



Межрегиональные
исследования
в общественных
науках

Министерство
образования и науки
Российской Федерации

«ИНОЦЕНТР
(Информация. Наука.
Образование)»

Институт имени
Кеннана Центра
Вудро Вильсона
(США)

Корпорация Карнеги
в Нью-Йорке (США)

Фонд Джона Д.
и Кэтрин Т. МакАртуров
(США)



Данное издание осуществлено в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», реализуемой совместно Министерством образования и науки РФ, «ИНОЦЕНТРОм (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
УРАЛЬСКИЙ МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
НОВГОРОДСКИЙ МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ГРАЖДАНСКИЕ, ЭТНИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ
ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Ответственный редактор В.С. Магун

Москва
Издательство Института социологии РАН
2006

УДК 360.347
ББК 60.545.1

Печатается по решению Совета научных кураторов программы
«Межрегиональные исследования в общественных науках»

Редакционная коллегия:
В.С. Магун (отв. ред.), Л.М. Дробижева, И.М. Кузнецов

Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной
России / Отв. ред. В.С. Магун. — М.: Издательство Института социологии
РАН, 2006. — 327 с.

ISBN 5-89697-111-7

В статьях сборника рассматривается взаимодействие между этническими, религиозными и гражданскими идентичностями в сознании людей, в идеологических текстах и в содержании средств массовой коммуникации. Излагаются теоретические подходы к этой проблематике, анализируются данные массовых опросов и глубинных интервью, рассматриваются различные варианты политики, направленной на формирование идентичности.

Книга адресована исследователям, политикам, всем кто интересуется проблемами этнического, религиозного и гражданского самосознания.

Отдельные статьи сборника могут быть использованы преподавателями и студентами вузов в курсах социологии, антропологии и религиоведения.

УДК 360.347
ББК 60.545.1

На переплете фрагмент картины Рене Магритта «Голконда», 1953

Книга распространяется бесплатно.

ISBN5-89697-111-7

© Коллектив авторов, 2006
© Магун В.С., Дробижева Л.М., Кузнецов И.М., составление, 2006
© АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)», 2006

ОТ РЕДАКТОРОВ

Предлагаемый вниманию читателей сборник – результат совместной работы исследователей Института социологии РАН с сотрудниками Уральского и Новгородского Межрегиональных институтов общественных наук (МИОНов), проведенной при поддержке ИНО-Центра в рамках реализации программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», осуществляемой совместно с Министерством образования и науки Российской Федерации, Институтом им. Дж. Кеннана при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке и Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (грант № СП-003-05/04). Мы рады, что в процессе работы к нам присоединились коллеги из Татарстана, а также руководитель Центра демографии и экологии человека ИНП РАН академик РАЕН А.Г. Вишневский.

В рамках совместного проекта «Гражданские и этнические идентичности: проблемы интеграции российского общества», осуществленного в 2004 г., была организована Интернет-конференция, затем участники заочного общения встретились в Москве и получили возможность в непосредственном общении обсудить затронутые вопросы. И уже по материалам выступлений и дискуссий все участники встречи в Москве представили статьи, составившие этот сборник.

Сборник состоит из четырех разделов. В первом из них обсуждаются теоретические проблемы, во втором разделе собраны статьи, в которых анализируются новые эмпирические исследования, посвященные гражданским и этническим идентичностям, третий раздел содержит три статьи, посвященные религиозным идентичностям – теме, тесно связанной с основной проблематикой проекта. И наконец, четвертый раздел, посвященный политике идентичности, пожалуй, наиболее явно демонстрирует, насколько остра практическая актуальность исследований в этой области.

Вопросы, обсуждаемые в сборнике, не только актуальны, но и остро дискуссионны. В российском научном сообществе, занимающемся ими, не так уж много согласованных, разделяемых всеми по-

ложений. Поэтому естественно, что участники сборника нередко придерживаются разных подходов, порой несовпадающих трактовок одних и тех же понятий. Редакторы сборника проявили толерантность и не стали жестко проводить линию на единообразии.

На будущее особенно актуальным нам представляется обсуждение механизмов становления и путей формирования наднациональных — государственной и гражданской — идентичностей. Вокруг каких символов, ценностей, мифов, элементов исторической памяти сможет объединиться население страны? Что будет находиться в узнаваемом диапазоне и станет приемлемым и понятным для российского сообщества? Мы приглашаем коллег к дальнейшему обсуждению этих и других затронутых в сборнике проблем, сайт Интернет-конференции (<http://isras.ru/phpBB2/index.php>) открыт для новых посещений и новых мнений. Продолжены будут и печатные публикации на эти темы.

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

- Л.М. Дробижева.*
Государственная и этническая идентичность:
выбор и подвижность 10
- М.Б. Хомяков.*
Идентичность, толерантность и
идея гражданства 30
- А.В. Логинов.*
Презумпция общества 57

ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Е.Н. Данилова.*
Гражданские и этнические идентификации
в России и Польше 74
- М.Ф. Черныш.*
Этнические и общегражданские ценности
в сознании россиян 103
- Л.А. Окольская.*
Публичные фигуры как объект
симпатии и идентификации
российской и украинской молодежи 114

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

- Е.А. Шумилова, Е.А. Ходжаева.*
Особенности становления российской гражданской
идентичности мусульман в Татарстане 132
- С.В. Рыжова.*
О соотношении православной
идентичности и гражданского сознания 141
- Л.П. Ипатова.*
Православная идентичность как
персональный портрет 169

ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

С.А. Кропотов.

Сцена террора в культурных войнах: проблемы
воображаемой общности и политики идентичности 215

А.В. Лукина.

Технологии производства и утверждения
национальной идентичности 233

Л.В. Сагитова.

Этнорегиональная идентичность: социальные детерминанты
и конструктивистская деятельность СМИ
(на примере Республики Татарстан) 253

Н.А. Шайгорова.

Формирование идентичности личности и
национальная мифология:
историко-литературный аспект 283

В.И. Михайленко.

Россия – не СССР: о ценностных
основах консолидации российского общества 290

А.Г. Вишне夫斯基.

Альтернативы миграционной стратегии для России
и политика идентичности 305

Об авторах и научных редакторах 322

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Государственная и этническая идентичность: выбор и подвижность*

Л.М. Дробижева

Тема идентичностей — одна из наиболее реагирующих на политические перемены в стране и в мире в целом. Каждый раз с изменением политической ситуации, исходя из теории символического интеракционизма, теории ролей, социальной категоризации выбираются те концепты, которые интерпретаторам — политикам или политологам — кажутся наиболее приемлемыми для их проектов. Не является исключением и проблема взаимодействия и акцентации государственной, гражданской и этнической идентичности.

Этнические вызовы конца 1980 — 1990-х гг. ушедшего столетия стимулировали внимание к причинам роста этнической идентичности, ее содержанию и типам (норма, этноцентризм, этнодоминирование, этнофанатизм, этнонигилизм, амбивалентность). В тот период важно было показать, что рост этничности, самосознания у национальностей имеет объективные и субъективные причины, что позитивная идентичность не представляет опасности для общества, а угрозы исходят от гипертрофирования этнической идентичности, национализма и надо искать их причины.

В 1970-х и начале 1980-х гг. в научном мире обсуждались главным образом содержание понятия «национальное (в значении этнонациональное) самосознание» и его структура. В период дискуссии о понятии нации в журнале «Вопросы истории» В.И. Козлов, отстаивающий идею о национальном самосознании как признаке нации, понимал под ним отождествление людей, принятие принадлежности к данному сообществу (феномену). Ю.В. Бромлей ввел узкое и широкое понимание обсуждаемого термина. В узком значении слова он считал возможным понимать под этническим или этнонациональным само-

* Статья выполнена в рамках совместного российско-украинского проекта «Национально-гражданские идентичности и толерантность в России и Украине: сравнительный анализ», поддержанного РГНФ (грант № 05-03-91303а/Ук).

сознанием отнесение человеком себя к тому или другому народу, а в широком значении понималось не только самоотнесение к национальности, но и представление о ней (автостереотипы), ее языке, культуре, истории, территории и государственности, если она была¹.

Этносоциологи, изучая этническое самосознание, операционально выделяя его элементы, на основании широкого бромлеевского понимания включали в него, кроме того, и интересы, осознаваемые личностью, группой как этнические, национальные (в значении национальности). Посылком для такого понимания были выводы психологов, которые выделяли в самосознании три группы элементов — когнитивные, эмоциональные и регулятивные. Регулятивные элементы, приводящие к действиям в связи с самосознанием, как раз и не могут функционировать, если личность не осознает некоторых интересов, ассоциирующихся со своей личной идентичностью или идентичностью того народа, к которому она себя относит².

События конца 1980-х и начала 1990-х гг. прошлого столетия на советском и впоследствии постсоветском пространстве существенно изменили концептуальные подходы к пониманию этничности и ракурс интереса. Этническое самосознание стало чаще называться идентичностью, как на Западе, хотя социальные психологи видят некоторое различие между этими понятиями (С.В. Рыжова, Г.У. Солдатова), акцентируя в идентичности культурно-психологические составляющие, а в самосознании — и социально-политическую.

По-другому исследователи стали оценивать роль самосознания в связи с распространением конструктивистских подходов к этничности. Представления о своей национальности при этом подходе, также как этническая солидарность, без чего невозможна общность, как раз и являются ее «соединительной тканью». Таким образом, в рассмотрении этничности роль самосознания, идентичности существенно возросла³. Она стала предметом рассмотрения как индикатор межэтнической напряженности. Внимание к ее содержательному наполнению, интенсивности выросло, так как связывалось с распространением идей национализма в значении приоритета интересов

¹ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1972; Очерки теории этноса. М., 1983.

² Дробижева Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // Советская этнография, 1985. № 5.

³ Дробижева Л.М. Ценности и символы в контексте новых концепций этничности // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994. С. 9 — 10.

народа по отношению к интересам личности и стремления к максимально возможной самостоятельности (сепаратизм, сецессия).

В стремлении к снижению актуализации этничности ряд российских ученых, и прежде всего В.А. Тишков, стали акцентировать идею дрейфа идентичности, в том числе и даже прежде всего, этнической идентичности и переключения внимания населения с этнической идентичности на осознание государственной — российской идентичности, подчеркивая значение этой общегосударственной идентичности и необходимость активных усилий по ее формированию.

В начале XXI в., когда актуальная опасность сецессии (выхода каких-то территорий из состава государства) миновала, а сепаратизм в целом по стране (не считая некоторых районов Северного Кавказа) не грозил, встали другие проблемы — борьбы с проявлениями терроризма, с ростом ксенофобий и экстремизма. В этих новых условиях востребована гражданская идентичность, гражданское сознание и поведение.

Здесь важно обратить внимание на разное значение одних и тех же терминов, понятий. Во Франции, Великобритании, США, Швейцарии рождение политической нации как политических сообществ, консолидированных в рамках конституционного государства, имеющих политическую, договорную природу, связано с идеями демократии, суверенитета самоуправляющегося народа. Американская исследовательница Лия Гринфельд в часто цитируемой ныне книге «Национализм: пять путей к современному обществу»⁴ характеризует суверенность нации как независимость, самоуправляемость общности, которая выводит свою свободу из свободы и достоинства личности (французские просветители требовали передачи суверенитета монархией народу). Достоинство и свобода воплощаются в политических институтах. Э. Паин, иллюстрируя этот подход приводит определение Р. Эмерсона: «Нация (общество) стремится овладеть государством как политическим институтом, с помощью которого она может защитить и утвердить себя»⁵. По сути, это тип государств с либеральной демократией, где государство — для народа. Потому государственная идентичность в таких странах практически совпадает с гражданской.

⁴ *Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA, 1992.*

⁵ *Emerson R. From Empire to Nation. The Rise of Self Assertion of Asian and African Peoples. Cambridge, 1960. P. 96. Цит. по Паин Э.А. Этнополитический маятник. М., 2004. С. 64 — 65.*

Иная традиция складывалась в России. Государство и в дореволюционной России и в Советском Союзе характеризовалось высоким уровнем централизации и иерархизации власти и населения (в сравнении с конституционными и впоследствии с демократическими государствами), не дававшими возможности самоорганизации общества, противопоставлявшими принцип гражданства принципу подданничества власти⁶.

В силу сложившегося исторического шлейфа восприятий и представлений в России принципиально важно различать государственное и гражданское самосознание. И в этом отличие российской ситуации от французской или ситуации в США, Швейцарии, где формирование политической нации-государства связано со становлением самоуправляющегося народа. Там государственная и гражданская идентичности сложились как равнозначные понятия, а у нас они не могут не различаться. Государственная — российская — идентичность, за которую давно активно ратует известный российский ученый В.А. Тишков, складывается значительно проще и поэтому быстрее, чем гражданское самосознание россиян. Первая формируется политической волей лидера, политической элитой, политическими антрепренерами, посылающими идеи, интерпретирующие государственность, державность. Имея в руках СМИ, возможность влиять на образовательную систему, изобретение и внедрение символов и знаков, сделать это возможно в исторически короткие сроки (особенно, если не пренебрегать этническими чувствами в полиэтнической стране, учитывать политические настроения при выборе флага, гимна, герба, формы войсковых соединений и т.п.). В 1992 г. при опросах москвичей — столичных жителей не более одной пятой идентифицировали себя как россияне⁷, а в начале XXI в. даже в далекой Саха (Якутии) 80 % населения имели такую государственную идентичность. Намного сложнее с формированием гражданского самосознания, которое связано с комплексом социально-психологических предпосылок в обществе, с заменой исторически сложившихся представлений у громадного большинства населения, переориентацией его с патерналистских настроений на деятельностную

⁶ Историки, разрабатывающие на современном уровне проект «империя» обращают наше внимание на то, что империя отличается отнюдь не только захватом и удержанием территорий, но автократией, утверждением принципа подданничества.

⁷ Опросы проводились Отделом этносоциологии Института этнологии и антропологии РАН, рук. исследования — Ю.В. Арутюнян.

самоорганизацию, солидаризацию вокруг ответственности за свою судьбу и жизнь окружающих. Различение государственного и гражданского сознания в России еще только начинает происходить⁸.

Этнополитолог Э.А. Паин дискутирует с В.А. Тишковым по вопросу понимания нации в этой связи как «государственной общности»⁹. Он считает, что назвать «российское согражданство нацией и приучить людей к употреблению такого термина» не решит еще проблемы формирования политической нации как гражданского общества, «овладевающей государством как своим орудием» (по Р. Эмерсону)¹⁰. Это невозможно именно без гражданского (а не просто государственного) самосознания.

Специальные репрезентативные исследования, изучающие формирование именно гражданского самосознания пока не проводились. Мы располагаем лишь материалами глубинных интервью с представителями элитных групп, в которых затрагивались проблемы государственного и гражданского сознания. Но то, что такое разделение уже начинает осознаваться, мы можем фиксировать. Приведу выдержку из интервью Юрия Арабова — поэта, писателя, известного как соавтора режиссера А. Сокурова, единственного сценариста, получившего приз Каннского фестиваля за сценарий фильма «Молох». «Современный мир бросает вызов России — вызов заключается в следующем: сумеет ли нация (ясно, что имеется в виду нация в западноевропейском понимании как гражданское сообщество) самоорганизоваться... Что такое гражданин? Человек, который умеет отвечать за себя и своих близких, а уже потом он начинает отвечать за дела государства»¹¹.

Представительные социологические опросы позволяют рассмотреть динамику множественных идентичностей, подвижность в их содержательном наполнении, а глубинные интервью помогают понять смысловое наполнение выборов, их значения. Поскольку в проведенных нами исследованиях в количественных измерениях фиксировалось государственное и этническое самосознание, мы остановимся, прежде всего, на их соотношении. При этом еще раз подчеркнем, что мы различаем государственное и гражданское самосознание, но также понимаем, что между ними нет пропасти, и даже в на-

⁸ Дробижева Л.М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость / Россия реформирующаяся. М., 2002. С. 242.

⁹ Паин Э.А. Указ. соч. С. 65.

¹⁰ Там же. С. 65.

¹¹ Независимая газета. 2005 г. 3 июня. С. 14.

ших российских условиях они в чем-то перекрещиваются, особенно в условиях «демократического перехода»¹².

В наших исследованиях была сделана попытка соединить социально-психологический и идеологический уровни изучения идентичности. Но в целом доминировал социологический ракурс.

В качестве источника для рассмотрения проблем послужили результаты социологических исследований, которые мы проводили по сопоставимой программе и выборке в 1994 и 1999 гг. в Татарстане, Саха (Якутии), в 1994 г. в Северной Осетии-Алании — 1000 респондентов в каждой республике, в 1999 г. в Башкортостане — 1347 респондентов. Для сопоставления приводятся данные по Оренбургской области (1999 г.), где живут русские и татары (за пределами республики)¹³. За 2002 г. приводятся некоторые сравнимые данные по Татарстану и Саха (Якутии), полученные по проекту, руководимому Д. Барри-Бартлет, «Этничность и доверие в постсоветском обществе» и любезно предоставленные нам в знак давнего сотрудничества по предыдущим проектам. Участники и организаторы с российской стороны — П.М. Козырева, М.С. Косолапов.

В ходе массового стандартизированного интервьюирования нами использовались методики выбора общностей для идентификаций. (Частота выбора «мы-идентификаций» служила основанием для суждений о включенности людей в данный тип общностей). Методика «социального термометра» предполагала определение респондентом своей позиции на шкалах «достатка», «удовлетворенности трудом», «социального положения», «благополучия». Соотнесение этих двух методик позволяло выявить факторы, влияющие на интенсивность этнической и российской идентификаций. Мы использовали

¹² Многотысячные демонстрации 1990-х гг. в поддержку демократизации, электро-альные голосования свидетельствовали о пробуждении ответственности за судьбу страны, народа.

¹³ Привлекаются материалы трех проектов: «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в РФ» (1993 — 1996 гг.), «Этнические и административные границы: факторы стабильности и конфликтности» (1997 — 1998 гг.), «Социальное неравенство этнических групп и проблемы интеграции в России» (1999 — 2000 гг.). Руководитель и автор проектов Л.М. Дробижева. Участники проектов: первого — А.Р. Аклаев, З.В. Анайбан, У.В. Винокурова; всех трех — В.В. Коротева, А.А. Коростелев, И.М. Кузнецов, Р.Н. Мусина, С.В. Рыжова, Л.В. Сагитова, Г.У. Солдатова. Во втором и третьем проекте участвовали также В.В. Амелин, Э.М. Виноградова; в третьем — Д.Г. Брагина, Р.А. Кузьмина, Л.В. Остапенко.

методику «идеологемы» (автор — С.В. Рыжова), когда респондента просят выбрать суждения, с которыми он согласен: «Я редко задумываюсь о том, кто я по национальности» или «Я никогда не забываю о своей национальности». Она позволяет судить об уровне идентичности. Выбор суждения «Каждому человеку важно чувствовать себя членом своей национальности» или «Человеку не обязательно чувствовать себя членом какой-либо национальности» является индикатором афилиативных установок.

Выбор суждений использовался и для выявления ценностей этнонационализма и гражданского национализма (автор Л.М. Дробижева). Так, первый параметрировался через выбор ценности: «Землей и природными ресурсами должна распоряжаться только республика», «Каждая республика должна иметь право на свободный выход из Российской Федерации», «Лучше развитие республики как суверенного государства в составе РФ», «Министерство внутренних дел республики должно подчиняться только правительству республики». Вторая ориентация на российскость, государственный национализм (не в оценочном, негативном значении) фиксировалась выбором суждений: «Землей, природными ресурсами должна распоряжаться только Российская Федерация», «Министерство внутренних дел республики должно подчиняться только МВД Российской Федерации», «Республики не должны иметь права выхода из РФ» и др.

Для выявления поведенческих стратегий использовалась методика «интеракции», позволяющая фиксировать ориентацию респондентов на агрессивные действия или сотрудничество. На уровень и содержание идентичности влияют психологические состояния людей, групп, поэтому мы также использовали эмотивные шкалы, улавливающие тревожность, раздражительность.

Кроме того, для изучения содержания идентичности мы используем данные глубинных интервью, проведенных с представителями элитных групп. 110 интервью, собранных в 1995 г., опубликованы в книге «Говорит элита республик Российской Федерации. 110 интервью Леокадии Дробижевой», М., 1996. 112 интервью (1999 г.), и 60 интервью (2004 — 2005 гг.) не опубликованы, и часть из них мы используем для понимания того, почему в массовом общественном сознании существуют те или другие идентичности, каково их наполнение.

В рамках статьи мы, конечно, не можем изложить все результаты изучения российской государственной и этнической идентичности. Представим те из них, которые в наибольшей мере связаны с целью данной статьи — выявить подвижность и предпочтения в выборе общероссийской государственной и этнической идентичности.

Актуальность и динамика изучаемых идентичностей

Оба вида идентичностей, которые мы рассматриваем, в человеческом восприятии вписываются в другие множественные идентичности и на уровне личности в большинстве случаев в более-менее спокойной социально-политической обстановке не являются доминирующими.

Если мы специально не ориентируем наших респондентов на обсуждение этнической или общегосударственной идентичности, то они не часто актуализируют их.

Выяснение значимости этих идентичностей осуществлялось с помощью известного в социологии и психологии теста Куна-Макпартленда. Респондента просили 5 раз ответить на вопрос «Кто я?» По устной инструкции интервьюер просил назвать наиболее важные для респондента характеристики.

Доминируют у всех национальностей базовые категории (к ним нами отнесены самоопределения типа: человек, семейные — ролевые, гендерные). Они составляют от 50 до 70 % всех самоидентификаций.

Как правило, этнические категории составляли в наборе всех самоопределений в 1994 г. (когда воспоминания о национальных движениях, конфликтах были еще очень остры) не более чем 6—14 %. Конечно, они были актуализированы в ситуациях конфликтов, особенно насильственных.

Государственная идентичность в групповых идентификационных матрицах по тесту Куна-Макпартленда тоже не занимала большого места.

Этнические самоопределения респонденты давали себе чаще, чем называли себя россиянами или гражданами локального сообщества. Наиболее выраженной этнической идентичностью в условиях этнических конфликтов была у осетин и русских из Северной Осетии-Алании. Но надо сказать, что эта ситуация обостряла и республиканское, и российское самосознание. По результатам опросов, было очевидным, что для осетин и русских, причем для последних даже в большей степени, принадлежность к республике и России была намного значимее, чем для жителей других регионов.

Казалось бы, в Татарстане и Саха (Якутии) начало 90-х гг. было временем прямых последствий провозглашения суверенитетов, принятия конституций, в Татарстане — проведения референдума и этнополитического конфликта с Москвой. Солидаризация в республике, а для русских актуальность российской общности, могли бы существенно повыситься. Но на уровне личностной самоидентификации это сильно не сказывалось.

Пока мы сопоставляли актуальность этнической и общероссийской идентичности в сравнении с другими. Но важно представить, как менялись ориентации и солидарности — внутриэтническая, республиканская, российская. В опросах 1999 и 2002 гг. респондентам — русским, татарам, якутам — задавали вопрос в формулировке: «Встречая в жизни разных людей, с одними мы легко находим общий язык, понимаем их, иные же, хоть и живут рядом, остаются всегда чужими. Если говорить о Вас, то как часто Вы ощущаете близость, единство с перечисленными ниже людьми, о ком Вы могли бы сказать: "Это — мы"?». Далее шло перечисление: «часто», «иногда», «никогда», «не знаю».

Прежде всего, обращают на себя внимание изменения, происшедшие с конца 90-х гг. до 2002 г. Интенсивность всех трех солидарностей возросла в каждой этнической группе. В Татарстане, например, доля русских, которые часто ощущали общность с гражданами России, увеличилась более чем в два раза, у татар — почти в два раза. При этом и интенсивность этнической идентичности у тех и других тоже выросла почти вдвое.

Российская идентичность растет и интенсифицируется, но при этом этническая остается более значимой. Обращает на себя внимание и отличающаяся значимость российской и локальной идентичности в разных регионах страны. У русских в Саха (Якутии) российская идентичность опережала республиканскую (71 % против 60 % в 1999 г.), а в Татарстане — российская несколько уступала республиканской (на 6 — 10 пунктов в 1999, 2002 гг.).

Этническая идентичность более выражена, чем российская, актуальна и интенсивна. Еще в 90-е гг. исследования показывали, что этничность уступает поколенческой, профессиональной идентификации по интенсивности. В 2002 г. она и у русских, и других национальностей — в нашем случае у татар, якутов — конкурировала с ними практически на равных. Можно говорить о *чувстве этнической солидарности*. Подтверждением этому был выбор респондентами ответа «Современному человеку необходимо ощущать себя частью своего народа». На рубеже веков его сделали более 60 % татар, около 80 % якутов, примерно половина русских как в республиках, так и в Оренбургской области.

Ранее приходилось отмечать, что в условиях, когда бывшие граждане СССР потеряли свою прежнюю государственную идентичность, веру в правильность своего исторического выбора и реальность многих достижений, когда значительная часть населения меняла свой привычный социальный статус, этническая солидарность давала некоторую психологическую поддержку.

В поликультурной среде этническая идентичность приобретает особую чувствительность и к самооценке, и к оценке себя другими. Это отражается в декларациях властных элит, в дискурсе СМИ, в текстах учебников и художественной литературы. Все, кто изучает этничность, легко могут привести множество примеров подобных реакций. Чувство достоинства — неизменный спутник и один из важных работающих элементов в этнической идентичности. Среди факторов, которые «очень важны» для ощущения «равенства или неравенства», русские, башкиры, татары, якуты на втором месте после «равенства перед законом», «возможности получить образование» или наравне с последним называли «уважение достоинства моего народа». Оно оказывалось даже важнее «возможности получить работу независимо от национальности» или «приобрести собственность». Более 60 % респондентов называли это условие «очень важным» для них, чтобы чувствовать свое равенство в обществе.

В этом этнорегиональном самочувствии есть представление о несправедливости распределения благ для человека по параметру Центр — периферия. Не случайно в условиях рецентрализации по реформам В.В. Путина, 60 % татар и 31 % русских в Татарстане высказывались за то, чтобы землей и природными ресурсами распорядилась республика или они были бы в совместном распоряжении с федеральным Центром. При том, что практически 80 % татар и 85 % русских считали, что для Татарстана лучше развиваться в составе России, 69 % татар и 74 % русских полагали, что республики могут иметь право на выход или это зависит от обстоятельств. Последнее, скорее всего, и говорит о психологической потребности в *свободном* выборе общероссийского единства.

Насколько значима эта группа людей, про которых можно сказать, что у нее актуализированная этническая идентичность?

В целом этническая солидаризация типа «мы — татары», «мы — русские» распространена широко и характерна практически для 90 % респондентов во всех этнических группах. Но доля тех, кто *часто* себя этнически идентифицирует, кто выбирал ответ «я никогда не забываю, что я — якут (татарин, осетин, русский человек)», больше среди сельских жителей, среди специалистов среднего звена, среди тех, кого можно отнести к низшему слою «среднего класса», кто относил себя к низшему классу. Это чаще немолодые люди. Среди саха в группе до 40 лет таких людей 34 %, а среди более старших возрастов — 50 %, у татар соответственно — 52 и 58 %.

Среди специалистов высшей квалификации у татар, якутов, русских так себя идентифицируют 39 — 44 %, а среди специалистов сред-

ней и низшей квалификации, работников физического труда — 52 — 70 %. Те же тенденции у русских и татар в Оренбуржье.

Как известно, среди ученых — сторонников механистического варианта теории модернизации этничность рассматривалась как уходящее явление, пережиток традиционного общества, которое должно исчезать в процессе модернизации обществ¹⁴. И даже после взрыва этничности, расширения и обострения этнической вражды и насилия в 1960 — 1970-е гг. и затем в 1980 — 1990-е гг. при конфликтах уже в условиях глобализации в Европе, США и Канаде, в Азии и Африке все еще остается представление об этничности как анахронизме в наше время¹⁵.

Но даже те, кто считает актуальную этничность рудиментом, должны представлять, что это феномен живой и довольно широко распространенный. В самом неблагоприятном варианте акцентированная этническая идентичность выражается в готовности к любым средствам действия во имя своей национальности. В нашем опросном листе респондентам предлагалось согласиться или не согласиться с высказыванием «любые средства хороши для защиты интересов своего народа». По данным на 1997 г., так считало не менее четверти опрошенных (25 % татар, 29 % осетин, 34 % саха, 23 — 29 % русских в республиках). В 2000-е гг. такая гиперидентичность не уменьшилась, а среди русских она увеличилась. Чаще всего она тоже была характерна для менее благополучного, в чем-то обездоленного населения. Лечить социальные беды — одно из направлений снятия не только социальной, но и этнической напряженности и гипертрофии этничности.

Но это средство тоже не для всех. Ведь и в более благополучной, образованной среде, в группах мобильного населения, адаптировавшегося к новой жизни, от 30 до 50 % — люди с актуализированной этнической идентичностью. Именно в их среде категоризируется этническая идентичность.

Категоризация этнической идентичности на повседневном и идеологическом уровне

Категоризация идентичности осуществляется на уровне повседневного восприятия и на идеологическом уровне.

¹⁴ *Smelzer N.J.* Mechanisms of change and adjustment to change // *Hoselitz B.F., Moore W.E.* (eds.). *Industrialization and Society*. The Hague: UNESCO, 1963.

¹⁵ См. об этом подробнее: *Лебедева М.М., Юрченко В.М.* Политическая конфликтология. Краснодар, 2000; *Аклаев А.Р.* Этнополитическая конфликтология. Анализ и менеджмент. М., 2005.

Обыденное повседневное восприятие этнической идентичности изучалось нами через анализ ответов респондентов на вопрос «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?» После предварительного пилотажа нами было внесено в опросный лист несколько наиболее значимых описаний: «язык», «культура/обычай», «природа», «черты характера, психология», «религия», «историческое прошлое», «общая государственность», «внешний облик».

У русских первые четыре места из восьми вариантов описаний занимали язык, культура, природа, историческое прошлое. Первые три символа являются этнообъединяющими и у народов, дающих название республикам. На четвертое место у якутов в 1994 г. поставлены черты характера, в 1999 г. с культурой конкурировал признак — «родная земля, природа», у тувинцев (1994 г.) — внешность, у татар — родная земля, природа. Общность исторической судьбы большую значимость имела в Северной Осетии-Алании, для осетин и русских (49 % против примерно 30 % выборов в других республиках). Сказывалось приграничное расположение республики в условиях попытки сецессии в соседней Чечне и борьбы за объединение с южными осетинами.

В Татарстане определяющих себя по религиозности — 30 % у татар, 28 % у русских, в Саха (Якутии) — 7 % у якутов и 10 % русских. В этнокатегоризации в той или иной мере отражается реальность.

Методологически важно развести представления (по Московичи) и идеологию. На примере этнокатегоризации видно, что далеко не все задаваемые в идеологии постулаты глубоко осваиваются людьми. Вспомним, как часто в литературе говорится о государственности русских, а по государству идентифицируют себя среди них не более 20 — 25 %.

На идеологическом уровне в декларировании ценностей этнической идентичности истории государственности всегда отводится важное место. Татарские идеологи, обращаясь к истории золотоордынского периода, «увеличивают вес» исторических обоснований значимости своего народа. В идеологическом обосновании этничности саха заметное место уделялось историческому прошлому (жизнь до прихода русских, попытки складывания государственности, поиски археологических памятников, обосновывающих автотонность саха).

Самое весомое обоснование этнической идентичности, конечно же, дается через значимость языка для культуры народа, отсюда шли требования государственного языка, без которого невозможно развивать высокую (по Геллнеру) культуру.

В идеологическом дискурсе о татарской идентичности много внимания уделялось воспоминаниям о распространении образования у татар через медресе, ценности образования в представлении народа. В последние годы в связи с обоснованием введения латинской графики задавалась идея значимости образования на ней для более интенсивного вхождения в мировое информационное поле. Практически у всех народов выражалась обеспокоенность потерей языка, культуры. Борьба с манкуртизмом выплескивалась на страницы литературы, в прессу (об этом писали Л. Сагитова, У. Винокурова и др.). Особенностью идеологического дискурса вокруг якутской идентичности была концентрация тревог за потерю своей особой природы, ресурсов и декларирование «природной толерантности», связанной с суровой природой. (О толерантности якутские идеологи заговорили раньше идеологической кампании в связи с объявлением ООН 1995 г. — годом толерантности.)

В Северной Осетии в идеологическом дискурсе помимо общих для всех других народов идей защиты языка, культуры, как уже говорилось, особое значение придавалось истории в связи с обоснованиями территориальных границ и воссоединения северных и южных территорий Осетии. Акцентация исторического прошлого завершилась изменением названия республики, которая теперь именуется Северной Осетией-Аланией.

Идеологическое поле для русской идентичности в республиках складывалось под влиянием как идеологем, формулируемых за пределами республик, так и ассоциированных с тем, что говорилось, писалось идеологами титульных национальностей. Не случайно анализ категоризаций обыденного сознания русских показывает высокое созвучие в выборе ими характеристик своей идентичности с теми народами, в среде которых они живут.

Идеологический накал в обосновании русской идентичности в республиках, конечно, меньше. Русские чаще живут идеями, транслируемыми из Москвы, а в самих республиках той информацией, которая поступает из местных газет оппозиционной направленности по отношению и к центральной, и местной власти.

Идеи же, которые транслировались из Москвы, были, как известно, самой различной направленности. Если в конце 80-х и начале 90-х гг. доминировали идеологемы ущерба от сталинизма (так же как и у других народов), дефектов советского периода, поиска ответственных за судьбу русского народа, идеи самоориентации, то к концу 90-х гг. и в начале XXI в. набор идеологем заметно расширился.

Идеологию русского самосознания, конечно, нельзя сводить к русскому радикальному национализму — идеям, декларируемым РНЕ, национал-большевистской партией Э. Лимонова. Нам приходилось писать о центристских направлениях в том же «Нашем современнике». И совершенно правы О.Д. Волкогонова и И.В. Татаренко в том, что в последние годы умеренная версия русского национализма стала заметно проявляться при обсуждении проблем русских, оставшихся за пределами страны, возможности приема мигрантов, сокращения армии, реституции культурных ценностей, она «неявно присутствует в антизападничестве», «кавказофобии».

Стремясь противостоять идеологии этнического национализма, исследователи обращаются к идее Л. Гринфельда противопоставить этническому национализму гражданскую нацию и гражданский национализм, в котором приоритет прав остается за личностью, а не за нацией. Но все же и гражданская нация, нация в значении государственной общности тоже имеет свои идеалы, ценности, объединяющие мифологемы, и питаются они прежде всего историей, традициями, культурой доминирующего народа. Поэтому можно согласиться с Э. Смитом в том, что, различая выделенные два типа национализма, не стоит забывать: это всего лишь два идеальных типа и «каждый национализм содержит гражданские и этнические элементы в разной степени и в разной форме».

Так же относительно делимо этническое и общегосударственное самосознание. Но в условиях кардинальных трансформаций, которые переживали русские и все другие народы России, амплитуда разделенности возросла и в какой-то период, в начале 90-х гг., приобрела кризисное состояние.

Категоризация общероссийской государственной идентичности: идеологический и социально-психологический уровень

В том, что российская государственная идентичность должна утверждаться, согласны специалисты разных научных школ и направлений. И даже зарубежные кремленологи считают «важным для России определенное восстановление национальной идентичности вдоль культурных линий, вдоль исторических линий». И пока это восстановление не заходит слишком далеко, не становится нацизмом или фашизмом, или до тех пор, пока оно не превращается в идеологию, которая лишает некоторых членов российского общества полноправного участия, — все в порядке, — считает Кайт Блэкер, директор Института международных исследований Стенфордского уни-

верситета, ведущий специалист Белого дома по России и СНГ в Администрации Б. Клинтона¹⁶.

Специалисты расходятся в стратегии и способах ее формирования. Это предмет специального историографического анализа. Частично он осуществлен мной в книгах «Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 80-х годов» (1996) и "Ethnic Conflict in the Post-Soviet World" (1996).

Судя по материалам опросов, накануне XXI в. на личностном уровне россиянами себя определял не совсем узкий круг людей — 60 — 70 % русских в республиках и областях (Оренбуржье, Магаданская область), более 50 — 60 % татар, якутов и башкир идентифицировали себя как россияне.

В условиях, когда бывшие советские граждане потеряли свое прежнее Отечество, и нашей стране чуть более 10 лет, это не выглядит трагично.

Россия — это страна, которую никто не хотел. Авторы трансформации Союза полагали, что будет СНГ. И даже зарубежные лидеры побаивались раскола страны из-за непредсказуемости последствий, неуправляемости территорий со стратегическим оружием. У меня осталось сильное впечатление от образа России, о котором говорил профессор Мичиганского университета (США) Рональд Суни. На рубеже веков он сказал: «Россия — это для меня пока не страна, а мечта».

