообразия, то разные группы празднуют его по-разному. Очевидно, что мультикультурализм в интерпретации консервативно настроенного профессора литературы и в истолковании политического активиста из числа этнических меньшинств — весьма несхожие вещи. И тем не менее перед нами, по сути, один и тот же дискурс.

Характерная черта этого дискурса состоит в *культурализации социального*.

Мультикультуралисты исходят из наивной посылки, что иммигранты, населяющие большие города индустриально развитых стран, образуют особые этнические и культурные группы, или «меньшинства». Однако противоречия между иммигрантами и местными жителями далеко не являются по своему содержанию «этническими» или «культурными». Это, прежде всего, противоречия социального свойства, связанные с борьбой за рабочие места, за достойное и Приемлемое по цене жилье, за доступ к образованию и тд. Культурная составляющая, то есть то, что обусловлено происхождением иммигрантов, не играет здесь определяющей роли. Решающее значение в реальном существовании реальных иммигрантов, будь они поляки или китайцы, имеют такие факторы, как наличие или отсутствие родственных связей на новом месте, материальное состояние переселенцев, профессиональная квалификация, уровень образования, правовой статус, то есть то, что обусловлено ситуацией переезда в другую страну на постоянное жительство.

Конечно, культурные различия между иммигрантами и местными жителями нельзя сбрасывать со счетов. Но эти различия для

самих иммигрантов не являются основанием *различайся*. Границы между ними и основным сообществом вовсе не определяются неким набором «объективных» маркеров (язык, религия, манера одеваться и пр.), а тем, как зги (или иные) маркеры воспринимаются, тем, какое значение им приписывается в социальной коммуникации. «Культурно далеких» переселенцев, удачно вписавшихся в экономическую структуру принимающей страны, перестают замечать, и наоборот: «культурно близкие», не интегрированные в жизнь основного сообщества, мозолят глаза большинству, воспринимаются как чужие. Этническая граница не существует сама по себе. Она всякий раз проводится заново, ибо зависит от конкретных условий того или иного общества в то или иное время.

Мультикультуралисты же исходят из представления об этнокультурных различиях как всегда-уже-данных. Этничность для них — антропологическое свойство. Маркеры различия они принимают за его источник. Вот почему социальные противоречия выглядят в рамках этого дискурса как культурные.

Культурализация социального влечет за собой *этнизацию политического*. Конфликты *интересов* истолковываются мультикультурализмом как конфликты *происхождения*. Если, скажем, скинхеды разгромили вьетнамское общежитие или курдская группировка отняла торговую площадь на рынке у турецкой, то оба зга конфликта в их интерпретации мультикультуралистами предстанут не иначе как конфликты культур.

Будучи особым типом дискурса, то есть особым способом организации социальной реальности, мультикультурализм выступает и как *идеология*, то есть как способ организации политического действия и инструмент социальной мобилизации.

Идеологами мультикультурализма становятся, в частности, этнические предприниматели — те, кто присваивает себе право говорить от имени этнических или культурных меньшинств.

Дискурс мультикультурализма ведет к стилизации социально-групповых различий под различия культурные (ментальные, цивилизационные, исторические). Но если такая стилизация лишь имплицитно присутствует в мультикультуралистском дискурсе, то этнические предприниматели проводят ее сознательно.

Есть еще одно важное обстоятельство, которое нельзя не затронуть, анализируя идеологию мультикультурализма. Оно заключается в том, что *дискурс различия* выступает как *источник различия*. Чем более активно в общественных дискуссиях муссируется тема культурной чуждости, цивилизационной (не)совместимости, «столкновения» (и «диалога») цивилизаций, тем глубже участни-

ки этих дискуссий начинают верить в определяющую роль «культурных» факторов собственного поведения. Их социальное поведение в самом деле начинает строиться так, как если бы его доминантой была культурная (или этническая) принадлежность.

Дискурс различия, далее, влечет за собой соответствующую политическую практику. Это практика «управления различием» — так называемая национальная политика, а также культурная политика, отправным пунктом которой выступает вера в субстанциальность этничности. Однако не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы заметить, что *управление различием* оказывается *инструментом его организации*.

Один вдумчивый исследователь назвал СССР «страной победившего мультикультурализма». Даже если здесь и есть некоторое преувеличение, между «национальной политикой» советских коммунистов и «политиками мультикультурализма», практикуемыми на Западе, немало сходного.

Обе эти социальные практики исходят из *натуралистического понимания этничности*. Этническая идентичность мыслится не как результат (само)идентификации индивидов, а в качестве их онтологического свойства. Хотя «этнических групп» не существует без осознания индивидами своего членства в них, эти группы представляются как замкнутые в себе и однородные коллективы. Переселенцы, например из Индии, живущие в Европе, никоим образом не образуют «этнического сообщества», поскольку принадлежат к разным языковым, конфессиональным (этой кастовым) группам. «Индийцами», то есть представителями одной этнической группы, их делает, во-первых, внешний взгляд (интериоризуемый теми, на кого этот взгляд направлен), а во-вторых, мероприятия государства, нацеленные на их поддержку в качестве такой группы. Иммигрантам, по некоторым признакам приписываемым к определенной группе, не остается иного выбора, как идентифицироваться с этой группой, так как лишь в качестве членов такой группы индивиды получают доступ к определенным общественным благам или даже привилегиям.

Понятно, что в сегодняшней России мигрантов с Кавказа или из Средней Азии привилегии не ждут. Но мероприятия, осуществляемые властями по отношению к мигрантам, не могут не способствовать самоизоляции последних, а значит — их консолидации по принципу происхождения.

Из сказанного вытекает тот малоутешительный вывод, что идеология мультикультурализма — скорее препятствие на пути формирования мультикультурного общества, чем средство такого формирования. Кто бы ее ни отстаивал — благонамеренные правозащитники, педагоги и социальные работники или руководимые конъюнктурными соображениями этнические предприниматели, — мультикультурализм, возведенный в идеологию, блокирует демократический плюрализм, подменяя гражданское общество совокупностью автономных и конкурирующих друг с другом «культурных сообществ».

Этничность в Большом городе'

Национально-культурное возрождение», о котором много говорили в России на рубеже 1980—1990-х годов, внешне очень напоминало «ethnic revival», ставшее предметом общественных дискуссий в странах Северной Америки десятилетиями раньше. Между этими процессами, однако, есть одно принципиальное различие.

Когда в Соединенных Штатах появился слоган «black is beautiful», речь шла о внедрении в публичную сферу культурных идентичностей, которые до сих пор ютились в приватной сфере. Культуры этнических и расовых меньшинств вплоть до 1970-х годов не рассматривались как нечто, заслуживающее внимания и тем более поощрения. Люди, которые в частном, приватном пространстве могли быть «черными» и «цветными», поляками и греками, евреями и арабами и которые проявляли свою культурную и пакуемость в том, какую церковь они посещали и какую кухню предпочитали, в публичном пространстве могли быть только американцами.

В Советской России дело обстояло иначе. Власть не уставала подчеркивать многонациональность управляемого ею народа. Официальный и публичный дискурс опирался не на категории ассимиляции («плавильный тигель»), а на категории разнообразия («дружба народов», «расцвет национальных культур»). Этнические идентичности поощрялись и щедро спонсировались. Быть нерусским не означало быть изгоем. Напротив, для многих категорий граждан принадлежность этническому меньшинству служила средством приобретения и накопления социального капитала¹. Школьные учебники пестрели картинками, иллюстрирующими этническое разнообразие.*

* Опубликовано в сокращении: Неприкосновенный запас. 2007. № 51.

¹ См.: *Suny R.* The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union. Stanford: Stanford University Press, 1993; *Brubaker R.* Nationhood and the national question in the Soviet Union and its successor states: an institutional account // *Brubaker R.* Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 23—54; *Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca; London: Cornell

разие «Страны Советов», а СМИ — заполнены передачами о сохранении и приумножении традиций населяющих эту страну народов².

Тем не менее «нерусскость» в России не стала престижной. Никому не приходило в голову объявить что-то вроде «Udmurd (Yakut, Tchukch etc.) is beautiful». Горожане нерусского происхождения предпочитали ассимилироваться в надзгническую городскую (русскоязычную) культуру. Слово «нацмен» приобрело устойчиво негативные коннотации.

Короче говоря, специфика российской ситуации — подчеркнем, что речь идет о *городском* пространстве, — состояла в том, что, несмотря на политику поощрения этничности, она была крайне слабо выражена на уровне реальных социокультурных практик.

Вот почему риторика «национально-культурного возрождения» довольно быстро выдохлась. Оказалось, что возрождать особенно нечего. Означает ли это, что в системе культурно-символических обменов сегодняшней России этничность вообще не играет никакой роли?

О проблематичности этнических категорий

В использовании этнических категорий для описания социокультурной реальности современных обществ показана осторожность³. Применительно к российскому обществу такая осторожность показана вдвойне. Дело в том, что в российском случае имеет место *несовпадение этнических и культурно-символических границ*. Это обстоятельство принципиально отличает российские города от мегаполисов Северной Америки, где этнические и культурно-символические границы отчасти совпадают.

University Press, 2001; Воронков В. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и ВА. Тишкова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 38—47.

² Эта риторика и практика распространялась как на население союзных республик бывшего СССР, так и на население РСФСР.

³ См.: Brubaker R. Ethnicity without groups // Archive europeenne de sociologie. XLIII, 2 (2002):163—189; Brubaker R, Loveman At, Samatov P. Ethnicity as Cognition // Theory and Society 33.2004. P. 31 —64. См. также: Малахов В.С. Загадка этничности // Малахов В.С. Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 106—133; Воронков В, Освальд И. Постсоветские этничности // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В. Воронкова и И. Освальд. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 6—36.

Одно дело — «этнические сообщества», скажем в Лос-Анджелесе или Нью-Йорке («испанцы», китайцы, корейцы и тд.), другое дело — группы, обозначаемые тем же выражением в Москве или Санкт-Петербурге. В первом случае мы имеем дело с группами, отделенными символическими, статусными, культурными барьерами от остального населения (а иногда и территориально изолированными — в силу наличия добровольных этнических гетто). Во втором случае перед нами скорее единицы учета, чем консолидированные социальные единицы. Московские грузины, петербургские армяне, живущие в этих городах на протяжении многих поколений, — хорошо интегрированные в общество люди, на уровне социальных практик ничем не отличающиеся от своего окружения (кому придет в голову считать грузином Николая Сванидзе?). «Этническая группа» в данном случае — скорее статистическая категория, чем характеристика реального социального взаимодействия.

Для описания российского социокультурного пространства равным образом сомнительна, на мой взгляд, и категория «диаспора». Причисление к группе по имени «диаспора» происходит по трем различным основаниям: общности происхождения, общности культуры (языка, обычаев и тд.) и общности ожиданий относительно будущего. Когда говорят, например, о «двухмиллионной армянской диаспоре» в России, все три отмеченных момента сливаются воедино. В одну группу попадают индивиды, глубоко отличные друг от друга и по образцам культурного поведения, и по жизненным стратегиям: старожилы, являющиеся москвичами или петербуржцами во многих поколениях, трудовые мигранты, стремящиеся начать новую жизнь в России, трудовые мигранты, стремящиеся вернуться в Армению, а также беженцы, которые, в свою очередь, могут стремиться как к адаптации на новом месте, так и к возвращению на родину⁴.