И все же у большинства населения в стране российская идентичность уже есть (об этом говорят и данные, приведенные в статье Е.Н. Даниловой в этой книге). Россиянами увереннее себя идентифицируют люди в молодом и среднем возрасте. Это понятно: люди старшего поколения еще нередко идентифицируют себя с гражданами СССР. С тем периодом у них связана молодость, многие тоскуют по стабильности, привычной в прошлом жизни.

Среди тех, кто имеют российскую идентичность (сравниваются с теми, кто ее не имеет или выбирает местную), чуть больше тех, кто удовлетворен работой, у кого положение на работе улучшилось, кто выбирает позицию «жить трудно, но можно терпеть» и «все не так плохо и жить можно». Среди них, естественно, больше тех, кто «часто», а не «иногда» идентифицирует себя «со всеми гражданами России», но не больше тех, кому нравятся и кто «чувствует себя близко» с русскими националистами (3 — 8 % по всем массивам).

Образ россиян, в какой-то мере фиксируемый в ходе массовых оп-

¹⁶ Независимая газета, 3 июня 2005.

росов, основывается на агрегированных показателях взглядов на страну, на то, какой ее хотят видеть граждане. Эти показатели не вскрывают всей сложности и внутренней разнородности содержания, которое несет в себе этот образ. Поэтому мы попытаемся совместить их с материалами глубинных интервью с элитами, теми людьми, которые и конструируют этот образ или транслируют его в массы.

В их описаниях образа России, той, как они ее видят, и с которой себя идентифицируют, присутствует несколько составляющих.

Прежде всего, цивилизационное определение России — страна между Востоком и Западом («мы все же страна западной цивилизации», «мы — евразийцы», «до Запада никак не дотянемся, мы — особая «цивилизация»). Несколько раз и в 1999 г., и в 2004 г. было употреблено определение «российская цивилизация». Наполнение этих определений идет обычно за счет набора присущих людям нашей страны экономических, социально-культурных ценностей в сопоставлении с Западом или Востоком: передовая — отстающая, модернизирующаяся, европейская, богатая ресурсами, талантливыми людьми, «блоху подкуем», «освоили космос», «если не потеряли бы от войн, революции, были бы передовой страной», «нам есть чем гордиться», «имеем культурное наследие, признаваемое всем миром». В противопоставление давали характеристики: «мы — больше азиаты», «не бережем ресурсы», «достигаем штурмом», «не хватает культуры», «нужна палка, дисциплина», «страдаем от коррупции», «воров много».

Набор описаний часто связан с историческими воспоминаниями от Петра I, Столыпина до Ленина, Сталина, Хрущева, Брежнева и Горбачева с Ельциным, а затем с ассоциациями времени В. Путина.

С цивилизационными определениями сочетаются и раздумья: в каком направлении должно идти развитие. Среди интервью с элитами не было ни одного, в котором содержалась бы идея вернуться в советское прошлое, хотя среди респондентов были и коммунисты, и представители оппозиционных партий. Никто не назвал в 1990-е гг. желаемой перспективой капитализм. В 2000-е гг. появляется идея желаемого «не дикого, а нормального капитализма», «справедливого общества». Почти все использовали определения «Запад», «американцы», «как Америка», «как в Европе». Чаще всего желаемая Россия — это страна с преимуществами Запада («благополучно живущее большинство населения», «рациональное использование ресурсов», «порядок в организации труда»), но отличная от него («у нас свои ценности», «общество должно быть более справедливым», «не должно быть бедных», «не допускать свободы порнографии», «сохранить культуру» — в это вкладывается обыч-

но протест против примитивизма массовой культуры, считающейся пришедшей с Запада).

В целом из описаний создается образ россиян как людей, живущих в стране постоянно догоняющего развития. Но, поскольку это задевает самолюбие думающих людей, конструируется образ — мы отличная (не загадочная, какая-то особая), другая страна. При этом никто не дал названия того общества, которое будет в желаемой России. А в интервью 2004 г. не раз встречалось утверждение о возврате к советскому прошлому.

Одна из ведущих черт образа — внешнеполитическая составляющая: отношение с западными странами, НАТО, проблема стратегии, которой мы должны придерживаться («дружба» или «изоляционизм», «наступать» или «встраиваться», «защищать границы», не распродавать богатства). Запад привлекателен и угрожающ. Доминирующим все же в определении желаемого образа выступает Россия с политикой прагматизма. Большая или меньшая настороженность к Западу и к Востоку сочетается с надеждой на развитие сотрудничества во имя экономического благополучия и сохранения мира («избегать риска», «не допустить конфликтов» и т.п.).

Внутреннее содержание образа соединяет представления о большой, богатой ресурсами стране, с культурным наследием, которым гордятся, и одновременно «попранном достоинстве», потерях и ущербах от революции, войны, неразумной перестройки (комплекс неполноценности).

В этих внутренних описаниях значительное место занимает «образ врага» («давит Запад», «приехало много мигрантов», «не перевариваем нахлынувших из Китая, Вьетнама, Кавказа» и т.п.). Негативная эмоциональная подпитка образа звучала в большинстве интервью. Именно она стимулирует оборонные, а иногда и агрессивные ориентации.

В целом тот образ россиян, который улавливается из элитных интервью, ближе всего к центристскому. С ним, главным образом, идентифицирует себя российское население. Любопытно, однако, что только в некоторых интервью (трех за 2004 г.) звучала мысль об ответственности людей за происходящее в стране, о необходимости солидарных действий, о возможности влияния на власть, т. е. то, что можно было бы квалифицировать как выражение гражданского самосознания. Примечательно то, что в какой-то мере это сознание проявлялось в озабоченности за судьбу города, региона.

Наши элитные респонденты были выделены на основе ответов в массовых интервью, полученных по репрезентативной выборке.

Стоял вопрос: «Кто, с Вашей точки зрения, лучше других выражает сейчас интересы людей Вашей национальности?» Следовательно, можно полагать, что они отражают то мнение, с которым солидаризируется большинство наших граждан. Конечно, в каждом конкретном регионе, в зависимости от особенностей обстановки, могут быть отклонения. Но в целом субъекты Федерации, в которых мы работали, представляют общую ситуацию в стране в ее разнообразии (исключая Северный Кавказ, хотя в Северной Осетии-Алании в 1994 и 1997 гг. проводились сравнительные исследования).

Выводы на основе элитных интервью коррелируют и дополняются данными массовых опросов.

В разных регионах и этнических группах сохраняется внутривнутригрупповая патриотическая ориентация. Свыше 60 – 70 % в 1999 г., и не меньше в 2002 г. русских, татар, якутов, башкир считали, что «даже для спасения экономики России нельзя распродавать ее природные богатства».

Но государственный патриотизм в основном был взвешенный, умеренный. Об укреплении военной мощи по радио, телевидению россияне слышали часто, но с мнением «для сохранения военной мощи Российской Федерации можно идти на снижение жизненного уровня» соглашалось менее 10 %.

Выступая за сохранение целостности страны, более трети русских в субъектах Федерации считали, что республики должны иметь право на выход. Уже в условиях путинских реформ по укреплению централизации в стране, которые, по данным Левада-Центра, поддерживало большинство в Татарстане, который нередко Центр обвинял в сепаратизме, половина русских все же считали, что такое право у республик должно быть или «это зависит от обстоятельств». Российскость не стала для большинства этноцентричной. С мнением, что «Россия должна быть для русских», соглашалось не более 20 % русских, тем более с этим не были согласны другие национальности. Около 60 % русских было согласно, или скорее согласно, с мнением: «Российское правительство должно делать больше для обеспечения прав национальных меньшинств». И это в условиях, когда антикавказские настроения отнюдь не снижались.

Данные говорят о том, что государственный ультрапатриотизм чаще был свойственен популистским политикам, чем населению. Но, конечно, и 20 % людей с этнодоминирующими установками в государственной политике – группа достаточная, чтобы разворачивать идеи А. Проханова, А. Дугина, созвучные с ориентациями «новых правых» в Австрии, Франции, Германии. Идеи этнодоминирования в респуб-

ликах у титульных национальностей распространены еще шире, что создает опасность межнациональной конфронтации. В таких ситуациях важно, какие идеи являются не разъединяющими, а объединяющими. Одну из них мы уже назвали — это защитная идея — сохранение в стране ресурсов. Другая — отношения с Западом. Большинство и русских, и титульных национальностей едины в противопоставлении себя Западу, согласны с тем, что «Запад нам оказывает экономическую помощь, чтобы поставить нашу страну в зависимость». В то же время это не изоляционизм. Более трети респондентов расширение отношений с Западом оценивали положительно, а 40 — 50 % — видели в этом положительное и отрицательное. В путинский период это соотношение в худшую сторону не менялось. Таким образом, массовое общественное мнение в целом ближе к центристскому типу российской идентичности. Устойчиво сохраняется психологическое чувство ущерба, потерь. Практически половина и русских, и других национальностей полагают, что теряют самобытность культуры.

Считается, что чувства потери, ущерба сплывают общность. Но сплочение на такой основе не продуктивное, и к тому же каждый народ в потере культурной самобытности винит «других». Этими другими выступают для всех «Запад» или «советская власть», но для нерусских эта вина нередко возлагается на доминирующий народ.

Позитивные объединяющие общероссийские ценности еще предстоит утверждать. Их ищут давно политики, идеологи, и нельзя сказать, что успешно. Именно такая ситуация заставляет, на наш взгляд, ставить вопрос «стоит ли противопоставлять этническую, этнонациональную и общероссийскую идентичности?»

Как мы видели из приведенного материала, когнитивное наполнение российской идентичности в чем-то совпадает, а в чем-то не совпадает с этнической. Этническая идентичность в основном базируется на языке, культуре, национальности родителей, историческом прошлом, территории. Российская идентичность — на месте в мире, геополитическом пространстве, цивилизационном развитии, на представлениях о ресурсах страны, достижениях в культуре, исторической общности. Она более динамична, чем этническая, выбор которой совсем не исключает российской идентичности. Когнитивное наполнение той и другой идентичности не исключает, а способно дополнять друг друга. Это дает нам основание говорить о совместимости этих идентичностей. Но эта совместимость возможна при определенных условиях.

Для того чтобы произошло совмещение государственной и этнической идентичности, государство должно выстроить систему отно-

шений, основанную на взаимопонимании. В стране, где русские составляют доминирующее большинство, государственная идентичность не может не базироваться на этнической идентичности большинства. Но именно поэтому, чтобы общероссийская идентичность стала привлекательной для других народов России, ее ценности, символы, представления, ассоциирующиеся с российскостью, должны соответствовать также и их интересам и ценностям.

Формирование гражданского сознания, солидаризации с ценностью человеческого достоинства, свободы и ответственности, уважения к индивидуальному выбору могло бы как раз стать цементирующим государственную и этническую идентичность, делающим государственную идентичность привлекательной для всего населения страны.

Идентичность, толерантность и идея гражданства¹

М.Б. Хомяков

Введение

В 1995 г., размышляя об этнических конфликтах, занявших то самое место, которое до 1991 г. занимало противостояние двух общественных систем, Уилл Кимлика писал во введении к своей книге "The Rights of Minority Cultures": «...эти конфликты интенсивно изучались социологами и представителями политической науки. И все же, до недавнего времени, их совершенно игнорировали западные политические теоретики. Хотя в 1970 – 1980-х гг. англо-американский мир и стал свидетелем "возрождения" нормативной политической теории – включая важнейшие новые теории справедливости, свободы, прав, общества и демократии, – проблемы, связанные с культурами меньшинств, очень редко становились предметом этих дискуссий»². За время, прошедшее после выхода в свет этого тома, многое изменилось: этнические конфликты на территории стран бывшего коммунистического лагеря уступили место мировой войне против «терроризма», У. Кимлика разработал в деталях свою теорию мультикультурализма, а проблемы взаимоотношений различных этнических, религиозных и культурных меньшинств стали предметом самого пристального внимания многих политических философов. Однако и сегодня ситуация в современной политической теории здесь представляется весьма далекой от совершенства, поскольку многие проблемы теоретического порядка не просто до сих пор не решены, но даже попросту не поставлены. Такое положение наводит на мысль, во-первых, что связной политической тео-

¹ Данная статья подготовлена при финансовой поддержке программы для молодых докторов наук Президента РФ (грант МД – 596.2004.6).

² *Kymlicka, Will. Introduction // Will Kymlicka, ed. The Rights of Minority Cultures. Oxford University Press, 1995. P. 1.*

рии идентичности до сих пор не существует, и, во-вторых, что потребность в такой теории назрела довольно давно — по крайней мере, задолго до дня 11 сентября 2001 г., сделавшего проблемы этнокультурного (и этнорелигиозного) порядка вопросами глобального масштаба. В данной небольшой статье предлагается проблематизация одного-единственного элемента сложнейшей системы групповых взаимоотношений, а именно, обсуждение взаимосвязи между концептами идентичности и толерантности.

Почему именно эти понятия? Вопросы идентичности (или самоидентификации индивида в отношении той или иной группы), конечно, напрямую связаны с проблемой групповых взаимоотношений. Идентичности конструируются как большинством (через государственный язык, определение границ внутреннего территориального деления и обязательную национальную образовательную программу, т. е. посредством того, что в совокупности тот же У. Кимлика называет «проектом национального строительства» — *nation-building project*)³, так и меньшинствами — во многом через «отталкивание» от культуры большинства⁴. Анализ процессов конструирования и дальнейшего развития идентичностей абсолютно необходим для понимания того, в каком случае это самое «отталкивание» меньшинства имеет склонность перерастать в этническое про-

³ *Kymlicka, Will. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Will Kymlicka and Magda Opalski, eds. Can Liberal Pluralism be Exported. Oxford University Press, 2001. P. 18.*

⁴ Здесь можно вспомнить, кроме всего прочего, довольно яркий пример попытки реконструирования марийской идентичности в Российской империи XIX в. в движении так называемой «анимистской реформации», когда марийские интеллектуалы предприняли попытку возродить исконный марийский анимизм, используя для этого, однако, рациональные конструкции христианского богословия. Проблему для марийцев представляла, конечно, не столько религия, сколько «подинная» марийская идентичность — недаром лидеры реформы именовали православных марийцев «русскими черемисами» и отказывались от участия в христианских таинствах, ссылаясь именно на свою этническую (а не религиозную) принадлежность. Подробнее см.: *Paul W. Werth. Big Candles and "Internal Conversion": The Mari Animist Reformation and Its Russian Appropriations // R.P. Geraci, M. Khodarkovsky, eds. Of Religion and Empire. Missions, Conversions and Tolerance in Tsarist Russia, Cornell University Press, 2001. P. 144 — 172.* Более «свежим», хотя и не столь ярким, примером является современная попытка русского казачества сконструировать *отдельную этническую* идентичность, выделившись, тем самым, из русского этнического большинства.

тивостояние и конфликт. Иными словами, возникает вопрос о возможности и условиях существования «толерантной» этнической идентичности.

Проблема толерантности, в свою очередь, в последние годы довольно активно обсуждается как в западной, так и в российской литературе. И все же имеет смысл кратко напомнить ставшее «классическим» философско-политическое определение толерантности, данное П. Николсоном в его фундаментальной статье «Толерантность как моральный идеал». По Николсону, толерантность есть единство следующих основных элементов: 1) *отклонения* (толерантность возникает только если имеется что-то, рассматриваемое как не-должное); 2) восприятия субъектом толерантности данного отклонения как *нетривиального*, важного (иначе имеет место простое безразличие); 3) возможности для субъекта оказать влияние на существование этого отклонения (*сила*); 4) *отказа* субъекта от реализации этой возможности, т. е. позволение отклонению спокойно существовать; 5) характеристики толерантности как одной из основных составляющих *морального идеала*, т. е. понимания ее как одной из основных общественных ценностей и добродетелей. Здесь не место анализировать всю противоречивость этой философской модели, тем более, что подобное рассмотрение предпринималось нами уже не раз⁵. Проблема, которую хотелось бы поставить здесь, заключается в вопросе об условиях возможности толерантной идентичности.

Исходя из определения Николсона, однако, довольно трудно говорить о толерантности, как некоем *групповом* (а тем более социальном) качестве. Если толерантность есть определенного рода *моральное* отношение субъекта к отклонению, она есть нечто, свойственное именно и только индивиду, а вовсе не группе. Д. Хейд⁶ идет по этому пути «психологизации» толерантности еще дальше, полагая, что толерантность становится возможной благодаря своеобразной «приостановке» суждения по поводу неприятного отклонения и переключения внимания субъекта на личность носителя этого отклонения, т. е.

⁵ См., например: Хомяков М.Б. Толерантность — парадоксальная ценность // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб. 2003. С. 98–112.

⁶ См.: Heyd D. Introduction // D. Heyd, ed. Toleration: An Elusive Virtue. Princeton University Press, 1996. P. 3–17; Heyd D. Education to Toleration: Some Philosophical Obstacles and Their Resolution // Culture of Toleration in Diverse Societies, ed. by Catriona McKinnon and Dario Castiglione, Manchester University Press, 2003. P. 196–207.

в том, что сам Хейд называет «персонализирующим сдвигом восприятия». Конечно, группы, институты, государство в целом и пр., в таком случае, не могут быть названы в собственном смысле *толерантными*, ибо у них попросту нет никакого восприятия. Государство и институты, по Хейду, могут быть лишь *нейтральными*. В любом случае, если толерантность есть именно моральное отношение к отклонению, то и совершаться она может лишь в мире индивида — единственном доступном пониманию моральном мире (о морали наций, этносов и государственных институтов можно говорить разве лишь в метафорическом смысле).

И все же соединение концептов *идентичности* и *толерантности* вовсе не бессмысленно. В самом деле, несмотря на то что идентичность есть свойство, конечно, групповое, она всегда подразумевает *идентификацию*, т. е. определенного рода отношение индивида и группы. А именно, в процессе идентификации индивид признает те или иные конститутивные (т. е. важные для самого существования группы) признаки и свойства *своими собственными индивидуальными характеристиками*, отождествляясь в том или ином отношении с данной группой. Иными словами, групповая идентичность, хотя и поддерживается наличием тех или иных институтов, объективно существующих показателей и пр., как *таковая* имеет смысл только как элемент индивидуальной идентичности, самоидентификации, того, как *индивид определяет сам себя*. Итак, несмотря на то что толерантность и идентичность на первый взгляд принадлежат разным сферам — а именно, индивидуальной и групповой, они неизбежно встречаются в процессе *самоидентификации индивида*. И по известному определению, отраженному в *Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО*, эта встреча вполне дружелюбна, поскольку для этой *Декларации* сама толерантность и есть не что иное, как «...уважение, принятие и высокая оценка богатого разнообразия наших мировых культур, форм выражения и путей человеческого бытия. Она воспитывается знанием, открытостью, коммуникацией и свободой мысли, совести и верований. Толерантность есть гармония в различии. Она не есть лишь моральный долг, но также политическое и правовое требование. Толерантность как добродетель, создающая возможность мира, вносит вклад в замещение культуры войны культурой мира»⁷.

⁷ Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО // Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт. Екатеринбург: УрГУ, 2000. Ч. 1. С. 18.

Толерантность *versus* идентичность

Если это так, то вполне резонно будет спросить: что происходит, когда индивид, групповая идентичность которого (ставшая в процессе самоидентификации неотъемлемой частью его индивидуальности) требует отвергнуть то или иное отклонение от нормы (как, скажем, православность того или иного представителя православия требует полного запрещения гомосексуалистам публично заявлять о своей идентичности), все же отказывается внять требованиям этой самой идентичности, проявляя тем самым свою толерантность? Разве не содержится в таком случае в самом понятии толерантности требования ослабления своей связи с группой (и, тем самым, ослабления групповой идентичности)? Согласно модели Хейда (которую, в принципе, разделяют многие исследователи), однако, ничего такого толерантность от своего носителя вовсе не требует. Дж. Ньюмен, например, полагает, что в требованиях толерантности не заключается требования смягчения своего несогласия с тем или иным «отклоняющимся» верованием, мнением, поведением и т.д., а значит, нет и ослабления групповой идентичности. В самом деле, если бы имело место такое смягчение, мы говорили бы не о толерантности (которая, как свидетельствует самый латинский корень этого слова, все же есть некая разновидность *терпения*), но о принятии, любви, уважении и прочих отличных от толерантности явлениях. Вспомним в этой связи, что структура толерантности включает в себя в качестве главного своего конститутивного элемента *несогласие с нетривиальным для субъекта толерантности отклонением*. По Ньюмену, толерантность, не ослабляя связи со «своей» группой, открывает субъекта для «чужого», поскольку означает не принятие «иного» мнения, поведения и пр. как такового, а, скорее, уважение к носителю этого мнения, поведения и т.д.

Здесь, однако, мы подходим к довольно сложной проблеме. Толерантность как принцип требует «персонализирующего сдвига в восприятии», т. е. временного «забвения» своего несогласия с тем или иным мнением или поведением и внимания к личности того, кто это самое мнение выражает. Но это означает, что в толерантном отношении к другому субъект толерантности проявляет себя не как носитель той или иной *групповой идентичности* (ибо, «приостанавливая» свое моральное суждение, он временно «забывает» о своей групповой принадлежности), но, скорее, как *личность* в отношении к другой *личности*. Более того, обращая внимание на *личность* или *права* другого человека — носителя того или иного мнения, субъект

толерантности и в нем видит опять-таки не члена той или иной группы, но именно человека. Групповая идентичность, таким образом, оказывается «подвешенной» с обеих сторон толерантного отношения — и со стороны субъекта, и со стороны объекта толерантности. При этом, если в отношении субъекта такое «подвешивание» является добровольным моральным поступком, для объекта толерантности оно некоторым образом насильственно, а потому может быть весьма болезненно, неприятно. К примеру, будучи активным членом той или иной религиозной организации, я вижу свою идентичность (в значении «самости») главным образом в этом членстве и определяю себя прежде всего как правоверного шиита или суннита, православного христианина или ортодоксального иудея. В либеральном обществе к моим взглядам относятся толерантно, т. е. признают мои *человеческие права* иметь какое угодно убеждение. Во мне тем самым видят человека, а не шиита или иудея. Но это как раз противоречит тому, чего хочу я, и тому, как я сам себя определяю. Будучи шиитом *для себя*, я хочу быть им и *для другого*, а именно в этом мне отказывает толерантное общество.

Иными словами, толерантность опасна даже не столько для субъекта толерантности, сколько для идентичности того, на кого эта самая толерантность направлена. В толерантности есть, таким образом, некая фундаментальная *асимметрия отношения* — субъект толерантности всегда находится в несколько лучших условиях, нежели ее объект. Для тех, к кому относятся толерантно, толерантность опасна и, уж во всяком случае, является чем-то несравнимо худшим того *признания* их воззрений, которого различные группы добиваются самыми разными (в том числе и экстремистскими) методами. Как сказал однажды Т.С. Элиотт, «христиане не хотят, чтобы к ним относились толерантно»⁸, имея в виду, что они добиваются признания.

Но так ли серьезна опасность толерантности для идентичностей на практике? Ведь одно дело — противоречия теоретического порядка, и зачастую совсем другое — проблемы реальной жизни. Быть может, в этой самой жизни групповая идентичность вполне может существовать и без какого-то особого внимания со стороны общества? К сожалению, как история, так и современность учат нас, что эта опасность более чем реальна. В случае малых изолированных групп в рамках внешнего «большого» общества толерантность зачастую фа-

⁸ Цит. по: Cranston, Maurice. John Locke and Case for Toleration // John Locke. Letter Concerning Toleration in Focus. L.: Routledge, 1991. P. 78.

тальна для сохранения групповой идентичности. В средневековом Китае, например, существовала довольно значительная еврейская община, пользовавшаяся, в отличие от иудеев христианской Европы, самой широкой толерантностью со стороны китайского населения и благословением со стороны императорской власти. Иудеи Китая возводили храмы и осуществляли свои религиозные обряды, писали на своем языке, абсолютно свободно исповедывая иудаизм. Парадоксальным образом, однако, «ассимиляция и интеграция иудеев... в Китае были столь безболезненными и в самом деле столь "естественными", что для еврейских поселенцев было сложно сохранить свою расовую и религиозную идентичность»⁹. Результат не замедлил сказаться — довольно скоро иудейская община исчезла сначала в расовом (исповедующие иудаизм люди уже в XVI в., по свидетельству современников выглядели китайцами), а затем и в религиозном отношении, полностью растворившись в китайском обществе. Эту опасность толерантности и либерализма для существования множественности идентичностей очень хорошо знал, вероятно, самый яркий представитель русского консерватизма XIX столетия, К.Н. Леонтьев. Понимая и глубоко чувствуя всю красоту разнообразия «мультикультурного» общества, Леонтьев полагал главной опасностью для него утверждение принципов равенства и свободы, уподобляя либеральное общество... разлагающемуся труп. «Явления эгалитарно-либерального прогресса схожи с явлениями... холерного процесса, который обращает весьма различных людей сначала в более однообразные трупы (равенство), потом в совершенно почти схожие (равенство) остовы и, наконец, в свободные (относительно, конечно) азот, водород, кислород и т.д.»¹⁰. Можно было бы, конечно, благодушно отмахиваться от этих примеров, как не имеющих никакого отношения к современному миру, если бы о том же (только гораздо менее талантливо и ярко) не кричали на всех углах наши собственные современные «охранители» русской идентичности¹¹, и если бы в своем вос-

⁹ См.: Longxi, Zhang. Tolerantion, Accommodation and the East-West Dialogue // *Religious Tolerantion*. "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe. N. Y., St. Martin's Press, 1999. P. 44.

¹⁰ См.: Леонтьев К. Византизм и славянство // К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. М.: Республика, 1996. С. 130.

¹¹ См., например: очень показательную для подобного стиля мышления ст. Никиты Гараджи «Толерантность: принцип тоталитарного плюрализма, опубликованную в «Русском журнале» (www.russ.ru) 14 дек. 2004 г. (Продолжение на след. с.).

станции против либеральной толерантности представители различных идентичностей не пользовались таким жестоким средством добиться внимания человечества, каким является международный и внутренний терроризм. Ведь современный терроризм, с этой точки зрения, вполне может считаться *бунтом идентичности против толерантности*. Основная задача террористов — обратить на себя внимание, и потому террор сегодня столь зрелищен. Толерантность, как мы видели, принципиально направлена на человека как такового, абсолютно не замечая его групповой идентичности, а потому провоцирует последнюю на организацию жутких театральных зрелищ наподобие разрушения небоскребов "World Trade Center". Итак, толерантность может быть весьма опасна для идентичности, а потому вызывает ответную реакцию последней.

Но если это так, то должно быть верно и обратное — не только толерантность несет в себе фатальную опасность для существования идентичности, последняя также угрожает мирному существованию толерантного либерального общества. Во всяком случае, идентичность, реагирующая на толерантность терроризмом, уж никак не может считаться безопасной. Нужно ли, в таком случае, в демократическом обществе политически содействовать если не развитию, то хотя бы сохранению групповых идентичностей? Если групповая (*сектантская*) принадлежность потенциально конфликтогенна, интолерантна, то, быть может, главной задачей хорошей политики в этой сфере будет *индивидуализация* общества, превращение его из *общества групп* в *общество атомарных индивидов*? В таком случае, мультикультурализм, проповедующий содействие развитию стабильных идентичностей, является как минимум опасной политикой, укрепляющей интолерантные идентичности и провоцирующей их на восстание против либерального большинства.

Идентичность и синдром Каина

Довольно известный канадский либеральный критик национализма М. Игнатъефф вообще считает групповые идентичности ос-

В статье намеренно отсутствует логика, поскольку автор преследует, по сути дела, единственную цель — *быть услышанным*. Подобный род мышления вполне можно назвать *интеллектуальным терроризмом*, ибо задача эта вполне параллельна главной цели организаторов зрелищ 11 сентября 2001 г. в Америке и «Норд-Оста» в России — *быть увиденными*.

новным источником интолерантности в обществе. Дело в том, что идентичности формируются на основе «отталкивания» от «иного», и чем ближе это самое «иное», тем сильнее интолерантность, тем конфликтнее отношения, тем враждебнее настроена одна группа по отношению к другой. В самом деле, вовсе «не те общие элементы, которые объединяют людей друг с другом, определяют их восприятие своей идентичности, но именно те маргинальные "меньшие" различия, которые их разделяют»¹². Иными словами, процесс формирования идентичности прямо противоположен процессу формирования толерантности. Действительно, в первом случае мы имеем сосредоточение на различиях — в культуре, мнении, поведении, тогда как во втором речь идет о временном забвении различий и сосредоточении на уважении другого человека как «равного» субъекту толерантности.

Опираясь на психоанализ Фрейда, Игнатъевф именуется тенденцию подчеркивать различия при формировании идентичностей «нарциссизмом меньших различий» и даже «синдромом Каина и Авеля»¹³. Суть этого «синдрома» состоит в очень естественном, хотя, на первый взгляд, и парадоксальном факте, — что «интолерантность между братьями зачастую сильнее, нежели интолерантность между чужими»¹⁴. Вся естественность его становится очевидна из следующего соображения: если идентичности формируются через отталкивание от другого, то уж, конечно, от «ближайшего другого», а не от того, что отстоит от той или иной идентичности слишком далеко. Украинцы, например, определяют свою идентичность вовсе не по отношению к африканским пигмеям или бушменам, но именно по отношению к ближайшим к ним русским или белорусам. Этот простейший фундаментальный факт отталкивания от «ближайшего другого» при формировании идентичности и оказывается, по мысли канадского теоретика, одной из главных причин интолерантности.

Здесь настало, наконец, время немного прояснить терминологию. Дело в том, что само понятие идентичности несет в себе некую семантическую двойственность. С одной стороны, идентичность (лат. *idem*) — тождественность, равенство чего-то самому себе. Если это равенство утрачивается, нечто перестает существовать как таковое: напри-

¹² *Ignatieff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration, Edinburgh University Press, 1999. P. 77.*

¹³ *Ibid. P. 77.*

¹⁴ *Mendus S. My brother's keeper: the politics of intolerance // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 1.*

мер, утративший идентичность индивид теряет свою личность. С другой стороны, поскольку во внутреннем мире человека все находится в постоянном изменении, эта самоидентичность вовсе не есть что-то с легкостью устанавливаемое, самоочевидное. Это равенство индивида самому себе оказывается, в таком случае, не формально-логическим равенством типа Я = Я, но, скорее, равенством себе в противоположность неравенству по отношению к другому, самоидентичностью через нетождественность иному. Иными словами, в мире индивидуального человека Я = Я не столько потому, что это самое «Я» неизменно, сколько потому, что это «Я» не равно всем другим «не-Я». А это означает, что человек формирует и понимает свое «Я» только отличая себя от того, что этим «Я» не является. Утрата такого различия, значит, чревата утратой себя самого. Эта сложная диалектика «Я» и «другого» неплохо выражается в понятии «самости» (лат. ipse). Итак, идентичность, это и самоидентичность (в противоположность неравенству себе), и самость (в противоположность «иному», «другому» или «чуждому»). П. Рикер очень хорошо показывает, что такая семантическая двойственность идентичности означает крайнюю сложность временных ее характеристик: «сообразно латинским словам "idem" и "ipse" здесь накладываются друг на друга два разных значения. Согласно первому из них, "idem", "идентичный!" — это синоним "в высшей степени сходного", "аналогичного". "Тот же самый", или "один и тот же", включает в себе некую форму неизменности во времени. Их противоположностью являются слова "различный", "изменяющийся". Во втором значении, в смысле "ipse", термин "идентичный" связан с понятием "самости", "себя самого". Индивид тождественен себе самому. Противоположностью здесь могут служить слова "другой", "иной". Это второе значение включает в себе лишь определение *непрерывности, устойчивости, постоянства во времени*, как говорил Кант»¹⁵. Для теории групповых идентичностей такая временная двойственность этого понятия является принципиально важной, позволяя понять, каким образом идентичности могут формироваться, изменяться (порой очень существенно), оставаясь при этом теми же самыми идентичностями. Для наших целей, однако, более важен другой момент — идентичность как тождество в человеческом мире возможна лишь на основе идентичности как самости, которая формируется, как было показано, на основе от-

¹⁵ Рикер П. Повествовательная идентичность // П. Рикер. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С. 19.

талкивания от «ближайшего другого» (в конце концов, ведь *omnis determinatio est negatio*), а потому противоположна толерантности, формирующейся через «забвение» инаковости «другого».

Идентичность, однако, многосоставна. В самом общем виде можно выделить родовую (человек в его отличии от животных и неживой природы), групповую (этническую, гендерную, гражданскую, государственную и пр.) и индивидуальную («я» в отличие от всех других) идентичности. Понятно, что в *конечном итоге* все эти идентичности существуют в составе индивидуальной «самости» и через нее. Однако, доля этих идентичностей в «самости» индивида может быть разной: я могу определять себя прежде всего как человека (что, конечно, бывает крайне редко), как шиита или православного христианина, или же как такую-то и такую-то личность. Каждая из этих идентичностей подразумевает свое собственное «другое», от которого происходит «отталкивание» в процессе ее формирования, свое собственное *различие*. Игнатъевф, следом за Фрейдом, однако, полагает, что эти различия могут быть «меньшими» (т. е. объективно незначительными и лишь искусственно усиливаемыми «нарциссизмом меньших различий») и «большими» (т. е. объективно значимыми).

С одной стороны, он полагает в духе гуманистически-либеральной толерантности, что вообще *все* различия между людьми могут считаться «меньшими». А именно, «в свете субстанциальных элементов, которые объединяют людей друг с другом, можно сказать, что все различия людей являются меньшими, или, точнее, бледнеют в своей значимости по сравнению с теми элементами, которые являются для нас общими»¹⁶. Иными словами, и групповая, и индивидуальная идентичности, в *конечном счете*, признаются здесь искусственными. При контактах с другими людьми предлагается обращать внимание не на «меньшие» незначительные различия между нами, но на ту общую *человеческую природу*, которая является в нас единственно важной. По сути, такой подход выражает установку классической либеральной толерантности. Дело за малым — чтобы обращать внимание на единство человеческой природы, нужно быть, по меньшей мере, уверенным в том, что она существует. Иными словами, в основе такого подхода лежит весьма сильное, «нагруженное» метафизическое допущение реальности человеческой природы. Понятно, что эссенциализм и философский реализм такой теории вполне соответствуют духу либеральной толерантности.

¹⁶ *Ignatieff M. Nationalism and Toleration//S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 83.*

В самом деле, если в толерантном отношении значима лишь принадлежность к роду человеческому («права человека», например), то, конечно, именно этот род должен полагаться существенным, большим, *rem realioget*, тогда как все индивидуальные различия попросту акцидентальны.

Конечно, современный либерализм не может всерьез основывать свою теорию на столь «нагруженной» метафизической предпосылке реализма почти платоновского толка. Поэтому, от крайнего реализма Игнатъев сразу же переходит к крайнему же номинализму, признающему реальность одних лишь индивидов. Действительно, «можно доказать, на самом деле, что значимы лишь различия между индивидами внутри группы, а не между самими группами»¹⁷. «Научное» доказательство этому факту канадский исследователь видит, например, в генетических исследованиях, показывающих, что различное распределение способностей между индивидами в самом деле имеет место, тогда как подобных различий между группами вовсе не наблюдается. Современность, конечно, склонна к номинализму более, чем к платоническому реализму, а потому такой аргумент, отрицающий значение любых групповых идентичностей, может показаться современному человеку более приемлемым.

И все же, во втором случае, как и в первом, есть свои, не проговоренные автором, предпосылки, основания которых весьма спорны и даже более чем просто сомнительны. Странно, к примеру, само противопоставление «больших» и «меньших» различий. На каком основании одни различия считаются «большими», а другие — «меньшими»? Где та линейка, которой вообще можно измерить различие? Ответ реализма, утверждающий акцидентальность *любых различий* с этой точки зрения более логичен, но неприемлем, поскольку основан на утверждении абсолютной реальности общего. Признание же индивидуальных различий «большими», а групповых — «меньшими» обосновывается весьма сомнительным аргументом *большой значимости природно-биологических* аспектов идентичности по сравнению с элементами социокультурными. По сути, Игнатъев утверждает, что групповые различия являются «меньшими» именно потому, что они «искусственны», т. е. неприродны, а значит социокультурны. Индивидуальные же различия в гораздо большей степени обусловлены биологией (наследственностью, например), поэтому они и являются «большими». Сомнительность подобного разделения очевидна,

¹⁷ Ibid. P. 83.

поскольку оно противоречит простейшим фактам — в конце концов социо-культурные различия в обществе зачастую гораздо важнее природных, и не потому, что они поддерживаются неким нарциссическим комплексом, а просто потому, что сама социальность базируется на внеприродных основаниях. К примеру, различия между инвалидом и здоровым человеком («природные» различия) в современном мире вполне могут быть менее значимы, чем различия между социальными группами. Объявлять все групповые различия искусственным изобретением, выдумкой — это, в сущности, все равно, что назвать выдумкой и искусственным изобретением само общество.

Вряд ли, конечно, Игнатъефф этого не понимает. Пафос его теории, однако, состоит в том, что коль скоро процессы формирования и сохранения групповой идентичности и развития толерантных отношений прямо противоположны друг другу, «хорошей» политикой будет направленное ослабление групповых идентичностей за счет их «индивидуализации». Толерантное общество для него — это мир атомарных индивидов, признающих право друг друга вести тот образ жизни, который им представляется наилучшим. Общество же групповых различий конфликтогенно, а потому взрывоопасно. Вряд ли, конечно, выделение «больших» и «меньших» различий является наилучшим способом обоснования такой теории. Здесь, однако, важна сама идея — верно ли, что всякая групповая (этническая, гендерная, религиозная, расовая и пр.) идентичность опасна для толерантности, и правда ли, что единственным выходом из положения является индивидуализация общества? Игнатъефф утверждает, что это именно так: «насколько индивиды могут научиться самостоятельно думать, стать истинными индивидами, они могут освободить себя, один за другим, от смертельной динамики нарциссизма меньших различий»¹⁸.

Национальный патриотизм и либеральный индивидуализм

Итак, во всем, изложенном выше, ставится одна из фундаментальных проблем современного общества, которая может быть названа *толерантность versus идентичность*. В самом деле, процессы формирования толерантности и идентичности аналитически противоположны. На практике это означает, что толерантность не просто

¹⁸ *Ignatieff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 106.*

опасна, но, что даже хуже, *воспринимается* как опасность для существования идентичности; а групповая идентичность стигматизируется либеральным обществом как *потенциально конфликтогенное* явление. Описанные выше решения этой проблемы, однако, на деле решениями не являются.

Действительно, с одной стороны, если обществу следует ограничить толерантность в целях защиты идентичности (то, что предлагают сегодня националисты, консерваторы и «патриоты» разных мастей), оно будет фатально несправедливо. Все дело в том, что глобализация и мультикультурное общество не являются чьей-то дьявольской выдумкой — это вполне объективная реальность, в которой, так или иначе, жить всем — и антиглобалистам, и консерваторам, и «патриотам». Если же говорить о России, то даже самый патриотичный из всех российских националистов не может отрицать поликультурный, многонациональный характер этой страны. И что же: ограничить толерантность ради единства идентичности? Какой из многих? И почему именно этой? Более того, такая защита идентичности предполагает наличие одной официальной идеологии, наподобие знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность», некоей пресловутой «русской идеи» и пр. Государственная, т. е. «государственно-охраняемая» идентичность обязательно будет идеологически «нагруженной», включая в себя совершенно определенные ценности, положения, «безусловно-истинные» догматы, национальные мифы, единую для всех мораль и т.д. Однако, приходится констатировать, что, во-первых, это попросту невозможно. Современное секулярное общество (а, как ни крути, даже Россия сегодня является таковым) утратило способность порождать мобилизующие идеологии с серьезной претензией на истину. А значит все попытки искусственного изобретения такой идеологии заранее обречены на провал. Кроме того, и это во-вторых, такие попытки попросту опасны. Современное общество (и опять-таки Россия здесь вовсе не исключение) характеризуется самым радикальным плюрализмом, в том числе и «плюрализмом ценностей» (value-pluralism). Разного рода меньшинства (этнические, религиозные, расовые, сексуальные и пр.) исповедуют *разные*, во многих аспектах диаметрально *противоположные друг другу системы ценностей*. Простой пример: такие фундаментальные ценности, как свобода, равенство, безопасность и справедливость очень часто противоречат друг другу. Плюрализм ценностных систем, по-разному ранжирующих эти ценности, делает общество «нагруженной» идеологии взрывоопасным. Нельзя же, в самом деле, всерьез рассчитывать на то, что на основе одного лишь

силового подавления недовольных можно создать какое-то стабильно развивающееся общество. Но ведь именно к этому ведут попытки создания «национальной идеологии». Ибо недовольных будет много, поскольку идентичности различных меньшинств при таком положении дел окажутся еще более незащищенными, нежели при режиме либеральной толерантности. Идеология станет отражать, конечно, ценностные ориентиры большинства, превратив всех остальных членов такого общества в «граждан второго сорта». При анализе здесь следует учитывать и тот факт, что, помимо «традиционных» меньшинств, имеющих хоть какую-то общую историю с большинством, современные общества становятся новым домом для многочисленных мигрантов, такой общей истории не имеющих. Запрет миграции, закрытие границ и прочие чрезвычайные меры самоубийственны, особенно в условиях отрицательного прироста населения и простой нехватки неквалифицированной рабочей силы. Между тем, государство, разрабатывающее и внедряющее официальную «ценностно-нагруженную» идеологию, при наличии постоянного притока иностранной рабочей силы, препятствует включению этих (да и многих других) меньшинств в «большее общество» (в конце концов, вряд ли дети китайских или таджикских иммигрантов в Россию, обучаясь в школе православному закону Божьему, станут считать Россию своим настоящим домом, а православие — религией их предков). Результат не замедлит сказаться — «маргинализованные» меньшинства «граждан второго сорта» станут прекрасной почвой для ухудшения криминальной ситуации, с которой власть не сможет справиться никаким увеличением бюджетных ассигнований на национальную безопасность. Таким образом, политическая ориентация на создание государственной идентичности, официальной идеологии и т.д. в мультикультурном обществе вообще и в России в частности может привести к некоей «кристаллизации» общественной среды, в которой не будет места вытесняемым на ее границы, а потому потенциально криминальным меньшинствам.

С другой стороны, подход классического либерализма, выбирающий толерантность *против* групповой идентичности, грешит утопизмом, а в результате — вновь невниманием к меньшинствам. Власть, согласно этой точке зрения, считает только индивида носителем определенных прав, и, в идеале, должна быть «нейтральной» по отношению к различным групповым интересам. Между тем, как не раз отмечалось теоретиками мультикультурализма, такой «нейтралитет» оказывается предельно замаскированной тиранией большинства. С этой точки зрения, власть просто не может не выразить

тех или иных групповых интересов (в демократическом обществе — интересов большинства), не может не влиять на существование различных групповых идентичностей. В самом деле, даже претендующие на нейтральность государства будут иметь официальный язык, государственный стандарт в образовании, общенациональные средства массовой информации и прочие инструменты «строительства нации». В этой ситуации различные меньшинства (не только как группы, но и как *индивиды*, эти группы составляющие), так или иначе, оказываются «пострадавшими», что опять-таки отнюдь не способствует их эффективному включению в «большее» общество¹⁹. Более того, кроме этих вполне эмпирических соображений, имеется и сомнение более фундаментального, теоретического порядка, а именно, сомнение в том, может ли вообще индивид обойтись без какой-либо важной для него групповой идентификации. Или иначе — возможна ли устойчивая индивидуальная идентичность без идентичности групповой или социокультурной? В конце концов *любой человек* идентифицирует себя как члена той или иной группы, причем, чаще всего, одновременно нескольких групп: как, например, гетеросексуальную этнически русскую женщину, православного вероисповедания, социолога по профессии и пр. И групповая идентичность важна для самого индивида *не как результат его индивидуального выбора*, т. е. не как часть идентичности индивидуальной, но именно — как таковая, как групповая идентичность. Ни один искренне верующий человек не скажет, что православие (или католицизм, или мусульманство) есть то, что он сам, как автономный субъект, *выбрал*, а следовательно, для него различия между ним и членом другой группы никак не могут быть сведены к *индивидуальным различиям*. Но если это так, то сам выбор человека как *индивида* во многом определяется его *групповой принадлежностью*. Групповая идентичность в таком случае не есть некая «прибавка» к идентичности индивидуальной, но представляет собой сущностную, конститутивную часть этой последней. Отсюда индивид *не может эффективно реализовывать* свою индивидуальную свободу (или, если угодно, свою *автономию*), если его идентичность как члена группы находится под угрозой. Индивид, в конце концов, никогда не есть «только» индивид, он — всегда и довольно существенным образом — член группы.

¹⁹ См.: например, *Kymlicka W. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Can Liberal Pluralism be Exported? Oxford University Press. P. 13–106.*

Идентичность и толерантность: попытка соединения

Итак, с одной стороны, идентичность и толерантность противоположны, сформированы фундаментально различными процессами и, как было показано, *угрожают существованию друг друга*. Вместе с тем, и это с другой стороны, ни политика идентичности без толерантности, ни либеральная политика индивидуальной толерантности без учета факторов идентичности, не могут решить проблем, связанных с сосуществованием различных групп, культур, религий и этносов в рамках современного общества. Речь, таким образом, должна идти о соединении, казалось бы, несогласуемых вещей — политик идентичности и толерантности в одно и то же время, в одном и том же обществе. Проблема эта осложняется еще и тем, что развитие различных групповых идентичностей в принципе способно привести к фрагментации, дезинтеграции, а потому — распадению общества. Поэтому одну из центральных задач современной политической теории можно было бы описать как задачу согласования идей социальной солидарности, толерантности и групповой идентичности, и построения на этой основе некоей модели общества, в которой данные идеи не препятствуют существованию друг друга, но, скорее, друг друга дополняют и усиливают. Но как это возможно?

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, необходимо сделать ряд уточнений. Во-первых, несмотря на то что *процессы формирования* идентичности и толерантности прямо противоположны друг другу, само *существование* идентичностей вовсе не обязательно противоречит толерантности. В самом деле, идентичность обращается к своим границам, к навязчивому отличению себя от других, только если ее существование находится под угрозой, если имеется опасность со стороны других, более мощных групп, усиленно навязывающих свои собственные ценности. Иными словами, идентичность интолерантна и конфликтна, когда она нестабильна или проблематична. Формирование специфических экстремистских «протестных» идентичностей связано с этим процессом дестабилизации идентичностей традиционных. Глобализация, развивающаяся по империалистической «цивилизаторской» модели, как насаждение чуждых иным культурам ценностей и моделей поведения, логически ведет к появлению подобного рода общностей. Если же идентичность относительно стабильна, устойчива, у ее носителей нет причин к постоянному агрессивно-нарциссическому отличению себя от иных и чуждых. Это означает, что, раз уж существующие идентичности должны быть согласны с общим климатом толерантности в обществе, политику следует

направлять как раз на *обеспечение условий максимального благопроявления* развитию и стабилизации групповых идентичностей.

Во-вторых, такая политика должна снимать несправедливые последствия «национального строительства» для различных существующих в обществе меньшинств. Ведь в конечном итоге только такой политикой справедливости гарантируется уверенность меньшинств в стабильности их групповой идентичности. Речь идет о том, что, если всякое государство с неизбежностью вовлечено в процесс «национального строительства», и, значит, попросту, не может быть *культурно нейтральным*, нужно приложить все усилия для того, чтобы *компенсировать* различным меньшинствам негативные для них последствия такого национального строительства. Это, в свою очередь, можно сделать с помощью системы *групповых прав*. Конечно, здесь возникает целый ряд интересных теоретических и практических проблем, которые мы просто физически не можем здесь обсуждать, и, в частности, проблема столкновения системы групповых прав с либеральными индивидуальными правами, или — правами человека. В любом случае, однако, некоторый баланс этих двух систем должен быть найден, если мы хотим развития стабильных (и потому совместимых с идеей толерантности) групповых идентичностей. В сущности, такая политика была уже разработана в целом ряде стран, и это — *политика мультикультурализма* в том или ином ее виде.

В-третьих, очевидно, что интеграция общества должна быть основана на некоторых *общих* идентичностях. В сущности, в этом положении состоит правда современного национализма. И все же, в национализме (даже и либеральном, по Д. Миллеру) нет *всей правды*. Действительно, что предлагает либеральный национализм в качестве основного инструмента интеграции и солидаризации общества? По Д. Миллеру, речь должна идти о нации, как: 1) этическом сообществе, что подразумевает наличие особых добродетелей по отношению к другим членам этой же нации; 2) политическом сообществе, т. е. группе людей, имеющих обоснованную претензию на политическое самоопределение; 3) сообществе, которое конституируется мифом и верой — нация существует, когда люди *верят* в то, что они составляют одну нацию; 4) сообществе, имеющем общую историю, основанном на великих исторических победах и поражениях. Поэтому, по Миллеру, нация и подразумевает общность обязанностей — все мы обязаны продолжать дела, начатые нашими предками; 5) сообществе, связанном с определенной территорией, на которой оно осуществляет или желает осуществлять свое политическое самоопределение; 6) активной, действующей идентичности, принимающей реше-

ния через выразителей национальной воли; 7) наконец, сообществе, имеющем некоторые объективные черты, отличающие его членов от других наций²⁰. По Миллеру, только такая национальная общность способна «...ответить на одну из самых насущных потребностей современного мира, а именно, как сохранить солидарность населения больших и анонимных государств»²¹. Заметим, что у Миллера речь вовсе не идет об этническом национализме; более того, он полагает, что национальная идентичность должна стоять *над* многочисленными групповыми (в том числе и этническими) идентичностями, объединяя их воедино и будучи, тем самым, источником как толерантности, так и солидарности между группами. Процесс соединения национальной идентичности с идентичностями групп при этом подразумевает компромисс с обеих сторон: «хотя национальные идентичности утончаются, чтобы стать приемлемыми для меньшинств, эти самые меньшинства сами должны отказаться от тех ценностей и моделей поведения, которые конфликтуют с ценностями и моделями поведения сообщества в целом»²². Основная проблема подхода Миллера состоит как раз в определении сущности этого самого компромисса. Национальная идентичность оказывается столь «нагруженной», что даже ее «утончение», состоящее, по-видимому, в отрицании всякой связи национальности и этноса, вряд ли может эффективно способствовать включению в нее меньшинств. Меньшинства слишком много теряют в этом процессе, и модель Миллера не подразумевает сколько-нибудь значительной *компенсации* за эти потери. Кроме того, эта модель вовсе не снимает проблем, связанных с «плюрализмом ценностей»: национальная идентичность, по-видимому, представляет собой некую завершенную ценностную систему, а значит, не может не *навязывать* этой системы меньшинствам, ее не разделяющим. И последнее, вряд ли возможно представить себе, чтобы китайский иммигрант, изучающий русскую историю в российской школе, вдруг ощутил бы общность своей истории с историей «большого общества». В таком случае, хотя Миллер и утверждает, что для его концепции национальности иммиграция не представляет какой-то серьезной проблемы, трудно поверить, что это и в самом деле так. Вывод, который можно сделать из этого краткого рассмотрения

²⁰ См. Miller D. Citizenship and National Identity. Polity Press. Malden, Mass., 2000. P. 27–31.

²¹ Ibid. P. 31.

²² Ibid. P. 36.

проблем либерального национализма, заключается в следующем: обеспечивающая интеграцию и солидарность общества идентичность, в отличие от идентичности национальной, должна быть предельно «тонкой», максимально возможным образом ценностно-нейтральной, и все же — достаточно сильной для того, чтобы удерживать единство плюралистического мультикультурного общества.

Гражданская идентичность

Такую минимально «нагруженную» идентичность мы находим в идее гражданства. В самом деле, гражданская идентичность в отличие от национальной, государственной и тем более этнической идентичности не подразумевает исторической общности, единой культуры, одной ценностной ориентации или мифической «национальной территории». Однако, такое понимание гражданства, в свою очередь, не является строго классическим, а потому требует значительных усилий по определению и критике этого понятия.

О чем здесь идет речь? «Классическую» идею гражданства мы находим в произведениях различных либеральных и республиканских теоретиков, например, у Руссо или Милля. Однако ни у одного из этих мыслителей идея гражданства, как известно, не является достаточно «тонкой», чтобы соответствовать мультикультурному состоянию ценностного плюрализма современного общества. Для Руссо, например, гражданская идентичность подразумевает, не более и не менее, чем «гражданскую религию». А именно, «...для Государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляет бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют Государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим»²³. По Миллю же, идея гражданства основана на *национальной идентичности*. А именно, в *Considerations on Representative Government* этот автор утверждал необходимость общей национальной культуры в качестве условия жизнеспособности институтов представительной демократии. И, конечно, вполне можно согласиться здесь с Д.М. Уэйнстоком, что в таком виде идея гражданства «...кажется совершенно несогласной с решительно мультикультурной природою многих (большинства?) совре-

²³ Руссо, Жан-Жак. Об общественном договоре, или принципы политического права // Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., 2000. С. 320.

менных обществ»²⁴. В самом деле, в таком виде идея гражданства, конечно, ничуть не менее «ценностно нагружена», нежели национальная или государственная идентичность. Вывод из этого очевиден — концепция гражданства точно так же, как и идея толерантности, должна быть значительно изменена для того, чтобы быть способной выполнять свои функции в условиях мультикультурного общества и пресловутого «плюрализма ценностей» современной цивилизации.

Подобное «тонкое» понимание гражданства было недавно предложено Д. Уэйнстоком и состоит из следующих основных элементов: 1) *статус гражданина*, который значительно отличается от статуса не-гражданина. Иными словами, быть гражданином — это значит иметь определенные привилегии или права (например, участвовать в выборах) и нести определенные тяготы или обязанности; 2) статус гражданина обычно конкретизируется именно через *права*. Иными словами, главное в гражданском статусе — это не столько тяготы или обязанности, сколько различные права, которыми обладают граждане и которые служат для защиты их основных свобод; 3) *самоуправление*, автономия. Гражданин — это человек, способный к управлению собой и осуществляющий такую автономию на практике. Быть гражданином, значит — совсем не то же самое, что быть *подданным*, т. е. *управляемым*. Потому идея гражданства неразрывна с идеей демократии. Государство, собирающееся «воспитывать» граждан с помощью авторитарного (или тоталитарного) режима, слишком далеко уходит от своей цели. Гражданская идентичность способна формироваться лишь в свободном демократическом обществе; 4) в условиях «больших и анонимных» обществ должен существовать *ряд институтов*, посредством которых люди проявляют себя как граждане, т. е. осуществляют свое самоуправление и реализуют свои права; 5) наконец, *идентичность*, т. е. целый ряд психологических (но вовсе не обязательно ценностных) характеристик, которые определяют отношение граждан друг к другу и формируют основу специфических *гражданских добродетелей*. А именно, «быть гражданином означает по крайней мере до некоторой степени идентифицировать себя с политическим обществом, к которому человек принадлежит, и быть расположенным к действию по отношению к своим согражданам так, чтобы содействовать стабильности и единству этого общества»²⁵.

²⁴ Daniel M. Weinstock, *Citizenship and Pluralism* // R.L. Simon ed. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 242.

²⁵ Ibid. P. 244.

Каковы же вызовы современного мультикультурализма для этой концепции гражданства, и как именно формирование такой гражданской идентичности может способствовать снятию той фундаментальной напряженности между толерантностью и солидарностью, о которой мы говорили выше?

Во-первых, процедура получения *статуса* гражданина в мультикультурном мире должна быть прозрачна, понятна и принципиально общедоступна. Этим гражданство принципиально отличается от *национальной идентичности*, подразумевающей мистические «общую историю», «пра-родину», общие верования или мифы. Национальная идентичность — что-то, дающееся в каком-то смысле и в конечном итоге *по праву рождения*, даже если она и не отождествляется более с этнической (кровной) принадлежностью. Статус гражданина же гораздо более процедурен и потому общедоступен. Здесь следует напомнить и тот факт, что в большинстве демократических стран имеется процедура получения гражданства, даже для нелегальных иммигрантов, гастарбайтеров или, по выражению У. Кимлики, *метеков*. Несмотря на то что эти самые иммигранты уже своим въездом в ту или иную страну нарушили ее законы, сегодня имеется довольно широкое понимание того факта, что без прозрачной процедуры получения гражданского статуса, в том числе и данными группами, в стране будет наличествовать растущий криминальный слой полу-рабов, маргинальных граждан «второго сорта»²⁶. К сожалению, следует отметить, что в России, несмотря на постоянно растущую иммиграцию из стран «ближнего» зарубежья (да и «дальнего», впрочем, тоже — Китая и Вьетнама), к решению данной проблемы всерьез еще и не приступали.

Во-вторых, говоря о *правах гражданина*, обычно имеют в виду каноническую формулу Маршалла, включающую в себя *гражданские права* (служащие для защиты человека от власти), *политические права* (позволяющие индивиду участвовать в гражданском самоуправлении) и *социальноэкономические права* (гарантирующие индивиду минимальный уровень благосостояния, необходимый для его выживания, а потому и для его действий как гражданина)²⁷. Мультикультурное общество, однако, требует включить в этот список еще и *групповые права*, смысл которых состоит, как было показано, в *компенсировании* по-

²⁶ См., например: *Kymlicka W. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Can Liberal Pluralism be Exported?. Oxford University Press. P. 39 – 45.*

²⁷ См. *Daniel M. Weinstock, Citizenship and Pluralism // R.L. Simon, ed. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy. Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 244.*

терь, которые неизбежно несут различные меньшинства в любом обществе. Вопрос коллективных или групповых прав, однако, чрезвычайно сложен. Во-первых, эти права могут конфликтовать с индивидуальными правами гражданина современного общества. Во-вторых, в некоторых случаях дарование групповых прав вместо усиления гражданской идентичности может привести к дезинтеграции общества. Наконец, имеется самое широкое несогласие по поводу того, какие группы могут легитимно претендовать на те или иные групповые права. Некоторые авторы склонны полагать, что полные групповые права могут быть даны лишь тем группам, которые принимают либеральную ценность индивидуальной автономии²⁸, другие считают такое ограничение произвольным и распространяют коллективные права на все группы в обществе. Согласно этим последним авторам, если членство в той или иной группе формирует наши ценности и идентичности, то равенство и справедливость требуют возможности для всех без исключения групп влиять на общественную сферу (идея, получившая сегодня название «политик идентичности»)²⁹. Вообще говоря, даже простое перечисление различных точек зрения по этому поводу заняло бы слишком много времени и, уж во всяком случае, далеко вышло бы за пределы задач данной статьи. Здесь, вероятно, по этому поводу следует заметить лишь следующее: 1) применение принципа групповых прав *наряду* с классическими индивидуальными правами всегда зависит от конкретного контекста (от того, *какие* группы на *какие* права претендуют и *насколько* серьезен конфликт между групповыми и индивидуальными правами); 2) применение принципа групповых прав должно *усиливать* гражданскую идентичность, а не ослаблять ее (например, было доказано, что право ношения мусульманских платков, в том числе и в публичных местах (школы) и при исполнении общественно значимых обязанностей (например у сикхов в канадской конной полиции), значительно способствует усилению чувства включенности меньшинств в большее общество, а потому способствует формированию у них устойчивой гражданской идентичности³⁰); 3) в целом концепция гражданства должна быть

²⁸ См., например: *Kymlicka W., Multicultural Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 1995.*

²⁹ См.: *Iris Marion Young. Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press, 1990. P. 184.*

³⁰ См.: *Daniel M. Weinstock, Citizenship and Pluralism//R.L. Simon, ed. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy. Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 250.*

сконструирована таким образом, чтобы *содействовать*, а не *угрожать* стабильному существованию других групповых (этнических, религиозных, гендерных и пр.) идентичностей. Это значит, что через статус гражданина, носители этих групповых идентичностей должны получать *доступ к публичной сфере*, именно в качестве выразителей данных идентичностей, а не просто как индивидуальные граждане. Только в этом случае гражданская идентичность будет восприниматься представителями «нагруженных» идентичностей как *ресурс*, а не как *препятствие*, от ограничений которого следует избавляться любыми возможными способами. Только в этом случае, следовательно, гражданская идентичность действительно станет способствовать солидарности, интеграции и толерантности общества.

В-третьих, идея *самоуправления* или *автономии* гражданина, казалось бы, довольно плохо согласуется с мультикультурным обществом, в котором всегда имеется множество групп, не признающих индивидуального суверенитета, либеральной автономии индивида. Значит ли это, что предлагаемая концепция гражданства в этом смысле все же является ценностно «нагруженной» и подразумевает насаждение либеральных ценностей среди нелиберальных меньшинств? На этот вопрос вновь нет простого ответа, или скорее, ответ двойственен — и да, и нет. «Да» — в том смысле, что сама идея гражданства неразрывна с идеей демократии, а потому неизбежно содержит в себе либерально-демократические ценности (и прежде всего ценность индивидуальной автономии). «Нет», в том смысле, что ни о каком реальном насаждении этих ценностей не может быть и речи (в противном случае гражданская идентичность окажется ничем не лучше идентичности национальной или государственной). Гражданство подразумевает *принципиальную возможность* для любого человека (или любой группы) участвовать в определении своей собственной судьбы, чего совсем нет в концепции *подданного*, или в весьма модной сегодня идее *неограниченного манипулирования* населением. Возможность, однако, никак не подразумевает обязательности, хотя, конечно, для успешного функционирования данной системы необходимо наличие определенного процента граждан, реализующих эту возможность на практике. Кроме того, если концепция гражданства дает возможность нелиберальным группам свободно влиять на принятие решений в публичной сфере, эта модель вовсе не включает в себя ценность индивидуальной автономии в ее противоречии групповому самоопределению, но, скорее, идею *самоуправления как такового*, индивидуального в случае либерального большинства или меньшинств и группового в случае меньшинств нелиберальных. Тем

самым в гражданской идентичности нам дан неплохой *посредник* между индивидуальной и групповой автономией. И еще одно, по крайней мере, абсолютно очевидно: до тех пор пока население той или иной страны рассматривается как совокупность подданных или как объект PR-манипулирования, о формировании действительно гражданской идентичности не может быть и речи.

В-четвертых, в условиях анонимности современных массовых обществ, единственной возможностью для граждан *реально осуществлять* возможности самоуправления предоставляют институты *гражданского общества*. Не нужно, однако, слишком преувеличивать их значимость. В конце концов, отсутствие таких институтов вовсе не обязательно означает отсутствие гражданской идентичности, хотя это обычно и указывает на ее незрелость. Институты *не конституируют* гражданство, а содействуют более эффективному его *выражению*. Иными словами, гражданская идентичность вполне может существовать и без институционального своего оформления, но полное функционирование гражданской идентичности, ее *bene esse* вряд ли возможно без подобных институтов. Наконец, идея гражданства помимо институтов гражданского общества подразумевает еще и целый ряд доступных для граждан каналов выражения своей позиции по тому или иному поводу и способов влияния на принятие значимых для них решений. Наличие таких каналов и способов составляет существенную часть того, что сегодня обычно называют *делиберативной демократией*, т. е., грубо говоря, такой системы управления, при которой принятию того или иного решения предшествует по возможности широкое публичное его обсуждение. И вновь здесь дискуссионным является вопрос о границах такой «делиберации» в мультикультурном обществе. Как обычно, некоторые теоретики защищают модель, при которой всякое публичное обсуждение должно регулироваться довольно строгими правилами, среди которых одним из основных является принцип, по которому граждане могут обсуждать вопросы общественной значимости именно и только как граждане (т. е. руководствуясь «общественным разумом»³¹), а не как носители той или иной «частичной» групповой идентичности³². С другой стороны, как мы уже не раз указывали, только

³¹ Rawls, John. The Idea of Public Reason // Collected Papers, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

³² См., например: Gutmann A., Thompson D. Why Deliberative Democracy is Different // Social Philosophy and Policy, 17. P. 161 – 180.

допущение «частичных» групповых идентичностей в публичную сферу может сделать концепцию гражданства достаточно широкой, чтобы служить искомым медиатором различных принципов, лежащих в основе мультикультурного общества. Кроме того, конечно, следует согласиться с Уэйнстоком, указавшим на психологическую неправдоподобность того, чтобы носители «нагруженных» частичных идентичностей стали бы дискутировать в общественной сфере, опираясь на один лишь «публичный разум», вне всякого отношения к особой рациональности своих групп. Итак, правила публичной дискуссии должны быть максимально широкими, допускающими участие в ней представителей самых различных групп и вместе с тем достаточно определенными для того, чтобы ориентировать дискуссию на выработку конкретного решения по тому или иному вопросу.

И, наконец, *последнее*. Гражданская идентичность подразумевает определенное отношение граждан друг к другу, своего рода *гражданскую гружбу*, в основе которой лежит *доверие*. Именно *доверие*, таким образом, является моральным условием стабильности гражданского состояния и определяет наличие основных гражданских добродетелей. Доверие это, однако, не является какой-то жестко определенной ценностью, поскольку может у разных групп базироваться на совершенно разных основаниях. В конечном итоге, в идее гражданства важен вопрос о том, почему разные люди и группы живут вместе, даже если у них нет ни общей культуры, ни общего языка, ни общих ценностей. Для одних групп ответ на такой вопрос может быть чисто прагматическим: потому что членство в данном обществе (т. е. именно *гражданство*) позволяет им более эффективно реализовывать свою идентичность и свое самоуправление. Для других он может быть продиктован их национальной принадлежностью или общей историей. Концепция гражданства поэтому должна быть достаточно широкой, чтобы иметь возможность включить в себя *все возможные ответы* и, тем самым, сформировать особый климат доверия граждан друг к другу.

Заключение

Из сказанного в данной статье становится очевидно, что мультикультурный характер современных обществ подразумевает сложнейшие отношения между идеями толерантности, солидарности и групповой идентичности. Попытки решения данных проблем с помощью создания государственной или национальной идентичности, выработки официальной идеологии нации и пр. не просто трудно

осуществимы, но и опасны той «кристаллизацией» общественной среды, которая сделает невозможной дальнейшее мирное существование различных групп в рамках такого общества. Мы попытались показать, что выходом из создавшегося положения может стать формирование переосмысленной, «истонченной» гражданской идентичности в отличие от идентичностей национальной, государственной, этнической, культурной или религиозной при, однако, заботливом охранении более «нагруженных» идентичностей. Далее мы постарались наметить некоторые наиболее характерные черты такой гражданской идентичности, которые позволили бы ей стать искомым «модератором» противоречащих друг другу концептов и принципов, лежащих в основе мультикультурного общества.

К сожалению, нужно отметить, что в современной России пока не существует не только сколько-нибудь серьезного движения к формированию такой системы различных идентичностей, но и простого понимания стоящих в этом отношении проблем. Многие социологические исследования последнего времени показывают усиление именно государственной или национальной идентичности населения различных областей и республик России, но не фиксируют сколько-нибудь заметного роста идентичности гражданской. Между тем, как мы попытались здесь показать, если развитие именно такой гражданской общности не станет целью *сознательно проводимой политики*, Россия рискует превратиться в зону перманентного конфликта идентичностей, который, к сожалению, отнюдь не всегда проходит в форме толерантных дискуссий. Угроза экстремизма и терроризма требует, на наш взгляд, поэтому, не столько усиления структур национальной безопасности, сколько изменения политики в отношении различных групп, и прежде всего — максимальных усилий по содействию развитию гражданской российской идентичности.

Презумпция общества

А.В. Логинов

Актуальность тематики гражданского общества в последнее десятилетие в отечественном научном дискурсе резко возрастает¹, однако проблемы соотношения гражданского общества и общества в целом, правового государства и механизмов функционирования «третьего» сектора (В. Якимец) фактически не получают однозначного концептуального решения даже в рамках предлагаемых теорий². Российское общество сталкивается с парадоксом: нам необходимо «выстраивать» гражданскую идентичность и искать механизм согласования этнических и гражданских идентичностей в условиях отсутствия опыта гражданского общества и всплеска национализма, логично последовавшего за 70-летним «отсутствием наций». Более того, нет ясности с понятиями «гражданское общество», «этнос», «нация», выступающими теперь уже в качестве *ценностей*, которые для нас много *значат*.

1. Гражданское общество: проблема определения. Следует, наверное, признать, что смысловая многовариантность данного понятия выражает реальную историю политической философии. В схематичном виде можно выделить несколько направлений. От Г. Гроция и Т. Гоббса прослеживается мысль о том, что гражданское общество и государство суть синонимы, поскольку гражданское общество — *общество как таковое* и оно возможно в результате делегирования государству

¹От концепций, впервые артикулированных на страницах журналов (*Шмиттер Ф.* Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии // Полис. 1996. № 5; *Гражданское общество в России* // Социс, 1997. № 3 и др.) до монографий и научных сборников (*Резник Ю.М.* Гражданское общество как феномен цивилизации. М., 1999; *Гражданское общество в России (структура и сознание)*. М., 1998; *Гражданское общество: истоки и современность*. СПб., 2002 и др.).

²См.: *Гуторов В.А.* Современные концепции гражданского общества // *Гражданский форум*. 2001. № 1. С. 47 – 56.

людьми своей собственной воли. Второй подход основан на противопоставлении общества и государства, свободной частной жизни и сферы государственной власти (либерализм Д. Локка, Ш. Монтескье, А. Токвиля). В этих теориях специфика гражданского общества и его отношения к государству описывалась различным образом. Соответственно расставлялись и приоритеты: от презумпции гражданского общества как условия возможности государства (Т. Пейн) до рассмотрения гражданского общества как этапа в становлении государственных форм организации (Г. Гегель). Современные авторы, утверждает А.В. Гайда³, не преодолевают сложившейся дихотомии, либо противопоставляя гражданское общество государству, либо отождествляя гражданское общество с определенной ступенью развития западной цивилизации. Дискуссия, основные мотивы которой были заданы публикациями в журнале "Pro et Contra"⁴ (1997, № 4) вновь разворачивается на страницах журнала «Вопросы философии» (2002 № 1). Сама дихотомия, как кажется, становится «натянутой», если учитывать исторические особенности того или иного общества: возможна модель, когда гражданское общество, будучи саморегулирующейся внегосударственной системой, «подпитывает» государство: «Государство (государственный аппарат) выступает как *управляющая* система по отношению к гражданскому обществу как *управляемой* системе. Вместе с тем, гражданское общество функционирует как *саморегулирующаяся* социальная система, детерминирующая государство. В том, что гражданское общество — система саморегулирующаяся и одновременно управляемая, нет противоречия. Оно саморегулируется, в частности, так, что само для себя формирует управляющую систему — аппарат государственной власти»⁵, однако возможна модель, когда оно противостоит ему: «Во имя обеспечения демократии и свободы личности любой государственной власти должно корреспондировать, — а в необходимых случаях противостоять — гражданское общество»⁶. Представляется, что во временном срезе и в рамках европейских стран эти

³ Гайда А.В. Гражданское общество. Екатеринбург: Уральское отд. РАН, 1994.

⁴ Подробнее см.: Pro et Contra, 1997 № 4. Т. 2, в частности, ст. Г. Дилигенского (концептуальный аспект), А. Зубова (социально-онтологический), В. Волкова «Методологический аспект проблемы формирования гражданского общества в России».

⁵ Четвернин В.А. Гражданское общество, правовое государство и право («Круглый стол» журналов «Государство и право» и «Вопросы философии») // Вopr. философии. 2002. № 1. С. 12.

⁶ Топорнин. Б.Н. Там же. С. 3.

модели не противоречат друг другу, что и раскрывает Б.Г. Капустин, рассуждая о типах гражданского общества — от первоначального «слияния» гражданского общества и государства до выделения государства в качестве «административной машины» (Гражданское общество третьего типа, согласно Капустину, представляет собой инстанцию между государством и экономикой, «арену и форму восстановления и реализации этической субъектности», чье становление связано с кризисом представительства и парламентаризма как форм связи общества и государства)⁷.

Дело, видимо, состоит в характере взаимовлияния общества и государства: от поглощения общества государством (тоталитаризм) до выполнения государством четко обозначенных функций внутри общества, закрепленных, к примеру, в правовых формах (правовое государство). Предположим, что мы можем говорить о качестве «гражданского общества» — в смысле структуры и качества связей между институтами и субъектами общества в целом, когда государство существует и функционирует наряду с другими общественными институтами, в том числе и неполитического характера, «реализуя» представления граждан о свободе, отношениях права и собственности, и тем самым получая определенную легитимацию. Во-вторых, мы можем говорить о гражданском обществе в субстанциональном смысле — в случае абстрактного «вычитания» из общества государственных институтов. Какие цели преследует гражданское общество как самостоятельная совокупность негосударственных структур и институтов?

Выделим две точки зрения. Первая формулируется В. А. Четвернинным следующим образом: «Современная либерально-юридическая теория в соответствии с традицией либерализма рассматривает гражданское общество и государство как относительно независимые сферы частных и общих интересов. Гражданское общество (система отношений обмена) — это сфера свободной активности, в которой действуют индивидуальные и коллективные субъекты, преследующие *частные* цели и интересы. В этом контексте государство выступает как сфера публично-властных отношений, в которых носители властных полномочий, составляющие аппарат государства, обязаны руководствоваться *всеобщими* интересами. Государство — это сфера *общих* дел тех же субъектов, которые в отношениях гражданского общества выступают как *частные* лица»⁸. Функция государства «по

⁷ См. подробнее: там же. С. 19–23.

⁸ Там же. С. 10–11.

отношению» к обществу в этом случае понятна — оно выступает незаинтересованным арбитром, следящим за выполнением правил со стороны индивидов, преследующих эгоистичные и, следует предположить, различные цели. Опасности подобного «индивидуализированного общества» хорошо известны.