Ставя под вопрос аналитическую ценность этнических категорий для описания российской социокультурной реальности, мы бросаем вызов целой исследовательской традиции, в рамках кото-

⁴ Как показали исследования Юрия Арутюняна, когда мы ведем речь об «армянах в Москве», мы говорим как минимум о *двух* разных сообществах. Это старожилы и мигранты. Среди мигрантов, в свою очередь, существуют глубокие различия по ряду оснований, прежде всего — географическому. Например, в глазах армян из Армении тбилисские и среднеазиатские армяне образуют «особую касту». Серьезны отличия между бакинскими и «остальными» армянами (см.: *Арутюнян Ю. О тенденциях межнациональной идентификации // Жизнь национальностей. 2005. № 1. С. 24—30*).

рой утвердилось представление о российском обществе как конгломерате автономных этнокультурных единиц. Видные разработчики этой традиции на Западе — Джеффри Хоскинг, Роман Шпорлюк, Апекс Мотыль, Александр Хазанов⁵, а в России Светлана Лурье, Сергей Арутюнов, Михаил Губогло, Виктор Козлов^{6,7}.

Приведу типичное для этого круга авторов суждение:

«Ее (Российской Федерации. — В.М.) границы были размыты, этническая идентичность не определена, а “титульное” население с трудом могло провести различие между РСФСР и СССР. Через семьдесят лет после X съезда партии политика «укоренения» достигла кульминации: жители отдельных комнат (коммунальной квартиры под названием СССР. — В.М.) забаррикадировали двери и стали лазить в окна, в то время как обалдевшие обитатели огромного коридора и кухни стояли посередке и чесали в затылке. Попытаться ли им вернуть назад то, что им принадлежало? Снести стены? Прекратить подачу газа? Попробовать превратить “жилое помещение” в нормальную квартиру?»¹

При всей внешней яркости, предложенная автором метафор» обнаруживает серьезные дефекты и на эмпирическом, и на аналитическом уровне. Во-первых, изоляционистские настроения (партикуляризм в терминологии Ю. Слезкина) распространились в российских регионах в начале 1990-х независимо от этнического состава их населения. О своем суверенитете объявили тогда более сорока субъектов бывшей РСФСР. В числе регионов, жители которых «забаррикадировали двери и стали лазить в окна», были Вологодская и Брянская области, а также «Уральская республика» (Свердловская область). Во-вторых, общее социально-культурное

⁵ Хоскинг Дж. Российское национальное самосознание в XX веке // Россия в XX веке. Проблемы национальных отношений / Отв. ред. А.Н. Сахаров и В.А. Михайлов. М.: Наука, 1997. С. 55—63; Szporluk R. The Imperial Legacy and the Soviet Nationalities // Haida L, Bessinger M. (eds.). The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society. Boulder, 1990. P. 1 — 24; Мотыль А. Will the Non-Russians Rebel? Ithaca; London: Cornell University Press, 1977; Хазанов А. After the USSR: Ethnicity, Nationalism and Politics in the Commonwealth of Independent States. Michigan, 1996.

⁶ Лурье СВ. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М., 1997; Арутюнов С. А. Федерализм, этничность и политика аффирмативных действий // Профессионалы за сотрудничество. М., 1998. Вып. 2. С. 15—25; Губогло МН. Языки этической мобилизации. М., 1998; Козлов ВЯ. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М., 1999.

⁷ Slezkine Yuri. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review 53. 1994. № 2. P. 452.

пространство («кухня и коридор») разделялось в советский период отнюдь не одними только этническими русскими.

На мой взгляд, не следует недооценивать культурной гомогенизации общества, произошедшей в советскую эпоху. Эта гомогенизация была вызвана как объективными процессами модернизации, так и внутренней политикой авторитарного государства. С одной стороны, урбанизация, массовые трудовые миграции, всеобщая воинская повинность и другие факторы модернизации, с другой — идеократический режим, опиравшийся на единую систему образования и централизованные СМИ, атеистическое воспитание и атеистическая пропаганда и тд. — все это привело к *уничтожению механизмов трансляции традиции*. Результатом семи десятилетий советской власти было исчезновение традиционных форм жизни (религиозных, сословных, «этнических»)».8.

Кроме того, нельзя отрицать того факта, что в советский период российской истории сложилась особая форма лояльности. Это была не столько идеологическая, сколько культурная лояльность — лояльность смысловому универсуму, созданному на протяжении жизни нескольких поколений. Этот универсум включал в себя самые разные по этническому происхождению элементы, которые не воспринимались как собственность какой-либо этнической группы и не были такой собственностью⁹. Бесспорно, что сформировавшаяся к началу 1990-х годов культура была русскоязычной, но она не была русской в этническом смысле слова¹⁰.

Другое обстоятельство, заставляющее говорить о российской специфике, связано с особым составом миграционного потока в постсоветский период: большинство иммигрантов образуют выходцы из республик бывшего СССР, прошедшие социализацию в тех же институтах, что и их окружение.

⁸ См. -Воронков В. Приватизации этничности ув «национальная политика» // Куда пришла Россия?.. Итоги социетальной трансформации, м.: МВШСЭН, 2002. С. 206-214.

⁹ См.: Тишков ВА Самоопределение российской нации // Международные процессы. 2005. Т. 3- № 2 (8), май—август. С. 17—27.

¹⁰ Если Осипа Мандельштама и Иосифа Бродского можно без всяких оговорок назвать русскими поэтами, а Исаака Левитана — русским художником, то отнести, например, Чингиза Айтматова к русским писателям, а Георгия Данелия — к русским кинорежиссерам что-то мешает. В их случае этническое происхождение не является культурно релевантным. Равным образом этничность культурно релевантна, если мы говорим о Шоломе Алейхеме, Николо Пиросмани, Фазиле Искандере, Расуле Гамзатове, Сергее Параджанове, Тенгизе Абуладзе, Роберте Стурца и тд. Они прочно вошли в корпус современной российской культуры. Но они — не русские.

Ситуация в будущем, по-видимому, будет меняться. Во-первых, среди мигрантов из так называемого ближнего зарубежья растет количество молодых людей, социализировавшихся в постсоветских условиях. Они усвоили иные образцы поведения и мышления, чем их тридцати- и сорокалетние компатриоты. Во-вторых, существенен приток в Россию выходцев из дальнего зарубежья, в частности из Китая¹¹. Это значит, что культурные идентичности, отличные от идентичности большинства населения, со временем будут искать и находить формы публичной артикуляции.

Пока же культурные практики, связанные с этничностью, сосредоточены в приватной сфере.

Функции и агенты этничности в публичной сфере российских мегаполисов

Власти Москвы и Петербурга, равно как и федеральные и региональные СМИ, активно поддерживают соответствующую риторику («межэтнический диалог», «межнациональные отношения» и тд.). Полезно, однако, задаться вопросом, *что* вступает в отношения символического обмена под именем «этичность» и *на что* оно обменивается? На мой взгляд, материалом такого обмена служат (а) статус, (б) фрустрации и ностальгии, (в) знаки культурной традиции.

Обмен статусного характера имеет место во взаимодействии между бюрократией и этническими активистами. Ниже мы будем проводить различие между этническими активистами двух типов — «прагматиками» и «романтиками». Прагматики, или этнопредприниматели, в строгом смысле слова («брокеры от культуры», по выражению Абнера Козна) — это общественные деятели, использующие этничность с целью приобретения или накопления социального капитала. Романтики — это этнические активисты, искренне стремящиеся к удержанию и развитию определенной ¹¹

¹¹ Статистические данные на этот счет весьма ненадежны и противоречивы. Журналисты и политики называют цифру в три и более миллиона китайцев, поселившихся в России (см.: *Жантиев* Д. Европу и Россию ожидает наплыв иммигрантов // Российские вести. 2004.19 мая). Специалисты же говорят о трехстах тысячах китайских граждан, примерно половина из которых проживает в России на временной (сезонной) основе (см.: *Зайнчковская Ж.* Перед лицом иммиграции // Pro et Contra: журнал российской внутренней и внешней политики. 2005. Т. 9. № 3 (30). С. 72-87).

этнической идентичности и пытающиеся заразить этим стремлением максимальное количество людей. Понятно, что названные мотивации не всегда можно отделить друг от друга, — тем не менее различать их стоит.

Бюрократия наделяет статусом на основании номинальной этнической принадлежности, а этнопредприниматели предлагают свою «этничность» как основание для получения статуса. В результате взаимовыгодного соглашения индивид Р официально признается представителем народа Б на территории города N. Городские власти ожидают от такого соглашения получить возможность контроля над «этнической диаспорой». А коль скоро, как показывает практика, достичь этой цели не удастся, власти рассчитывают на дивиденды «имиджевого» свойства. Так, при московской мэрии зарегистрирована организация под названием «Московское межнациональное совещание». Декоративный характер этой структуры очевиден: единственным следом ее деятельности, который можно найти в Сети, является объявление о ее учреждении в 1998 году¹².

В официальной риторике периодически всплывают характеристики Москвы и Петербурга как «дома для десятков народов и народностей». Мало кто сомневается, однако, что «народы» и «народности» здесь — не более чем бюрократические симулякры.

Феномен, с которым мы имеем здесь дело, я бы назвал *номинальной этатностью*. Для активистов, претендующих на представительство того или иного «народа», не имеет принципиального значения, кого или что они на самом деле представляют. Важен сам статус представителей, вместе с которым — по крайней мере, потенциально — появляется возможность двигаться навстречу власти. В Интернете можно найти, между прочим, упоминание о «Русской этнической общине Москвы». Правда, дальнейшие поиски, прояснившие бы содержание деятельности этой организации, результатов не дают.

Второй из отмеченных выше типов обмена — обмен фрустрациями и ностальгиями — свойствен деятельности этнических активистов романтического склада. Создаваемые ими организации объединяют настоящих энтузиастов «национально-культурного возрождения». Обычно это группа из полтора-двух десятков человек (ядро организации), к которым примыкают от сотни до двух

¹² На заседании правительства Москвы 14 апреля 1998 года Юрий Лужков сказал: «Я часто задаюсь вопросом: что же мы имеем в нашей жизни такого, что можно было бы показывать москвичам и всем россиянам в подтверждение хорошего состояния межнациональных отношений?» По-видимому, с целью такого показа и было создано ММС.

интересующихся. Участие последних в деятельности организации (носящей громкое имя «общины» или «автономии») сводится к посещению торжественных мероприятий, приуроченных к какому-либо празднику или годовщине. Культурная традиция, развивать которую пытаются этнические активисты, носит, как правило, исключительно *фольклористический* характер. Это законсервированный образ культуры, понятный этнографам, но чуждый подавляющему большинству индивидов, статистически принадлежащих соответствующей этнической группе. По этой причине основная масса членов той или иной «общины» игнорирует инициативы энтузиастов^{13 14}.

Городские власти в основном благожелательно настроены к деятельности этнических активистов и даже оказывают им избирательную поддержку. Московская мэрия, в частности, финансирует ежегодное проведение татарско-башкирского Сабантуя, а также принимает участие в организации празднования еврейской Хануки. В Астрахани, Омске и Волгограде (то есть в городах российских регионов, граничащих с Казахстаном) при содействии властей организуется празднование Наурыза (Нового года) и Курбан-байрама (одного из крупнейших мусульманских праздников). Вот как характеризует эти празднования исследовательница:

*«Сами казахи относятся к таким мероприятиям как к развлекательным зрелищам. Им приятно посмотреть на юрту, отведать национальных блюд. Но активного участия в подготовке этих праздников они не принимают»¹⁵.**

Наконец, третий случай обменов с участием «этничности» — знаки культурной традиции. Агенты этих обменов — люди искусства. Публичная артикуляция этнической идентичности здесь не служит ни накоплению социального и политического капитала, как в случае с «номинальной» этничностью, ни компенсации психологических травм, как в случае с «фольклорной» этничностью. Назовем этот феномен «экспериментальной», или «креативной», этничностью. В данном случае этничность (этническая идентичность, этническая принадлежность) выступает не как нечто фик-

¹³ См.: *Осипов АТ.* Национально-культурная автономия: Идеи, решения, институты. СПб.: Центр независимых социологических исследований, 2004. С. 180—187.

¹⁴ *Нурмова ОБ.* Казахская диаспора в России: этническое самосознание и миграционное поведение // *Этнографическое обозрение.* М., 2000. № 3. С. 66.

сированное и предопределенное, а как то, что переопределяется и творится самими индивидами. «Армянскость», «удмуртскость» или «гатарскость» того или иного художника представляет собой не раз и навсегда данную сущность, а один из элементов сложной структуры его идентификаций. Этничность становится объектом рефлексии и творческой работы¹⁵.

На мой взгляд, именно такого рода «этичность» имеет шанс стать элементом общественно значимой системы культурно-символических обменов.

Этничность в популярной культуре

В популярной культуре сегодняшней России этнически маркированных продуктов крайне немного. Если попытаться провести ее инвентаризацию с точки зрения присутствия таких продуктов, картина получается приблизительно следующая.

Поп-сцена: минимальный спрос на экзотизм

В сфере поп- и рок-музыки мы заметим несколько экзотических явлений. Например, чеченская рок-группа «Мертвые дельфины», чеченскость которой едва ли не исчерпывается тем, что ее члены родом из Грозного. (Во всяком случае, молодежь в самой Чечне относится к «Мертвым дельфинам» более чем прохладно. После того как группа была взята под патронаж администрации Кадырова¹⁶, можно с большой долей уверенности предсказать, что эта команда окончательно растворится в мейнстриме российской рок-попсы. Или редкие исполнители, — как правило, из так называемого ближнего зарубежья, — работающие в жанре «это-попса» (как Владимир Мун из Казахстана) и «это-рока» (как группа «Рок-санаки» из той же страны, «Вопли Видоплясова» из Украины или Нино Катамадзе из Грузии.) К числу немногих российских исключений принадлежит группа «Сонце Хмари», в которой играют украинские петербуржцы (или, если угодно, петербургские украинцы).

Разумеется, поп-культура допускает лишь легкий налет экзо-

¹⁵ Симптоматично в этой связи название альбома, принесшего в 2004 году успех московско-армянской рок-группе «Дети Пикассо», — «Этнические эксперименты».

¹⁶ Весной 2006 года Кадыров объявил, что выдаст «Мертвым дельфинам» \$50 000 на создание клипа (второго по счету) для российско-го телевидения.

тизма. Продюсеры заботятся о том, чтобы сюда не проникло ничего, что слишком «грузит» публику. По этой причине «Вопли Видоплясова» вытесняются Веркой Сердючкой, а афророссиянин Пьер Нарцисс с его вполне традиционными для поп-сцены номерами¹⁷ известен куда больше, чем все живущие в России чернокожие исполнители.

«Альтернатива» и другие субкультурные сообщества: иррелевантность этничности

Для некоммерческой (андерграундной, альтернативной) культурной сцены характерен этнический индифферентизм. Принадлежность этой культуре — «контркультуре» — основывается на политико-идеологическом фундаменте. Идентичность участников контркультурной сцены — идентичность идеологическая (антибуржуазная, антиконсервативная, антимилитаристская, инвайронменталистская и т.д.)¹⁸. Этнические и расовые разделители здесь не имеют значения. Этническое происхождение «андерграундеров» никак не сказывается ни на их музыке, ни на их текстах¹⁹.

Что касается таких субкультур, как хип-хоп и рэп, которые в России только складываются, то их участники воображают себя членами глобальных сообществ идентичности²⁰.

Для понимания особенностей российской хип-хоп-сцены любопытен случай Эльнада Хосе. Это музыкант и автор песен из Баку, ставший в 1990-е годы культовой фигурой на азербайджанской хип-хоп-сцене. В 2001 году он неожиданно исчез из поля зрения своих поклонников, распустив слухи о своей смерти. Как выяснилось позднее, молодой человек пытался «покорить Москву».

«ЭльнадХосе <...> этот молодой человек с прокурным голосом, бдущающим взглядом и обреченной улыбкой объявил о том, что сво-

¹⁷ Он запомнился публике видеоклипом «Шоколадный заяц».

¹⁸ Подробный и яркий анализ этой сцены во всем ее многообразии дан в книге: Тарасов А. Революция не всерьез. Штудии по теории и истории квазиреволюционных движений. Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005.

¹⁹ В качестве примера приведем лидера панк-хард-кор-группы «Сан-диниста!» Тимура Качаравы, убитого скинхедами осенью 2005 года.

²⁰ Среди тех, кто в 2005 году праздновал в Аддис-Абебе 60-летие Боба Марши, были российские растаманы. Хип-хоперы в России столь же трепетно относятся к Эминему, как и хип-хоперы в других частях света.

им присутствием на сцене сделает революцию на нашей эстраде, а азербайджанский хип-хоп будет пользоваться бешеной популярностью. Слово свое Эльшад Хосе сдержал, прижав к стенке первого азербайджанского рэпера Анара Нагылбаза. Сегодня по его стопам идут многие, но фурора пока никто не произвел.

Популярность в одночасье вскружила голову, посыпались и другие обещания от Эльшада Хосе, в частности: "Россия признает меня... Моя песня 'Город' попала в русский сборник. Мои друзья, основатели хип-хоп-культуры в России — Децл, 'Шеф', 'Бад Баланс', 'Легальный бизнес', которые сделали все, чтобы моя песня попала в их сборник... Буду делать дуэт с 'Бад Баланс' и прочее". Пока еще ничего такого не произошло, если не считать того, что на полтора года Эльшад Хосе ушел из жизни азербайджанских рэперов, обосновался в Москве и оттуда посылал приветы, опровергая слухи о своей кончине»²¹.

Однако обосноваться в России бакинскому рэперу не удалось. Он вернулся на родину, где его популярность возросла еще больше, чем прежде. Что же касается московской публики, то Эльшад Хосе известен лишь в узких кругах ценителей рэпа. Это позволяет музыканту изредка выступать в Москве, но совсем не на тех площадках, которые считаются престижными среди членов хип-хоп-сообщества. Единственное московское выступление Эльшада Хосе, следы которого мне удалось найти в Сети, состоялось в 2005 году в фешенебельном ночном клубе «Лас Вегас» в рамках вечера «Кавказский рэп», и оно не было сольным (бакинский рэпер был на этом вечере одним из многих гостей).

Случай Э. Хосе кажется показательным сразу в нескольких отношениях.

— Эльшад Хосе позиционировал себя в Москве в качестве рэпера, а не в качестве *азербайджанского* рэпера. Его идентификация строилась не по этническому или национальному, а по субкультурному признаку. Он апеллировал к российскому — в перспективе к глобальному — хип-хоп-сообществу.

— Артистическое начинание бакинского музыканта не было поддержано живущими в Москве выходцами из Азербайджана. Это значит, что они настроены на потребление иной культуры, чем та, которую предлагал их «соотечественник».²¹

Экспериментирование с этничностью в «этномузыке»: формирование рынка?

В Москве и Петербурге существуют сотни коллективов, играющих так называемую «этническую музыку»: фолк-рок, этноджаз, ска, фьюжн и т.д. Присутствуют даже афробит и soukouss²². Почти все они довольствуются известностью в пределах клубов, специализирующихся на «некоммерческой» музыке (мы заключаем это слово в кавычки, поскольку в условиях шоу-бизнеса никогда нельзя сказать заранее, не окажется ли завтра лидером продаж продукт, который вчера не был востребован).

Рынок предполагает запрос на различие. Рынок продуцирует разнообразие — в противном случае он рискует падением покупательского спроса. Пожалуй, особенностью российского культурного рынка является то, что на нем востребовано пока лишь разнообразие сугубо экзотического свойства. Разнообразие местного происхождения сюда не относится. Если российская публика и проявляет интерес к экспериментированию с этничностью в музыке, то это в основном продукция недомашнего изготовления. Африканцев и латиноамериканцев явно предпочитают выходцам из Удмуртии, Татарстана, Якутии или Тувы. Последние могут пользоваться огромной популярностью в Лондоне, практически не будучи известными в Москве. Так произошло с группами «Ят-Ха», «Хуун Хуртур» и «Сайнхо Намчилак», взятыми под опеку Питером Габриэлом и записывающимися под принадлежащим ему лейблом *Real World*²³.

Найти отечественных производителей этномызыки удастся лишь при условии особой фокусировки взгляда. И даже при этом

²² Правда, таких групп всего 5—6, и они в основном образуются африканцами, живущими в Москве или Петербурге во время учебы в университете. Однако примечательно, что в их состав органично вписываются и «коренные» русские. Так, в группе «Кимбата», давшей в феврале 2006 года концерт в петербургском клубе «Манхэттен», играли двое конголезцев, три москвича и один бывший русский парижанин. Смешанный русско-конголезский состав имеет известная благодаря фестивалю «Африканские ветры» группа *Sun music*. Информацию об африканском культурном присутствии в России можно найти на сайте www.africana.ru, существующем с 2003 года.

²³ Бл агодаря корпорации Питера Габриэла мировую известность приобрел виртуоз игры на дудук Дживан Гаспарян. В России ценители «этники» узнали о Гаспаряне благодаря программе «Антропология», которую многие годы вел на НТВ Дмитрий Дибров.

условии количество находок оказывается разочаровывающе небольшим. Сделать такие находки, кстати, позволяют вовсе не звукозаписывающие компании, а этнические фестивали, причем проводимые вдали от центра. Я имею в виду, в частности, фестиваль «Зона, свободная от кармы», состоявшийся в 2003 году в Красноярском крае. Благодаря этому фестивалю российская аудитория узнала о существовании замечательной группы «Птица Тылобурдо» («Тышобурдо» в переводе с удмуртского — «Огненное крыло»)²⁴.