Вторая точка зрения выражена В.М. Межуевым: «Последнее (гражданское общество. — А.Л.) охватывает собой преимущественно публичную сферу жизни человека в обществе, причем в той мере, в какой она перестает быть монополией властных элит и становится открытой, доступной для всех членов общества. Гражданин — это человек, добровольно взявший на себя функцию политика или хотя бы общественного деятеля, свободно и совместно с другими участвующего в обсуждении и решении всех важнейших общественных дел, живущего не только частным, но и общим интересом. В отличие от профессионального политика он политик не по должности, на которую избран или назначен, а по сознанию своего гражданского общественного долга. Гражданское общество представляет собой сферу именно общественного взаимодействия людей по поводу их общих целей и задач»⁹.

Безусловно, это подразумевает развитое гражданское (в данном контексте — общественное) самосознание, способность к гражданским инициативам, и, как кажется, некоторое объединение людей вокруг общепризнанной концепции блага, которая и выступает основой для «параллельной», «облегченной» по отношению к основной, официально-государственной, «политики». Поставим следующий вопрос: почему общество не распадается, если оно «индивидуализировано», разобщено различными ценностями и стилями жизни и, наоборот, что может служить «объединяющей идеей», удерживающей «общность» в рамках целого общества?

2. Аргумент от человека: позиция Дж. Ролза. Дж. Ролз, современный теоретик «процедурного» либерализма, конструирует теорию, позволяющую получить на «выходе» требуемые правила для регулирования «характерных» для общества (общества как такового) конфликтов по поводу благ, полученных в результате кооперации (выгода от кооперации очевидна), и основополагающие принципы для форми-

⁹ Там же. С. 8—9. На наш взгляд, в первом случае гражданское общество будет обществом большинства, если не всех. Во втором случае гражданское общество — круг инициативных людей, по отношению к которым «остальные» (живущие только частными интересами) вполне могут составить большинство.

рования институтов прав и обязанностей, распределяющих «плоды» и «тяготы». «Концепция социальной справедливости должна рассматриваться как стандарт, относительно которого следует оценивать распределительные механизмы общества»¹⁰, и соответствовать интуитивному понятию честности. Принципы справедливости суть следующие: «Первый принцип: каждый человек должен иметь равное право на максимально полную систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны сглаживаться или быть организованы таким образом, чтобы: а) они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающих, б) они были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей. Первое правило приоритета: ...свободу можно ограничивать только ради свободы. Второе правило приоритета (приоритет справедливости над эффективностью и благосостоянием): второй принцип справедливости... предшествует принципу эффективности и максимизации общей суммы выгод; а честное соблюдение возможностей предшествует принципу дифференциации»¹¹.

Ролз выдвигает две линии аргументации в защиту своей концепции. Во-первых, она «лучше согласуется с нашими интуитивными представлениями» о честном равенстве возможностей. Наличие у индивидов неравных долей социальных благ считается справедливым, если это — результат их выбора и усилий. Но нечестно, когда индивиды поставлены в привилегированное положение из-за изначально лучших стартовых позиций: социального положения или природной одаренности, что суть случайность с моральной точки зрения. Ролз пишет: «Как только мы начинаем задумываться о влиянии, производимом социальными и природными случайностями на определение распределяемых долей, нас должно при здравом размышлении обеспокоить их влияние. В моральном плане и те, и другие одинаково случайны»¹². Что можно сделать? Устранить неравенства, являющиеся плодом «слепой удачи», особенно в случае природных недостатков — явная утопия. Но если нельзя выровнять возможности, то нужно увязать их с другой целью — равенством результатов. «Базовая структура может быть организована таким образом, что эти непредвиденные обстоятельства будут работать на благо наиболее

¹⁰ Rawls J. *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1971. P. 9.

¹¹ Ibid. P. 302–303.

¹² Ibid. P. 74.

обездоленных... Если мы хотим создать такую систему, в которой никто не выигрывает и никто не проигрывает от своего места в системе распределения своих естественных дарований или от своих стартовых позиций в обществе, в которой каждый теряет или обретает взамен этого некоторые компенсирующие преимущества, мы приходим к принципу дифференциации»¹³.

Вторая линия аргументации связана с идеей общественного договора в ситуации изначального положения. «Это изначальное положение не является, конечно, представлением о некоем реальном историческом положении вещей, еще менее — о примитивной культуре. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация... ключевая особенность которой состоит в том, что никто не знает своего места в обществе, своей классовой принадлежности или социального статуса, никто не знает своей участи в распределении естественных способностей, уровня интеллекта, физической силы. Я предполагаю, что стороны не знают даже своих концепций блага или своих специфических психологических качеств. Принципы равенства устанавливаются за завесой неведения... Поскольку все будут находиться в одинаковом положении, и никто не сможет создать условия, благоприятные для него одного, установленные принципы равенства окажутся результатом честного соглашения или торго»¹⁴.

Иными словами, люди, не зная даже собственных психологических склонностей (Ролзу необходимо исключить и это, так как желание рискнуть по принципу «все или ничего» может разрушить стабильность «усредняющей структуры») в условиях «чистой» рациональности, обладая только априориями политического мышления и представлением о достойной жизни как максимально абстрактной (тонкой) теории блага, обязательно выберут принцип дифференциации как единственно оптимальный¹⁵.

Но ведь в реальной жизни мы будем следовать все же разным частным концепциям блага! Как их совместить? Ролз формулирует

¹³ Ibid. P. 102.

¹⁴ Ibid. P. 12.

¹⁵ Ролз здесь пытается преодолеть прежде всего утилитаристский принцип максимизации общей суммы благ (ведь этот принцип не исключает того, что ты окажешься в числе тех, кому не повезло), но избежать и «полного равенства» социальных благ вне зависимости от положения человека в обществе — это тоже нерационально, т.к. определенные виды неравенств могут улучшить для каждого возможность получения социальных благ.

проблему так: «...Как возможно, чтобы вечно могло существовать стабильное и справедливое общество свободных и равных граждан, которое разделено совершенно несхожими религиозными, моральными и философскими доктринами?»¹⁶. Он выдвигает идею приоритета права над благом — государство в своей деятельности не должно руководствоваться никакой частной концепцией блага. Но почему общество не распадается, и как вообще люди продолжают понимать друг друга? Ответ уже содержится в «Теории справедливости», Ролз остается на позициях антропологического фундаментализма: поскольку мы рациональные, разумные существа, различие в наших концепциях блага и понимании политических ценностей *не является абсолютным*, а потому возможен «перекрывающийся консенсус» и формирование некоей интегральной, сквозной системы ценностей и воззрений, относительно которых можно ожидать согласия всех¹⁷.

Таким образом, «возможность общества» у Ролза растворена в концепции справедливости и основана на вполне определенных антропологических допущениях и *культурных предпосылках*. Принципы «устроения» общества выбирает индивид, руководствующийся чистой рациональностью и преследующий вполне эгоистичный интерес. Срабатывает ли такой вариант теоретического обоснования в российских «условиях»? Значительное число работ ведущих отечественных ученых выявляет тот факт, что по своим *мировоззренческим установкам* наше общество относится, скорее, к традиционалистскому типу цивилизации, а своеобразие исторического пути делает более чем натянутой аналогию с развитием не только Англии и США, взрастивших либерально-демократическую модель взаимодействия государства и общества, но даже с некоторыми странами Европы (Германией, например), тяготеющих к этатистской модели¹⁸. Более того, ведущая роль государства в обеспечении «правил игры», прав человека, перспектив развития, идеологической панорамы в нашем обществе всегда ожидается, но не легитимиру-

¹⁶ Rawls J. Political Liberalism. Columbia Univ. Press, 1996.

¹⁷ Подробнее см.: Хомяков М.Б. Проблема толерантности в современной англоязычной политической философии // Толерантность в современной цивилизации: Материалы междунар. конференции, Екатеринбург, 14–19 мая 2001 г. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. С. 91–121.

¹⁸ Следует упомянуть работы А.С. Ахиезера, В.С. Степина, С.Г. Кара-Мурзы, А.А. Кара-Мурзы, и др. Подробнее см.: Сб. научных статей «Куда идет Россия?... Общее и особенное в современном развитии» / Под общей ред. Т.И. Заславской. М. 1997., доклад В.Н. Шевченко на рассматриваемом ранее «круглом столе» (с. 42–45).

ется. То есть параллелизм и взаимоподдержка «двух политик», возможность которых вытекает из нашей второй модели, в России оборачивается противоположностью интересов государства и общества: «Действительно, особенность России — поляризация ценностных ориентаций на «Государство», склонное пренебрегать обществом, с одной стороны, и «Общество», «отщепенческое от государства» (термин П. Струве) — с другой», — пишет А.А. Кара-Мурза в статье «Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций»¹⁹. Следовательно, необходимо некое основание, снимающее эту противоположность, причем это основание не может быть механически заимствовано из опыта других стран. Идентификационный кризис может быть снят, по мнению А. Кара-Мурзы, если социальное развитие России будет основано на национальном консенсусе государства и гражданского общества: «Отсюда и сложнейшая двуединая задача, стоящая перед современной Россией: ограничение тотальной власти государства при одновременном выстраивании государства, когда по мере созревания гражданского общества государство превращается из всеобъемлющего левиафана в эффективный инструмент национального развития»²⁰. Либерально-государственная идея, по мнению автора, позволит нейтрализовать возможность опасной гипертрофии некоторых элементов новой национально-государственной идеологии, но потребует от *нации* серьезных усилий²¹. Схожую мысль мы можем обнаружить и в рассматриваемой ранее дискуссии: гражданское общество может быть рассмотрено «...как особая стадия развития общества, которая преодолевается (снимается) национальным государством»²². Но что такое нация? Кратко выделим некоторые подходы.

Концепции нации, как кажется, могут быть разделены на две большие группы. Первая группа конституирует идею нации по модели расы, и нация предстает общностью, основанной на «крови» — и эта общность предопределяет идентичность индивида за счет самого факта рождения «русским», «немцем», т.д. «С этой точки зрения мертвые решают за живых, а настоящее индивида предопределено прошлым его нации»²³. Нации предстают своеобразной вещь-в-се-

¹⁹ Кара-Мурза А.А. Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций (российские традиции и современность) // Куда идет Россия?... С. 280.

²⁰ Там же. С. 285.

²¹ См. там же С. 285 — 286.

²² Гусейнов А. Вопросы философии. 2002. № 1. С. 31.

²³ Трубина Е.Г. Социальная антропология. Екатеринбург: Урал. Ун-т, 2003. С. 50.

бе для «человека со стороны» — «зов, дух нации» понятен тем и затрагивает тех, в ком течет «кровь нации». Вторая группа, согласно Е.Г. Трубиной, описывает нацию как контракт, продукт «свободного договора индивидов» наподобие государства, и на этом же самом основании обосновывает возможность «выбора» национальной принадлежности. Нельзя не согласиться с тем, что «...две эти теории полностью противоположны: в них противоположны физические и моральные, естественные и искусственные основания, а также обусловленность, на которой стоит первая, и свободное решение, которое предполагает вторая. Однозначное решение в пользу какой-то из них вряд ли возможно»²⁴.

Третий путь, связанный, по мнению автора, с работами Монтескье (понимание нации как культуры), на наш взгляд, только намечает перспективу преодоления границ предыдущих теорий, поскольку основывается на определенном предпонимании культуры, которое опять-таки может варьироваться в своих интерпретациях по аналогии с нацией — от культурных архетипов до «простой» совокупности объективаций, порожденных «рациональным» человеком. Круг в принципе замыкается. Разные типы культур и обществ могут тяготеть к разным моделям наций, от кровной общности до некоего единства вокруг определенного стиля жизни или концепции блага. Снова встает вопрос: что нас объединяет?

Вариант первый: менталитет, «дух нации», тотальная идеология в терминологии К. Мангейма. Концепцию тотальной идеологии как предельно значимых и скрытых ценностных ориентаций и способов миропредставления (структуры мышления) вслед за Мангеймом разрабатывала группа российских авторов (Л. Барботько, А. Войтов, Э. Мирский) в статье «Тотальная идеология против тоталитарного государства»²⁵. Суть концепции сводится к следующему. Тотальная идеология разделяется всеми членами общества, хотя по сути своей она «неуловимый идеологический фантом», который выстраивается в систему только при «концептуализации представлений». Дело же в том, что при формулировании тотальной идеологии каждый раз получается идеология партийная, частичная. Частичных идеологий внутри общества много, и они отражают особенности сознания разделяющих их людей. Именно частичная идеология создается определенной группой людей, «отражая их представления о власти и программу

²⁴ Там же.

²⁵ См. Вопросы философии. 2000. № 11. С. 12–27.

действий». Проблема, однако, не в простом наличии в обществе множества частичных, («партийных») идеологий: их взаимодействие может выйти за рамки дискуссий по поводу лучшего общественного устройства, когда одна из частичных идеологий претендуя на то, чтобы быть государственной, получает, согласно авторам, «политический заряд» и силовые ресурсы, вытесняет все остальные частичные идеологии: «Чем больше силовой поддержки требуется (и оказывается) избранной частичной идеологии, тем больше в ее структуре начинают преобладать политические компоненты, идеи борьбы за власть, вполне уместные для политических партий, но отнюдь не перекрывающие всю совокупность отношений "людей к действительности и к друг другу"»²⁶. Борьба частичных идеологий за общественное признание в нормальных, «внегосударственных», условиях ведется внутри идеологического поля, заданного тотальной идеологией. Тотальная идеология — основа интеграции, которую невозможно задать или навязать, можно лишь сделать «явными» ее референции. Идея, на наш взгляд, вполне работоспособная и достаточно распространенная. В принципе, государство в данном случае опять-таки не должно разделять никакой частичной идеологии, должно быть нейтральным, «позволять» тотальной, национальной, «интегративной» (И.А. Косолапов) идеологии «вращиваться» для стратегических задач и переводить частные точки зрения (идеологии) в некую общую формулу для ответа общества на тактические «вызовы». Модель взаимодействия государства и общества, которая фундирует такую картину, мы рассматривали ранее.

Вариант второй. Современное общество настолько гетерогенно, что мы должны отказать ему в презумпции единого менталитета, «тотальной идеологии», общих ценностей. В общих чертах Б. Парек лаконично описывает ситуацию так: «Это общества, долгое время предполагавшие, что у них есть одна (single) национальная культура, которую все граждане должны усвоить (to assimilate). Такие общества сейчас обнаруживают, что они содержат группы и общности, которым невозможно навязать эту культуру или их приспособить к ней, тем самым они (общества) получают новый и незнакомый вызов»²⁷. В такой ситуации «общность общества» удерживается рядом политических решений; в условиях подвижности и разнородности внутренней и внешней среды формула этих решений представляется достаточно хрупкой. Государство и его блоки берут на себя функцию *конструиро-*

²⁶ Там же. С. 14–15.

²⁷ Parekh B. *Rethinking Multiculturalism*. Oxford Univ. Press, 2002. P. 4–5.

вания этой общности — и нация, в том числе, оказывается не более чем конструктом²⁸. Российское общество, похоже, уже давно расколото минимум на две группы — будь то западники и славянофилы, государственники и почвенники, либералы и коммунисты, сторонники «гражданского общества» и «сообщества граждан», националисты и космополиты и т.д. И если мы пока не можем конкретизировать ту логику, по которой выстраиваются «точки сопряжения», попробуем представить теорию, позволяющую положительно отнестись к самому факту различия и несогласия в парадоксальной логике: и то, и то. Абстрагируясь от проблем российского общества в частности и западных обществ в перспективе, кратко опишем концепцию, по-своему отвечающую на вопрос, что нас удерживает *вместе*, если мы «разные».

3. Аргумент от общества: позиция Н. Лумана. Согласно Луману, общество представляет собой оперативно закрытую аутопойетическую систему, охватывающую, включающую в себя предыдущие уровни организации: системы интеракции, образованные коммуникациями между непосредственно присутствующими, и системы организации, основанные на формальных правилах членства²⁹. Общество описывает само себя, оно единственная «точка зрения» для себя самого, а потому должно включать описание этой точки зрения в само описание: «Совершенно очевидно, что общество является самоописывающимся объектом. Общественные теории являются теориями общества в обществе... Иначе говоря: понятие общества должно быть образовано автологично. Оно должно содержать и само себя»³⁰. Однако само общество как система, согласно теореме Геделя о неразрешимости, не может непротиворечиво описать себя при помощи самонаблюдения только «своими» средствами, а потому создает различия (такие, как общество — индивид, *общество — государство*, общество — природа), симулирующие «позицию вне», точку, с которой возможен взгляд «на общество». Этот ход позволяет обществу отличать себя от того, чем оно не является, оставаясь операционально-закрытой системой, т.е. не

²⁸ См. Тишков В.А. Забыть о нации // Вопросы философии. 1998. № 9.

²⁹ Луман Н. Теория общества // Теория общества: Сб. статей. М., 2000. С. 200–201. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 25–42. Луман, таким образом снимает само основание социологических дилемм. Общество и индивиды, будучи каждый сам по себе аутопойетическими системами — общество благодаря операции коммуникации, индивид благодаря сознанию — лишь стыкуются (Луман).

³⁰ Луман Н. Понятие общества. С. 28.

испытывая влияния окружающей среды и не имея возможности осуществлять операции вне своих границ³¹. «Оперативная закрытость это рекурсивное создание возможностей для собственных операций посредством результатов своих собственных операций... Оперативная закрытость исключает из общественной системы как людей, так и страны... они находятся не в обществе, а в его окружающей среде»³². Но как общество может отличать свои операции от операций «вне» себя? Луман вводит понятие сомореференции: «Сомореференция — это отсылка на самое себя. Каждая операция данной системы отсылает к другой операции той же системы и потому можно говорить, что система ссылается только на себя»³³. Это означает примерно следующее: это моя операция, так как я отличаю (ее) себя от внешнего (ино-референция), что представляет собой мою другую операцию³⁴. Иными словами, различение своего как своего и своего как внешнего обеспечивает единство системы, и принципиально важным становится воспроизведение этого различения или кода системы — аутопойесис: «Аутопойетические системы — это такие системы, которые производят не только свои структуры, но и свои элементы в сети этих элементов. Элементы (а во временном аспекте элементами являются операции), из которых состоят аутопойетические системы, не имеют никакого независимого существования... Элементы, каковые своими взаимодействиями и трансформациями постоянно регенерируют и реализуют сеть процессов, отношений, которые их производят, конституируют ее (систему) как конкретное единство...»³⁵.

³¹ Такой ход напоминает предпринятую Кантом «Критику чистого разума» средствами самого разума. Чтобы понять принцип работы мышления, нужно ввести «вещь — для — себя», иное, (точку «вне»), которая на самом-то деле, будучи введена, уже является продуктом его операций. Аналогия может быть продлена: трансцендентальное единство апперцепции в субъекте само не обсуждается, но позволяет судить (производить суждения); тождество социальной системы само не наблюдаемо (проблема рефлексии тождества у Лумана), но позволяет наблюдать посредством различений.

³² Луман Н. Понятие общества С. 30.

³³ Луман Н. Теория общества. С. 204.

³⁴ Концепция аутопойесиса «приходит» из нейрофизиологии. Код, позволяющий мозгу отличать свои сигналы от контактов с «внешней средой», всегда продукт самого мозга и он воспроизводится.

³⁵ Луман Н. Теория общества. С. 208–209. О постгегельянстве Лумана см. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества С. 236–260, особенно С. 243–245.

Поскольку система автономна, то она с необходимостью обладает самоорганизацией: «Система может определить себя только через свои собственные структуры, а именно: через структуры, которые можно построить и изменить посредством собственных операций»³⁶. Но какие именно операции способны воспроизводить систему из нее самой? Операция, позволяющая осуществляться аутопойесису, суть коммуникация. Коммуникация — это операция, которая воспроизводит коммуницирующую систему, будучи способной к самонаблюдению операцией: «Каждая коммуникация должна одновременно и сообщать, что она есть коммуникация, и пометать, кто что сообщил, чтобы могла быть определена присоединяющаяся к ней коммуникация, т.е. чтобы мог быть продолжен аутопойесис. Она не просто производит некоторое различие, но, чтобы наблюдать совершение операции, она производит различие сообщения, информации и понимания. Сама коммуникация функционирует как единство различия информации, сообщения и понимания»³⁷.

Коммуникации общества, направленные к предыдущим и последующим коммуникациям, являются единственными самонаблюдающимися операциями, а потому коммуницирование общества о себе функционально равносильно его воспроизведению. Но «между индивидом и обществом нет никакой коммуникации, так как коммуникация всегда является внутренней операцией системы»³⁸. Но как общество (социальная система) относится к окружающей среде (индивиду)? Луман вводит понятие структурной стыковки — опосредующей структуры между системой и ее внешним миром. «Через структурную стыковку система может быть подсоединена к очень сложным системам окружающего мира, причем ей нет необходимости вырабатывать у себя или реконструировать их сложность»³⁹. Структурная стыковка систем сознания (людей) и систем коммуникации (общества), приводящая к взаимной координации, возможна благодаря языку. «Он повышает возбудимость сознания посредством коммуникации и возбудимость общества посредством созна-

³⁶ Луман Н. Понятие общества. С. 36

³⁷ Луман Н. Теория общества. С. 216.

³⁸ «Системы сознания, равно как и системы коммуникации...суть оперативно закрытые системы, которые не могут поддерживать контакта между собой. Нет никаких коммуникаций от сознания к сознанию и нет коммуникации между индивидом и обществом» // Теория общества. С. 225.

³⁹ Луман Н. Теория общества. С. 227.

ния»⁴⁰. «Через» язык индивиды размещаются в опциональном поле общества, и возможной становится селекция информации, селекция сообщения и селекция понимания или непонимания в зависимости от «удачного»/«неудачного» раскодирования посланий — импульсов.

Язык как структурная стыковка превращается в код социальных систем (имеется в виду, что общество представлено экономической, политической и пр. «системами»), что позволяет индивиду говорить «из» экономических, политических, экологических, «гражданских и государственных» соображений. Соответственно, общественные теории (экономические, политические и др. теории общества) несут информацию о коде общества, каждый раз конструируя его (общество). Однако проблема в том, что в результате функциональной дифференциации общества каждая из его подсистем создает собственное описание общества со своей позиции (со своей «точки зрения»), и в силу этого различия *консенсус описаний невозможен*. Более того, самореферентная система наталкивается на проблему тождества себя самой, поскольку характерным признаком современного общества является утеря им естественной репрезентации, невозможность репрезентации тождества: «Возможны две формы тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно, можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть»⁴¹. Поскольку оба варианта ведут к замыканию, блокировке последующих подсоединений, то современное общество не сознается самому себе, что его самописание наталкивается на проблему тавтологии или парадокса. Оно зашифровывает свое тождество и лишь таким образом оказывается в состоянии образовывать теории общества в спектре между тавтологией и парадоксом. Теории общества избегают самой «рефлексии над проблемой тождества» (не коммуницируют «исходную проблему») и выступают идеологиями, рефлексировав над противоположными «теориями»: «На место рефлексии тождества, увлекающей назад, к тавтологии или парадоксу, приходит рефлексия противоположностей идеологий, противоположности, возникающей из бифуркации. Всякая идеология в той мере, в какой она способна объяснить, что имеются другие идеологии, и каким образом это по-

⁴⁰ Луман Н. Понятие общества. С. 37.

⁴¹ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос, М. 1991. С. 197.

лучается, что они существуют, способна также оформиться в целостную конструкцию»⁴².

Даже понятие ценности символизирует аутопойесис коммуникации, поскольку это слепые пятна системы, которые «вооружают способностью к наблюдению и действию... Если речь идет о наблюдении, то требуется различение ценности и противощности или ценности и неудовлетворительного состояния. Если речь идет о действии, ценность включается в систему страховки мотивации... Ценности не суть формулы согласия, напротив, они побуждают к критическому наблюдению наблюдения»⁴³.

Таким образом, можно предположить следующее: в концепции Лумана речь идет о множестве предельно широко понимаемых теорий — идеологий, чей онтологический «плацдарм» — язык, чья функция — реализация аутопойесиса, разница — в средствах (методах и приемах) и месте самоописания. «Генетически» все идеологии структурно одинаковы, будучи производными от «органики» самой системы, что позволяет снять «конфликт интерпретаций» в логическом смысле: они (теории) все функционально востребованы. Инстанцией, продуцирующей и снимающей различие, является сама социальная система — общество.

Если раньше различие подавлялось (борьба за бесконкурентную репрезентацию общества), а потом различие «как различие» выстраивалось по отношению к институционально закрепленному общему и в рамках, изначально заданных «нормой», то теперь общее возможно как результат собственно различия (разные науки, разные идеологии, разные культуры и ценности). «По сути, нам нужна не множественность как таковая, а гетерогенность, которая предполагает различие, расчлененность, разделенность — как условия становления отношений между людьми. Опасны единства, которые принимают

⁴² Там же. С. 199. Если же идеология пытается решить проблему тавтологичности (общество сохраняется) или парадоксальности (общество сохраняется изменяясь, причем изменяется согласно какой-то внутренней логике), то она может сконструировать утопию или антиутопию, перенося решение во времени (в будущее или прошлое соответственно).

⁴³ Луман Н. Тавтология и парадокс... С. 206. Т.е. ценности фактически стимулируют аутопойесис, дают возможность наблюдать общество и действовать в нем. Об этом, а также о функции «редукции» со стороны государства в теории Лумана см. подробнее: Калайков С.Ю. Общество: между «государством» и «индивидом» // Гуманитаризация обществознания. Сб. науч. статей. Екатеринбург, 2004. С. 102–118.

вид однородных органических целостностей, — внутри их нет места для ответственного решения, а стало быть, нет места для этики и политики. Но если взглянуть на все это шире, то и чистые единства, и чистые множественности в равной мере оказываются именами опасного, нежизненного состояния, именами смерти»⁴⁴.

Другое дело, как перевести такое теоретическое «решение» с языка социальной онтологии на язык политической практики? Возможно, вопрос нужно ставить шире: а насколько необходим прямой «перевод» какой бы то ни было теоретической модели? Реализуемо ли гражданское общество на самом деле, или же его модели позволяют *отнестись* к тому, что происходит, «с гражданских позиций»?

⁴⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 23.

ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Гражданские и этнические идентификации в России и Польше

Е.Н. Данилова

В научной и популярной литературе активно обсуждаются проблемы интеграции современного российского общества, природа и причины этнических конфликтов в пост-советское время, рост национального самосознания русских, угроза ксенофобий из-за притока этнических мигрантов и т.п.¹. Тем не менее, не так часто рассуждения опираются на эмпирические данные. В нашем распоряжении «социальные факты», полученные в репрезентативных исследованиях населения России и Польши. В фокусе статьи идентификации с широкими общностями — этническими и гражданскими. Мы смотрим, насколько часто взрослые жители этих стран отождествляют себя с такими сообществами, каково их место и значение в системе множественных идентификаций.

Сравнение России и Польши дает представление о роли нации и государства и о соотношении этнических и гражданских идентификаций в моноэтнической Польше, не сталкивающейся с проблемами межэтнических конфликтов, и многонациональной России, для которой эти проблемы чрезвычайно остры.

Один из волнующих вопросов: что важнее — принадлежность к этносу или государству? Считается, что в Польше доминирует этническая идентификация. О российской идентичности идет много споров. Одни считают, что гражданско-государственная составляющая превалирует. Известен тезис о том, что в России всегда речь шла об идентичности в рамках государства, которое бесспорно считалось основой идентичности русских. Другие акцентируют внимание на росте этнического самосознания русских и национальных чувств, стимулируемых столкновениями с «чужими» культурами, приносимыми потоком мигрантов, возрождением Русской Православной

¹ См., например: Куда пришла Россия? Итоги социетальной трансформации / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М: МШСЭН, 2003.

Церкви. Тем не менее, сегодня говорить о той или иной тенденции с достаточной уверенностью трудно.

Есть ли принципиальные различия между русскими, этническим большинством России (именно о нем прежде всего пойдет речь, поскольку в рассматриваемой выборке 86 % русских) и жителями Польши, и на что они указывают?

Другой вопрос — о роли этнических и гражданских идентичностей в интеграции общества. Идентификации с гражданскими общностями несут позитивный потенциал, не таящий в себе межнациональных трений и конфликтов. Но нельзя не согласиться с мнением, высказанным многими авторами данного сборника, что сегодня в России отсутствует достойный общегражданский проект, позволяющий интегрировать все общество. Каковы тенденции в этнической и гражданской идентификациях россиян по сравнению с поляками? Попробуем взглянуть на предложенные вопросы с помощью эмпирических данных.

Методика исследования

Исследование проводилось по сопоставимым методикам в двух странах одновременно². В результате мы получили срезы по национальным репрезентативным выборкам населения старше 18 лет. В России использовалась квотированная выборка, ее объем — 1600 человек, в Польше рандомизированная — 1100 человек. Испытав наш инструментарий в нескольких исследованиях, мы полагаем, что полученные с его помощью результаты надежны.

Применялись две методики. Обе предоставляют респонденту возможность соотносить себя с различными социальными категориями. Предлагаемый для соотнесения список включал широкий диапазон социальных общностей: национальные, государственные, связанные с конкретным регионом, полом и семьей, религией, политикой, возрастом, профессией, социальным слоем.

Одна методика была нацелена на регистрацию личностной самоидентификации (условно — «**я-идентификации**»)³. Она состояла в

² Исследования проводились дважды: в мае 1998 г. и июне 2002 г. По материалам двух исследований готовится к печати книга «Россияне и поляки на рубеже веков: социальные идентификации жителей России и Польши».

³ Методика фиксирования «Я-идентификаций» была предложена польскими коллегами К. Косэлой совместно с М.Грабовской, Т. Шавелем, Е. Колбовской.

следующем. Из 40 предложенных характеристик респондент отбирает те, которые он считает для себя подходящими (см. список категорий в табл. 10 в приложении⁴), например, «молодой», «отец», «гражданин России». В опросе это звучало следующим образом: «Мы хотим спросить, что Вы думаете о себе. На этих карточках много характеристик. Пожалуйста, выберите те характеристики, которые подходят для Вас, и отложите в сторону те, которые не подходят». Респонденту дают карточки, на которых указаны различные характеристики, и просят разложить их в две стопки. Респондент может выбрать любое число относящихся к себе характеристик из предложенных на карточках. После того как респондент разложил карточки в две стопки, его просят ранжировать по важности отобранные характеристики: выбрать самую для него важную, далее — самую важную из оставшихся, затем следующую наиболее важную и т.д. Интервьюер регистрирует каждый выбор респондента. Таким образом, для каждого респондента получался определенный набор релевантных ему социальных характеристик, ранжированных по степени их значимости. В рамках данной статьи важность идентификаций не анализируется⁵.

Вторая методика направлена на выявление групповых идентификаций (условно «**мы — идентификации**»)⁶ Респондента просили выразить свое мнение относительно различных социальных общностей. Вопрос звучал так: «В жизни мы встречаем разных людей. С одними быстро находим общий язык, легко их понимаем, другие же нам чужие, хотя живут рядом с нами. Сейчас я буду называть Вам разные группы людей. Как часто Вы чувствуете, что они Вам близки, о каких вы можете сказать — это мы?» (Варианты ответов: часто, иногда, ни-

⁴ В польском опросе предлагалось 39 характеристик, поскольку категория «представитель своей национальности» была использована только в России.

⁵ Важность идентификаций подробно рассматривается в статье К. Косэлы «Сравнение распространенности, важности и связеобразующего потенциала идентификаций в России и Польше» в кн.: «Россияне и поляки на рубеже веков: социальные идентификации жителей России и Польши».

⁶ Вопрос в точности повторял тот, что был использован в опросах 1992–1998 гг. См.: Социальная идентификация личности-2 / Под ред. В.А. Ядова. М.: ИС РосАН, 1994; В.А. Ягов. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. № 3–4. С. 167–174; Данилова Е.Н. Изменения в социальных идентификациях россиян. Социологический журнал. 2000. № 3/4. С. 76–86.

когда, трудно сказать). В результате респондент высказывал свое мнение относительно каждой предложенной группы (общности), их список приводится в табл. 11 приложения.

Различия методик в том, что они акцентируют внимание на различных механизмах идентификации. Идентичность может быть «чувствуемой» как близость, сопереживание какому-либо сообществу, либо «распознаваемой» как принадлежность человека к этому сообществу. Психологический механизм отбора я- и мы-идентификаций во многом аналогичен — в обоих случаях задействуются когнитивные структуры психики человека. Однако, в отличие от отбора карточек (я-идентификаций), где респондент фокусирует внимание на своей собственной принадлежности к социальным общностям, «примеряя» к себе названные категории, в вопросе о мы-идентификациях акцент смещается на более эмоциональное отношение респондента к другим окружающим его людям, группам или воображаемым сообществам, соотнося себя с которыми, он чувствует их близость или отторжение. Условно можно считать «я-идентификации» — скорее когнитивными, «мы-идентификации» — скорее эмоциональными.

В нашем исследовании к этническим мы условно относим все те категории, которые по своему содержанию связаны с культурными корнями этничности. Они же могут трактоваться как традиционные. Это — определение себя русским или поляком, близость по религии и культуре, славянская идентичность (сами люди часто вкладывают в эти категории и родовые признаки, указывающие на наличие общих предков)

Гражданские идентификации определяем как те, которые связаны с разными уровнями и формами отношений с общественными институтами, где не родственные связи, мифы и легенды о своем народе, а правовое поле и взаимодействие с государственными институтами и институтами гражданского общества являются основой, обеспечивающей важность и востребованность соответствующей идентичности. К гражданским в нашем исследовании относятся государственные идентификации, такие как «граждане России», «россияне», и надгосударственные идентификации «европейцы», т.е. граждане Европы, а также «все человечество», понимаемое как граждане мира.

Статус локальных идентификаций пока не вполне ясен. Отнесение себя к «жителям одного поселения, местности» может выступать и формой субгосударственной (муниципальной) идентификации, но для этого требуется высокая степень структурированности местного сообщества, чего в России пока не наблюдается. Поэтому в российском варианте идентификация себя с диффузным локальным сообще-

ством, скорее всего, будет иметь много общего с этническими идентификациями.

Распространенность этнических и гражданских идентификаций у россиян и поляков

Наблюдается сходство двух стран в большой значимости и распространенности этнической и государственно-гражданской идентификаций, причем этот вывод следует из анализа данных, полученных по обоим методикам. Принадлежность к нации и государству являются самыми распространенными характеристиками среднего россиянина и поляка.

Я-идентификации с государством и этносом по распространенности конкурируют с такими первичными человеческими идентичностями, как гендерные и семейные (табл.1).

Таблица 1

Пять наиболее распространенных «я-идентификаций»

В РОССИИ (N=1603)			В ПОЛЬШЕ (N=1069)		
ранг	Идентификации	Распространенность (%)	ранг	Идентификации	Распространенность (%)
1-3	Гражданин России	79	1	Поляк	84
1-3	Мужчина / Женщина	79	2-3	Человек верующий	77
1-3	Русский	78	2-3	Мужчина / Женщина	77
4-5	Мать / Отец	69	4-5	Гражданин Польши	70
4-5	Житель региона/города/местности	65	4-5	Мать / Отец	67

В России в целом для всего населения этническая и государственная идентичности идут на равных⁷, в то время как в Польше значимость этнической выше, чем гражданской.

⁷ Однако, если взять подвыборку русских (т.е. тех, кто называет себя русскими), то по распространенности этническая опережает государственную (см. табл. приложения). Об этом пойдет речь позже.

Различия в следующем: в России в число пяти самых распространенных попадает местная идентификация, в Польше — религиозная.

Казалось бы этнические и государственные сообщества не являются теми, принадлежность к которым ощущается повседневно. Тем не менее, как видно из табл. 2, по частоте выбора гражданами двух стран в качестве эмоциональных идентификаций «воображаемые» (конструируемые) сообщества усиленно соревнуются с реальными группами повседневного общения, такими как семья, друзья, единомышленники, товарищи по работе.

Неудивительно, что большой процент респондентов в двух странах выбирают в качестве близких малые реальные группы. Но важно и то, что достаточно высокий процент россиян и поляков указывают на сильную эмоциональную близость к этнонациональному и государственному сообществам. Для России близость по этническому признаку «с людьми моей национальности» (более 70 %) демонстрируется несколько чаще, чем с гражданским сообществом «россияне». Однако примечательно, что и эта категория, когда-то выпущенная в жизнь первым Президентом России, работает — более 60 % опрошенных считает ее своей «мы — группой».

Таблица 2

Самые распространенные «мы-идентификации»

(по ответам «часто»)

В РОССИИ (N=1603)			В ПОЛЬШЕ (N=1069)		
ранг	Идентификации	Распространенность	ранг	Идентификации	Распространенность
1	Семья Друзья	86 — 88	1	Семья	87
2	Сверстники Люди того же достатка Единомышленники	78 — 80	2	Друзья	76
3	Люди той же национальности Земляки	72 — 74	3	Единомышленники	62
4	Люди той же профессии Россияне Коллеги	63 — 64	4	Поляки Люди того же достатка	54 — 57

Из данных табл. 2 и табл. 11 приложения видно, что поляки, в целом, реже, чем россияне, выбирают те или иные мы-идентификации, но порядок предпочтений примерно тот же.