Слабый интерес к «этнике» местного производства заставляет музыкантов, работающих в этом жанре, ориентироваться на *глобальную* аудиторию (иногда фактически миную национальную). Многие исполнители «этники» сразу после того, как находят своего потребителя, перебираются к нему поближе, то есть эмигрируют на Запад. Типичные примеры — Зульфия Камалова и Джамиля Низаметдин²⁵. Первой ласточкой в этом ряду была группа «Ашхабад», члены которой в конце 1980-х поселились в Западной Германии²⁶. Живущие в России исполнители этники и фолка чаще выступают перед западной, чем перед российской аудиторией (то же самое относится и к записям их альбомов). Назовем, в частности, такие имена, как Инна Желанная, дуэт «Белый острог», группы «Тингаль», «Safty Magic» и др.²⁷.

²⁴ Это шесть девушек из Ижевска, исполняющие как удмуртские народные песни, так и экспериментирующие с разными фольклорными традициями. Среди используемых ими инструментов турецкая флейта, губная гармошка, свирель, гитары, банджо, мандолина, скрипка, цимбалы, маракасы, кастаньеты, египетские и индийские шумящие браслеты и др.

²⁵ Певица татарского происхождения Зульфия Камалова родилась и выросла в Саранске (Удмуртия). С 1990-х годов живет в Австралии, где ее знают под именем Zulya. Удостоилась многих престижных премий, в том числе Australian World Music Award 2000 и World Music Awards 2001; другая известная исполнительница этномызыки, Джамиля Низаметдин (Jamilya Nizametdin) — тоже татарка по происхождению, живет в Финляндии.

²⁶ Спродюсированная еще в конце 1980-х годов Назимом Надиоровым, группа удачно попала в нишу *world music* и была одной из самых успешных в Европе команд из бывшего СССР. Ее записи также выходили на лейбле *Real World*. Приношу благодарность за эту информацию Ярру Рашу (Yarr Rash), являющемуся правой рукой Назима Надиорова в России.

²⁷ После того как песня Инны Желанной попала в сборник мировой музыки «One World», ее группа (тогда называвшаяся «Альянс») сделала турне по США и выступила на открытии Олимпийских игр в Атланта. В 1997 году музыканты сделали маркетинговый ход, явно расчи-

Впрочем, похоже, что рынок «этномузыки» в России постепенно начинает складываться. Приметы этого процесса таковы.

Во-первых, национальный шоу-бизнес взялся за раскрутку нескольких коллективов, исполняющих фолк-рок. Это группы «Мельница» и «Пелагея». «Пелагея» играет русский фолк-рок, а «Мельница» смешивает древние славянские мотивы с кельтскими, скандинавскими и средиземноморскими²⁸. Однако надо еще раз отметить, что российские спонсоры пока неохотно поддерживают «этнические» проекты, и упомянутые успешные коллективы — скорее исключение, чем правило²⁹.

Во-вторых, в России стали проводиться международные фестивали этномузыки. Поворотным стал год 2003-й, когда одновременно прошло сразу несколько аналогичных фестивалей — два в Сибири и два в центральном регионе. В Сибири это был уже упомянутый фестиваль «Зона, свободная от кармы» в деревне Черемшанка, Кулагинского района, Красноярского края, и «Славянское кольцо» в селе Шушенское того же края; другое мероприятие носило имя Ethnolife и проходило под Москвой и под Петербургом (в разные летние месяцы). И хотя пропагандисты Ethnolife'a, предсказывавшие ему славу «русского Вудстока», явно ошиблись, фестиваль существует, что само по себе симптоматично³⁰. В ноябре 2005 года под Москвой прошел «Первый Черноголовский фестиваль мировой этнической музыки» под названием «ФОЛК-РОК

таимый на англоязычную аудиторию, сменив название на «Farlanders». Их диски выпускались фирмами «General Records», «Shanachie», «GreenWave». Дуэт из Иркутска (скрипка и электрогитара) «Белый острог» имеет специальное название для американских потребителей (которые, кстати, знают их намного лучше, чем российские) — «Two Siberians». «Тинтал», играющий кельтский фолк-рок, активно гастролирует в Европе и в Австралии. Safty Magic, стиль которых критики определяют как «психоделический этноджаз», уже своим названием намекает на адресата.

²⁸ Лидер «Мельницы» Наталья Новикова училась на филологическом факультете Московского университета. Отсюда знание подлужины европейских языков, включая древнеирландский, и ник-нейм Hellawisa.

²⁹ «Мельница» оставалась практически неизвестной публике, пока ее популяризацией не занялась московская радиостанция «Наше радио», специализирующаяся на русском роке. Был момент (2002 год), когда к массовому слушателю через радиоэфир пробилась петербургская группа «Иван Купала» (играющая, по мнению экспертов, «этнический New Age»), однако затем ее оттеснили на задний план более понятные массовому слушателю исполнители.

³⁰ В июле—августе 2006 года фестиваль состоялся в четвертый раз.

ЭТНИЧНОСТЬ В БОЛЬШОМ ГОРОДЕ

Around The Clock». Если организаторам подобных мероприятий удастся найти щедрых спонсоров и привлечь к участию звезд world music, шансы российских производителей этники возрастут³¹. Пока же интерес к «этничности», даже к экспериментальной, в российской популярной культуре остается более чем скромным.

Вернемся к вопросу, заданному нами в начале статьи, — вопросу о роли, которую играют этнические различия в культурной жизни современных российских мегаполисов. Как мы видели, эта роль гораздо скромнее, чем может показаться, если подходить к делу из перспективы «многонациональное™». Представление о российском социокультурном пространстве как о конгломерате, состоящем из множества этнических ячеек, не соответствует действительности. Отсюда, однако, не следует, что этнические различия полностью утратили значимость или утратят ее в будущем. Напротив, российское общество переживает в настоящее время *запрос на различие*, обусловленный логикой культурного рынка.

³¹ В 2005 году организаторам «Саянского кольца» удалось пригласить выступить самого Дживана Гаспаряна. В том же году фестиваль посетил губернатор Красноярского края Александр Хлопонин, пообещавший этому мероприятию широкую поддержку в будущем (в том числе строительство дорог и гостиниц). В то же время, судя по крайней скудости информационного наполнения соответствующих сайтов, организаторы «Саянского кольца» не встретили понимания со стороны капитанов культур-индустрии.

О политическом употреблении культурных различий

Нижеследующие заметки возникли по ходу чтения, вернее, перечитывания одной книги. Речь идет о публикации профессора Йельского университета Сейлы Бенхабиб «Притязания культуры»¹.

Среди сюжетов, особенно энергично обсуждаемых политической философией последних двух с половиной десятилетий, — культурная плюрализация современных обществ, прежде всего обществ западных. Такая плюрализация происходит по нескольким причинам. Это и активизация этнических меньшинств, не переплавленных государствами в котле нациостроительства, и возросшие требования по признанию жизненно-стилевого разнообразия, исходящие от многочисленных субкультурных групп. Но в первую очередь это, конечно, неостановимый иммиграционный поток, приведший к заметным изменениям в этническом составе населения Западной Европы и Северной Америки. Стремление выходцев с голодного и опасного Юга обосноваться на сытом и относительно безопасном Севере не в силах остановить ни усиленный пограничный контроль, ни депортации, ни brutальные рейды бригоголовых радикалов.

Южане привозят с собой не только мечты о лучшей жизни, но и навыки поведения, не всегда согласующиеся с нормами принимающего сообщества. Отсюда неизбежные коллизии, привычно помещаемые под рубрику «мультикультурализм».

Казалось бы, что может быть проще: предоставить культурным различиям цвести в приватной сфере, сохраняя публичную сферу *

* Впервые опубликовано: Синий диван. М.: Три квадрата, 2005. Вып. 6.

¹ См.: *Benhabib S. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era.* Princeton (NJ): Princeton U.P., 2002; *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру* / Пер. с англ. Под ред. В.И. Иноземцева. М.: Логос, 2003. Правда, в обращении с русским переводом показана осторожность. Для того чтобы читатели представляли себе, с чем им придется иметь дело, предупредим лишь, что Паулю Целану переводчики сменили национальность (он фигурирует как «Поль Селан»), а Хилари Патнему — пол (он стал женщиной).

индифферентной к этим различиям. Именно такое решение предлагает либеральный эгалитаризм, одним из ярких адептов которого выступает Брайан Берри². Берри и его единомышленники подчеркивают ценностный нейтралитет государства. Последнее не вмешивается в споры граждан по поводу мировоззренческих ориентаций, следя лишь за тем, чтобы ни одна из сторон не нарушала закон. В политическом пространстве есть место только для тождественных друг другу граждан. Их этнические, конфессиональные и субкультурные лояльности здесь нерелевантны.

Критики этой точки зрения указывают на тог очевидный факт, что культурные лояльности граждан встроены в саму ткань гражданского общества. «Коммунитаристы», в частности, делают упор на конститутивную роли, которую играет групповая принадлежность в формировании индивидуальной идентичности. Индивиды не могут быть «отмыслены» от той *community*, в которой родились и социализировались. Поэтому вместо бесплодных попыток удерживать политическое пространство в чистоте от культурных привнесений лучше заняться продумыванием условий сосуществования разных идентичностей под одной политической крышей. На смену гомогенизирующим политикам, проводившимся национальным государством, приходят «политики признания», обеспечиваемые мультикультурным государством³.

Таковы общие контуры поля напряжения, под воздействием которого находится наш автор. На одном полюсе — либеральные и нелиберальные мультикультуралисты, дробящие публичную сферу на множество взаимно изолированных культурных сообществ⁴. На другом — лаицисты и республиканцы французской чеканки, готовые терпеть культурные различия исключительно в приватной сфере. Сейла Бенхабиб не хочет примыкать ни к одному из этих полюсов. Что она предлагает? Я нашел в ее книге три основных предложения, которые можно ранжировать следующим образом:

² См.: *Barry B. Culture and Equality*. Cambridge (Ma): Harvard U.P., 2001.

³ См.: *Taylor Ch. Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Ed. A. Gutmann. Princeton (NJ): Princeton U.P., 1992. В несколько ином ключе тот же ход мысли продемонстрировала Айрис Янг, сделавшая акцент на необходимости «политик различия» в противовес традиционным для наций-государств «политикам идентичности» (см.: *Young IM. Justice and the Politics of Difference*. Princeton (NJ): Princeton U.P., 1990).

⁴ О так называемом *нелиберальном мультикультурализме* — идеологии радикальных активистов расовых и этнических движений — мы здесь не говорим как по причине теоретической бедности этого течения, так и потому, что этот сюжет выходит за рамки нашей темы.

- Делиберативная концепция демократии.
- Двухуровневое понимание политики.
- Неэссенциалистское понимание культуры.

Начнем с конца, постепенно поднимаясь до первого, центрального пункта рассуждений автора.

Эссенциалистская логика в рефлексии о культуре построена на визуальной метафорике. Культура уподобляется или дереву — с корнями, стволом, ветвями и т.д., или зданию — с фундаментом, крышей, стенами, окнами и дверьми. В конструктивистской логике Сейлы Бенхабиб ключевую роль играет аудиальная метафора культуры как многоголосья (привет М. Бахтину, знание которого входит в интеллектуальный несессер всякого уважающего себя американского гуманитария). Иными словами, культура есть сеть нарративов и, в качестве таковой, представляет собой внутренне расщепленную и оспариваемую целостность. Хотя мы не выбираем сетей, в которых рождаемся, мы в состоянии плести из нарративов, которые застали по фангу рождения, свои собственные сети. Мы в состоянии выбирать тех, с кем общаться, и тем самым развивать тот нарратив, который нам ближе.

Сейла Бенхабиб продемонстрировала, каким опасным оружием может быть конструктивизм, попади он в умелые руки. Правда, за это оружие она берется исключительно для того, чтобы атаковать дружественных оппонентов вроде Чарльза Тейлора, да еще для того, чтобы погрозить «фундаменталистам». После чего критический инструмент пылится в углу за невостребованностью. Между тем он мог бы сослужить хорошую службу в анализе отношений культуры и власти.

Культура, бесспорно, — сеть нарративов, только не все из этих нарративов имеют одинаковые шансы быть услышанными. На сегодня один — консюмеристский — нарратив, благодаря эшелонированной тэддержке со стороны массмедиа и системы образования, безраздельно доминирует в публичном пространстве, тогда как любые альтернативные ему повествования безнадежно маргинальны.

Следующий теоретический шаг Сейлы Бенхабиб, который мы собирались обсудить, касается трактовки сферы политики. Американская исследовательница предлагает мыслить эту сферу как состоящую из двух слоев — «официального» и «гражданского». На уровне официально-политическом мы имеем дело с институтами власти: правительством, парламентом, судом, разделением федеральных и региональных властей и тд. На гражданско-политичес-

ком уровне нам открывается сфера публичности как таковой. Именно в этой сфере действуют разного рода ассоциации — от религиозных до экономических, то есть институты гражданского общества, а также разворачиваются конфликты по поводу идентичностей. «Верхний» слой политики должен оставаться культурно нейтральным. Конституция и судебные органы, равно как парламент и правительство, не могут быть ни христианскими, ни исламскими, ни какими-либо еще, они по определению лишены культурных характеристик. (Руководство Евросоюза словно прислушалось к рекомендациям Сейлы Бенхабиб, когда после долгих дебатов не стало включать упоминания о христианстве в текст Европейской Конституции.) А вот «нижний» слой политики открыт для разного рода определений и переопределений. Здесь вдет борьба конкурирующих нарративов, формируются и трансформируются идентичности, вдет «диалог» между приверженцами различных жизненных стилей.

Предложение автора — блюсти автономию гражданского общества — кажется весьма резонным. Споры относительно норм, которых следует придерживаться в организации общежития, и — что особенно важно — относительно *изменения* этих норм должны вести сами граждане, без всякого вмешательства (тем более без патронажа) государства. Однако здесь возникают два существенных «но». Во-первых, участниками подобных споров оказываются не совсем те люди, которых это непосредственно касается. Университетские профессора, тележурналисты и колумнисты амбициозных газет имеют очень смутные представления о проблемах «цветных» гетто, где живут гастарбайтеры и так называемые нелегальные мигранты. Не более осведомлены об этих проблемах и те выходцы из мигрантской среды, которые выступают в массмедиа в качестве ее представителей. Как правило, это хорошо интегрированные в принимающее общество, высокостатусные индивиды. Они сделали все, чтобы стать максимально недостижимыми для жителей «спальных районов», зарабатывающих на жизнь черной работой. А поскольку условием восхождения многих из этих счастливиц было инвестирование на рынке культурных знаков скромного символического капитала, связанного с их происхождением, они охотно включаются в игру под названием «мульти-культи». Суть последней заключается в *культурализации* социальных проблем — в истолковании любых общественных противоречий и конфликтов в качестве противоречий и конфликтов «культур».

Здесь мы переходим к нашему второму «но». Оно касается природы напряжений между мигрантами — с одной стороны, и обще-

ством и государством принимающей страны — с другой. Заявлять, что эти напряжения порождаются исключительно факторами социально-классового характера, было бы вульгарно-марксистской редукцией. Однако при мультикультуралистской интерпретации этих напряжений происходит не менее вредная редукция. Культур-детерминизм — плохая альтернатива экономическому детерминизму. В рамках культурдетерминистской логики волнения, подобные лос-анджелесским 1992 года или тем, что случились в Олдеме (под Манчестером) в 2001-м, предстают не иначе как проявления несовместимости этнических/расовых идентичностей. В расчет не берется ни зашкаливающий уровень безработицы, ни концентрация нищеты на фоне демонстративной роскоши в нескольких милях от проклятых кварталов⁵. На мой взгляд, подобные конфликты с полным на то правом можно называть *этноклассовыми*.

Как ни прискорбно, самым шатким местом в теоретическом построении Сейлы Бенхабиб является его несущая конструкция: концепция «делиберативной демократии»⁶. Эта концепция уходит корнями в «этику дискурса», или «дискурсивную этику», Юргена Хабермаса, которая произрастает на почве «теории коммуникативного действия», возделанной тем же автором.

Пространство коммуникации видится здесь как *однородное*. Роли и позиции участников коммуникации не имеют значения. Цель коммуникации — консенсус, а средство достижения консенсуса — выявление наиболее весомого аргумента. В диалоге, этой идеальной форме коммуникации, нет насилия и принуждения. Есть лишь принудительная сила наиболее сильного аргумента. Не имеют значения и аффекты участников. В пространстве коммуникации находятся лишь разумные существа, устремленные к поиску истины. Истина, в свою очередь, определяется через консенсус. Здесь у Хабермаса сознательная тавтология, порождаемая так на-

⁵ Как известно, подавление «racial riots» в Лос-Анджелесе длилось несколько дней и потребовало от полиции беспрецедентной жестокости. Телекамеры были допущены лишь после того, как с мест боев были убраны убитые и покаленные. Один вдумчивый наблюдатель сказал тогда, что пропасть между кричащим богатством и кричащей бедностью сделалась столь велика, что вопрос стоит не о том, случатся ли подобные беспорядки в будущем, но о том, когда они случатся.

⁶ На мой взгляд, термин «deliberative democracy» лучше оставить без перевода, удерживая в памяти такие значения слова deliberation, как «обсуждение, спор, дискуссия». Может быть, это «дискуссионная демократия», но никак не «совещательная», как предлагает переводчик русского издания.

зываемой консенсусной теорией истины: критерием истины является согласие всех участников коммуникации.

Хотя Бенхабиб и пытается слегка скорректировать ригоризм и вопиющую наивность хабермасовского подхода, существо теории остается неизменным. Политическое, увиденное сквозь призму «дискурсивной этики», уподобляется безразмерному дискуссионному клубу. Членство в этом клубе зарезервировано всем гражданам. Единственное предварительное условие — наличие доброй воли к выслушиванию оппонента, готовность к беспристрастному и бескорыстному взвешиванию любого аргумента.

В результате из политической философии изымается собственно *политическое*. Бенхабиб, как и ее учитель, отвлекается от того, от чего отвлечься нельзя, коль скоро предмет разговора — политика. А именно от фундаментальных различий между акторами политического и публичного пространства. В политическую коммуникацию вступают далеко не «свободные и равные субъекты», как это представляется дискурсивной этикой. Коммуникация в публичном (политическом) пространстве носит, как сейчас модно выражаться, *асимметричный* характер. Одни ее участники задают правила игры, другие эти правила принимают, а третьи вовсе из нее исключены. Странно было бы ожидать от последних, что они смиряются с таким положением дел, а не начнут, скажем, исключать самих исключających.

Мы вряд ли стали бы предъявлять Сейле Бенхабиб столь высокий счет, ограничь она полет своей мысли рамками национального государства. Но американскую исследовательницу интересует плюрализм политической сферы в планетарном масштабе. В дискуссионный клуб «делиберативной демократии» теперь втягивается все человечество. Здесь, на «глобальном» уровне рассуждения, особенно ясно видно, что автор пытается защитить позиции, заведомо незащитимые. Речь идет о дорогом ее сердцу моральном универсализме. Сейла Бенхабиб не только полагает, что имманентный либерализму моральный универсализм, то есть притязание на общезначимость определенного набора норм, выдержал натиск, которому подвергся после *linguistic turn* в философии, но и уверена, что приверженность моральному универсализму совместима с чувствительностью к мировоззренческому разнообразию.

Этот шаг возвращает нас к ныне подзабытым дискуссиям о постмодерне, будоражившим пытливые умы в 1980-е. Из много-

численных действующих лиц той драмы для наших целей важны трое белых мужчин: уже упомянутый Юрген Хабермас, Жан-Франсуа Лиотар и Ричард Рорти. Когда Хабермас и Лиотар скрестили шпага (первый — на стороне универсализма, второй — на стороне релятивизма), Рорти взял на себя роль третейского судьи.

«Постмодернистский буржуазный либерал», как он сам себя окрестил⁷, заявил, что оба спорящих правы и не правы одновременно. Когнитивная сфера состоит из конкурирующих друг с другом нарративов. Претензии на метанарратив обречены, как бы ни хотелось обратного Хабермасу. Но и Лиотар напрасно останавливается на едиссенсусе» различных «языковых игр» (они же — «эпистемологические установки», они же — «этноцентризм»). Вместо того чтобы опускать руки перед бесконечным плюрализмом культурных сообществ, надо раз и навсегда выяснить, какое из них наилучшее. И организовать свое действие в соответствии с этим знанием. Причем приоритет одного сообщества — Запада и Америки как его квинтэссенции — перед другими следует признать не по эпистемологическим, а по прагматическим соображениям. Позволю себе пространную цитату.

«Патнем утверждает, что понятие рациональности определяется “локальными культурными нормами”. Рациональность есть не что иное, как демонический двойник позитивизма. Рациональность, как он пишет, это “научная теория, инспирированная антропологией, равно как позитивизм был научной теорией, инспирированной точными науками”. Под “сциентизмом” Патнем имеет в виду понятие рациональности, состоящее в применении критериев к случаям. Допустим, мы откажемся от этого понятия и будем исходить из используемого самим Патнемом куайновскош образа научного исследования как непрерывного плетения паутины верований. Тогда понятие “локальных культурных норм” утратит свои оскорбительно-провинциальные обертоны. Теперь сказать, что мы должны быть этноцентричными, означает просто сказать, что верования, предлагаемые другими культурами, должны подвергаться тестированию в ходе их вплетения в паутину, которой мы уже располагаем. Следствием этого холистического взгляда на познание станет то, что <...> альтернативные культуры нельзя будет мыслить подобно альтернативным геометриям. У аборигенов Тас-

⁷ См.: Rorty R. «Postmodernist Bourgeois Liberalism?» // Journal of Philosophy. 1983. Vol. 18. Цит. no: Neumann I. High and Low: The American Intercultural Imagination (forthcoming). Автор выражает признательность Иверу Нойману за любезно предоставленную возможность ознакомиться с его манускриптом.