Сходство проявляется и в том, что большинство россиян и поляков наиболее часто выбирают в качестве близких себе групп семью и друзей. Отличие — для большинства поляков более значимы прежде всего семья и друзья, в то время как большинство россиян декларируют близость не только с семьей и друзьями, но и с другими группами⁸.

Подытоживая, можно сказать, что наряду с малыми группами и ближайшим окружением, жизненный мир россиянина и поляка вмещает воображаемые большие сообщества — нацию и государство⁹. Для поляков традиционные ценности остаются незыблемыми и в эпоху перемен, их мир основывается на «трех китах»: семья, нация, вера. Государство имеет меньшее значение. Для русских важен расширенный микромир (семья, товарищи по работе, коллеги, близкие по духу, сверстники), своя национальная общность, своя «малая родина», а также и государство.

Рассмотрим далее *все множество* гражданских и этнических идентичностей. Сравнение с Польшей оттеняет проблемы российской идентичности. Особенно отчетливо видны различия двух стран, если сравнить идентификации, условно подразделяя их на две группы: гражданские и этнические. Повторим, что к комплексу этнических идентификаций относятся и религиозные, и культурные, которые тесно связаны с этничностью и подтверждают приверженность этнонациональным традициям. Славянская идентичность также может быть отнесена к этническим. Комплекс гражданских идентифи-

⁸ По данным мониторинга, россияне на протяжении 1990-х гг. выбирают в качестве близких им групп семью, друзей, сверстников-людей одного поколения, коллег по работе, земляков. Первичные группы образуют устойчивый базовый комплекс коллективных идентификаций. Ориентация на семейные и дружественные связи преобладает и в других странах восточно-европейского региона. Так, например, в исследовании эстонских коллег также выявилось, что большинство эстонцев во многом отождествляют себя с первичными группами. Причем это не только семья и родственники, а и друзья, коллеги, люди, разделяющие общие ценности (Т. Вихалемм. По результатам сравнительного эстонско-шведского исследования 2002 г.). И восточные немцы отличаются от западных большим весом первичных групп в своих идентификациях (К. Косэла. По результатам сравнительного исследования молодых немцев и поляков 2001 г.).

⁹Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. В.Г. Николаева. Под ред. С.П. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.

каций включает в себя принадлежность к государственным сообществам, а также к надгосударственным – европейскую и идентификацию с человечеством («гражданин мира»).

Как видно из табл. 3, в России более распространены я-идентификации государственно-гражданского комплекса, а в Польше – этнокультурного.

Таблица 3

**Сравнение гражданских и этнических идентификаций
в России и Польше («я – идентификации»)***

РОССИЯ (N = 1603)	% в выборках		ПОЛЬША (N = 1069)
Гражданские идентификации			
Гражданин России	79	70	Гражданин Польши
Советский человек	44	25	Гражданин Польской Народной Республики (ПНР)
Гражданин страны, которая перестала быть Великой державой	35	10	Гражданин страны незначительной в мире
Гражданин Великой державы	28	28	Гражданин страны, важной в мире
Европеец	24	45	Европеец
Этнические и культурные идентификации			
Русский	78	84	Поляк
Верующий	47	77	Верующий
Сторонник православной церкви	39	50	Сторонник католической веры
Славянин	36	27	Славянин
Приверженец Русской национальной идеи	17		
		55	Приверженец польских народных традиций
Представитель своей национальности	10		
Локальные идентификации			
Житель своей местности	65	50	Житель своей местности

** Жирным здесь выделены идентификации, которые более распространены в одной из стран по сравнению с другой.*

Польская идентичность очень гомогенна — она базируется на этносе¹⁰, традиции и ценностях веры. Для большинства поляков естественен выбор идентичностей, указывающих на национальную принадлежность. Религиозные идентичности в Польше столь же важны, как и национальные. Вместе они образуют сплав «польскости». Так, около 70 % поляков одновременно выбрали самоидентификации «поляк» и «верующий».

На фоне Польши *россияне* выглядят, если можно так сказать, более современными, доля гражданских идентификаций в сравнении с этнокультурными у них выше. Но российская идентичность сложнее, в ней содержатся противоречивые тенденции.

Россияне сильнее, чем жители Польши, выражают идентичность именно с государством, и с современным российским, и с бывшим советским. Россиян отличает более глубокий след имперского и советского прошлого, в самоидентификациях россиян сильнее чувствуется драматичность утраты бывшего государства — Советского Союза. Советская идентичность запечатлена в памяти людей старших поколений. За более чем 10 лет с того момента как перестал существовать Советский Союз, причастность к советскому народу еще живет в людском сознании: более 60 % выбирают такую идентификацию, либо когнитивно, либо эмоционально, из них почти 17 % не приемлют нынешнего российского гражданства (не выбирают характеристику «гражданин России»). Тем не менее российская идентичность постепенно вытесняет советскую. В России больше 40 % населения предпочитают новое российское гражданство и не ассоциируют себя с «советским человеком» (табл.4), (из них, правда, 10 %, отвечая на вопрос о мы-идентификациях, выражают близость к советскому народу). Среди поляков, тех, кто предпочитает современную Польшу социалистической ПНР, около половины.

Интересно, что и для части поляков социалистическое прошлое имеет значение: более 20 % одновременно считают себя и гражданами современной Польши, и гражданами бывшей Польской Народной Республики (ПНР), но только 2 % предпочитают ПНР современной Польше.

Самое примечательное, что 27 % поляков вообще безразличны к обоим видам гражданства. В России таких — 15 %.

¹⁰ Следует, правда, иметь в виду, что у поляков, в сравнении с русскими, «этнос» ближе к «нации» в ее гражданском понимании.

Отличительной чертой россиян является и более частый выбор идентификаций с местным сообществом. *Локальная идентификация* является одной из самых распространенной. В я-идентификациях она уступает российско-гражданской и этнической принадлежности (табл. 1), однако в мы-идентификациях — чувства близости к «землякам» даже несколько опережают по распространенности чувства принадлежности к «россиянам» (табл. 2).

Таблица 4

**Сочетания современных и ретроспективных
гражданских идентификаций**
(по методике «я-идентификация», доля в выборке, %)

Страна	Одновременно выбрал и «гражданин России», и «советский человек»	Выбрал «гражданин России» и НЕ выбрал «советский человек»	Выбрал «советский человек» и НЕ выбрал «гражданин России»	НЕ выбрал НИ «гражданин России», НИ «советский человек»
РОССИЯ Вся выборка (N = 1603)	38	41	6	15
	Одновременно выбрал и «гражданин современной Польши», и «гражданин ПНР»	Выбрал «гражданин современной Польши» и НЕ выбрал «гражданин ПНР»	Выбрал «гражданин ПНР» и НЕ выбрал «гражданин современной Польши»	НИ «гражданин современной Польши», НИ «гражданин ПНР»
ПОЛЬША (N = 1069)	22	49	2	27

Такая глобальная гражданская идентичность, как *европейская*, естественно, выбирается чаще поляками, чем россиянами. В России эту идентичность выбрали всего 24 % населения, что, видимо, связано, с распространенной в правящих элитах и среди населения идеей об «особом пути» России¹¹. В Польше гораздо меньше искушений «особым путем» и евразийством. Кроме того, правящая элита в 2002

¹¹ В 2002 г. 63 % населения считали, что «России нужно следовать не чужим образцам, а собственным традициям и особенностям». См.: *Общественное мнение — 2002 // По материалам 1989—2002 гг. М.: ВЦИОМ, 2002. С.155—157; см. также анализ этой проблемы в кн.: Вишневский А.Г. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.*

г. (в момент опроса) определенно готовила страну, уже вошедшую в НАТО, к вступлению в Евросоюз. Но несмотря на все это, оказалось, что не так много поляков — всего 45 % — выбрали европейскую идентичность.

Что касается этнокультурного комплекса идентификаций, то здесь, как было сказано, лидирует Польша (см. табл. 3). Однако распространенность чисто этнических я-идентификаций, если суммировать выбравших идентификацию «русский» (78 %) и «представитель своей национальности» (10 %), в России (в сумме 88 %) и в Польше (84 %) практически одинакова.

В Польше, как уже говорилось, важнее культурные составляющие этнонациональной я-идентичности. Сравнение с Польшей по распространенности религиозных идентификаций, наверное, могут проиграть многие страны.

Интересно, что и в России после 70-летнего периода забвения церкви почти половина населения относит себя к верующим, причем людьми других национальностей этот выбор делается несколько чаще, чем русскими (53 % против 46 %; см. табл. 12 приложения). Причем среди русских вера практически сливается с церковно-институциональной принадлежностью: идентификации «сторонник православной церкви» и «верующий» идут почти на равных (39 и 47 %; см. табл. 3). А в Польше более значима категория «верующий», чем «сторонник католической веры» (разница в распространенности почти 30 %; см. табл. 3). Таким образом, русский — это значит православный, а поляк — человек скорее верующий, чем католик. В многоконфессиональной постсоветской России имеет место институциональная экспансия православной церкви, в то время как в Польше католицизм не испытывает необходимости в этом.

Такая разновидность этнокультурной я-идентификации, как *славянская*, более распространена в России, чем, в Польше (см. табл. 3), и, естественно, среди русского населения (см. табл. 12 приложения).

В нашем распоряжении имеются данные о динамике идентичностей в России за 90-е гг., собранные с помощью методики «мы-идентичностей». Как следует из этих данных, на протяжении 90-х гг. в России усиливалось чувство близости ко всем большим «воображаемым» сообществам (табл. 5). Самым заметным был прирост этнических и локальных идентификаций. Прирост гражданских идентификаций немного ниже, но также весом.

Таблица 5

**Динамика распространенности этнических,
гражданских и локальных мы-идентификаций**
(% респондентов, называющих чувство близости к тому
или иному сообществу; сумма ответов «часто» и «иногда»)

Называют чувство близости к:	Май 1992	Дек. 1992	Март 1993	Июнь 1993	Нояб. 1993	Июнь 1994	Нояб. 1994	Янв. 1997	Май 1998	Июнь 2002	П р и - р о с т, % 2002–1992
Людям той же национальности	75	76	74	72	77	78	76	85	91	95	+20
Россиянам	71	71	66	67	77	71	70	71	84	88	+17
Общности «Советский народ»	47	46	44	39	49	49	44	54	52	63	+16
Гражданам СНГ	49	42	38	36	38	39	34	50	63	66	+17
Землякам (тем, кто живет в нашем городе, поселке)	73	75	71	76	75	80	80	83	92	96	+23

Иллюстрацией существующих тенденций в российской общегражданской идентификации служат результаты факторного анализа (табл. 6).

В сравнении с Польшей, где этнонациональная идентичность «поляки» является стержневой конструкцией, связывающей и поддерживающей все остальные, включая гражданские (см. структуру первого фактора в польской выборке), в России такой consistency нет — этнические (и локальные) идентификации, судя по результатам факторного анализа, автономны от общегражданских (в число последних входит гражданство России, СНГ, советское гражданство и даже ощущение себя гражданином мира). Соответственно, в России для части населения важнее этнические и локальные сообщества, а есть и те, кто готов солидаризироваться с другими гражданами, независимо от их этнической и локальной принадлежности. Процес-

сы усиления и конструирования региональных и местных идентификаций обсуждаются исследователями и рассматриваются как затрудняющие становление общегражданской идентичности в постсоветской России и противостоящие федеральному «центру»¹². В нашем исследовании локальная идентичность, представленная в формулировках «жители одной местности (села, города)», в сознании людей скорее отождествляется с малой родиной, соседством, землячеством, т. е. носит примордиальный характер и ближе по своему статусу к этнической (см. структуру первого фактора в российской выборке), чем к гражданской.

Таблица 6

Виды взаимосвязей между мы-идентификациями
(по результатам факторного анализа 8-ми переменных,
приводятся первые и вторые факторы после вращения)

РОССИЯ	ПОЛЬША
Фактор 1: Этнические и локальные идентичности (традиционные)	Фактор 1: «Открытая» этническая идентичность
Люди той же национальности 0.71	Поляки 0.74
Земляки 0.71	Все человечество 0.71
Местные традиции 0.68	Люди той же национальности 0.67
Приверженцы национальных традиций 0.48	Приверженцы национальных традиций 0.60
	Земляки 0.53
Фактор 2: «Открытые» гражданские идентичности (современные)	Фактор 2: Ретроспективные идентичности*
Все человечество 0.78	Местные традиции 0.83
Граждане СНГ 0.73	Сторонники ПНР
Россияне 0.63	Приверженцы национальных традиций 0.60
Советский народ 0.63	
Приверженцы национальных традиций 0.48	<i>*Высокие средние значения фактора получены для подвыборки крестьян</i>

¹² См., например: Центр и региональные идентичности в России / Под. ред В. Гельмана и Т. Хопфа. СПб.; М., 2003.

Основное отличие между польской и российской моделью выявилось во взаимосвязях этнических и гражданских идентификаций. В структурах факторов обнаружилось два типа идентичности: открытые и закрытые. Открытый тип — когда отношение к более узкому сообществу не препятствует включению в более широкое — вплоть до «всего человечества». В России такими «открытыми» идентичностями являются гражданские, включая идентичность «россияне». А этническая и локальная идентичности ведут скорее к закрытости, замкнутости в этих сообществах. В Польше — другое: принадлежность к этническому сообществу не мешает открытости, а идентичности, связанные с прошлым (с местными и национальными традициями, с прошлым государственным устройством — ПНР), являются закрытыми.

Русские и нерусские: соотношение государственной и этнической идентификаций

Более подробно остановимся на идентификациях по этническому признаку и идентификациях с государством. Польша — моноэтническое государство, а Россия — полиэтничное, поэтому в этой части рассмотрим отдельно подвыборки россиян, относящих себя к русским и к представителям других национальностей.

Напомним, что если взять всю российскую выборку, то в я-идентификациях принадлежности к этносу и государству распространены примерно одинаково. Разделим теперь нашу выборку на две подвыборки: тех, кто отвечая на вопрос «паспортички», отнес себя к русским, и тех, кто назвал другую национальность, и рассмотрим я-идентификации в рамках этих подвыборок. Необходимо подчеркнуть, что подвыборка нерусских — это не население национальных республик, а тех, кто большей частью живет среди русских.

Картина по подвыборкам отличается от той, что получена в масштабах всей выборки (см. табл. 12 приложения).

Русские чаще выбирают этническую принадлежность, в то время как люди других национальностей реже — 88 % против 70 %. В выборе же российского гражданства практически нет различий между русскими и другими национальностями (77 и 80 %).

Различия более заметны, если смотреть на комбинации этнических и гражданских я-идентификаций. Являясь одновременно и гражданином страны, и членом этнического сообщества, не все люди считают обе принадлежности важными, некоторые выбирают только национальную, другие — только гражданскую. Есть и такие, для кого эти характеристики вообще не имеют значения (см. табл. 7).

Таблица 7

**Соотношение этнической и гражданской идентификаций
в России и Польше**

(по методике я-идентификаций, в % от выборки)

	Одновременно выбрал и «рус- ский (или «представитель своей нацио- нальности») /поляк», и «гражданин России/ Поль- ши»	Выбрал «рус- ский (или «представитель своей нацио- нальности») /поляк», и НЕ выбрал «граж- данин России/ Польши»	Выбрал «граж- данин России/ Польши» и НЕ выбрал «рус- ский (или «представитель своей нацио- нальности») /поляк»	НЕ выбрал НИ «гражданин России/ Поль- ши», НИ «русский (или «предста- витель своей на- циональности») /поляк»
РОССИЯ Вся выборка (N=1603)	64	13	15	8
Подвыборка (указали, что русские, N = 1385)	73	15	6	6
Подвыборка (указали, что другой нацио- нальности, N = 213)	55	15	22	8
ПОЛЬША Вся выборка	62	22	8	8

Большинство людей и в России, и Польше отмечают одновременно свою принадлежность и к этносу, и к государству. Но особенно характерно это для русских: российское гражданство для большей части русских является столь же распространенным выбором, сколь и этническая принадлежность. Людям других национальностей совмещение государственной и этнической идентичностей дается труднее. Среди русских таких 73 %, среди других национальностей — 55 % (различия значимы).

В российской выборке в целом примерно поровну тех кто выбрал этническую принадлежность без гражданства, или гражданство без

этнической принадлежности. Однако, в подвыборке русских выше доля тех, кто склонен выбирать только этническую принадлежность, чем только гражданскую (15 % против 6 %), а среди нерусских выше доля тех, кто выбирает только гражданскую, по сравнению с теми, кто выбирает только свою этническую принадлежность (22 % против 15 %).

Интересно, что вопреки распространенному мнению, российское гражданство «в чистом виде» чаще выбирается представителями других национальностей, живущими среди русских. А русские чаще, чем нерусские, выбирают этническую принадлежность. В этом смысле русские более схожи с поляками, которые, однако, живут в моноэтнической стране. Скорее всего, русским легче указывать свою этническую принадлежность, а представители других национальностей менее охотно делают это в ходе опроса. Связано ли это с ростом национального самосознания русских, либо российская государственная идентичность не является для части населения однозначно позитивной, а этническая когнитивно более доступна — вопросы для более глубокого анализа.

Когнитивное осознание принадлежности к сообществу и эмоциональное отношение к нему

Поводы для ощущения себя гражданами страны или представителями этноса не обязательно связаны с противостоянием «чужим», или «другим», но прежде всего с тем, какие конструкции и смыслы предлагают политики и масс-медиа, в какой мере общие проблемы ощущаются своими, приходится ли чувствовать и решать их сообща. Наши данные позволяют взглянуть и на такую проблему: является ли человек, заявляющий о своей собственной принадлежности этническому или государственному сообществу, эмоционально включенным в это сообщество, переживает ли близость к другим его членам.

Можно ли говорить об этнической идентичности, если этническая общность ничего не значит для человека, хотя когнитивно он определяет себя как принадлежащий к ней? Или о гражданской идентичности, если факт принадлежности к гражданскому сообществу кажется человеку несущественным? Иными словами, каково соотношение когнитивных и эмоциональных идентификаций. Анализ совмещения я- и мы-идентификаций иллюстрирует этот вопрос. Всю выборку мы поделили на четыре группы по типу соотношения этих двух форм идентификаций.

Человека можно считать более включенным в сообщество, когда он определяет себя как принадлежащий к сообществу и одновременно считает его членов близкими себе, чувствует причастность к сообществу, сопереживает его проблемам. Условно назовем таких людей «вовлеченными в сообщество». Это наиболее сильные идентификации. Предположительно этот тип обладает сильным солидаризирующим потенциалом в рамках сообщества, но и наибольшей возбуждаемостью, когда речь заходит об интересах сообщества, когда можно играть на эмоциональной составляющей этой идентификации.

Другой тип — те, кто когнитивно заявляет о своей принадлежности, но не испытывает чувства близости к сообществу. Вряд ли можно говорить о том, что такой человек сильно обеспокоен проблемами своего сообщества, эти чувства не актуализированы. Такие идентификации менее эмоционально нагружены. В принципе это нормальное состояние людей в спокойной ситуации. Условно назовем этот тип «когнитивно осознающие принадлежность к сообществу». Предположительно они являются сравнительно нейтральными в отношении положения и проблем своего сообщества.

Третий тип — те, кто не говорит о своей принадлежности сообществу, но при этом испытывает чувства близости и причастности к нему, что означает, что сообщество и его проблемы для него небезразличны. Такое отношение с сообществом можно сравнить с болельщиками спортивных команд, основная роль которых постоянное проявление эмоциональной поддержки команде. Условное название — «болельщики», или сочувствующие. Вероятно, этот тип содержит солидаризирующий потенциал, по крайней мере, эмоциональное сопереживание и потребность в поддержке. Хотя не исключено, что такие чувства могут быть и декларативными. Тем не менее, можно говорить о том, что чувства и интерес по отношению к сообществу актуализированы, их легче «подогревать», примерно как в случае с болельщиками.

И, наконец, есть и такие, кто не признает ни своей принадлежности к сообществу, ни чувств к нему — «абсентеисты».

Рассмотрим эту типологию применительно к этническим и государственным сообществам в России и Польше.

Этнические сообщества. В России в целом около 60 % граждан осознают свою принадлежность к таковым сообществам и связаны с ними близкими солидарными чувствами. «Вовлеченных в сообщество» больше среди русских (67 %), чем среди людей других национальностей¹³ (53 %) (табл. 8).

Таблица 8

**Типы этнической идентификации
(по комбинации я- и мы-идентификаций),**

Страна	I «Вовлеченные в сообщество» (Одновременно выбрали «я – русский (или «представитель своей национальности)» /поляк», и чувствуют близость к «людям своей национальности»)	II «Когнитивно осознающие принадлежность к сообществу» Выбрали «я – русский (или «представитель своей национальности)» /поляк», и НЕ чувствуют близость к «людям своей национальности»	III Болезличики или Сочувствующие (Чувствуют близость к «людям своей национальности» и НЕ выбрали «я – русский (или «представитель своей национальности)» /поляк»)	IV Абсентеисты НЕ выбрали «я – русский (или «представитель своей национальности)» /поляк», и НЕ чувствуют близость к «людям своей национальности»
РОССИЯ Вся выборка (N=1603)	58	19	16	7
ПОЛЬША (N=1069)	49	35	8	8
Подвыборка тех, кто указал, что русский, (N= 1385)	67	22	8	4
(Подвыборка тех, кто указал, что принадлежит другой национальности, (N= 213)	53	17	22	8

В Польше, однако, где высоко значение этнической идентичности, доля «вовлеченных в национальные сообщества» ниже (около половины), чем в России. Среди поляков довольно значительна (35 %)

¹³ Важно иметь в виду, что здесь мы рассматриваем не население национальных республик, а тех, кто попал в общероссийскую выборку, т. е., тех, кто большей частью живет среди русских.

доля «когнитивно осознающих этничность», т. е. тех, кто выбирает свою индивидуальную «польскость», но не разделяет близкие чувства к другим полякам. «Боельщиков» в отношении этнонационального сообщества совсем немного.

Интересно, что в подвыборке русских распределения похожи. Относительно высока доля «когнитивно осознающих свою этничность», и, также как и в Польше, мала доля «сочувствующих боельщиков».

Отношения людей нерусских этносов к своим этническим сообществам не так очевидны. Здесь относительно высока (более 20 %), в отличие от русских, доля «сочувствующих боельщиков», для которых важнее не столько собственная когнитивно определяемая этническая идентичность, сколь соучастие и поддержка своего национального сообщества. То есть люди менее охотно указывают свою собственную принадлежность на когнитивном уровне, но не могут не выразить свою эмоциональную близость со своим этническим сообществом.

Гражданско-государственные сообщества. Традиционно в Польше государственная идентификация не имеет такой силы, как этнонациональная, и для поляков проблема гражданства не так значима, как для России. Однако и в современной России только половина населения ощущают себя «вовлеченными» гражданами страны, т. е. когда когнитивное отнесение совпадает с чувством причастности, близости с гражданско-государственным сообществом (табл. 9).

В обеих странах гражданско-государственная идентификация чаще выражена только на когнитивном уровне, нежели только на эмоциональном: для всех выборок доля «когнитивно осознающих» выше, чем «сочувствующих».

Таким образом, наиболее частый вариант — это гармоничное сочетание когнитивной и эмоциональной компоненты и в гражданско-государственной и в этнической идентификациях.

В тех же случаях, *когда когнитивная и эмоциональная идентичности автономны*, для русского большинства обе идентификации — гражданско-государственная и этническая — чаще только когнитивны, чем только эмоциональны (см. строку 3 в табл. 8 и 9). А для представителей других национальностей, проживающих среди русских, гражданская идентификация чаще только когнитивна, а этническая — только эмоциональна (см. строку 4 в табл. 8 и 9). То есть нерусские воспринимают свою гражданскую принадлежность разумом, а зато этническую скорее чувствами. Среди них больше тех, для кого связь и поддержка национальных общностей и сетей важнее, чьи этничес-

кие чувства более выражены. Для русских же эмоциональная компонента обеих идентификаций ослаблена, и свою «русскость», и свою «русскость» они воспринимают чаще «умом». В этом смысле имеется сходство между русским этническим большинством в России и поляками, которые также в большей степени когнитивно, чем эмоционально воспринимают свои и гражданство, и этнос.

Таблица 9

**Типы гражданской идентификации
(по комбинациям я- и мы-идентификаций),
в % от выборки**

Страна	I «Вовлеченные в сообщество» (Одновременно выбрали «я – гражданин России/Польши», и чувствуют близость к «россиянам/гражданам Польши»)	II «Когнитивно осознающие принадлежность к сообществу» Выбрали «я – гражданин России/Польши», и НЕ чувствуют близость к «россиянам/гражданам Польши»	III Болезельщики или Сочувствующие (Чувствуют близость к «россиянам/гражданам Польши» и НЕ выбрали «я – гражданин России/Польши»)	IV Абсентеисты НЕ выбрали «я – гражданин России/Польши», и НЕ чувствуют близость к «россиянам/гражданам Польши»
РОССИЯ Вся выборка (N=1603)	51	29	12	8
ПОЛЬША (N=1069)	42	29	15	15
РОССИЯ (Подвыборка тех, кто указал, что русский, N= 1385))	51	28	13	8
РОССИЯ: (Подвыборка тех, кто указал, что другой национальности, N= 213)	48	29	11	12

Заключение

На протяжении истории России и Польши идеи этноса и государства формировались в этих странах по-разному. Чувство принадлежности к сообществу государственному и сообществу этническому в России и Польше рождалось в разных условиях, тень тех давних событий присутствует и в наши дни.

В Польше традиции и наследие XIX и XX вв. проявляются в сплав этнической общности с общностью вероисповедания. В XIX в., ключевом периоде для формирования современных наций, здесь не было самостоятельного государства. Национальную территорию приходилось постоянно отвоевывать у соседних империй. Поэтому исторически идея этнонациональной общности главенствовала в Польше, где, в отличие от России и Западной Европы, не государство и власть, а национальная элита формировала чувство принадлежности к особому народному сообществу.

В России картина в принципе другая. В Российской империи государство всегда стремилось превалировать над этносом. Государство вторгалось в религию, принуждало к обязательной военной службе, контролировало систему воспитания и образования. Такие действия принесли плоды: у большинства жителей понятия страны, отчизны, великого государства и святой земли всего народа слились воедино. В Советском Союзе линия имперского сплочения была продолжена.

Серьезным вызовом для россиян стали события последних лет, в ходе глубоких трансформаций их представления об этнических и государственных общностях менялись, приобретали иные смыслы. В России, прежде всего, изменилось само государственное сообщество. Сложность самоопределения вызвана многими факторами. Один из них — болезненный процесс смены советской на общероссийскую гражданскую идентичность прежде всего для поколений, социализированных при Советском Союзе.

Здесь можно выделить, по крайней мере, два аспекта. Первый. Этническое самосознание может стать конкурентом государственной и общегражданской идентичности.

Когда мы говорим об общегражданской идентичности, то имеем в виду не только принадлежность к определенному государству, но прежде всего доверие и комфорт граждан, живущих в пределах одного государства, выполнение взаимных обязательств.

Отношение к такому сообществу, как «россияне», можно рассматривать как гражданскую идентичность, прежде всего потому что эта более широкая общность в многонациональном государстве поз-

воляет подняться над узкоэтническими интересами. Известно, что в начале периода постсоветских реформ само название «россияне» казалось малопривлекательным как для правящих элит национальных республик Российской Федерации, для которых принцип права наций на самоопределение служил мощным орудием в борьбе за власть и ресурсы, так и для русских этнонационалистов, опасавшихся растворения русского ядра в сверхэтнической общности¹⁴. Тем не менее, как показывают данные, эта идентификация принимается большинством населения, особенно на когнитивном уровне (методика «я-идентификации»), и на протяжении 90-х гг. становится все более распространенной (методика «мы-идентификации»).

Многие наблюдатели считают, что для русских идея государства важнее этноса и что идентичность в России было принято связывать с государством, нежели с этносом, особенно в советское время. Согласно точке зрения П. Кольсто, Советский Союз был надэтническим государством. Он считает, что и дореволюционная Россия была державой, надэтнической «сверхнацией», ядро которой составлял русский этнос, а верхушка обладала державным, имперским, но не национальным самосознанием». Советская власть также пыталась сконструировать «новую историческую общность "советский народ"», которая, по сути, была тоже надэтнической. Ни то, ни другое не может быть названо этнической идентификацией. Соответственно, этнической идентичности русские практически не испытывали. Ссылаясь на данные опросов 70 — начала 80-х гг., Пол Кольсто отмечает, что в то время как 80 % граждан других национальностей связывали свою родину с национальной республикой, 70 % русских заявляли, что их родина — Советский Союз¹⁵.

По мнению Ю. Левады, категория «советский народ» — более вместительна и многоаспектна, эта суперэтническая категория была видоизмененной или превращенной формой, синтезирующей идею государственности и этнонациональной идентичности («семья народов») ¹⁶. Она подавляла и заменяла в прошлом остальные социогрупповые идентичности, прежде всего этнические.

¹⁴ *Kolsto P.* Political construction Sites: National building in Russia and the Post-Soviet States. Trans. from Norwegian. Boulder, Colorado; Oxford, UK: Westview Press, 2000. P. 213.

¹⁵ *Kolsto P.* Political construction Sites: National building in Russia and the Post-Soviet States/Trans./from Norwegian. Boulder, Colorado; Oxford, UK: Westview Press, 2000. P. 198.

¹⁶ *Левада Ю.А.* Возвращаясь к феномену «человека советского»: проблемы методологии анализа // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1995. № 6. С. 14 — 18.

В связи с этим возрождение этнического самосознания русских после распада СССР и его конкуренцию с общегражданским рассматривают как естественный процесс.

Другой аспект сложного процесса формирования общегражданской идентичности — идентификация с «великой державой». После распада СССР даже многие антикоммунистически настроенные люди, с радостью встретившие избавление от власти КПСС, сожалели о крахе державы, которая ассоциировалась не столько с социальным строем, сколько с величием страны. Поэтому большая по сравнению с Польшей важность государственной общности заметна и в частоте выбора идентификации, показывающей горечь от распада советской империи, ностальгию о принадлежности к «великой державе» и «советскому народу». Драматизм утраты великого государства и не соответствующий ему образ нынешней России также объясняют трудности становления новой гражданской идентификации и причины живучести (особенно среди старшего поколения) идентификации с «советским народом» (см. табл. 3).

Идея сильного государства оказалась сильно подорванной. Более того, современное российское государство вообще мало стимулирует людей к осознанию себя его гражданами. Критическое отношение россиян к своему нынешнему государству и его структурам установлено множеством исследований, недоверие к государственным институтам достигает невероятных размеров. Выражается это во взаимной «безответственности»: государство не несет ответственности за своих граждан и за то, что с ними происходит, и, соответственно, граждане не несут ответственности за свою страну.

Тем не менее *наши данные позволяют сделать несколько позитивных выводов*. Позитивным фактом является то, что общегражданская идентичность «россияне» принимается населением страны и широко распространена.

Для большей части населения гражданская и этническая идентичности одновременно приемлемы. Есть те, для кого важнее гражданская идентичность, причем именно гражданские идентификации в России являются наиболее «открытыми», позволяющими включаться и в более широкие сообщества, вплоть до граждан мира. Одновременно есть и тенденция усиления этнической и локальной идентичностей, которые ведут скорее к закрытости, замкнутости в этнических и местных сообществах.

Русский этнос, с точки зрения идентичности, чувствует себя относительно комфортно, также как польский в Польше. Но в сравнении с поляками, россияне независимо от своей национальности

сильнее привержены гражданско-государственной идентификации. Этот факт, возможно, есть продолжение традиции, сохраняющейся с советских времен. Россия, будучи преемницей Советского Союза, идеалами гражданского проекта которого восхищались западные мыслители¹⁷, в определенном смысле имеет более модернизованную по сравнению с Польшей структуру идентификаций, а россияне имеют все предпосылки идти по пути современной общегражданской идентичности.

Однако, вместе с этим, в России есть опасность замыкания в этническом или местном сообществе. Чувства причастности к этническим и локальным сообществам, как показало наше исследование, у части населения сосуществуют с общегражданской российской идентичностью. Элиты не смогли предложить цивилизованно сформулированную общегражданскую программу, заменяя ее популистскими призывами, что способствует скорее росту экстремистских настроений, особенно на основе этнически окрашенного патриотизма, ведущего в многонациональном государстве скорее к дезинтеграции, чем к интеграции, и препятствующего притоку необходимых для развития экономики страны мигрантов. Попытки возродить идею великодержавной составляющей общероссийской идентичности, которая была взята на вооружение новым руководством страны, также таят в себе много опасностей. У россиян существует потребность в общегражданской идентичности, основанной на доверии граждан и государства, а стратегию ее формирования власть и элиты пока не предлагают.

В Польше же картина принципиально иная. Польская модель не слишком сильно изменилась по сравнению с моделью национального государства XIX в., сохранив традиционные ценности и идентичности. По образному выражению наших польских коллег, россияне от уваровской триады в свое время ушли, а поляки к ней, наоборот, приходят. Этническая идентичность поляка на протяжении веков выполняет роль интегрирующей силы. И социалистическое прошлое не вытеснило эту традицию и не изменило идентичность поляка. Но дело не только в истории и традиции, но и стимулирующей роли элит и гражданского проекта, направленного на объединение с Евросоюзом. В сознании поляков сильны не только этнические, религиозные идентификации, но и гражданские. Эта структура идентификации

¹⁷ Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хорх и др. М: Праксис, 2002. С.12.

воплощает идею национального государства, усиленного вызовами в виде объединения с Европой, но и одновременно *открытого* внешнему миру и объединению с другими странами. То же, по-видимому, и в других бывших социалистических странах. Возможно, поэтому восточно-европейским странам, вдохновленным идеей возрождения своих национальных государств, было легче перейти на «новые рельсы» и при этом воссоединиться с Европой. В России же постсоветские трансформации, отягощенные трудностями становления новой общегражданской идентичности, носят более болезненные формы и имеют характер маятниковых движений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 10 (расширенный вариант табл. 1)
**Распространенность «я-идентификаций»
 в России и Польше (2002 г.)***

РОССИЯ	%	ПОЛЬША
	84	Поляк
Гражданин России	79	
Мужчина/женщина	79	
Русский	78	
	77	Мужчина/женщина
	70	Верующий
	70	Гражданин Польши
Мать/отец	69	
	67	Мать/отец
Житель своей местности	65	
	55	Приверженец польских народных традиций
Жена (муж) Хозяин своей судьбы	52	
	50	Житель своей местности Сторонник католической веры
	49	Жена (муж)
Такой, как все Верующий Тот, кто принимает судьбу, какова бы она ни была	47	Тот, кто принимает судьбу, какова бы она ни была, хозяин своей судьбы
	46	Бедный
	45	Европеец

Советский человек	44	Такой, как все
Молодой	40	
Сторонник православной церкви	39	
Представитель своей профессии	37	
Славянин	36	Пенсионер
Рабочий Гражданин страны, которая перестала быть Великой державой Сторонник жесткого порядка в стране Пенсионер	35	
Человек с будущим	33	
Работник предприятия, учреждения Пожилой	30	Молодой Пожилой
Гражданин Великой державы	28	Гражданин страны, важной в мире
Жертва реформ	27	Демократ Славянин
	26	Представитель интеллигенции
Бедный	25	Гражданин ПНР
Европеец	24	Человек с будущим
	23	Сторонник жесткого порядка в стране
Обеспеченный	21	Представитель своей профессии
	18	Работник предприятия, учреждения
Приверженец Русской национальной идеи	17	Рабочий
Крестьянин Представитель интеллигенции Неверующий	16	
	15	Жертва перемен 1989 г.
Человек без будущего	14	Человек без будущего
Безработный Демократ	13	Безработный
	12	Крестьянин
Представитель своей национальности	10	Гражданин страны незначительной в мире
Сторонник политика, партии	9	
Неевропеец	7	Студент/школьник Сторонник политика, партии

Студент/школьник	6	Предприниматель
Предприниматель	4	Обеспеченный
Член общественной организации, партии	3	Неверующий Член общественной организации, партии
	2	Неевропеец

* Жирным шрифтом в табл. 10 и 11 выделены гражданские, этнические и религиозные идентификации.

Таблица 11 (расширенный вариант табл. 2)

**Распространенность «мы-идентификаций»
в России и Польше (2002 г.) (по ответам «часто»)**

РОССИЯ	%	ПОЛЬША
Семья	88	
	87	Семья
Друзья	86	
Люди того же достатка	80	
Единомысленники	78	
	76	Друзья
Люди той же национальности	74	
Земляки	72	
Люди той же профессии	64	
Россияне	63	
	62	Единомысленники
Коллеги, товарищи по работе	61	
Сторонники местных традиций	60	
	57	Поляки
	54	Люди того же достатка
Приверженцы национальных традиций	52	Сверстники
	50	Приверженцы национальных традиций
	43	Земляки
	42	Коллеги
Проигравшие в ходе реформ	41	Люди той же профессии
Советские люди	38	Люди той же национальности
Выигравшие в ходе реформ	37	
	36	Проигравшие в ходе реформ

	36	Сторонники местных традиций
Все человечество	33	Все человечество
Близкие по политическим взглядам	33	
	27	Близкие по политическим взглядам
	21	Сторонники социализма и Народной Польши
	15	Выигравшие в ходе реформ

Таблица 12

Распространенность типич я-идентификаций в подвыборках русских и нерусских, % в подвыборках*

Идентификации	Подвыборка тех, кто указали, что они русские (N= 1385)	Подвыборка тех, кто указал, что принадлежит к другой национальности (N= 213)
Я – представитель своей национальности	x	70,4
Русский	88,0	x
Гражданин России	79,6	77,0
Житель своей местности	65,4	62,9
Советский человек	44,3	40,8
Гражданин Великой державы	28,9	23,5
Гражданин страны, которая перестала быть Великой державой	34,7	35,2
Верующий	46,4	52,6
Сторонник православной церкви	40,8	24,4
Славянин	39,2	17,8
Приверженец русской национальной идеи	18,0	7,7

* В табл. 12 и 13 жирным выделены те идентификации, распространенность которых в двух подвыборках значительно различается.

Таблица 13

Распространенность мы-идентификаций в подвыборках русских и нерусских, % в подвыборках, по ответам «часто»

Идентификации	Подвыборка тех, кто указали, что они русские, N= 1385	Подвыборка тех, кто указал, что принадлежит к другой национальности
С людьми той же национальности	74,3	74,6

С земляками (теми, кто живет в нашем городе, поселке)	71,4	74,6
С россиянами	63,8	59,6
С теми, кто уважает местные традиции	59,0	66,2
С приверженцами русских народных традиций	53,9	43,2
С общностью «советский народ»	38,2	39,9
С гражданами СНГ	33,4	39,4

Автор выражает признательность Владимиру Магуну за ценные замечания, сделанные им в ходе редактирования данной статьи.

Этнические и общегражданские ценности в сознании россиян

М.Ф. Черныш

Социальная идентичность — это одно из тех социологических понятий, которые имеют несколько граничащих друг с другом, пересекающихся, но не полностью совпадающих определений. Отсюда немалые сложности, с которыми сталкиваются социологи в том случае, если хотят превратить его в показатель эмпирического исследования. Один из способов решения данной проблемы состоит в том, чтобы вовсе уйти от её обсуждения, выбрав в структуре идентичности какой-то один аспект, активно обсуждаемый в общественном дискурсе, и сделав его темой отдельного рассмотрения. На наш взгляд, таким аспектом должно стать сегодня соотношение и взаимоотношение в структуре идентичности общегражданских и этнических идентификаций. Вопрос действительно важен не только вследствие того, что часто становится в центр политических дискуссий, ведущихся в обществе, но и потому, что через него становится возможным понять возможности реализации каждого из социальных проектов, претендующих на то, чтобы стать для России линией дальнейшего развития.

На сегодняшний день в литературе представлены четыре таких проекта — консервативный, либеральный, народнический и социал-демократический¹. В основе каждого из них лежит детализированная, внутренне логичная парадигма отношений между властью и обществом и отношений собственности, однако крайне слабо проработан вопрос о его приемлемости для населения. Последний аспект представляется особенно важным, поскольку без массовой поддержки любой проект повисает в воздухе, а его достижения оказываются мнимыми перед лицом любой кризисной ситуации. В России мобилизационными возможностями обладают проекты, которые адекватно формулируют ответ на так называемый национальный вопрос, по-

¹ Модели общественного переустройства России. 20 век / Отв.ред. В.В. Шелохаев. М., РОССПЭН. 2004.

нимаемый не традиционно, как вопрос о положении в обществе различных национальных групп, а более широко, как глобальный вопрос о национальном целеполагании, об идеале, достижение которого мыслится населением как желательное.

Если брать только этот аспект, то можно сказать, что каждый из названных проектов может быть локализован в рамках двух широких парадигм — парадигмы, ориентированной на концепцию народа, и парадигмы, ориентированной на формирование этнических иерархий. «Народ» в широком смысле исключает всякое отождествление с каким-либо этносом, будь то этнос титульный, составляющий большинство населения страны, или этнос малый, населяющий национальные территории — республики края или области. Проект, базирующийся на данном понятии, в обязательном порядке требует развития а) политических институтов, имеющих доверие подавляющего большинства населения, б) репрезентативной культуры демократического волеизъявления и в) гражданских ценностей, занимающих в ценностной иерархии общества более высокую позицию, чем ценности этноса или религии. В рамках подобного проекта тождество «мы — россияне» должно быть более важным, чем тождество «мы — русские» или «мы — татары», причем не только во внешнем мире, где зачастую отождествление себя с Россией неизбежно по правовым причинам, но и внутри страны, в общении друг с другом, во взаимодействии между нациями и народностями. Речь с очевидностью идет об аналоге концепта «советский народ», так и не получившего полного развития, не ставшего скрепой для советского государства.

Общегражданский проект, как уже говорилось выше, должен лечь в основу нового национализма, воплощенного в осознании всеми этносами, живущими на территории России, общего прошлого, общей судьбы, общих гражданских ценностей. Это должен быть национализм не «по крови», не «по вере», а по ценностям политического и духовного характера. Очевидно, что подобный подход имеет ряд бесспорных преимуществ. Он снимает, хотя бы до определенной степени, проблему региональных национализмов, столь актуальную для России, облегчает её адаптацию в сообществе развитых государств мира, ориентирующихся, прежде всего, на ценности демократии. Его недостатками, если здесь уместно это слово, являются: а) низкий мобилизационный потенциал; он более пригоден для постепенного эволюционного развития в дружественном окружении, чем для общества, находящегося в кризисном состоянии, вынужденного к тому же реагировать на многочисленные внешние вызовы, б) неукорененность в российском общественном сознании; российская идентич-

ность никогда не имела фазы, в которой общегражданские ценности преобладали над всеми остальными и в) разность культур, характерных для этносов, проживающих на территории современной России. Большинство населения страны относится к культуре, которая в социологии именуется универсалистской, в которой работают институты, уравнивающие людей в правах, независимо от их национальной и культурной принадлежности. Рядом с ними соседствуют культуры традиционные (например кавказских этносов), которые ставят принцип этнической, племенной, клановой консолидации выше универсальных принципов, разделяемых большинством населения. На фоне низкой гражданской консолидации большинства населения традиционные связи позволяют получить конкурентное преимущество в самых разных областях жизни, и прежде всего экономической. Подобная парадигма вполне устраивает этносы, существующие в рамках традиционной культуры, но совсем не устраивает большинство, не приемлющее идей национальной обособленности. Противоречия между культурами создают напряжение, которое затрудняет принятие общегражданского проекта, каким бы ни было его экономическое или политическое содержание.

Вторая из упомянутых парадигм — национальная — базируется на признании того факта, что русские составляют подавляющее большинство населения страны (более 80 %) и что именно русские, титульный этнос, являются той силой, которая до настоящего момента удерживала государство от распада. Следуя этой логике, именно русский космос, русский мир должен стать средой обитания всех, кто живет в этой стране, именно русские должны задавать тон в общественной и экономической жизни. Попытки аргументировать неприемлемость этого проекта фактом многонациональности российского социума не кажутся его сторонникам убедительными. Утверждается, что, во-первых, русский космос привычен для малых этносов России, поскольку они живут в нём испокон веку, а, во-вторых, что численность этих этносов не настолько велика, чтобы подстраиваться под их требования. Россия сегодня не более многонациональная страна, чем, к примеру, Франция, которая всё еще (возможно по инерции) считает себя единой общностью, с едиными ценностями, или Германия, где доля нетитульных этносов равна примерно 5 % (большинство — выходцы из Турции). Русский проект, как и проект общегражданский, предполагает демократические процедуры формирования органов власти, но первенство в нём, по мнению его сторонников, уже в силу численного своего преобладания могут и должны иметь русские. Они же

должны играть ключевую роль в экономическом и информационном пространстве, где, по утверждению сторонников этой парадигмы, преваляют инородцы, активно продвигающие свои собственные национальные интересы². Предполагается, что именно русские смогут обеспечить единство страны, успешное противодействовать попыткам западных стран ослабить Россию, разбить её на части. Именно русские смогут в силу своего подавляющего численного преимущества, навязать остальному населению универсальные ценности гражданской жизни.

Сторонники национально-ориентированной стратегии исходят из того, что традиционные культуры весьма устойчивы, живучи и могут реформироваться только под воздействием извне, под влиянием более мощной и развитой культуры суперэтноса. Речь идет, если не об ассимиляции, то об аккультурации этносов России, предполагающей их адаптацию к общероссийскому проекту модернизации. Как это ни парадоксально, недостатки данного проекта схожи с недостатками предыдущего.

Первое. В опыте России никогда не было проекта, имеющего национальную ориентацию. Дореволюционная Россия была государством, сакральным стержнем которого было православие, открытое для тех, кто его добровольно принимал. Советский Союз, выстроенный на её обломках, также не был государством русских. Его главным мобилизующим ресурсом была коммунистическая идея, которая имела мало общего с православием, но которая при этом, как и православие, ставила в центр общественной жизни идею, полностью исключавшую национальное мышление, объявлявшую его архаичным, устаревшим, берущим начало в факте социального разделения, социальной несправедливости.

Второе. Национальный, русский проект вряд ли способен сыграть роль инструмента мобилизации. Он недооценивает способности традиционных культур к активному сопротивлению, особенно, если они имеют территориальную основу и зарубежных покровителей. Сторонники «русского проекта» полагают, что исламские народы чувствуют себя комфортно именно в традиционном русском пространстве, толерантном к Востоку, но это предположение активно опровергается протестами нерусских в отношении любых возможных ограничительных мер, включаемых в по-

² См.: А.Ципко. Россию пора доверить русским: критика национального нигилизма российских либералов. М.: Алгоритм. 2004.

добный план. Власти национальных республик, краев областей, сами зачастую проводящие в жизнь политику вытеснения русских из органов управления, весьма болезненно воспринимают идею аналогичного вытеснения национальных кадров из руководства страны в целом или средств массовой информации, пусть даже и вытекающего из естественного численного превосходства русских. Очевидно, что проблемными являются обе парадигмы, поэтому главный вопрос заключается не в том, насколько каждая из них внутренне логична, а в том, какая из них резонирует со структурой самоопределения населения в целом и отдельных социальных групп, формирующих российский социум. Очевидно, — и здесь мы возвращаемся к изначальному послыу — что любая из упомянутых парадигм может быть реализована только посредством мобилизации.

На сегодняшний день не существует сколько-нибудь убедительной экспертизы мобилизационных возможностей каждого из двух упомянутых проектов. Возможно выдвинуть две гипотезы, относящиеся к изучаемой проблеме. Согласно первой, общегражданские ценности более пригодны для российского общества в силу того, что титульная нация никогда не самоопределялась в национальном, этническом измерении. Понятие «русский», полагают её адепты, всегда было инклюзивно, чему способствовала не только долгая история ассимиляции малочисленных народов русским этносом, но и реакция западной культуры, зачислявшей в категорию «русский» всех выходцев из России, какой бы ни была их настоящая национальность. Вторая гипотеза предполагает постепенное усиление национальной компоненты в русском общественном сознании, рассматриваемое как возвращение к истинным ценностям прошлого. Обретение национального в прошлом выглядит как миф, но миф необходимый, поскольку консолидация светского общества на религиозной или гражданской основе не представляется возможной. Именно национальная компонента, утверждают сторонники национального возрождения, может стать последним сакральным ресурсом, сохраняющим притягательность для значительной части российского населения.

Рассмотрим каждую из гипотез в контексте эмпирических данных, полученных в 2004 г. В этом исследовании его участникам задавался вопрос о том, к какой из групп они ощущают наибольшую принадлежность. Объектом исследования было, с одной стороны, население, с другой — управленцы высшего и среднего звена — элитные слои российского общества.

Таблица 1

Идентификация с различными группами

	Население		Управленцы	
	Средняя	Ст.отклонение	Средняя	Ст.отклонение
В31 ВАША СЕМЬЯ, БЛИЗКИЕ	4,43	0,87	4,54	0,73
В31 РОССИЯНЕ	4,40	0,89	4,46	0,83
В31 ЖИТЕЛИ ВАШЕГО ГОРОДА	3,90	1,10	3,91	1,21
В31 ЛЮДИ, СТРОГО СОБЛЮДАЮЩИЕ ЗАКОНЫ	3,69	1,16	3,56	1,01
В31 ЛЮДИ ВАШЕГО ПОКОЛЕНИЯ	3,55	1,18	3,38	1,04
В31 ЛЮДИ, ИМЕЮЩИЕ ТАКОЙ ЖЕ ЖИЗНЕННЫЙ УРОВЕНЬ КАК И Я	3,52	1,14	3,54	1,00
В31 ВАШИ ЗЕМЛЯКИ, ЖИТЕЛИ ВАШЕЙ ОБЛАСТИ	3,51	1,19	3,41	1,39
В31 ЛЮДИ ВАШЕЙ ПРОФЕССИИ	3,47	1,28	3,89	1,11
В31. ЛЮДИ, ЛОЯЛЬНЫЕ ПРЕЗИДЕНТУ И ПРАВИТЕЛЬСТВУ	3,40	1,17	3,16	1,14
В31. ОБРАЗОВАННЫЕ ЛЮДИ, ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ	3,32	1,25	4,04	0,89
В31. КОЛЛЕКТИВ ВАШЕГО ПРЕДПРИЯТИЯ	3,18	1,38	4,03	0,80
В31. НАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ЭТНОС	3,15	1,46	3,23	1,45
В31. АКТИВНАЯ ЧАСТЬ НАСЕЛЕНИЯ, ЛЮДИ ДЕЛА	2,98	1,29	3,86	0,99
В31 ЛЮДИ ВАШЕЙ ВЕРЫ, ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ	2,91	1,40	2,89	1,45
В31 ЛЮДИ СХОЖИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ	2,83	1,32	3,05	1,28
В31. ЛЮДИ, ЖИВУЩИЕ НА ТЕРРИТОРИИ БЫВШЕГО СССР	2,82	1,40	3,14	1,34
В31. ЕВРОПЕЙЦЫ	2,72	1,35	3,38	1,28
В31. ЛЮДИ, ОРИЕНТИРОВАННЫЕ НА ЗАПАД	2,09	1,21	2,34	1,12
В31. СОСТОЯТЕЛЬНЫЕ ЛЮДИ	1,87	1,08	2,44	1,07
В31. РУКОВОДИТЕЛИ, УПРАВЛЕНЦЫ	1,84	1,14	3,46	1,06

Вопрос ставился так: «в какой степени вы ощущаете свою принадлежность к следующим группам?» Ответы варьировались: 1 — «не ощущаю» до 5 — «в очень большой степени» (в таблице 1 даны: средняя и стандартное отклонение по пятибальной шкале)³.

Три типа идентификации формируют ядро российской идентичности — ориентация на микрогруппу (семья, близкие), ориентация на макрогруппу (россияне) и ориентация на людей, живущих в городе респондента. На этом фоне ориентация на этнос выглядит более нечеткой, размытой. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что средняя величина, характерная для ориентации на этнос, рождена не преобладанием выбравших центральную точку шкалы (пункт 3), а явным противостоянием этнически ориентированной группы (пункты 4, 5) и группы, безразличной к этническому фактору (пункты 1, 2).

Данные диаграммы 1 дают распределение по пунктам для каждой из изучаемых групп. Среднюю точку шкалы («ощущаю принадлежность в некоторой степени») выбрали 20 % населения и 16 % управленцев. Пункты «4» и «5», обозначающие сильную идентификацию с этносом, выбрали 45 % населения и 50 % управленцев. Слабая идентификация с этносом (пункты 1 или 2) характерна для 34% населения и 33 % управленцев. Данные указывают на поляризацию общества на две группы — этнически ориентированную и этнически «равнодушную», причем в элитном слое населения, каковым являются управленцы, степень поляризации даже выше, чем в населении.

Возникает закономерный вопрос, какие переменные из числа объективных, характеризующих параметры социального положения (пол, возраст, образование), определяют данное деление? Чтобы полу-

³ В исследовании с некоторыми модификациями использован вопрос на идентификацию, разработанный В.А. Ядовым и его коллегами для проекта «Российский мониторинг», реализованного в Институте социологии РАН. Формулировка вопроса: «В какой степени вы ощущаете свою принадлежность к следующим группам?» Варианты ответа: «5» — «в очень большой степени», «1» — «совсем не ощущаю». См.: Социальная идентификация личности-2 / Под ред. В.А. Ядова. М.: ИС РАН, 1994.

Используются данные исследования «Социальная ответственность бизнеса» (2004 г.), базирующегося на случайной выборке «информированной» части населения: 1200 респондентов регулярно (не менее двух раз в неделю) читающие одно из федеральных или местных политических изданий, и 200 управленцев, занятых в частном секторе экономики в 10 крупнейших городах России (структура выборки отражает отраслевую структуру города).

чить ответ на него, мы прибегли к процедуре построения общих линейных моделей (GLM)⁴. Оказалось, применительно к населению ни одна из «объективных» переменных, взятая в отдельности, и ни одна из возможных их комбинаций не имеет сколько-нибудь заметного влияния на факт идентификации с этносом. Выяснилось также, что этническая идентификация не зависит от таких переменных, как удовлетворенность ходом реформ или отнесение себя к группе по уровню потребления. Пользуясь терминологией Ницше, можно отнести эту переменную к категории «призраков», дремлющих в глубинах культуры и оживающих лишь только для этого возникают подходящие обстоятельства.

Но если подобными обстоятельствами не является возможный ресентимент по поводу собственной социальной позиции или поколенческие характеристики, то какие иные факторы могут оживить дремлющий призрак? Установлено, что в некоторых случаях в число подобных обстоятельств может входить соприкосновение с людьми других культур или этносов. Призрак этнической идентификации может оживать в столкновении с другими подобными призраками, воплощенными в поведении людей чуждой среды⁵. Можно также предположить, что подобное взаимодействие приводит к обострению социальной конкуренции, к примеру, борьбе за рабочие места или конкуренции бизнесов.

Это предположение возвращает нас к той модели, которая была призвана выявить зависимость национальной идентификации от объективных обстоятельств жизни. Применительно к населению, она, как уже говорилось выше, не сработала, но в группе управленцев среднего и высшего звена, она дала содержательный результат. Заметный эффект дала комбинация трех переменных — возраста, образования и дохода. Старшее поколение управленцев отождествляет себя с этносом чаще, чем молодое. Богатые управленцы, не имеющие материальных затруднений — чаще, чем бедные, имеющие ограниченные доходы.

Если подытожить результаты анализа, то наиболее активным «этническим» элементом в группе управленцев выступает старшее поколение, получившее в свое распоряжение важные материальные ресурсы. Политика отождествления с этносом является для этой

⁴ Данный тип моделирования позволяет определить степень влияния ряда независимых переменных на зависимую, причем влияние каждой независимой переменной определяется вне контекста, как «чистое» её воздействие на зависимую переменную.

⁵ Смит Э. Национализм и модернизм. М.: Практикс, 2004. С 121 – 131.

группы стратегией интеграции, позволяющей удержать эти ресурсы под своим контролем и беспрепятственно передать их следующему поколению. Можно предположить, что именно эта группа будет прилагать усилия для того, чтобы мобилизовать государство для защиты их интересов, именно она будет выступать за модель этнической иерархии, навязываемой обществу сверху. Люди, установившие свой контроль над ресурсами в первой половине 90-х, больше любых других элитных групп ощущают необходимость сакрального, консолидирующего начала, способного сплотить общество, поляризованное в социальном плане. Небольшая прослойка людей, имеющих собственность и высокие стандарты жизни, хотела бы отыскать измерение, в котором возможно декларировать равенство, единение с менее благополучными слоями населения. Только отыскав такое измерение, она может надеяться на легитимацию своего элитного положения в общества, быть признанной в качестве настоящей, а не «временщиков», уход которых и близок, и желателен. Предположение о существовании подобных настроений находит подтверждение и в других результатах проведенного исследования.

Если в населении этническая идентификация коррелирует с ориентацией на либеральную модель развития, в которой ключевую роль играет частный сектор экономики, то в группе управленцев, напротив, апелляция к этносу связана с явным тяготением к социалистической модели, в которой ключевую роль в экономике играет государство. В идеологии этой группы и происходит взаимоналожение национальной и государственнической идей.

В начале 90-х гг. прошлого века профессор Гарвардского университета Л. Гринфельд предположила, что национализм может иметь разную направленность, разную степень взаимосвязи с общегражданским идеалом⁶. Американский и английский национализмы она характеризовала как положительные, лишённые этнического элемента, немецкий и русский — как отрицательные, ориентированные на доминирование одного этноса над другими. Как показывает настоящее исследование, схема «хороших» и «плохих» национализмов существенно упрощает реальности современного российского общества. В нём тяготение к идентификации с этносом не может рассматриваться как однозначно ущербное, обязательно предполагающее агрессию по отношению к другим национальным группам.

⁶ *Greenfeld Liah. Five roads to modernity. Harvard University Press, 1992.*

Таблица 2

**Уровень идентификации (ощущение принадлежности к этносу)
в зависимости от желаемого соотношения государственного и
частного сектора в экономике (средние величины)**

	Население		Управленцы	
	Средняя	Ст. отклонение	Средняя	Ст. отклонение
100 % государственный	3,16	1,49	1,50	0,71
10 % частный - 90 % государственный	3,21	1,39	5,00	—
25 % частный - 75 % государственный	3,19	1,43	3,63	1,54
50 % частный - 50 % государственный	3,14	1,45	3,53	1,44
75 % частный - 25 % государственный	3,16	1,48	3,01	1,36
90 % частный - 10 % государственный	3,52	1,17	2,57	1,34
100 % частный	2,83	2,04	1,00	—
Затрудняюсь ответить	2,65	1,60	3,17	1,72

Результаты исследования позволяют выдвинуть предположение о том, что в общественном сознании существуют, конкурируя друг с другом несколько типов этнических (русской прежде всего) идентичностей. Первый тип — это, как уже говорилось выше, идентичность нового российского буржуа, сумевшего в ходе приватизации приобрести важные материальные ресурсы и стремящегося канализировать накопившийся в обществе ресентимент в русло борьбы этнических групп. Второй тип — это, возможно, отождествление с этносом, возникающее вследствие конфликта современной и традиционной культур и дающее последней очевидные конкурентные преимущества в бизнесе, чреватые монополизмом в контролируемых её носителями отраслях экономики. Третий тип — это национализм среднего класса, базирующийся на признании приоритета общегражданских ценностей и необходимости развития демократии наряду с развитием этнической культуры (мультикультурализм). Четвертый тип — это этническая идентичность люмпена, который видит в ней, возможность интеграции, преодоления собственной неприкаянности. В российских условиях этническая идентичность не может рассматриваться только как антипод общегражданских ценностей. В ряде случаев она, безусловно, воплощает классовый интерес, выражающийся в желании удержать или усилить социальные позиции носителей подобных установок. Но в других случаях она имеет другой вектор, заключающийся в стремлении к сохранению и умножению

национальной культуры с учетом ее интеграции в систему общегражданских ценностей. Практикуемая в некоторых средствах массовой информации борьба с русской национальной идентичностью, русским национализмом, как таковым, без учёта его внутренней дифференциации, на наш взгляд, только усиливает те его типы, которые питаются внешней агрессией других культур и которые акцентируют необходимость реализации проекта, базирующегося на этнических иерархиях.

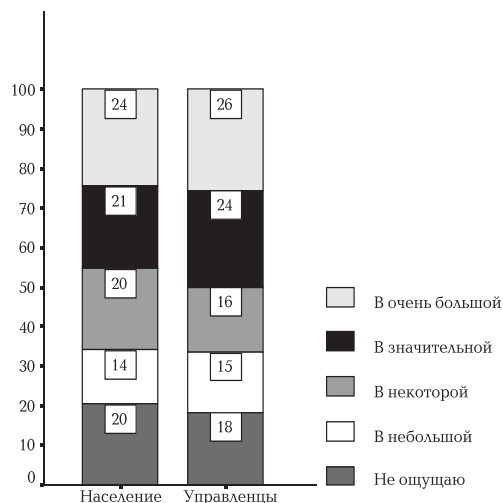


Диаграмма 1. Оценка принадлежности к этносу, %

Публичные фигуры как объект симпатии и идентификации российской и украинской молодежи*

Л.А. Окольская

Идентификация человека с социальной группой, будь то этническое, гражданское, профессиональное или какое-либо иное сообщество, персонифицируется в его симпатии к отдельным членам этой группы — ее лидерам или наиболее ярким представителям, ее героям¹ — и идентификации с ними.

В данной работе мы хотели бы рассмотреть объекты симпатии и идентификации современной российской и украинской молодежи, классифицировать их, определить степень популярности публичных фигур разного типа, а также проверить наличие связи между характером объекта симпатии и установками молодежи по отношению к различным сторонам социальной жизни (политическому устройству, образованию, труду, общественному признанию).

В качестве информационной базы исследования взяты данные опроса выпускников средних школ, проведенного в 2001 г. в Киеве, Москве, Орле, Мценске и сельских поселениях Саратовской области. Объем выборки составил 1078 человек, из них 878 — россияне, 200 — украинцы².

В качестве инструмента, позволяющего определить объекты идентификации подростков, использовался открытый вопрос, сфор-

* Статья выполнена в рамках совместного российско-украинского проекта «Национально-гражданские идентичности и толерантность в России и Украине: сравнительный анализ», поддержанного РГНФ (грант № 05-03-91303а/Ук).

¹ «Люди, воплощающие ценности группы и признанные в качестве таковых, становятся ее героями» — См.: *Elkin F. Popular hero symbols and audience gratifications // Journal of Educational Sociology. Vol. 29. № 3 (Nov., 1955). P. 97–107.*

² Работа является частью исследовательского проекта «Притязания и жизненные стратегии молодежи», осуществляемого в Ин-те социологии РАН под руководством В.С. Магуна. Подробнее о результатах проекта см.: В.С. Магун, М.В. Энговатов. Межпоколенная динамика жизненных притязаний молодежи и стратегий их ресурсного обеспечения: 1985–2001 гг. // *Отцы и дети. Поколенческий анализ современной России. Под ред. Т.Шанина и Ю. Левады. М.: НЛО, 2005.*

мулированный следующим образом:

«Напишите, пожалуйста, кто из числа широко известных людей Вам особенно нравится. Можно назвать несколько человек — столько, сколько Вы пожелаете. Напишите фамилию и имя, а затем поясните, кто этот человек».

Респондентам предоставлялась полная свобода в ответе на вопрос, никаких ограничений введено не было. Участник опроса мог назвать до восьми нравящихся ему людей, актуализировав всевозможные объекты идентификации.

Несмотря на достоинства открытой формулировки вопроса, пестрота имен называемых подростками героев представляла определенную сложность для анализа. Чтобы упорядочить это многообразие, была введена классификация ответов по следующим основаниям: национально-государственная принадлежность героя, его профессия и пол, а также принадлежность к эпохе — современной или предшествующей. Данная процедура сделала возможным дальнейший количественный анализ и выявление некоторых статистических взаимосвязей.

Аналогичное исследование старшеклассников уже проводилось в 1995 г. Ю.С. Аржаковой³. Несмотря на то, что техники анализа данных несколько различаются, в ходе исследования мы все же будем сопоставлять наши результаты.

Имена публичных фигур, вызывающих симпатию, и их профессии

Рассмотрим, какие именно люди нравятся современным подросткам. Диапазон предпочтений публичных фигур, снискавших расположение молодежи, оказался довольно широк. Было упомянуто около 680 различных имен, а общее число ответов достигло 2784. Большинство участников опроса остановилось на перечислении одной-двух фигур, однако некоторые использовали предоставленную свободу более широко. Полноценные ответы дали 75 % респондентов. При этом 52 % опрошенных назвали две фигуры, 38% — три, а 27% — четыре. Высокий уровень активности респондентов позволяет зак-

³ Аржакова Ю.С. Объекты симпатии и идентификации старшеклассников // Революция притязаний и изменение жизненных стратегий молодежи: 1985-1995 гг. / Под ред. В.С. Магуна. М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, 1998. С. 91-96. Формулировка вопроса в 1995 г. несколько отличалась: там спрашивали о людях, которые «очень нравятся окружающим, вызывают желание быть такими, как они», т.е., в отличие от нашего вопроса, желание идентифицироваться с объектом симпатии там упоминалось прямо.

лючить, что вопрос об объектах симпатии был вполне уместен и выявлял уже сформированные предпочтения молодежи.

Среди публичных фигур, выбранных в качестве объекта симпатии, встречались представители различных профессий. В совокупности их занятий можно выделить четыре основные группы. К первой относятся люди, так или иначе связанные с государством. В нее входят политические деятели, главы государств и партий, полководцы, крупные бизнесмены. Вторая группа состоит из людей, занимающихся интеллектуальной или творческой деятельностью, наукой или искусством. Она включает: писателей, поэтов и журналистов, режиссеров и драматургов, врачей, ученых и философов, композиторов, живописцев и скульпторов. Третью группу формируют деятели массовой культуры, т.е. актеры, ведущие телевизионных программ, сатирики, фотомодели, популярные музыканты и певцы. К четвертой группе относятся люди, достижения которых основаны на физической подготовке — это спортсмены, тренеры сборных, а также космонавты.

В подвыборке молодых российских граждан безусловным лидером стал Владимир Путин — Президент России. В общей сложности его имя указали в своих ответах 271 человек. Среди опрошенных россиян доля упоминаний составляет 29 %, среди москвичей — 16% (см. табл. 1). Это число «голосов» на порядок превосходит рейтинги других публичных фигур, названных респондентами. Интересно, что в киевской подвыборке В. Путин также занял довольно высокое четвертое место (7 % опрошенных). Популярность Президента свидетельствует об одобрении молодежью его профессиональных и личностных качеств, а также проводимого им политического курса. Выбор главы государства в качестве объекта симпатий свидетельствует также о выраженности гражданско-государственной идентичности среди молодежи и о некотором интересе молодежи к политической жизни страны.

Среди других государственных деятелей и политиков российские

⁴ Чтобы выявить распределение симпатий респондентов между представителями разных профессий, были построены четыре дихотомические переменные, отражающие наличие или отсутствие выбора политиков, деятелей науки и искусства, поп-звезд и спортсменов. Для нас не имело значения, сколько именно политиков (интеллектуалов, поп-звезд, спортсменов) выбрал респондент. Фиксировался лишь сам факт упоминания в качестве объекта симпатии хотя бы одного представителя данной профессиональной группы. По такой же процедуре определялось распределение симпатий респондентов между персонами, различающимися национально-государственной принадлежностью, полом, принадлежностью нынешней или минувшей эпохе.

юноши и девушки назвали отечественных политиков – В. Жириновского (9 %), Петра I (3 %), С. Шойгу (3 %) и Ю. Лужкова (2 %). В целом, 47 % российских участников опроса назвали хотя бы одного политика в качестве своего «героя»⁴.

Таблица 1

Публичные фигуры, наиболее популярные среди молодежи

Москва, Орел, Мценск, Саратовская область (878 чел.)			Москва (230 чел.)			Киев (200 чел.)		
Имена	Число выбравших данную персону	Доля от общего числа опрошенных, %	Имена	Число выбравших данную персону	Доля от общего числа опрошенных, %	Имена	Число выбравших данную персону	Доля от общего числа опрошенных, %
Владимир Путин (Президент РФ)	257	29	Владимир Путин (Президент РФ)	36	16	Андрей Шевченко (укр. футболист)	30	15
Владимир Жириновский (рос. политик)	82	9	Юрий Лужков (рос. политик)	17	7	Виталий и Владимир Кличко (укр. боксеры)	27	14
Земфира (рос. певица)	41	5	Мадонна (амер. певица)	11	5	Билл Гейтс (амер. бизнесмен)	16	8
Мадонна (амер. певица)	30	3	Владимир Жириновский (рос. политик)	8	3	Владимир Путин (Президент РФ)	14	7
Александр Пушкин (рос. поэт)	30	3	Михаил Круг (рос. автор и исполнитель песен)	8	3	Мадонна (амер. певица)	11	6
Алсу (рос. певица)	29	3	Билл Гейтс (амер. бизнесмен)	7	3	Билл Клинтон (только что ушедший с поста Президент США)	9	5

Билл Гейтс (амер. бизнесмен)	27	3	Михаил Булгаков (рос. писатель)	5	2	Бритни Спирс (амер. певица)	9	5
Петр Первый (рос. император)	26	3	Адольф Гитлер (нем. политический лидер)	5	2	Сергей Ребров (укр. футболист)	8	4
Сергей Шойгу (рос. политик)	24	3	Евгений Киселев (рос. журналист)	5	2	Николай Амосов (укр. врач)	7	4
Сергей Бодров (рос. актер)	20	2	Джулия Робертс (амер. актриса)	5	2	Энрике Иглесиас (исп. певец)	7	4
Дмитрий Менделеев (рос. ученый)	19	2	Бритни Спирс (амер. певица)	5	2	Тарас Шевченко (укр. писатель)	7	4
Наталия Орейро (аргент. актриса и певица)	19	2	Памела Андерсон (амер. актриса)	4	2	Виктор Ющенко (укр. политик)	7	4
Брюс Уиллис (амер. актер)	19	2	Дэвид Бекхем (англ. футболист)	4	2	Леонид Кучма (Президент Украины в 2001 г.)	6	3
Памела Андерсон (амер. актриса)	18	2	Сергей Бодров (рос. актёр)	4	2	Илья Лагутенко (рос. певец)	4	2
Евгений Петросян (рос. юморист)	18	2	Брэд Питт (амер. актёр)	4	2	Наталия Орейро (аргент. актриса и певица)	4	2
Юрий Лужков (рос. политик)	17	2	Гвинет Пэлтроу (амер. актриса)	4	2	"Руки вверх" (рос. муз. группа)	4	2
Алла Пугачева (рос. певица)	17	2				Григорий Суркис (укр. бизнесмен и политик)	4	2
Виктор Цой (рос. автор и исполнитель песен)	17	2				Брюс Уиллис (амер. актер)	4	2

Таблица 2

Доли респондентов, назвавших в качестве объекта симпатий хотя бы одного представителя соответствующей группы профессий, %

Место жительства респондентов	Назвали политиков, %	Назвали интеллектуалов, %	Назвали звезд массовой культуры, %	Назвали спортсменов,	Число опрошенных, чел
Киев	31	19	41	27	200
Москва	32	11	35	10	230
Москва, Орел, Мценск или Саратовская область	47	17	45	12	878
Массив в целом	44	17	44	15	1078

Приверженность политическим фигурам, пожалуй, – самая яркая черта массового сознания российской молодежи, обнаруженная в данном исследовании. Она резко контрастирует с результатами аналогичного исследования, проводившегося в 1995 г. Тогда внимание молодежи было сконцентрировано преимущественно на звездах массовой культуры⁵.

В Киеве интерес к политикам оказался существенно ниже: доля людей, назвавших хотя бы одного представителя данной профессиональной группы, составила 31 %. Здесь наиболее популярными фигурами оказались Билл Гейтс (8 %) и Владимир Путин (7 %), за ними следует Билл Клинтон (5%). Заметим, что перечисленные лидеры мнений являются иностранцами для молодых киевлян. Украинские политики также присутствуют в списке лидеров, но набирают меньшее число «голосов»: Виктор Ющенко (4 %), Леонид Кучма (3 %), Григорий Суркис (2 %). Напомним, что опрос проводился в 2001 г.

Несмотря на высокий интерес к политическим фигурам, знаменитости массовой культуры (актеры, музыканты, ведущие телепередач и т.д.) сохраняют высокую популярность в глазах молодежи и вызывают ее устойчивые симпатии. Это проявляется уже в общем количестве публичных фигур такого рода, каждая из которых набирает заметную долю «голосов». Музыкальные и зрительские интересы оказываются шире политических пристрастий: число деятелей поп-

⁵ Аржакова Ю.С. Объекты симпатии и идентификации старшеклассников.

культуры, выступающих в качестве объектов идентификации, превышает число политиков. В перечень наиболее популярных фигур, упомянутых российской молодежью, входят певицы Земфира (5 %), Мадонна (3 %), Алсу (3 %); актеры Сергей Бодров (2 %), Наталия Орейро (2 %), Брюс Уиллис (2 %), Памела Андерсон (2 %) и другие (см. табл. 1). В целом доля российских респондентов, назвавших хотя бы одну поп-звезду в качестве объекта симпатии и идентификации, равна 45%. При этом уровень активности респондентов-москвичей оказался на 10% ниже, чем в целом по России (см. табл. 2).