мании и британских колонистов были проблемы с коммуникацией, но они принципиально не отличались от проблем с коммуникацией, какие были у Гладстона с Дизраэли. Проблема во всех таких случаях состоит в трудности объяснить, почему другие люди с нами не согласны, и решается она посредством переплетения наших верований таким образом, чтобы это несогласие вписалось в сеть верований, которой мы обладали до того, как с ним столкнулись»⁸.

Далее американский прагматист утверждает, что межкультурные различия следует понимать в той же логике, что и внутрикультурные. Словом, паутина культуры одна, и она будет включать в себя все различия так же, как британские колонисты включили аборигенов Тасмании. (Они их просто истребили.)

«Быть этноцентристом, — продолжает Рорти, — означает делить человеческую расу на народ, по отношению к которому должны быть удостоверены всякие верования, и на всех остальных. Первая группа — «этнос» говорящего — охватывает тех, кто разделяет с ним достаточное количество верований для того, чтобы продуктивная беседа могла состояться»⁹.

У туманных рассуждений на нормативные темы есть достаточно четкие политические импликации. Последовательные релятивисты, идущие вместе с Лиотаром, приходят к культурному плюрализму в планетарном масштабе. Из неразрешимости «распри» между картинами мира вытекает необходимость их мирного сосуществования. Различным коммуникационным сообществам не остается иного выбора, как терпеть друг друга и искать компромиссные формы взаимодействия. Прагматики-контекстуалисты вроде Рорти делают другой вывод. По их мысли, из конкуренции культурных систем выйдет победителем одна — наша.

Вот что сказал Рорти в одном из своих интервью об Америке:

«Эта поэма бесконечного разнообразия не должна смешиваться с тем, что многие сегодня называют “мультикультурализмом”. Этот термин предполагает мораль “живи и не лезь в жизнь других”, политику развития бок о бок, при которой члены различных культур предохраняют и оберегают свою собственную культуру от вторжения других культур. Уитмена и Гегеля не заботило ни сохранение, ни оберегание. Им хотелось соревнования и спора между альтернативными формами человеческой жизни — поэтического agon’a, при котором резкие диалектические диссонансы разреша-

⁸ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Cambridge (Ma): Cambridge U.P., 1991. Vol. 1. P. 26.

⁹ Ibid. P. 30.

лись бы в неслыханные до сих пор гармонии. <...> Это должно происходить по возможности ненасильственно, но если это необходимо, то и с применением насилия...»¹⁰

Так что чем скорее постмодернистский буржуазный либерализм одержит верх, тем лучше.

Позиция, конечно, не универалистская, зато честная. На этом фоне Бенхабиб с ее нормативными экзерсисами смотрится несколько неловко. Из ее логики гоже вытекает, что буржуазно-либеральный порядок победит. Но он победит не потому, что лучше (культурно) или сильнее (в военном отношении), а потому, что универсален. И рано или поздно это поймут все. Проблема для автора лишь в одном — в фундаментализме. В людях по всему миру, цепляющихся за идеалы культурной чистоты, — националистах и религиозных фанатиках. Но на демократическом совещании всемирно-гражданского плана выяснится, что у таких людей нет перспектив. Будущее за делиберативной — и потому универсальной — демократией.

Напрашивается наивный вопрос. А что в этом прекрасном будущем станет с теми, кто, не сумев оценить прелестей нового универсализма, отринет его ради какой-то своей истины?

¹⁰ Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст: М.: Традиция, 1997. С. 70. Цит. по -*Куренной В.* Уроки ткачества в современную эпоху: гобелен прагматизма и ковровые бомбардировки // Логос: философско-литературный журнал. 1999. № 3 (139- С. 202.

Национальные государства перед лицом культурного плюрализма*

Отход от императива культурной однородности

Глобальные миграции ощутимо изменяют этнодемографическую структуру современных государств, а вместе с тем — их культурный ландшафт. Хотя миграционные потоки текут не только с «Юга» на «Север»¹, мы сосредоточим внимание в основном на странах «Севера». Причина тому — особенности их политико-правовых систем. Будучи либеральными демократиями, они специфическим образом реагируют на социокультурные изменения, порождаемые иммиграцией. Под влиянием этих изменений меняется публичный дискурс. В общественных дискуссиях либерально-демократических стран в последние четверть века интенсивно обсуждаются темы «постнационального государства» и «мультикультурного гражданства»² — темы, которые в странах с авторитарными режимами никому не кажутся интересными. Швеция, например, в этническом и культурном отношении гораздо более однородна, чем Китай, однако озабоченность проблематикой культурной диверсификации куда более характерна для Швеции, чем для Китая.

* Впервые опубликовано: Логос: философско-литературный журнал. 2006. № 2 (53).

¹ О транснациональных миграциях в Юго-Восточной Азии см.: Migration in the Asia Pacific: population, settlement and citizenship issues / Ed. by R. Iredale, Ch. Howksley, S. Castles. Cheltenham: Edward Elgar, 2003.

² См.: *Obenidoerger D.* Vom Nationalstaat zur offenen Republik. Zu den Voraussetzungen der politischen Integration von Einwanderung // *Aus Politik und Zeitgeschichte*. В 9/92; *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority Rights. Cambridge, 1995; *Santos B.* Towards a Multicultural Conception of Human Rights // *Spaces of Culture: City, Nation, World* / Ed. by M. Featherstone and S. Lash. 1.: SAGE, 1999- P. 214—229.

Феномен гражданства: от классической концепции к неклассической

В общественном сознании промышленно развитых стран произошел характерный сдвиг: от приоритета государства перед индивидом к приоритету индивида. Условием легитимности государства считается его способность гарантировать безопасность и обеспечивать соблюдение прав его граждан. Этот сдвиг сказался и на современной *теории гражданства*.

В XIX веке считалось само собой разумеющимся, что государству присуще право натурализовать и денатурализовать (то есть делать гражданами и лишать гражданства) проживающих на его территории индивидов. Иностранцев часто натурализовывали, не спрашивая их согласия. Диссидентов лишали гражданства и выдворяли из страны. С победой либерального миропонимания утвердилось убеждение, что «каждый человек имеет право на национальность» и что «никто не может быть лишен национальности» (то есть государственной принадлежности) без его или ее воли³.

У суверенитета, которым обладают государства, два аспекта. *Территориальный* суверенитет предполагает, что каждый индивид, живущий на территории определенного государства, подчиняется законам этого государства. *Народный* суверенитет предполагает, что индивиды, населяющие то или иное государство, рассматриваются не как резиденты территории, а как члены определенной политики. В случае мигрантов эта неконгруэнтность — несовпадение территориального и народного суверенитета — удваивается. Мигранты — это резиденты, исключенные из политики (до тех пор, разумеется, пока они не получают гражданство). Они не составляют части политического тела, лежащего в основе «народного суверенитета». Вместе с тем они — представители чужого суверенитета. Будучи гражданами другого государства, они несут с собой его территориальный суверенитет и как бы расширяют его территорию.

Впрочем, такое рассуждение выдержано в духе классических теорий гражданства⁴. Эти теории на сегодня устарели. Они исходили из постулата о совпадении границ государства и границ

³ В этих формулировках международных правовых документов молчалива подразумевается тождество национальности и гражданства, поскольку нация отождествляется с государством.

⁴ Классический труд здесь — «Гражданство и социальный класс» Томаса Маршалла (1950). Переработанную версию см.: *Marshall T. J., Bottomore T. Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press, 1992.

гражданства. Однако в современном мире (по крайней мере, в либерально-демократических странах) все чаще имеет место *несоответствие государственных границ и границ гражданства*. Гражданство «делится» между различными политическими сообществами. В этой связи наблюдатели ведут речь о «перекрестном политическом членстве», о множественности и комплексности политического членства. Один индивид — одновременно член нескольких политических сообществ на разных уровнях⁵.

Немецкий исследователь Райнер Баубек предлагает такой мысленный эксперимент. Представим себе курдского иммигранта, натурализованного во Франции. Он является обладателем французского и турецкого паспортов. Предположим, что в настоящий момент он (пользуясь предоставляемым ЕС правом свободного передвижения) поселился в Германии. Это значит, что он имеет право голосовать на муниципальных выборах в Германии и на выборах в Европейский парламент. При этом он сохраняет право голоса на парламентских выборах во Франции и в Турции. Таким образом, он является гражданином двух национальных государств, одного сверхнационального союза и в то же время может чувствовать себя принадлежащим курдской нации, которая, не будучи государством, не может предложить ему гражданства⁶.

В странах, считающихся либеральными демократиями, действуют две основные модели гражданства — «право почвы» (*jus soli*) и «право крови» (*jus sanguinis*). Право почвы означает, что основанием предоставления гражданства является факт рождения индивида на территории данного государства, а право крови предполагает, что таким основанием служит (этническое) происхождение. Ориентация на право почвы характерна для Соединенных Штатов и других «иммиграционных государств», а также для Франции.

«Право крови» до недавнего времени с особой последовательностью применялось в двух странах — в Германии и Израиле. Немцем, как и евреем, можно было только родиться и (почти) невозможно стать. Однако на рубеже 1990—2000-х годов Германия внесла в свое законодательство поправки, облегчающие включение в национальное сообщество новых членов, не являющихся немца-

⁵ О феномене «глобального гражданства» см.: *Appadurai A* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, 1996.

⁶ См.: *Bauboeck R.* Social and cultural integration in a civil society // The Challenge of Diversity: Immigration and Pluralism in Societies of Immigration / Ed. by R. Bauboeck, A. Heller, A.R. Zollberg. Aldershot, Brookfield USA, Hong Kong, Sydney: Avebury, 1996. P. 67—131.

ми этнически⁷. Предпочтение «праву крови» отдается также законодательствами о гражданстве в Греции, Испании и Бельгии. В Великобритании и Скандинавских странах принятые модели гражданства ближе к «праву почвы». Однако на практике регулирование вопросов гражданства строится на сочетании обеих моделей.

Уместно сделать одно уточнение, касающееся французской политики в отношении гражданства. Во Франции долгое время практиковалось почти чистое «право почвы», согласно которому натурализация детей мигрантов происходила автоматически. Но такая практика противоречит идее демократической легитимации власти: власть государства над индивидами только тогда может быть признана легитимной, когда их вступление в членство данной подитии произошло добровольно. К тому же с французской практикой не было согласно правительство Аджира, которое, опираясь на «право крови», рассматривало живущих во Франции выходцев из Аджира как своих граждан. В итоге был найден компромисс — институт двойного гражданства.

Тенденция к либерализации правил членства в политическом сообществе нашла выражение в концепции «мультикультурного гражданства».

Суть концепции «мультикультурного гражданства» заключается в том, что членство в политике не обуславливается некоей строго определенной культурной лояльностью. Гражданин того или иного государства может иметь культурную идентичность, отличную от официально поощряемой, и тем не менее принадлежать национальному политическому сообществу, быть его полноправным членом⁸. Например, можно быть мусульманином (а также алжирцем, мавританцем и т.д.) и в то же время — испанцем, индусом, и в то же время — британцем, конголезцем, и в то же время — бельгийцем и т.д. Иными словами, та или иная *культурная лояльность* не рассматривается как непереносимое условие *политической лояльности*.