В Киеве склонность к идентификации с героями массовой культуры оказалась примерно такой же, как и в российских городах – 41 %. В числе фаворитов данного типа украинские подростки назвали Мадонну (6 %), Бритни Спирс (5 %), Энрике Иглесиаса (4 %), Илью Лагутенко (2 %) и других.

Симпатию молодежи к актерам и певцам, идентификацию с ними можно объяснить, во-первых, за счет приверженности игровой и праздничной культуре, которая в значительной степени исчезла из взрослого мира. По мнению французского историка Ф. Арьеса, коллективные игры, пение, танцы и прочая «несерьезная» деятельность была элементом повседневной жизни средневековья⁶. Впоследствии все это стало прерогативой детской и молодежной субкультуры. На наш взгляд, выраженный интерес подростков всего мира к таким нескудным, нерутинным занятиям, как пение, сочинение музыки или актерская игра, является следствием воспроизводства фрагментов традиционалистского образа жизни, в частности его праздничной культуры (*festival culture*)⁷.

В современном мире «творческие» профессии стали единственным социально одобряемым вариантом ведения игровой деятельности в качестве основного жизненного занятия. Исследуя значение западной популярной культуры (музыки, кино и пр.) для восточноевропейской молодежи, израильский социолог Габриэль Бар-Хаим отмечает, что:

«западные герои олицетворяют успех, обаяние, способность добиться особого социального статуса при помощи природных талантов, не следуя общепринятыми путями. Они показывают пример того, как преодолеть социальные барьеры без выполнения скучных обязательств,

⁶ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / Пер. с англ. Я.Ю. Старцева при участии В.А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 71 – 108.

⁷ Burke P. The invention of leisure in early modern Europe // Past and Present. №. 146 (Feb., 1995), P. 136 – 150.

накладываемых обществом, и без прохождения его рутинного отбора»⁸.

Отсюда следует вторая причина популярности певцов и актеров — уважение подростков к тем людям, которые добились права вести такой эмоционально свободный образ жизни, заниматься независимой творческой деятельностью.

Сказанное выше справедливо и для спортсменов, физические достижения которых также укладываются в понятие игровой культуры: об этом говорит и название спортивных состязаний (Олимпийские игры), и глагол «играть», применяемый в отношении всех коллективных соревнований (футбол, волейбол, теннис и т.д.).

Спортивные лидеры представляют еще одну категорию публичных фигур, вызывающих симпатии молодежи. Выпускники российских школ не фокусируют внимание на каком-либо одном из них, и поэтому имена спортсменов не попадают в перечень, представленный в табл. 1. Тем не менее около 12 % опрошенных назвали спортсменов, которые им нравятся. Для москвичей этот показатель равняется 10 %.

В сознании киевской молодежи спортивные фигуры играют значительно более важную роль: их имена занимают первые два места в рейтинге популярности, составленном по ответам наших респондентов (см. табл. 1). Наибольшей популярностью пользуются знаменитые украинские спортсмены — футболист Андрей Шевченко (15 %), боксеры Виталий и Владимир Кличко (14 %), футболист Сергей Ребров (5 %). Общая доля украинских респондентов, назвавших спортсменов в качестве своих «героев», достигает 27 %, что превышает соответствующий российский показатель почти в два раза (см. табл. 2).

Последняя профессиональная группа «героев», которую мы намерены здесь рассмотреть — это интеллектуальные деятели, приобретшие известность в сфере науки или искусства. Российская и украинская молодежь обнаружила примерно одинаковый интерес к таким людям: они служат объектом симпатии и идентификации соответственно для 17 и 19 % опрошенных. При этом у граждан РФ лидирующие позиции занимают поэт А.С. Пушкин (4 %) и ученый-химик Д.И. Менделеев (2 %). Молодые москвичи выделяют также писателя М.А. Булгакова (2 %), а киевляне указывают на поэта Т.Г. Шевченко (4 %).

Таким образом, наряду с представителями поп-культуры в массовом сознании существуют и символы классической, «взрослой»,

⁸ Bar-Haim G. Actions and heroes: The meaning of Western pop information for Eastern European youth // The British Journal of Sociology. Vol. 40. №. 1 (Mar., 1989). P. 35.

«серьезной» культуры, идентификация с которыми, возможно, побуждает молодежь к образовательной деятельности. Среди американских социологов существует мнение, что именно эти фигуры и являются «настоящими» героями, так как несут в себе некий метанарратив, призыв подняться над уровнем обыденной жизни, следуя своему призванию. Знаменитости кино, эстрады и спорта лишены этой ценностной глубины, так как ориентированы именно на повседневную, материальную жизнь и ее радости⁹.

Таблица 3

**Доли юношей и девушек,
назвавших в качестве объекта симпатий хотя бы одного
представителя соответствующей группы профессий, %**

Место жительства респондентов	Пол респондентов	Назвали политиков, %	Назвали интеллектуалов, %	Назвали звезд массовой культуры, %	Назвали спортсменов, %	Кол-во опрошенных, чел.
Киев	Юноши	30	16	19	37	100
	Девушки	32	22	63	16	100
Москва	Юноши	35	8	29	14	115
	Девушки	30	14	41	5	115
Москва, Орел, Мценск или Саратовская область	Юноши	52	16	37	18	385
	Девушки	44	18	50	7	493
Итого по массиву	Юноши	48	16	33	22	485
	Девушки	42	19	52	8	593

В обеих странах, России и Украине, девушки значительно опережают юношей по степени приверженности деятелям массовой культуры

⁹ Porpora D.V. Personal heroes, religion, and transcendental metanarratives // Sociological Forum. Vol. 11. № 2 (June, 1996). P. 212.

туры: в первом случае соотношение данных фигур составляет 50 против 37 %, во втором — 63 против 19 %. В Москве хотя бы одного певца или актера назвали 41 % девушек и 29 % юношей.

Представители мужского пола, в свою очередь, демонстрируют более высокую увлеченность спортсменами: в целом по России доля спортивных фанатов среди юношей составляет 18 % (среди девушек — 7 %). В Москве доли девушек и юношей, проявляющих интерес к спортсменам, равняются 5 и 14 % соответственно; в Киеве — 16 и 37 %. В целом следует отметить более широкий круг интересов юношей по сравнению с девушками. Последние в основном увлекаются персонажами массовой культуры, путешествуя по иллюзорным мирам кинематографа и эстрады.

Национально-государственная, гендерная и временная принадлежность публичных фигур

В исследовании публичных фигур с точки зрения идентичности важную роль играет их национально-государственная принадлежность — то, какую страну они представляют. В исследовании Г. Бар-Хаима, объектом которого выступали молодежные герои 80-х гг. в странах социалистического блока, отмечалось явное превосходство западных публичных фигур над местными, «официальными» знаменитостями. Данный феномен интерпретировался как повышенный интерес восточноевропейских подростков к Западу, желание приобщиться к его образу жизни путем идентификации с его героями. Популярность иностранных актеров и музыкантов отражала ценность всего западного мира в глазах подростков¹⁰. Несомненно, что повальное увлечение западной культурой переживала и молодежь бывшего СССР, в том числе России и Украины. Рассмотрим, насколько силен этот интерес в настоящее время.

Мы разделили все названные респондентами объекты симпатий на три группы: граждане России, Украины и других стран (в подавляющем большинстве случаев — западных). В табл. 4 приводятся доли респондентов, назвавших в качестве объекта симпатии хотя бы одну российскую, или украинскую, или западную персону.

В целом, по результатам исследования можно констатировать высокую открытость личного пространства молодых людей, в котором

¹⁰ Bar-Haim G. Actions and heroes: The meaning of Western pop information for Eastern European youth // The British Journal of Sociology. Vol. 40. №. 1 (Mar., 1989), P. 22 — 45.

нет государственных границ. И москвичи, и киевляне, и нестоличные российские жители отдают свои симпатии как соотечественникам, так и иностранцам. Высокой популярностью пользуются западные публичные фигуры, главным образом, представители глобальной массовой культуры¹¹. Кроме того, среди украинских юношей и девушек весьма популярны российские публичные фигуры, что объясняется традиционными тесными связями между Украиной и Россией, сохраняющимися и после распада СССР.

Любопытно, что молодые москвичи и киевляне несколько по-разному распределяют свои симпатии между соотечественниками и гражданами других стран. Среди москвичей (как и среди россиян в целом) рейтинг отечественных публичных фигур заметно выше, чем зарубежных. У киевлян ситуация обратная: своих соотечественников назвали 35 %, а граждан западных стран — 50 % респондентов. Популярность же российских героев (их упоминают 40 % респондентов) в группе киевской молодежи почти такая же, как и популярность их соотечественников.

Во всех населенных пунктах России, где проводился опрос, отечественные «герои» преобладают над западными, причем это преобладание усиливается в менее крупных населенных пунктах (см. табл. 4). Так, если в Москве и Орле доля респондентов, выбравших отечественные фигуры, выше доли «западников» в 1,4 — 1,3 раза, то в Мценске и Саратовской области — в 2 раза. По-видимому, эффекты глобализации в первую очередь охватывают крупные городские центры, а затем постепенно распространяются на периферию.

Как в России, так и в Украине большинство самых популярных объектов симпатии составляют *современники* — люди, период активной жизнедеятельности которых пришелся на вторую половину XX в. В среднем старшеклассники указывают в ответах не менее двух де-

¹¹ См.: Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.:Аспект пресс, 2004. С. 14—15; Пилкингтон Х., Омельченко Е., Флинн М., Блюдина У., Старкова Е. Глядя на Запад. Культурная глобализация и российские молодежные культуры. Спб.: Алетейя, 2004. Хотя доминирующим в процессе глобализации является западное, прежде всего североамериканское влияние, но в качестве тенденции второго плана действует и глобализирующее влияние со стороны латиноамериканской массовой культуры. Благодаря ему аргентинская певица и актриса Наталия Орейро оказалась одной из наиболее популярных фигур в рейтинге симпатий российских респондентов.

ятелей нынешней эпохи, тогда как среднее количество упомянутых исторических личностей оказалось меньше 1.

Таким образом, молодежь в основном живет сегодняшним днем, охватывая небольшой отрезок исторического прошлого, и восхищается людьми, которых можно наблюдать на экране телевизора, не затрудняя себя конструированием образа по книжным описаниям (см. табл. 5). Аналогичная тенденция была зафиксирована и в западных исследованиях, посвященных популярным героям. По мнению социологов, ее можно интерпретировать как узкость исторического сознания современных людей, которые не чувствуют себя продолжателями и участниками долговременной традиции¹². Редкость исторической идентификации может быть связана и с довольно низким уровнем исторического образования, и с отсутствием интереса к прошлому.

Таблица 4

Доли респондентов, назвавших в качестве объекта симпатий хотя бы одну персону соответствующей национально-государственной принадлежности, %

Место жительства респондентов	Назвали граждан России, %	Назвали граждан западных стран, %	Назвали граждан Украины, %	Число опрошенных, чел.
Киев	40	50	35	200
Москва	52	36	1	230
Орел	79	59	1	253
Мценск	81	38	1	219
Сельские поселения Саратовской области	62	28	1	176
Москва, Орел, Мценск или Саратовская область	69	41	1	878
Массив в целом	64	43	7	1078

Распределение героев по гендерному признаку также выявило любопытную тенденцию. Юноши редко упоминают женщин в качестве объекта симпатий (15 %), отдавая предпочтение лицам своего пола (73

¹² Porpora D.V. Personal heroes, religion, and transcendental metanarratives // Sociological Forum. Vol. 11. №. 2 (Jun., 1996). P. 223.

%). Напротив, девушки очень охотно зачисляют представителей противоположного пола в список своих героев (75 %); идентификация с женщинами встречается существенно реже (38 %) (см. табл. 6). Видимо, здесь воспроизводится эффект, описанный Ю.С. Аржаковой по данным 1995 г.¹³: девушки в ответ на наш вопрос называют как тех людей, которые вызывают у них уважение и желание подражать им, так и тех, кто вызывает у них скрытый или явный сексуальный интерес. У юношей же подобная двойственность выражена в меньшей степени.

Таблица 5

Доли респондентов, назвавших в качестве объекта симпатий хотя бы одного современника или предшественника, %

Место жительства респондентов	Назвали современников, %	Назвали предшественников, %	Число опрошенных, чел.
Киев	81	11	200
Москва	64	10	230
Орел	90	21	253
Мценск	87	22	219
Сельские поселения Саратовской области	68	13	176
Москва, Орел, Мценск, Саратовская область	78	17	878
Итого по массиву	79	16	1078

Таблица 6

Доли респондентов, назвавших в качестве объекта симпатий хотя бы одного мужчину или хотя бы одну женщину, %

Пол респондентов	Называют мужчин, %	Называют женщин, %	Число опрошенных, чел.
Юноши	73	15	485
Девушки	75	38	593

¹³ Аржакова Ю.С. Объекты симпатии и идентификации старшеклассников // Революция притязаний и изменение жизненных стратегий молодежи: 1985–1995 годы / Под ред. В.С. Магуна. М.: Изд-во Ин – та социологии РАН, 1998. С. 96.

Взаимосвязи между выбором объектов симпатии и другими субъективными характеристиками респондентов

Рассмотрим связи между характером симпатий молодых людей и их жизненными воззрениями¹⁴. Молодые люди, указавшие в перечне привлекательных публичных фигур хотя бы одного *политика* (44 % от общего числа опрошенных), склонны иметь определенное мнение о современной ситуации в стране и о направлении, в котором ей надлежит развиваться. По данным теста Хи-квадрат, выбор политика в качестве героя обуславливает выбор ответов на вопросы социально-политического характера (см. табл. 7). На вопрос «*Какая экономическая система, на Ваш взгляд, лучше?*» такие молодые люди, как правило, отвечали, что экономическая система России должна быть основана на частной собственности и рыночных отношениях ($Z_{ij} = 3,7$). Старшеклассники, обращающие меньше внимания на политическую арену, в большинстве своем отмечали вариант «трудно сказать» ($Z_{ij} = 4,1$).

Подростки, упоминавшие политиков в качестве своих героев, положительно оценивали появление института свободных выборов в своей стране. Остальные были менее уверены в благотворности этого нововведения, склоняясь к мысли, что возможность избрать президента и парламент принесла стране больше вреда, чем пользы ($Z_{ij} = 3,8$ и $3,4$ соответственно).

«Политизированные» старшеклассники, как правило, с оптимизмом смотрят в будущее, полагая, что в ближайшие 10–15 лет экономическая ситуация в стране должна улучшиться. «Аполитичные» же в основном считают, что позитивных сдвигов в данной области не произойдет: вариант «экономическая ситуация практически не изменится» в данной группе оказался особенно популярным ($Z_{ij} = 3,8$).

Статистически значимой является связь предпочтения политических героев с учебными достижениями респондентов (см. табл. 7).

¹⁴ В качестве показателей силы связи между отдельными *переменными* применялся тест Хи-квадрат. Результаты тестов приведены в таблицах. Оценка связи между конкретными *категориями* переменных осуществлялась при помощи Z-статистики. Ее значения приводятся непосредственно в тексте, в круглых скобках. Z-статистика (в SPSS – Adjusted Residual) служит показателем связи отдельных клеток в таблицах сопряженности. Связь считается значимой при величине $Z_{ij} > 2$. Подробнее об этом см. Ростовцев П.С., Ковалева Г.Д. Анализ социологических данных с применением статистического пакета. Методические указания. Новосибирск: НГУ, 1994. С. 44–45.

Среди респондентов, симпатизирующих политикам, выше процент тех, кто хорошо учится: число выборов вариантов «на пять» и «на четыре и пять» оказалось выше ожидаемой величины ($Z_{ij} = 2,7$ и $2,5$ соответственно). Кроме того, «политизированные» школьники претендуют на широкое общественное признание ($Z_{ij} = 3,0$) и уважение со стороны большого круга знакомых ($Z_{ij} = 2,1$). Напротив, молодежь, не интересующаяся политическими фигурами, в большей степени ориентирована на ближайшее окружение и готова ограничиться признанием семьи, друзей и близких. Данные наблюдения свидетельствуют о том, что старшеклассники, называющие политических деятелей в качестве объектов симпатии, занимают активную жизненную позицию и имеют высокие притязания. Они не боятся выносить суждения по глобальным вопросам и стремятся к известности не меньшей, чем у выбранных ими героев. Это, кстати, подтверждает наличие связи между симпатией к той или иной персоне и желанием с этой персоной идентифицироваться.

Поклонники *деятелей науки и искусства* оказались более консервативными по сравнению с предыдущей группой. Значительная часть из них критически оценивает процесс взаимного сближения России и западных стран, видя в нем не только положительные, но и отрицательные эффекты ($Z_{ij} = 2,2$).

Данная категория молодых людей также отличается высоким уровнем школьной успеваемости. Среди них менее 17 % учатся на тройки или тройки и четверки, что в два раза ниже доли троечников в общей массе. Соответственно этому, доля отличников среди тех, кто уважает достижения разума, оказалась в два раза выше (16 против 8 %), так что Z -статистика фиксирует значимое отличие в школьной успеваемости.

Желаемый объем домашней библиотеки в данной группе тоже оказался выше: 22% считают достаточным объемом библиотеки от 500 до 1000 книг ($Z_{ij} = 2,9$), 19% хотели бы располагать более чем 1000 экземпляров (сравнительно с 13 и 15 %). Вероятно, чтение является важным элементом стиля жизни подростков, увлеченных деятелями науки и классического искусства, и имеет высокую ценность для них. Таким образом, данная группа объединяет в себе начитанных молодых людей, ориентированных на учебу, интеллектуальное саморазвитие и, вероятно, достижение определенного социально-экономического статуса путем инвестиций в собственное образование. Напомним, что доля таких подростков в целом по массиву составляет 17 %.

Таблица 7

Связь наличия политиков в числе объектов симпатии с ценностными установками, притязаниями и школьной успеваемостью респондентов по критерию Хи-квадрат (N=1078 чел.).

Пары сопоставляемых переменных	Значение статистики χ^2	Число степеней свободы	Уровень значимости (двусторонней)
Политики как объект симпатии Взгляд на экономическую систему	17,5	2	0,000
Политики как объект симпатии – Мнение о свободных выборах	19,8	2	0,000
Политики как объект симпатии – Мнение об экономическом будущем страны	20,5	4	0,000
Политики как объект симпатии – Притязания на признание и уважение	19,9	4	0,001
Политики как объект симпатии – Школьная успеваемость респондента	21,2	4	0,000

Молодежь, симпатии которой принадлежат знаменитостям, олицетворяющим *массовую культуру* – актерам, ведущим телевизионных программ, музыкальным группам и отдельным исполнителям популярных песен, – тоже имеет специфические черты. Упомянем об их притязаниях на общественное признание. Между выбором поп-звезд в качестве объектов симпатии и идентификации и уровнем притязаний респондентов на общественное признание и уважение существует значимая связь¹⁵, но ее направление противоположно тому, что было в случае выбора политиков. А именно: 40 % фанатов музыки и кино готовы удовлетвориться признанием со стороны

¹⁵ Статистика Хи-квадрат = 18,1 при 4 степенях свободы и уровне значимости 0,001.

родственников и знакомых, а 4 % и вовсе заявляют о своей самодостаточности. Около 28 % хотели бы пользоваться уважением большого числа знакомых. На известность в широких кругах претендуют около 20 %, и лишь 8 % жаждут долгосрочной славы, распространяющейся на последующие поколения.

Полученный результат может показаться странным, ведь слава и престиж звезд экрана и эстрады должны бы вызывать желание достичь не меньшего уровня популярности. Однако данные опроса показывают, что этого не происходит. Возможно, актеры и певцы в меньшей степени стимулируют аудиторию приблизиться к себе в статусном или профессиональном отношении, ориентируя скорее на восхищенное поклонение издали, чем на подражание и конкуренцию.

Последняя категория, рассматриваемая в данной работе, — это подростки, выбравшие *спортсменов* в качестве объекта идентификации. Они очень высоко ценят здоровье: в ответ на вопрос, какими бы они хотели создать себя по собственному выбору, около 80 % спортивных фанатов отметили вариант «быть здоровым» (среди остальных — 63%).

Проведенное исследование позволяет представить, какими публичными фигурами наполнено пространство социальной идентификации индивида, какие личности персонифицируют те социальные группы, принадлежность к которым человек декларирует в массовых опросах.

По итогам проделанного анализа мы, в частности, можем перечислить те публичные фигуры, с которыми на момент проведения исследования (в 2001 г.) у молодых людей, по-видимому, ассоциировалось отнесение себя к гражданам России (В. Путин, В. Жириновский, Земфира, А. Пушкин и др.) или к гражданам Украины (Андрей Шевченко, братья Кличко, Тарас Шевченко и др.).

Данные показывают также, что симпатии молодежи не замыкаются в рамках национальных границ, и это значит, что и сообщества, с которыми идентифицируют себя молодые люди, не обязательно «расположены» внутри страны. Этот вывод согласуется с данными массовых опросов, указывающих на актуальность таких социальных идентичностей, как «европеец», «гражданин человечества» и т.п.¹⁶

¹⁶ Данилова Е.Н. Гражданские и этнические идентификации в России и Польше. Публикуется в настоящем сборнике.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Особенности становления российской гражданской идентичности мусульман в Татарстане¹

Е.А. Шумилова, Е.А. Хогжаева

Российское общество в постсоветский период характеризуется поисками нового идеологического базиса, способного объединить россиян, разобщенных в результате экономических и социальных изменений, на основе единых ценностей. В ходе конструирования новой нормативно-ценностной основы российского общества задействуются также религиозные системы ценностей. В последние годы все очевиднее становятся попытки включить православие в общероссийскую национальную идеологию. В числе подобных идеологических построений можно выделить утверждения об особом русском пути развития, о существовании особой «русской цивилизации», о евразийстве. Распространение этих идеологем, основанных на возрождении идей соборности и симфоничности, выдвинутых русскими философами конца XIX – начала XX в., способствует тому, что Русская Православная Церковь становится символом национальной идентичности.

Однако попытки построения общенациональной идеологии на основе православия встречают непонимание среди верующих – сторонников конфессиональных меньшинств, что особенно ярко проявляется в тех регионах России, где число православных верующих сопоставимо или даже уступает числу приверженцев других религий.

¹ Материал подготовлен в рамках проекта «Особенности идеи толерантности в современном религиозном дискурсе». Поддержка данного проекта была осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций

Показательной в этом отношении является ситуация в Республике Татарстан. В этом полиэтничном регионе России большинство населения составляют представители двух этнических групп: татары (48,5 %) и русские (43,3 %)². Эти два этноса характеризуются разным происхождением, принадлежностью к различным языковым группам (соответственно к тюркской и славянской), различиями в вероисповедании (ислам и православие). При этом важно отметить, что конфессиональная идентификация является неотъемлемым элементом этнического самоопределения населения в Татарстане, более значимым по сравнению с жителями других национальных республик России³.

Власти Татарстана официально придерживаются политики невмешательства в дела религиозных объединений и сотрудничества с ними. Однако статистические данные свидетельствуют о том, что в последние 10 – 15 лет ислам в Татарстане развивается интенсивнее других религий. Так, на 1 января 2004 г. на территории Республики Татарстан, по данным Главного управления министерства юстиции РФ по РТ, зарегистрировано 1288 религиозных организаций. Из них: мусульманских – 986, православных – 204 (Русская Православная Церковь Московского Патриархата). Число действующих мечетей также превышает число православных храмов (1014 и 176, соответственно).

В то же время необходимо отметить стремление республиканских политических элит инкорпорировать в конструируемые ими идеологии мусульманские ценности и символы, использовать поддержку духовенства в целях влияния, а также легитимации собственной деятельности (как и в случае с православием на федеральном уровне, о чем уже говорилось ранее). О повышенном интересе республиканских властей к развитию ислама свидетельствует содействие правительства проведению I Курултая мусульман Республики Татарстан, которое сам Президент РТ М.Ш. Шаймиев в своем выступлении объявлял необходимостью «совместного служения народу»⁴. Также можно отметить участие государства в лице Института истории Ака-

² По данным переписи 1989 г.

³ См.: например, доклад Л.М. Дробижевой «Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость» (на web-сайте Интернет-конференции «Гражданские и этнические идентичности» www.isras.ru/phpBB2/viewtopic.php?t=4).

⁴ Султанов Ф.М. Ислам и татарское национальное движение в Российском и мировом мусульманском контексте: история и современность. Казань: РИЦ «Школа», 1999. С. 138.

демии наук Татарстана в создании Российского исламского университета в г. Казани. Идеологическую составляющую политики в отношении религии хорошо иллюстрирует следующее высказывание Президента РТ М.Ш. Шаймиева: *«Ислам является историей, образом жизни, основой культуры и искусства татарского народа»* (по материалам Ф. Султанова⁵).

Кроме того, в связи с тем, что конфессиональная принадлежность является одним из этнических маркеров как русского, так и татарского этносов, на протяжении всего постсоветского периода татарстанские этнонационалистические движения и организации в ходе своего становления и развития использовали религиозный компонент в легитимации своей деятельности.

В данной статье мы рассмотрим отношение мусульман, получающих исламское образование или даже посвятивших себя религиозному служению, к федеральной и региональной идеологиям, каждая из которых включает свой религиозный компонент.

Эмпирической основой служат материалы, собранные в результате двух исследовательских проектов. В 1999 – 2000 гг. в рамках исследования на тему «Исламизация в Республике Татарстан: влияние на социальную стабильность и формирование новых идентичностей молодежи»⁶ было собрано 100 неформализованных глубинных интервью с учащимися и преподавателями исламских учебных заведений, с молодыми активистами национальных движений, мусульманскими лидерами республики и исламоведами. В конце 2003 г. Фондом «Общественное мнение — Татарстан» в ходе исследовательского проекта «Влияние процесса возрождения ислама на установки молодежи в межэтническом взаимодействии» были проведены две фокус-группы, участниками которых стали молодые люди и девушки, исповедующие ислам и получающие или получившие религиозное образование⁷.

Применение методов глубинного и фокусированного группового интервью для сбора эмпирической информации позволяет выявить место религиозных ориентаций в общей картине мировосприятия мусульман, избравших духовное образование или религиозную карьеру. И хотя метод не может выявить масштабы явления в обществе, он, являясь в значительной мере более чувствительным, чем

⁵ Там же. С. 138.

⁶ Руководитель канд. полит. наук Г.М. Мансурова, при поддержке фонда OSF/RSS.

⁷ Руководитель Е.А. Бондаренко, при поддержке фонда «Мегапроект».

массовые опросы, позволяет выявить специфику явления. Отметим здесь также, что мы не стремимся к глубоким аналитическим выводам и дадим лишь «мягкое» описание основных проблем, которые были артикулированы информантами в ходе интервью. В связи с этим мы также нацелены не на пересказ, а на цитирование наиболее ярких высказываний, чтобы дать возможность нашим информантам быть «услышанными» научным сообществом⁸.

Практически все информанты, участвующие в интервью, как в первом, так и во втором проектах, отмечали, что ислам — это «чистая», «правильная религия», воспитывающая законопослушных граждан. Верующие видят в исламе решение таких проблем общества, как алкоголизм, наркомания, преступность, безнравственность: *«Вот врачи, если они лечат тело человека, то мне кажется, что мы — мы вообще мусульмане — лечим души людей»*. Ислам нужен *«просто спасти людей, человечество от того, в чем оно погрязло»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). Он *«воспитывает нравственно человека, который уважает себя и умеет уважать других. Также уважает свои права и знает свои обязанности ... относится ко всему ответственно»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Информанты-преподаватели отмечают роль мусульманских учебных заведений в формировании нравственной и гражданской позиции: *«И мы ее [учебную программу] составляем исходя из того, чтобы она была наиболее полезной, скажем так, и наиболее подходящей для людей, живущих в этом обществе. То есть наша программа нацелена на созидание, а не на разрушение. То есть программа нацелена на воспитание личности, которая как бы является членом этого общества. То есть для того, чтобы он мог это общество исправлять в полезном направлении ... чтобы каждый член общества, кем бы он ни был, был уважаемым и был достойным гражданином»*. Таким образом, преподаватели медресе видят *«исламскую религию как одно из средств, скажем так, развития общества в цивилизованном направлении»* (муж., преподаватель, Казань, 2000).

Эта задача мусульманского образования зафиксирована и в Уставе Российского исламского университета (РИУ)⁹, в цели и задачи которого входят: *«повышение духовного потенциала и укрепление нравственных устоев общества; создание соответствующей основы в*

⁸ Высказывания информантов приводятся без редактирования их речи.

⁹ Российский исламский университет создан в г. Казани в 1998 г.

обществе для подготовки гармонично развитых и высокообразованных личностей»¹⁰.

Таким образом, ислам мог бы стать хорошей базой для формирования у молодых татар гражданской позиции, однако глубинные интервью выявили «подводные камни» в этом процессе.

Как один из регионов России, Татарстан является объектом воздействия общероссийских СМИ. В связи с рядом террористических актов, произошедших по всему миру, в том числе и в России, ислам в масс-медийных сообщениях часто связывается с экстремизмом и терроризмом, это формирует негативный образ этой религии в дискурсивных практиках и даже способствует возникновению исламофобии. Такие информационные стратегии общероссийских средств массовой информации воспринимаются приверженцами ислама как «антиисламская пропаганда» (муж., преподаватель, Нурлат, 2000).

Так, информанты отмечали сложности в восприятии людьми ислама и исламских ценностей, поскольку «телевидение заполонила антиисламская политика» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). Отмечалась также искусственность и необоснованность связывания СМИ ислама с терроризмом: «Например, произойдет любой террористический акт, то его связывают с исламским террористом. А если теракт совершил христианин, не говорят "христианский террорист" ... просто говорят ... что из страны такой-то сделал такое-то. А если теракт совершил мусульманин, то говорят "исламский террорист". А может он и не мусульманин, мы же не знаем, кто он такой. Сейчас все смешали в одну большую кучу, и получилось, что ислам — это большой враг для всех остальных. Экстремисты существуют везде и всегда, не только в исламе. Вот я единственно чему удивляюсь, почему всегда все цепляются именно к слову "ислам", обязательно экстремизм» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Информанты достаточно часто выражали мнение, что представление ислама в негативном свете инициировано противниками его распространения, что люди, которым не нравится увеличение числа мусульман, осуществляют в СМИ «антипропаганду против ислама» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Что касается ваххабизма, используемого в масс-медиа для проведения параллелей между исламом и экстремизмом, информанты считают, что это понятие изменяет свое значение в общественном дис-

¹⁰ Устав учреждения высшего профессионального образования Российского исламского университета. Казань, 1998. С. 2–3.

курсе: *«Люди называют ваххабитами тех мусульман, которые не понравились, хотя сами могут и не знать, что такое ваххабизм. ... Ваххабизм стал очень выгодным словом: если кто-нибудь неугоден, то его называют ваххабитом»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). О прочной ассоциации «ваххабизм – терроризм», свидетельствует достаточно распространенная синтетическая конструкция «ваххабист», употребляемая либо от незнания, либо как оговорка вместо правильного названия «ваххабит». Мнения мусульман по поводу этого течения ислама колеблются от полюса, что ваххабизм был неправильно понят отдельными людьми, которые *«пятнают честь ислама»* и из-за которых *«люди плохо будут думать об исламе»* (муж., учащийся медресе, Казань, 2000), до полного отрицания его, как явления: *«Нет ваххабизма, нет вообще такого понятия. Просто люди так называют»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000), *«Просто это слухи»* (муж., учащийся медресе. Казань, 2000).

Вот например, что считает молодой преподаватель, закончивший медресе «Йолдыз» (вокруг этого мусульманского учебного заведения развернулся скандал, связанный с тем, что его выпускники участвовали в военных действиях в Чечне на стороне вооруженных бандформирований): *«...А вплоть до сегодняшнего дня я еще не видел ни одного человека, который называл бы себя ваххабитом, даже несмотря на то, что мне приходилось общаться с мусульманами – представителями разных наций. Поэтому я это слово – «ваххабизм» – считаю выдуманым и думаю, что придумали его противники ислама, потому что даже если это движение ваххабитов и существует, суть его, на сегодняшний день никому не открывалась, никому не известна. Кто-то его придумал, что бы с ним бороться. Это иногда напоминает борьбу Дон-Кихота с ветряными мельницами»* (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).

Создаваемый в СМИ стереотип ислама как религии, связанной с экстремизмом, вызывает у последователей ислама желание оправдать и защитить перед обществом свою веру. Так, было высказано мнение, что необходимо донести до народа *«что религия ислам – это религия веры, она желает людям только добра, ничего плохого она не желает»* (муж., учащийся медресе, Казань, 2000). Наиболее образно это иллюстрируется следующим высказыванием: *«Ислам и экстремизм – это, по-моему, такие же друг с другом несовместимые понятия, как «корова» и «седло»* (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).

У мусульман возникают сомнения в правдивости представления информации в СМИ: *«В СМИ не все, конечно, соответствует истинности. Это, наверное, естественно. Показывают... Да я слыша-*

ла такое известие, что люди говорят, как будто, когда там показывали резню или еще что-то, что это неправда. Что это было представление (понизив голос), неверные делают все, чтобы как бы смутить исламский мир» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Актуальность проблем репрезентации ислама в СМИ для информантов доказывает тот факт, что эта тема, в соответствии с методикой проведения глубинных интервью, не была навязана, а поднята самими информантами в связи с обсуждением вопросов религиозного возрождения в Татарстане.

Проблемы инкорпорирования ислама в российское общество не ограничиваются «антиисламскими» тенденциями в СМИ: «На сегодняшний день, хотим мы этого или нет, крест — является общим символом для всех христиан, его кто бы и как бы не доказывал, это все равно христианский символ. Хотим мы этого или нет, это так. Ему, безусловно, кто-то старается придать другой оттенок, доказывает именно для нас, мусульман, что он носит совсем другой смысл для того чтобы оправдать свои действия. А вот что лежит в основе, здесь известно. К сожалению, на сегодняшний день у наших мечетей в регистрационных бумагах, в официальных регистрационных бумагах, например, если Минюст ставит печать, в этой печати, в ее оттиске, там те же ... четыре креста, то же двухголовое, пришедшее из, так скажем, языческой религии, изображение» (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).

Кроме того, демонстрация Президентом РФ своей конфессиональной принадлежности не всегда приветствуется мусульманами: «Мы же не виноваты, что наши муфтии, которые там, ходят на поклон к Путину, а Путин ходит на поклон к Христианству» (муж., участник фокус-группы, 2003), «Легко не будет. Потому что Вы сами видели, Путин вот дал подарки христианским религиозным деятелям. Эх, и терзалось мое сердце, дочка!» (жен., редактор газеты, 2000). Иногда мусульмане выдвигают прямые обвинения в адрес федеральных властей, которые, по их мнению, больше поддерживают православие: «Вот, в принципе, по конституции у нас все религии равны. У нас столько же прав, вот это надо сказать, у нас столько же прав, сколько у христиан. Однако почему повсеместно строят храмы, церкви, причем за счет госбюджета? А наши мусульмане за свои деньги, за копейки эти, пытаются построить мечети там, и им препятствуют всячески. Я просто говорю про Удмуртию ... Почему Рождество — христианский праздник, отмечается как государственный, а наши исламские праздники почему-то не отмечаются? У нас у всех равные права, мы все платим налоги! Почему такая несп-

раведливость? Вот вопрос» (муж., участник фокус группы, 2003). Мусульмане считают, что власти в России не заинтересованы в развитии ислама: «Государству не выгодно иметь мусульман. Почему? Потому что мусульмане — это здравомыслящие люди, это личности. ... Если управлять не по справедливости, мусульманами сложно было бы управлять. Понимаете? Они не будут терпеть ... это вот идет направленная политика. Российскому государству, у него такая вот это вот... менталитет такой, ему нужен враг. Ему нужен враг, чтобы народ... у народа была идея: Вот у нас есть враг, мы его, так сказать, должны истребить. Давайте истребим. Понимаете?» (муж., участник фокус группы, 2003).