⁷ О немецком подходе к национальной и государственной принадлежности см. Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005. С. 259-260.

⁸ См.: Kymlicka W. Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Влияние политической традиции на отношение государств к культурному плюрализму, связанному с иммиграцией

Различия в иммиграционном законодательстве и в практиках натурализации

Понятно, что исторически проживающие на территории того или иного государства этнические меньшинства не могут оказать на изменение культурного ландшафта страны того влияния, которое на него оказывает (им)миграция.

На первый взгляд может показаться, что терпимое или, напротив, нетерпимое отношение государств к диверсификации собственного культурного пространства, порождаемого миграцией, определено приверженностью их правительств той или другой концепции нации. Там, где доминирует представление о нации как по преимуществу политическом сообществе, резонно ожидать большей терпимости к мигрантам и их культурным идентичностям, а там, где преобладает понимание нации как этнического сообщества, терпимости к культурному разнообразию должно быть меньше. Такой взгляд, однако, не совсем верен. Достаточно вспомнить о Франции. Приверженность к пониманию нации как гражданства не мешает французскому обществу крайне негативно относиться к публичному проявлению культурных (языковых, религиозных, этических) различий. И напротив, Германия, среди политических элит которой долгое время господствовала этническая модель нации, в 1980—1990-е годы активно внедряла у себя практики «мультикультурализма». Не очень помогает и деление государств на «иммиграционные» (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия) и «национальные» («старые» государства Западной Европы). Стратегии многих европейских стран — например, Нидерландов — в отношении миграции не вписываются в традиционную модель «национального государства» (понимаемого как этнически и культурно однородное). И наоборот, некоторые «иммиграционные государства» — например, Австралия при кабинете Ховарта — принимают решения, явно ориентированные на модель национального государства в «этническом» (этнокультурном) понимании слова «национальный».

По-видимому, источник различий в восприятии иммиграции и культурной диверсификации, с ней сопряженной, следует искать в *различиях политических культур*.

Так, страны с длительной плюралистической традицией (в частности, Великобритания и Нидерланды) обнаруживают гораздо

бульшую толерантность к культурному плюрализму, чем страны, такой традиции не имеющие. В то же время достаточно высокую степень терпимости к разнообразию проявляет Швеция, которая не имеет ни иммиграционного прошлого, как США или Канада, ни имперской предыстории, как Нидерланды или Великобритания. Объяснение этому обстоятельству можно найти в характерной для этой страны *социал-демократической традиции*. Долгий период правления социал-демократов создал «шведскую модель» правления, одна из основных черт которой — патернализм государства по отношению к незащищенным группам населения (а мигранты относятся именно к этим группам).

Проиллюстрируем влияние политических традиций на восприятие культурного разнообразия на примере двух европейских стран — Великобритании и Франции. Франция исповедует идеологию «республиканизма» — безусловной приверженности идеалам Республики, провозглашенной революцией 1879 года. Верность этим идеалам означает отказ индивидов от иных лояльностей, кроме лояльности Республике. Быть французом — значит быть гражданином (неважно при этом, из какой страны вы прибыли). Но справедливо и обратное: быть гражданином, то есть полноправным членом политического сообщества, значит быть французом, то есть ставить ценности французской культуры выше всех других ценностей. На практике это означает колоссальное ассимиляционистское давление на мигрантов и их потомков. Британии, напротив, свойственна традиция жизненно-стилевого и идеологического плюрализма. От подданных королевы (не забудем, что эта страна считается монархией) ожидают политической лояльности, но от них не требуют культурной идентификации с «британской культурой».

Резко контрастируют друг с другом французский *лаицизм*, с одной стороны, и британская веротерпимость, с другой. Лаицизм — строжайшее отделение церкви от государства — предполагает, что религиозные убеждения граждан являются исключительно их частным делом. Их место — в приватной сфере, тогда как публичная сфера должна быть нейтральна по отношению к конфессиональным предпочтениям отдельных индивидов. Британской традиции религиозной толерантности подобная ригидность чужда. Вынесение в публичную сферу признаков конфессиональной принадлежности подданных здесь не вызывает протестов ни со стороны государства, ни со стороны общества⁹.

⁹ Точнее, не вызывало до 7 июля 2005 года. Теракты в Лондоне изменили атмосферу в британском обществе.

Различия в моделях интеграции

В Лондоне действует множество поддерживаемых властями общественных организаций, существование которых трудно представить себе в Париже. Например, Muslim Welfare House, регулярно получающий гранты от правительства. Его клиенты — не только выходцы из когда-то принадлежавших британской короне регионов (индийцы, пакистанцы, бангладешцы), но и албанцы, алжирцы и другие мигранты из исламских стран. Здесь можно получить помощь в поиске работы и жилья, найти нужную информацию о культурной жизни, например о молодежных клубах мусульман, пройти курсы английского — или арабского! — языка.

В начальных школах Нидерландов дают уроки на языке родителей тех детей, для которых голландский не является родным. Разумеется, это имеет место только в случае, если на то высказано специальное пожелание. Такие уроки ограничены десятью часами в неделю — 5 часов в рамках учебной программы и 5 часов факультативно. В Швеции, а именно в Стокгольме, с середины 1990-х годов уроки в начальных классах велись на 110 (ста десяти) языках. Цель таких великодушных (и весьма дорогостоящих) мероприятий власти — помочь как можно менее болезненной адаптации детей мигрантов к новому культурному окружению.

Особый случай представляет ФРГ. Понимание национального сообщества как сообщества происхождения долгое время вообще блокировало возможность включения в немецкое общество новых членов, этнически не являющихся немцами. В течение 1950—1970-х годов власти Германии ориентировались на стратегию *сегрегации* мигрантов. «Гастарбайтеры» были де-факто и де-юре отделены от культурно-политического сообщества принимающей страны. От них ожидали возвращения туда, откуда они приехали (в Югославию, Турцию, Грецию, Польшу). И если уж дети и внуки мигрантов принимались в немецкое общество, то только при условии смены этнической идентичности. От них, в частности, требовался отказ от гражданства страны происхождения¹⁰.

Артикуляция культурных различий в публичной сфере

Получил широкую огласку случай, произошедший в одном из канадских судов. Судья удалил из зала заседаний свидетельницу,

¹⁰ Запрет на двойное гражданство сохраняется и сейчас. Попытка ввести этот институт, предпринятая «красно-зеленой» коалицией в конце 1990-х годов, не принесла результатов.

отказавшуюся снять головной платок (хиджаб). Он мотивировал свое решение обязательностью правил поведения для всех граждан, находящихся на территории органов власти. Это действие судьи было подвергнуто самой энергичной критике как в канадских СМИ, так и среди его коллег. Решение судьи было признано противозаконным.

В Канаде, так же как в Великобритании, Нидерландах, Германии и других западноевропейских странах, за исключением Франции, ношение «религиозных символов» в публичных местах (к которым относится и школа) не считается предосудительным. Тем более оно не рассматривается как предмет специальной регуляции на государственном уровне.

Многим европейцам было непонятно решение, с каким француз в 2004 году настаивали на законодательном запрете демонстрации религиозных символов в публичной школе. Закон, предложенный Жаком Шираком и почти единодушно поддержанный Национальным собранием, запретил в школах, финансируемых государством, ношение одежды и другой атрибутики, указывающей на религиозную принадлежность. Формально под запрет попали и католический крест большого размера, надеваемый поверх платья, и кипа, но во французском обществе ни для кого не секрет, что новый закон нацелен против платка девочек-мусульманок (хиджаба).

В британских судах выступают адвокаты в тюрбанах, указывающих на их приверженность религии сикхов. Есть даже такой судья. В Канаде сикхам, управляющим мотоциклом, разрешено не надевать шлем (правда, страховые компании сделали в этой связи специальные оговорки). В Нидерландах и в Великобритании в течение 1980—1990-х годов открыты сотни мечетей, а также десятки индуистских храмов и молельных домов — тогда как во Франции власти, хотя и не препятствуют появлению таких заведений, прилагают максимум усилий, чтобы они оставались незаметными.

Языковая политика

Лидером по части толерантности к многоязычию является, конечно, Канада. Именно здесь с 1971 года принято решение о равном статусе английского и французского языков. Все делопроизводство (работа судов и других органов власти, государственная документация и т.д.) ведется на двух языках. Двуязычие распространяется на все сферы общественной жизни — от образования и СМИ до инструкций к пользованию бытовой техникой. Француз-

скоговорящее население страны (порядка 6 миллионов в Квебеке и еще 1 миллион, рассеянный по другим провинциям) не может пожаловаться на дискриминацию. Более того, законы, касающиеся развития французского языка, действующие в Квебеке, скорее дискриминационны по отношению к англоязычным жителям региона. Например, каждое предприятие, на котором работают более 50 человек, обязано пользоваться именно французским языком как языком, независимо от реального состава его персонала. Родители франкофонных детей обязаны отдавать их во французские школы. Ярлыки на товарах в магазинах, дорожные карты и т.п. печатаются только по-французски. Позднее специальные меры по поддержке языков меньшинств приняты по отношению к аборигенному населению (индейцам). Теперь в канадских судах устанавливают до 12 кабинок для переводчиков — на случай, если кто-то из участников процесса, принадлежа одному из индейских племен, не владеет английским или французским.

На железнодорожных станциях в Британии можно видеть надписи не только на английском, но и на урду. В Австралии функционирует несколько телевизионных каналов, делающих программы для меньшинств на языках меньшинств (на китайском, вьетнамском, малайском и т.д.). В южных штатах США в радиоэфире множество испаноязычных станций. В странах, ориентированных на традиционный идеал, «национального государства» невозможно себе вообразить. Правда, и здесь происходит определенная эволюция. Если Франция строго придерживается принципа монополии французского языка (и даже принимает закон, ужесточающий эту монополию), то другие «национальные государства» делают шаги в сторону плюрализма. В Гамбурге, например, в 2003 году открыта первая немецко-турецкая школа, где преподавание будет вестись как на немецком, так и на турецком. В Берлине на БМ-частотах уже несколько лет можно слушать «Радио мульти-культи», вещающее на русском, турецком и ряде балканских языков. Планируется расширить зону вещания на всю Федеративную Республику.

Среди государств, ориентированных на этническую модель нации, Германия — безусловный пионер в проведении политик, способствующих культурной плюрализации общества. Что касается других стран с подобной ориентацией, то здесь терпимость к культурному разнообразию, как правило, ограничивается этническими меньшинствами, исторически проживающими на их территории. В Австрии в местах компактного проживания словенцев дорожные указатели и таблички с названиями селений — на двух

языках, немецком и словенском. На федеральном радио действуют постоянные программы на хорватском и словенском языках. В Италии на территории Южного Тироля вторым государственным языком является немецкий. Полная культурная автономия представлена немецкому меньшинству в Дании (здесь разрешена даже политическая партия, представляющая интересы этнических немцев). В Бельгии с недавних пор договорились о трех государственных языках (французский, фламандский и немецкий).

Политическая репрезентация

В США действуют две политические партии, построенные по этническому признаку, — пуэрто-риканская Young Lord Party и «La Raza Unida», объединяющая выходцев из испаноязычных стран. Для сравнения приведем факт, что во Франции до 1981 года было запрещено образование *общественных организаций* (не партий) по этническому признаку.

На политической сцене Великобритании действует немало политиков, вышедших из числа меньшинств. Это касается партийных функционеров, как лейбористов, так и консерваторов. Представлены «цветные» в парламенте (12 членов палаты общин и 24 члена палаты лордов — выходцы из Южной Азии и Ближнего Востока). С этой картиной резко контрастирует Национальное собрание Франции, где если и можно увидеть небелые лица, то можно быть уверенным, что они принадлежат крупным чиновникам из французских «заморских территорий» (таких, как Гвиана, острова в Коралловом море и т.д.). Политических деятелей, вышедших из стран Третьего мира, практически нет в высших и средних эшелонах власти Австрии, Дании и Германии (в Бундестаге до недавнего времени был только один депутат турецкого происхождения). В то же время в Нидерландах присутствие таких политиков заметно. Особенно много партийных функционеров (причем как в партиях левой, так и крайне правой ориентации) — выходцы из Латинской Америки. Именно они наиболее активно выступают с антиисламскими лозунгами. Наблюдатели с удивлением отмечали, что вторым лицом в «Списке Фортейна» был чернокожий политик.

Символическая политика

Если на центральных французских телеканалах все без исключения дикторы — белокожие, то на британском телевидении от

четверти до трети ведущих программ своими лицами символизируют этническое разнообразие сегодняшней Великобритании. Аналогичная картина наблюдается на американских и канадских телеканалах. В этой связи весьма симптоматична символическая политика, проводимая на протяжении последних пятнадцати лет в Германии. Здесь значительное число авторов и ведущих популярных ток-шоу имеют внешность, указывающую на иное, нежели «чисто немецкое», происхождение — от Турции и Балкан до Юго-Восточной Азии.

Две тенденции в восприятии культурной диверсификации: либерализация и этнизация

Тенденция в восприятии культурной диверсификации, которую мы описали выше, представляет собой, безусловно, тенденцию к либерализации общественного сознания и политики. «Неклассические» теории гражданства и распространение практик «мультикультурализма» указывают на постепенный пересмотр природы национального сообщества. Членство в нации, согласно такому восприятию, не предполагает одной и только одной культурной идентичности.

Между тем данная тенденция в настоящее время не является ни единственной, ни доминирующей. Наряду с ней просматривается другая — назовем ее тенденцией к *этнизации* национального сообщества. Последняя находит выражение в следующих феноменах.

1. «Национализирующиеся государства»¹¹ Восточной Европы. Нация в таких государствах понимается исключительно как этнонация, а государство — как собственность одной этнической группы. Что касается остальных групп, то, сколь бы многочисленными они ни были, они воспринимаются в лучшем случае как арендаторы чужой собственности. Наиболее характерный случай такого подхода представляют современные Эстония и Латвия, построившие свои конституции на концепции «этнической демократии». В результате лица, не принадлежащие (этно)нации, не принадлежат политической нации (не имеют гражданства).

¹¹ Этот термин ввел американский социолог Роджерс Брубейкер для обозначения государств, ориентированных на идеал этнически однородной нации и готовых ради достижения этого идеала к подавлению этнокультурной неоднородности общества (см.: *Brubaker R. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 79—106*).

2. Дебаты о *BeNkikig* (руководящей, главной культуре), ведущиеся с конца 1990-х годов в Германии, и аналогичные дискуссии в других западных странах, подчеркивающие приоритет определенного (часто связанного с религией) культурного образца.

3. Наблюдающийся в странах либеральной демократии подъем правого радикализма и националистического популизма, спекулирующего на теме иммиграции.

После серии терактов 2001—2005 годов в индустриально развитом мире явно усилилась ностальгия по «классическому» национальному государству, в котором нация по умолчанию рассматривается как культурно сплоченная общность. И среди правящих классов, и в общественном мнении стран Севера растут симпатии к культурной (а где возможно — и к этнической) однородности. Мигранты желанны, таким образом, только при условии, если они готовы и способны вписаться в образцы поведения, характерные для принимающей страны. Либо они растворятся в культуре нации-государства, на членство в которой претендуют, либо им будет отказано в таком членстве.

Однако сколь бы ни был привлекателен для «золотого миллиарда» такой сценарий, он вряд ли реализуем на практике.

Дело в том, что промышленно развитые страны обречены на иммиграцию. Остановить иммиграционный поток с Юга на Север невозможно. И не только потому, что перемещение рабочей силы из неблагоприятных зон мировой экономики в благополучные является неизбежным процессом, но и потому, что Север нуждается в иммиграции — хот бы по причине старения его населения.

Объективные тенденции в демографической динамике таковы, что в разных сегментах общества имеет место разная рождаемость. Уже на протяжении жизни поколения, родившегося в 1990-е годы, в западных мегаполисах произойдет принципиальная смена этнического состава населения: выходцев из стран Юга будет численно больше, чем «автохтонных» жителей.

Но не стоит усматривать в этом грядущую катастрофу. Среди потомков переселенцев из регионов Юга, живущих сегодня в странах Севера, формируются самые разные идентичности. Люди, которые для внешнего взгляда сливаются в неразличимое пятно «мусульман», то есть в одно сообщество, на деле образуют бесчисленное множество сообществ, отличающихся друг от друга по целому ряду параметров — географических, языковых, профессиональных, статусных, идеологических, субкультурных. Чрезвычайно разнородно иммигрантское население и в конфессиональном отношении. Большинство выходцев из «исламских стран» являются

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА ПЕРЕД ЛИЦОМ КУЛЬТУРНОГО...

мусульманами номинально¹². Наконец, в среде практикующих мусульман, в свою очередь, полезно различать между индифферентным к политике большинством, политизированным меньшинством и крайне немногочисленными группами брокеров от религии, пытающихся составить символический капитал сочинением экстремистских проповедей.

¹² Так, во Франции лишь 14% выходцев из таких стран регулярно посещают мечеть и соблюдают обряды (см.: *Филиппова Е.* Французы, мусульмане: в чем проблема? // *Этнографическое обозрение*. 2005. № 3).

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЫ

Проблема идентичности в постсоветском контексте.....	7
Нациостроительство и его прорабы.....	24
Современный русский национализм.....	27
«Национальная политика» как феномен политической речи.....	47
Энтони Смит и его понимание национализма.....	66

ЧАСТЬ II

Скромное обаяние расизма.....	75
Господин Ле Пен и другие.....	90
Расизм и мигранты.....	95
Этнизация феномена миграции в публичном дискурсе и институтах: случай России и Германии.....	104
Перспективы политики иммиграции и натурализации в России и мире.....	122
Осуществим ли в России «русский проект»?.....	125

ЧАСТЬ III

Кино как зеркало мультикультурной революции.....	141
Мультикультурализм и идеология инакости.....	147
Демократический плюрализм и дискурс мультикультурализма.....	154
Этичность в Большом городе.....	161
О политическом употреблении культурных различий.....	176
Национальные государства перед лицом культурного плюрализма.....	185

Владимир Малахов
Понаехали тут...
Очерки о национализме, расизме и
культурном плюрализме

Дизайнер обложки
О. Смирнов
Редактор
И. Калинин
Корректор
Э. Корчагина
Компьютерная верстка
С. Петров

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «Новое литературное обозрение»

Адрес редакции:
129626, Москва, И-626, а/я 55
Тел.: (495) 97647-88
факс: 977-08-28
e-mail: real@nlo.magazine.ru
<http://www.nlo.magazine.ru>

Формат 60х90/16
Бумага офсетная № 1
Уел. печ. л. 12,5. Тираж 2000. Зак. №0718000.

Сянк

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Издания
«Нового литературного обозрения»
(журналы и книги)
можно приобрести в следующих магазинах:

в Москве:

«Полигкнига» — ул. Малая Дмшровка, 3/10. Тел.: (495)200-36-94
«Ad Maiginem» — 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел.: (495)951-93-60
«Библио-Глобус» — ул. Мясницкая, 6. Тел.: (495)924-46-80
«Гилея» — Нахимовский просп., 51/21. Тел.: (495)332-47-28
«Гнозис» — Zubовский проезд, 2, стр. 1. Тел.: (495)247-17-57
«Книжная лавка писателей» — ул. Кузнецкий мост, 18. Тел.: (495)924-46-45
«Молодая гвардия» — ул. Большая Полянка, 8. Тел.: (495)238-50-01
«Москва ТД» — ул. Тверская, 8. Тел.: (495)797-87-17
Московский Дом книги — Новый Арбат, 8 (а также во всех остальных магазинах сети). Тел.: (495)203-82-42
«Старый свет» (книжная лавка при Лишнштуте) — Тверской бульвар, 25
Тел.: (495)202-86-08
«Фаланстер» — Малый Гнездниковский пер., 12/27. Тел.: (495)504-47-95
«У Кентавра» — Миусскаяпл., 6. Тел.: (495)250-65-46
«Букбери» — Никитский б-р, 17. Тел.: (495)291-83-03
«Русское зарубежье» — ул. Нижняя Радищевская, 8 (м. Таганская-кольцевая)
Тел.: (495)915-11-45
Primus Versos — ул. Покровка, 27, стр. 1. Тел.: (495)951-93-60
Магазины сети «Книжный клуб 36°6». Тел.: (495)223-58-20
«Топ-книга». Тел.: (495)166-06-02

в Санкт-Петербурге:

«Летний сад» — Большой просп., ПС, 82. Тел.: (812)232-21-04
«Подписные издания» — Литейный проса, 57. Тел.: (812)273-50-53
«Дом книги» — Невский проса, 62. Тел.: (812)570-65-46, 314-58-88
«Лавка писателей» — Невский просп., 66. Тел.: (812)314-47-59
Гуманитарная книга, 1-я линия ВО, 42. Тел.: (812)323-54-95
Академический проект, ул Рубинштейна, 26. Тел.: (812)764-81-64

в Екатеринбурге:

Дом книги — ул. А. Валека, 12. Тел.: (343)358-12-00

в Нижнем Новгороде:

«Дирижабль» — Б. Покровская, 46. Тел.: (8312)31-64-71

в Ярославле:

улСвердлова, 9. В здании ЦСИ «АРС-ФОРУМ». Тел.: (4852)22-25-42

в Интернете:

www.ozoam
www.bolero.ru

Сборник статей Владимира Малахова посвящен теме, при разговоре о которой трудно разделить теоретическую актуальность от политической злободневности. Речь идет о таких проблемах, как расизм и миграция, национальная политика и этническая идентичность, мультикультурализм и нациостроительство. Сквозным сюжетом, объединяющим входящие в сборник тексты, является полемика с таким подходом к этничности, который игнорирует ее историческую, культурную и политическую опосредованность.

антропология **политология** социология культурология

VI-ОИИ N
Агхей-Мартан
от 30 X 1997 год
Катерин
1962

13154586793 507-8



9 785867 935078