Еще одной проблемной областью, которая негативно настраивает мусульман, особенно девушек, к государству, это запреты, связанные с ношением хиджаба. *«Хотя вот только со стороны правительства единственное что было — это закон "О свободе совести"». И то, мы видим, его... не реализовывается, потому что нам запрещают надевать платки в школах, нам запрещают фотографироваться в платке на паспорт» (жен., учащаяся медресе, 2000).* При этом некоторые информантки отмечали, что давление усилилось именно с приходом к власти нового Президента России: *«Раньше разрешали, при Ельцине разрешали в платке фотографироваться. Как Путин стал президентом... Я прихожу через две недели получать паспорт, а мне говорят: "Вот Вы знаете неделю назад нам пришло постановление, что это запрещено". И я ушла, паспорт не получила. Я год ходила без паспорта. Год... Но я писала, очень много писем писала. Даже Шаймиеву письмо написала» (фокус-группа, 2003, жен.).*

Интересна в этом отношении апелляция к Президенту Татарстана, как гаранту прав мусульман в республике. Наши информанты считают, что руководство республики выбрало правильный путь официальной поддержки двух традиционных религий (ислама и православия): *«А Россия, она... уже видно, что приоритет идет в сторону христиан, христиан. Если мы сегодня покажем у себя вот эту сторону, то можем привлечь на себя очень большое внимание и это может обернуться для нас... Для нас сегодня важно сохранить вот этот уравновешенный, как говорится, подход, к христианам и мусульманам. Ну, в душе мне все равно, мы есть это мы, они есть они» (муж., имам мечети, 2000).* Подчеркивая, что в Татарстане не оказывается преимущественная поддержка какой-то определенной религии, информанты все же выделяют то, что сделано республиканскими властями для развития ислама: это построение мечети Кул-Шариф (*«событие, которое если бы не вот этот суверенитет и не ка-*

кие-то амбиции наших лидеров политических, государственных, то этой мечети бы там не было») и создание Российского исламского университета («Как бы мы его ни ругали, т.е. там качество образования, прочее... т.е., по крайней мере, добились того, что дали хорошее здание, хорошая есть материальная база, есть возможность преподавать, есть возможность ребятам учиться, есть хорошее, как бы, общежитие для них...») (муж., фокус- группа, 2003).

Таким образом, позиция республиканской власти нашим информантам ближе, чем политика Российской Федерации, которая, по их мнению, не учитывает особенностей духовной и культурной жизни мусульманских народов, населяющих Россию. Отсыл национальной идеи к православию, использование православных атрибутов в качестве элементов национальной символики, а также антиисламская пропаганда в СМИ вызывают отторжение у участников наших опросов. Это затрудняет формирование у мусульман гражданской ответственности. Использование религиозных символов и ценностей для консолидации общества приводит к тому, что позитивная российская идентичность у наших информантов складывается скорее вопреки федеральной идеологии, нежели в согласии с ней. Остается пожелать нашему обществу создания таких условий, чтобы религиозность не препятствовала гражданской ответственности, а служила ее органическим дополнением.

О соотношении православной идентичности и гражданского сознания

С.В. Рыжова

Гражданская идентичность как вид социальной идентичности возникает только в гражданском обществе, когда у человека появляется возможность самоопределения и самоорганизации в категориях общественных групп и движений, существующих относительно независимо от государственной власти. Очевидно, что процессы становления гражданского общества и соответствующей ему гражданской идентичности взаимно поддерживают и стимулируют друг друга. Психологическая готовность, формирование определенных личностных черт, например таких, как автономность и способность к межличностной и общественной кооперации на основе общих интересов и ценностей,¹ является необходимым условием для становления структур гражданского общества. Для гражданской самоорганизации огромное значение имеет правовое сознание, которое появляется там, где общество реально подчиняется силе закона: «реципрокные» отношения между обществом, подчиненным закону и параллельно формирующимся правовым сознанием граждан, поддерживают и развивают собственно гражданскую идентичность.

Стихийно начавшаяся в стране в 90-х гг. общественная, групповая самоорганизация легла в основу формирования гражданских структур и гражданской идентичности россиян. Русская Православная Церковь (РПЦ) — безусловно, мощная сила нарождающегося гражданского общества. Будучи составной частью государства в досоветский период и его «жертвой» в советский, она, наконец-то, обретает свободу в постсоветской современности, становясь самостоятельным институтом гражданского общества. Важная задача для церкви сегодня — выработать собственную гражданскую позицию, согласованную с богос-

¹ Дилigenский Г. Что мы знаем о демократии и гражданском обществе? // Pro et Contra. Т. 2. № 4. Осень, 1997

ловскими основаниями православия², адекватную современной социальной ситуации и отвечающую запросам православных граждан. В принятом в 2000 г. официальном документе «Основы социальной концепции РПЦ», церковь определяет свою позицию в отношении важнейших социальных вопросов (церковь и наука, собственность, здоровье, церковь и государство и т.д.), однако не дает собственного понимания сути современного «гражданского общества».

В целом, для православной позиции характерно восприятие гражданственности и гражданского самосознания через призму *усилия*, а не *свободы*, долга и ответственности, а не личной инициативы, стимулируемой открывающимися возможностями социальной самореализации. Согласно православному мирозерцанию, пронизанному эсхатологическим восприятием мира, человеческое общество движется в сторону постепенного отпадения от Бога и любви, в сторону накопления зла и греха. Такое общество нуждается в «уврачевании»³ социального зла, в духовном воздействии со стороны христиан. Поэтому взаимодействие с миром понимается православным сознанием как работа, *общественное служение*, реализуемое посредством собственных талантов, поставленных на службу обществу. По словам митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия, «гражданское самосознание формируют не столько "гражданские свободы" в юридическом смысле слова, сколько привитые человеку гражданские добродетели»⁴, которые реализуются прежде всего в общественном служении отечеству, государству, людям.

Отделение церкви от государства, произошедшее в 1918 г., положило начало формированию истинно гражданской позиции церкви,

² О необходимости разработки богословских оснований гражданского общества и социального участия. См.: Костюк К. Н. Русская православная Церковь в гражданском обществе. <http://www.xserver.ru/user/ruszo/>; Кырлежев А. Русская Православная Церковь перед проблемой модернизации. <http://www.religare.ru/print8380.htm>; он же. Церковь и мир в социальной концепции Русской Православной Церкви // Власть Церкви. Публ. статьи: 1994–2000. М., 2003.

³ *Протоиерей Всеволод Чаплин*. Православие и общественный идеал сегодня / Выступление на научно-практ. конф. «Социальное учение православия в современном мире» // www.religare.ru

⁴ *Высокопреосвященнейший Мефодий, митрополит Воронежский и Липецкий*. Роль православной Церкви в формировании гражданского самосознания на современном историческом этапе Российской государственности. http://vob.ru/mirror/2001/ch_gos2.htm

выражающейся в ее намерении осуществлять духовную миссию не с помощью государственного влияния, а через социальное служение, «не сверху, но изнутри, снизу, из народа, через народ»⁵. Эта тенденция обретения собственной гражданской позиции была прервана. Однако революция, «задержав процесс развития гражданского общества, не могла остановить его совсем»⁶; гражданское развитие продолжалось и в советский период, главным образом на базе роста политического самосознания⁷. Поэтому совершенно естественно, что и православный дискурс, получив долгожданную свободу самовыражения и следуя собственной гражданской позиции, которая традиционно стремится реализоваться в общественном служении отечеству, выражал себя в 90-е гг. XX в. через политические амбиции и устремления. Кроме того, практически все политические силы России последнего десятилетия XX в.⁸ в той или иной мере стремились использовать патриотический потенциал православия и опереться на авторитет традиционной религии России.

Этот процесс «встречи» политического запроса и православного ресурса в вопросах гражданственности порождал многочисленные противоречия в гражданской позиции православной идентичности. Наиболее острая борьба развернулась на поле тем, описывающих и трактующих особенности русской этничности. Именно в вопросах, связанных с русским этническим самосознанием, наглядно проявлялся гражданский потенциал православной идентичности. Поэтому на фоне происходящих постсоветских трансформаций в политическом мире России, в его национально-патриотическом секторе возникло сильное искушение использовать православие в качестве части собственного идеологического арсенала. В этом манипулировании конструктами русского самосознания обнажились все противоречия гражданской позиции, обусловленной православным ресурсом.

⁵ Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С. 343. Цит по: Высокопреосвященнейший Мефодий, митрополит Воронежский и Липецкий. Роль православной Церкви в формировании гражданского самосознания на современном историческом этапе Российской государственности. http://vob.ru/mirror/2001/ch_gos2.htm.

⁶ Костюк К.Н. «Русская православная Церковь в гражданском обществе». <http://www.xserver.ru/user/ruszo/>.

⁷ Там же.

⁸ См.: Верховский А., Михайловская Е., Прибыловский В. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль Церкви. М., 1999.

Вскрылась наиболее чувствительная и проблемная часть подобной гражданственности, состоящая в том, что православно обусловленная гражданская позиция может быть только толерантной, полностью лишенной заряда враждебности (т.е. «неизменно сочетаться с верностью нравственным принципам»⁹). В противном случае, приходя в противоречие с основополагающими принципами христианства как «религии любви», она самым непосредственным образом способствует оформлению религиозно мотивированного экстремизма.

Заметим, что православная идентичность россиян приобретает сегодня во многом черты культурной идентичности. Проявляется это прежде всего в том, что культурная идентичность «я православный» оказывается шире, чем собственно религиозная идентичность «я православный христианин». Православным человек может считать себя не потому, что он верует в Бога, а потому, что крещеный, живет в стране с православными традициями и «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью»¹⁰. Православность дрейфует в сторону культурной идентичности по ряду причин, важнейшими из которых является внутривосточный идеологический вакуум, слабость гражданского сознания, вызовы глобализации и советское атеистическое наследие. Не последнюю роль играет и феномен исторической памяти, в соответствии с которым эту идентичность нельзя считать новой. Однако она именно новая, потому что в дореволюционной России все православные были воцерковлены. «В сравнении с дореволюционным прошлым, в нынешней посткоммунистической России... большинство населения религиозно безразлично, хотя многие и считают себя «православными»¹¹.

Как культурная идентичность православность становится, по меньшей мере, двуслойной идентичностью. Культурные характеристики (празднование некоторых религиозных праздников и ношение креста, например) выступают внешней оболочкой, соприкасающей-

⁹ Быть глашатаями и творцами мира. Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Европейском отделении ООН // Россия. Духовное возрождение. М., 1999. С. 90.

¹⁰ О «моде» на религию и истинном духовном возрождении. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты «Корриере дела сера» (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. М., 1999. С. 61.

¹¹ Кырлежев А. Заметки о типах религиозного сознания / Власть Церкви. Публ. статьи. 1994 – 2000. М., 2003.

ся с «большим» социумом, а собственно религиозная составляющая (в узком смысле слова) остается в латентном состоянии, образуя сакральное ядро новой идентичности. Под религиозной составляющей в данном контексте мы подразумеваем весь комплекс психологических переживаний, связанный с рациональным и иррациональным опытом постижения христианского Бога.

Будучи двуслойной — культурной и религиозной, — современная православная идентичность (оставаясь, прежде всего социальной идентичностью), может развиваться как вовне, в сторону коммуникаций с обществом, так и внутрь — в сторону обретения индивидуального мистического христианского опыта. И тот, и другой вектор развития несет в себе ядро гражданской позиции, реализуемой в общественном взаимодействии.

«Новая» православная идентичность современных россиян не единообразна. И дело не только в том, что она объединяет людей различного социального, демографического, образовательного или возрастного статуса, а в том, что, в конечном счете, не предъявляет к человеку иных требований, кроме стихийной веры, православной самоидентификации и хотя бы слабых попыток воцерковления¹². Сегодня (к счастью) нет жестких культурных, политических или государственных критериев причастности к православной традиции или принадлежности к православному духовному миру. Постсоветский человек свободен от жесткого социального контроля в вопросах веры и его выбор детерминирован только собственными духовными потребностями. В конечном счете, именно духовные потребности и собственный опыт веры и вероисповедания конституируют сакральное ядро православной идентичности, а внешняя ее оболочка, сотканная культурными символами и практиками, адаптирует этот опыт в социальном мире, «социализирует» его.

Отталкиваясь от идеи взаимодополнительности и взаимосвязи двух слоев православной идентичности и противопоставляя описанные выше категории опыта и коммуникации, можно выделить четыре типа современной православной идентичности. Идентичность первого из перечисленных ниже типов лежит вне институционального православного пространства, остальные три — внутри него.

Первый тип можно определить как *вне-институциональная пра-*

¹² По данным ROMIR Monitoring (опрос 2004 г.), для 44 % россиян религия «скорее важна» и для 13 % «очень важна»; для 29 % «скорее не важна» и для 11 % «совсем не важна».

вославная (по самоопределению) идентичность; ее обладатели – стихийно верующие, невоцерковленные христиане. Их главное отличие (в нашей классификации) – отказ или уход от институционализации. В основе подобного ухода или протеста могут лежать разнообразные причины, которые мы не будем рассматривать в данной статье. Главное, что объединяет эти причины – они не позволяют человеку преодолеть «институциональный барьер» и воцерковиться.

Второй тип – *групповая* православная идентичность, которая складывается в результате социализации в православном социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она сильно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциальным потребностям человека. Как правило, опытное (мистическое) переживание веры не является главным содержанием данной идентичности, хотя, безусловно, подразумевается ею, а в идеале является ее неотъемлемой частью.

Возможный акцент на социализации в ущерб опытному переживанию веры зачастую ведет к формированию «группоцентристского»¹³ мышления, огрублению критериев принадлежности к «нашим», выстраиванию системы психологических защит не только от «внешних», но и просто других (даже христиан). Это всегда локальная идентичность, очерчиваемая кругом «своих».

Третий тип – *индивидуально-личностная* православная идентичность. Она складывается в результате личного общения христианина с Богом. Вовлекает человека в пространство мистического христианства и содержит крупицы опыта, представленного в святоотеческой литературе и слагаемого собственными попытками следования аскетическому христианскому пути. В основе ее лежит «легитимное» и освященное учением и преданием самоограничение, поэтому ее с уверенностью можно назвать аскетической¹⁴ или мистической православной идентичностью.

Четвертый тип – это *социально-личностная* православная идентичность, структурно представляющая собой «поле социального»¹⁵ в

¹³ О группоцентристском сознании см.: Братусь Б. Закат «Империи зла» глазами психолога. Континент, 1993. № 77.

¹⁴ Кырлежев А. Заметки о типах религиозного сознания // Власть Церкви. Публ. статьи 1994 – 2000. М., 2003.

¹⁵ Белинская Е. П., Тихомангрицкая О. А. Социальная психология личности. М., Аспект-Пресс, 2001. С. 19

личности. Ее отличительная черта — открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если человек (православный христианин) нашел для себя «социальное измерение духовной жизни»¹⁶, личный путь деятельностного социального участия в современном ему мире. Такую идентичность А. Кырлежев называет идентичностью *социального персонализма*.

Идентичность православного социального персонализма предъявляет достаточно серьезные требования к человеку. Прежде всего христианин должен состояться как личность, опосредованная православной традицией и аскетическим опытом, т.е. обладать сформированной индивидуально-личностной идентичностью. Кроме этого, обязан иметь опыт социализации в православном социуме — не важно, с какого возраста (очевидно, что православная социализация начинается с момента второго рождения — крещения, которое может состояться достаточно поздно). Помимо этого, носитель такой идентичности, как правило, обладает серьезным интеллектуальным потенциалом, необходимым для того, чтобы разбираться в направлениях современной жизни и выносить адекватные духовные суждения и оценки, привлекая современные «умные», когнитивно-сложные аргументы. Интеллект должен быть достаточно сильным, чтобы гасить энергию возможных негативных эмоций и формировать миротворческую позицию в отношении социума. И самое главное, этот тип православной идентичности должен обладать изрядной долей социальной «эмпатии» (как способности «...вчувствоваться в социальные, политические, культурные проблемы нынешнего мира»¹⁷), а также опираться на потенциал христианской любви как руководящее начало — и при вынесении интеллектуальных суждений, и при совершении безличных (т.е. вне контекста непосредственных межличностных отношений) деяний и решений.

Различение этих типов православной идентичности¹⁸ зиждется на

¹⁶ Кырлежев А. Там же. С. 180.

¹⁷ Кырлежев А. Там же. С. 179.

¹⁸ Естественно, что представленные типы православной идентичности не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Верующий человек в течение своей жизни может плавно переходить от вне-институциональной идентичности к групповой, от аскетической — к идентичности социального персонализма (которая непременно включает в себя и групповую «размерность» в качестве соподчиненной части).

том, что *религиозное сознание и религиозный опыт* не идентичны друг другу по своему психологическому содержанию. Абстрагируясь от иных составляющих этих феноменов, можно сказать, что главное отличие (в социальной перспективе) этих типов идентичности состоит в том, что религиозный мистический опыт по определению не может быть *групповым*, а религиозное сознание, напротив, может *огруппляться*.

Гражданский вектор православной идентичности ярко выразил себя в пост-перестроечный период, во время обсуждения «русских вопросов», в дискуссиях о характере русской этничности, развернувшихся в СМИ, научных, околорелигиозных и публицистических кругах. Крушение идеологии «советского человека», кризис советской идентичности дали толчок развитию этнического самосознания россиян. Однако, если элитой титульных этнических групп (дающих название республикам РФ) смена идентичности воспринималась и конструировалась через идею торжества справедливости и этнического возрождения, а политический реванш зачастую строился на аргументах восполнения этнокультурных потерь, то у русских смена идентичности происходила в условиях *психологического проигрыша* и определенной психологической дезадаптации¹⁹. Последняя была обусловлена как объективными причинами, связанными с утратами державного самосознания и угрозой распада России, демографической убылью населения в стране и потерей русским языком статуса единственного государственного, так и субъективными, связанными с особыми характеристиками русского группового габитуса. Данные эмпирических исследований²⁰ показывали, что у русских

¹⁹ См.: Гужков Л.Д. Русское национальное сознание и его динамика (1989–1995 гг.). // Социологические чтения. Вып. 1. М., 1996; Дробижева Л.М. Национализм, этническое самосознание и конфликты в трансформирующемся обществе / Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х гг. М., 1994; Рыжова С.В. Некоторые аспекты национального самосознания русских в республиках РФ (по материалам эмпирического исследования) / Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995.

²⁰ Выводы о состоянии этнического самосознания русских 1993–2000 гг. сделаны на основе сопоставительного анализа фактических материалов, полученных в ходе реализации трех международных исследовательских проектов, осуществленных под руководством проф. Л.М.Дробижевой (при поддержке Фонда Дж. и К. Макартуров), в которых автор участвовала с 1993 по 2000 гг. Опросы проводились в Татарстане, Саха (Якутии), Оренбургской и Магаданской областях.

в 1990 – 2000 гг. был сниженный, по сравнению с иными этническими группами (например, татарами и якутами), потенциал самоорганизации²¹. Кризис советской идентичности поддерживался еще и тем, что русским всегда было свойственно сильное государственное самосознание, ощущение своей причастности к российскому государству. Поэтому кризис доверия власти, развернувшийся в обществе в 90-е гг., наиболее сильно ударил по русским и подтолкнул к поиску авторитетных социальных институтов, объединений и движений, значимых персон, способных стать опорой в создании новых идентичностей, в том числе религиозной.

Институциональной и духовной опорой в поиске новой гражданской и державной идентичности для многих русских в этот период становится фигура Патриарха, олицетворяемая им Русская православная церковь, а также православный дискурс²², высказывающийся о прошлом и будущем России. Этот дискурс достаточно противоречив и разнопланов. Даже в легитимном своем русле (не говоря уж о различных его толкованиях «от лица» православия) он содержит чрезвычайно широкое поле оценок и интерпретаций русской этничности и моделей формирования нового русского самосознания. При этом следует учитывать, что разброс мнений, оценок характера рус-

²¹ См. на эту тему: *Рыжова С.В.* Восприятие социального неравенства и стратегии экономической мотивации этнических групп / Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М., 2002.

²² Понятие дискурса используется нами в духе социологии П. Бурдьё. Под ним мы понимаем «использование языка» в установлении связей между структурами повседневности, функционирующими на практике как «категории восприятия или оценивания или как принципы классификации и, одновременно, как организующие принципы действия», с одной стороны, — и реальной множественностью «социальных миров», с другой (*Бурдьё П.* *Fieldwork in Philosophy* / Начала. Socio-logos. М., 1994. С. 28, 39). В дальнейшем применительно к означенным нами темам связи этничности, религиозности, толерантности и экстремизма для анализа будут привлекаться и положения концепции М. Фуко, изложенные в его работе «Археология знания» (Киев, 1996). Нам также близка адаптация понятия дискурс психологией конструкционизма К. Джерджена, — подход к социальности и субъективности через анализ символов и значений в контексте конкретной культурно-исторической реальности (*Gergen K.J.* *Social Psychology and the Wrong Revolution* / *European Journal of Social Psychology*. 1989. Vol. 19. № 5; *Джерджен К. Дж.* Движение социального конструктивизма в современной психологии / Социальная психология, саморефлексия маргинальности. Хрестоматия. М.: ИНИОН РАН, 1995).

ской этничности и русского самосознания, существующий внутри православного дискурса, — это совсем не то же самое, что позиция Московской Патриархии РПЦ, официальную точку зрения которой уполномочен выражать лишь сам Патриарх, либо члены Священного Синода, а также Поместный и Архиерейский Соборы.

На первый взгляд кажется, что легитимные носители (священнослужители и богословы, монашествующие и священноначалие) более сдержанны, более толерантны в разработке русских тем, толкователи же раздувают нетерпимость, поскольку не обладают должным пониманием и не предвидят социальных последствий своих высказываний. Оказалось, однако, что это не так. И легитимные носители, и толкователи в равной мере способны сформировать из идеологем православного дискурса, перегруженных имплицитным содержанием, как толерантные, так и максималистские тезисы, в социальной перспективе легко переходящие в религиозно мотивированный экстремизм.

Как объект творчества православного дискурса, темы русской этничности имеют длительную историю. Традиция рассматривать русскую этничность и православность вместе, пусть даже и не увязывая их друг с другом в причинно-следственном отношении, берет свое начало самое позднее от идеологии славянофильства и западничества XIX в., а также от философии В. Соловьева и русских философов-эмигрантов первой половины XX в. Ими была осмыслена роль православия в развитии и формировании русского национального самосознания, поставлены вопросы о специфике «истинно русского» мировосприятия и путях развития России. Распад Советского Союза, освобождение церкви от идеологического контроля и активное стремление практически всех политических сил постсоветской России «подверстать» национальную идею под собственные политические интересы придавали этим конструктам русского самосознания дополнительный общественно-политический вес.

В условиях кризиса советской и «державной» идентичности русских 90-гг. и на фоне роста массовых чувств социально-психологического проигрыша и ущемленности стали заметно проявляться ксенофобные, антисемитские и изоляционистские настроения. Эта тенденция обнаружилась и в православно-ориентированных текстах гражданской направленности и в конечном счете обусловила поляризацию гражданской позиции православной идентичности по оси «толерантность-экстремизм». Ключевыми в этой поляризации стали два вопроса, вокруг которых строилась ценностная система гражданского православного самосознания — вопрос об отношении к иудаизму и к понятию «права человека».

Стоит отметить, что легитимный православный дискурс исторически работает во внеправовом поле: царь — помазанник Божий, что он дает, то и есть твои права. Легитимные носители православного дискурса в своей пастырской практике тоже работают во внеправовом поле. «Первые заповеди Бога, которые он дал на Синайской горе, были: не желай, не делай, не сотвори и прочие, то есть заветы с отрицанием — “не”...»²³. Здесь человек часто идет на сознательный отказ от употребления категории права в пользу категорий должностования, смирения и любви, поэтому в таком контексте значительно более употребимы морально-нравственные категории. Это закреплено и в соответствующих «институционализированных областях» дискурса — таких, как духовно-пастырское наставничество, проповеди, публицистические выступления священников, иерархов православных журналистов. В основе концепции права лежит *Я-концепция*, а согласно христианскому учению индивидуальное право убивает в человеке голос совести, а «я — является царем зла»²⁴. Поэтому вопрос о правах человека (например, о соотношении прав личности и прав группы (народа) был достаточно новым не только для светского, но и для религиозного сознания постсоветской эпохи. И дискуссия вокруг него, по сути, отражала борьбу либеральной и традиционалистской систем ценностей, соперничество «гражданского» и «государственного» сценариев общественного развития.

Взаимоотношения христианства и иудаизма, часто проявляющиеся в определенных идеологемах (гражданской направленности) православного дискурса, требуют для своего восприятия определенных усилий. Метафизическое и богословское противостояние христианства и иудаизма задает общекультурный уровень импликаций и предполагает для своего осмысления наличие у слушающего общей культурной осведомленности. В частности, тезис о том, что православные и русские нуждаются в защите от «идеологии иудаизма» трудно понять, не зная общекультурного контекста, из которого произрастает данный тезис. Например, в Церкви существует традиция, идущая от истолкования II Послания Апостола Павла к фессалоникийцам (*Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь... — 2 Фесс. 2.7*), по которой христианский государь считается «удерживающим» — тем, кто «удерживает» мировые силы зла, не да-

²³ Протоиерей Василий Ермаков. Во имя спасения России. М., 1994. С. 28.

²⁴ Там же. С. 30.

вая им проявиться в полную силу. Сначала таковым считался христианский государь Рима (в период до разделения церквей), потом — государь Византийский (второго Рима) и, наконец, православный русский царь (а Москва, соответственно, становится третьим Римом). Поэтому после падения Византии Россия превратилась в ее духовную наследницу, хранительницу православия. А ее христианский государь, «удерживая» мировое зло, препятствовал тем самым воцарению антихриста — мирового правителя последних времен. Ведь согласно толкованию, антихрист не придет на землю, пока есть «удерживающий» — тот, кто «удерживает» воцарение мирового зла²⁵. Таким образом, после падения Византии функции «удерживающего» принял на себя русский царь. Согласно традиционному мнению церкви, функция эта *не метафорическая*. «Удерживающим» царь становится, восприняв «благодатную Печать дара Духа Святого в Таинстве Миропомазания»²⁶ и в результате «возложения рук Патриарха (что означает введение в священный сан)», а также потому, что «через причащение по священническому типу» облекся особым даром Святого Духа²⁷, особой харизмой, особыми функциями хранителя православия и наделенного благодатью правителя. Россия же, в силу того что ее царь удерживает силы мирового зла, становится главным политическим и религиозным врагом этих сил, а сам царь — как носитель и воплощение православного мировоззрения — их главной мишенью.

Принципиальный вопрос в этой традиции — кого считать врагом. С одной стороны, главный враг человека — это современная система ценностей, антихристианская по своей сути, которая овладевает сознанием христиан в конце времен (а вовсе не масонский заговор)²⁸. С другой стороны — ведь именно Иерусалим, согласно предска-

²⁵ См.: Апокалиптические мотивы Св. Писания и преподобный Нил Мироточивый / Старцы о последних временах. М., 1995; Преподобный Нил Мироточивый и его пророчества о последних судьбах нашего мира / О последних судьбах нашего мира. Три взгляда из разных эпох. М., 1997; *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь — Русская земля. М., 1997; *Высокопреосвященнейший Иоанн Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский*. Самодержавие Духа.

²⁶ *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь... С. 68.

²⁷ *Назаров М.П.* Было ли убийство Царя ритуальным? / Радонеж. 1998. № 9. С. 10.

²⁸ *Диакон Андрей Кураев*. О нашем поражении / О последних судьбах нашего мира. Три взгляда из разных эпох. М., 1997. С. 86, 90.

ям, станет новой мировой столицей, воцарившись в которой антихрист станет править судьбами объединенного человечества²⁹.

Одна из самых распространенных импликаций, следующих из этого пророчества, состоит в том, что силы зла, готовящие пришествие антихриста, — это иудеи. А отсюда остается только один шаг до конкретного определения этого врага в лице евреев. Кто-то этот шаг делает, а кто-то — нет.

Дело в том, что подобные идеологемы — отношение к иудаизму и понятие «прав человека» — перегружены скрытой информацией, для восприятия которой необходимы определенные усилия. Это «молчаливое содержание», которое стоит за высказыванием и побуждает слушающего к определенным импликациям, которые «работают» в соответствующем культурном контексте. Такие идеологемы, перегруженные имплицитным содержанием³⁰, содержат в себе в «свернутом» виде определенный энергетический потенциал — оценочный и эмоционально-ассоциативный. Стратегии интерпретаций этих идеологем, их культурное и политическое использование в состоянии придать как толерантный, так и экстремистский вектор гражданской позиции православной идентичности — в зависимости от намерений толкователя.

На примере этих идеологем можно наблюдать, как конфликт из онтологической сферы перетекает в дискурсивное поле и подвергается дополнительной «огранке» социальными факторами, вовлекая участников в «символическое взаимодействие»³¹ с использованием категорий этничности и культуры. Противостояние христианства и иудаизма закрепляется еще и собственно дискурсом: иудеи традиционно считают себя «избранным народом», а русские себя — «народом богоносцем» (традиция славянофильства), что не может не порождать (при массовом распространении этих идеологем) по меньшей мере взаимное соперничество.

²⁹ *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь... С. 57.

³⁰ См.: *Брагина Н.Г.* Имплицитная информация и стереотипы дискурса / Имплицитность в языке и речи...; *Борисова Е.Г.* Имплицитная информация в лексике / Там же. С. 31, 35; *Борисова Е.Г., Пирогова Ю.К.* (при участии Левит В.Э.) Имплицитная информация в рекламе и пропаганде / Там же.

³¹ См.: *Gergen K.J.* Social Psychology and the Wrong Revolution...; *Якимова Е.В.* Теоретические предпосылки социального конструкционизма в психологии: Обзор / Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 3.

Анализируя данные идеологемы и выясняя их роль в процессах формирования православно обусловленной гражданской позиции, мы будем отталкиваться от анализа *дискурса*, а не «мнений», «групп» или «идеологических направлений» внутри РПЦ. Для нас важно, что дискурс — по М. Фуко — представляет собой «поле различных позиций субъективности»³². Эти «позиции субъективности» объединены общим *психологическим содержанием*, поэтому их можно подвергнуть анализу, пытаясь выявить стоящую за ними психологическую реальность³³ — миролюбивого или разрушительного свойства.

Если привлечь понятийный и аналитический аппарат психологии, в современном русском православно-ориентированном субдискурсе можно выделить четыре поля субъективности, которым соответствуют формирующиеся модели этнического и гражданского самосознания: *толерантное, радикальное, дисфункциональное и экстремистское*. При этом можно считать, что первые два поля лежат в пределах социальной нормы, поле дисфункции — на границе нормы, а экстремистское — за ее пределами. Естественно, что выделяемые нами поля субъективности существуют относительно независимо друг от друга — на уровне высказываний, институционализированных областей дискурса и самостоятельных практик, однако применительно к анализу отдельного индивидуального опыта могут восприниматься и как *шкала психологических состояний*.

На уровне отдельной личности вполне возможна и ожидаема подобная трансформация — переход от мыслей, высказываний, суждений к делу, социальному поведению. Если поведение неадекватно реальности, несет в себе заряд деструктивности, то ему предшествует некоторый невротический сбой, предполагающий создание системы защит, который в нашей классификации представлен *полем дисфункции* и относится к *дисфункциональной модели* этнического самосознания и обусловленной им гражданственности.

³² Фуко М. Археология знания... С. 56.

³³ Голоса русской этничности, звучащие в православных текстах, мы не идентифицируем полностью с каким-либо одним автором. Более того, мы категорически отказываемся от оценки личности авторов. Выделенные поля субъективности рассматриваются исключительно с точки зрения транслируемого ими психологического содержания, которое складывается из эмоциональной составляющей, рациональных обобщений на основе имплицитов, а также предполагаемых стратегий индивидуального и группового поведения.

При определении социальной нормы мы будем опираться на следующий критерий: за пределами нормы лежит то содержание, которое блокирует у вовлеченного в это поле субъективности человека позитивное восприятие жизни, жизнеутверждающее мировоззрение, стремление к самоактуализации (в христианской терминологии — чувство любви к жизни и ее Творцу, дающее мощный мотивационный импульс к посильному участию в делах сегодняшних³⁴). Очевидно, что «поля субъективности», раскрывающие себя в дискурсе, не укладываются полностью в ту или иную православную идентичность. Они шире и, скорее, дают эмоциональный, когнитивный, ценностный «материал» для формирования таких психологических структур, как религиозное, этническое³⁵, гражданское сознание и самосознание.

Толерантная субъективность православного дискурса содержит высказывания, лишённые заряда враждебности. Этот голос звучит в текстах многих пишущих священников и православных журналистов.

Идеология прав человека остается очень острой темой в дискуссиях о русской этничности, о государственном устройстве России, о дальнейшей модернизации российского общества и гражданской позиции верующего человека. С одной стороны, Русская Православная Церковь, будучи наследницей византийской традиции, предпочитает «богоустановленную» и «богоданную» власть, с другой стороны — принимает и любую другую форму государственной власти, возникающую в секулярном мире, в том числе демократическую. «Религиозно-мировоззренческий нейтралитет государства не противоречит христианскому представлению о призвании церкви в обществе»³⁶ и не мешает христианину занимать активную гражданскую позицию.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» прямо указывается, что церковь (сохраняя собственное автономное каноническое право), может неконфликтно существовать в рамках самых разных правовых систем. А российская правовая система не про-

³⁴ Введенский Р.Б. Основания христианской антропологии / Начала христианской психологии. М., 1995.

³⁵ Мы не претендуем на полный и всеобъемлющий обзор темы «русское этническое самосознание и гражданственность», по которой существует огромное количество православной и околоравославной литературы. Приводимые далее по тексту высказывания следует рассматривать как иллюстрации к нашим наблюдениям и выводам.

³⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

тиворечит западной, так как «базисная для Европы римская правовая традиция была воспринята Русью от Константинополя вместе с христианством»³⁷. Следовательно, и «западное» понятие прав человека не должно противоречить православной гражданской позиции.

Однако специфика православного самосознания обнаруживает себя, когда мы обращаемся к той особенности православной гражданской позиции, которая заключается в упоминаемом выше восприятии *прав и свобод* через призму *усилия и долга*, а не свободной самореализации. Хотя свобода личности и ее права прямо вытекают из богословской христианской антропологии («Бог хранит свободу человека, никогда не насилуя его волю»)³⁸, однако «нормальное», т.е. толерантное, умение воспользоваться этим даром возникает только в условиях добровольного нравственного самоограничения. Поэтому «для христианского правосознания *идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения*»³⁹ (выделено мной. — С.Р.). А идея служения предполагает нахождение непротиворечивого баланса между личной и социальной идентичностью, между «Я» и «Мы». Безусловно, не каждому удастся найти такой баланс, а только тем, кто нашел в себе «социальное измерение духовной жизни»⁴⁰, т.е. тем, кто обладает социально-личностной православной идентичностью.

Таким образом, идеология «прав человека» влияет на гражданское сознание верующего человека через формируемую ею систему ценностных ориентаций. *Толерантное* православное понимание прав человека подразумевает формирование таких ценностных ориентаций, как самостоятельность, умение непротиворечиво существовать в плюралистической системе мировоззрений, отсутствие агрессивности и фанатизма и т.д. Поэтому в вопросе о правах толерантной субъективностью постулируется необходимость выработки модели, которая предполагала бы нахождение баланса между правами личности и правами народов; высказывается необходимость более точно и определенно обозначить ускользающую грань между индивидуальным правом и правом, обусловленным единой национально-религиозной идентичностью; звучит призыв к признанию *равнозначности* гуманистической (антропоцентрической) и теоцентрической

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Кырлежев А. Заметки и о типах религиозного сознания // Власть Церкви. Публицистические статьи 1994 — 2000. М., 2003. С.180.

кой картин мира⁴¹, согласование которых должно помочь преодолеть острейшие противоречия современного мира.

Толерантный вектор развития русского самосознания в вопросах восприятия иудео-христианских взаимоотношений был предложен Патриархом в его знаменитом выступлении перед раввинами в Нью-Йорке в конце 1991 г., в котором он осудил антисемитизм, сказав, что полнота христианства и иудаизма не исключает, а предполагает оба этих учения⁴². Хотя это выступление не обрело массовой поддержки православной общественности, тем не менее, чрезвычайно важен сам факт его появления. В этой речи была озвучена потребность, исходящая от толерантного поля православного дискурса, в символической трансформации иудео-христианских отношений — в переводе их из сферы профанно-бытовой неприязни в отношения историко-мистической преемственности.

Этому полю субъективности свойствен внутренний «локус контроля», предполагающий признание собственной ответственности, отказ от поиска причин своих неудач во внешней среде — в обстоятельствах, людях, событиях, — взятие ответственности на себя. Примером такого отношения служат высказывания: «...нам, русским людям, очень бы полезно было теперь усвоить и навсегда запомнить: когда нам плохо, не надо обижаться ни на кого. Ни Ленина, ни жидомасонов ругать не надо. Надо ругать только себя и обижаться только на себя. Никакой паразит не заведется на чистом теле, только в грязи»⁴³. «Такому строптивому и сварливому народу Господь даст подобных ему и правителей»⁴⁴.

Для этого поля субъективности характерна убежденность в том, что в православии «не может быть места ни слепому национализму, ни великодержавному шовинизму»⁴⁵, ибо «волевой предикат национальности, не ограниченной и не окультуренной более высокими

⁴¹ См.: *Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл*. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы. НГ-Религии. 26 мая 1999 г.; *Патриарх Московский и всея Руси Алексей II*. Мир на перепутье. Глобальные общественные процессы перед лицом новых нравственных вызовов. НГ-религии. 11 июня 1999 г.

⁴² См.: *Патриарх Московский и всея Руси Алексей II*. Ваши пророки — наши пророки. Московские Новости. 26 января 1992.

⁴³ *Священник Александр Захаров*. О монархии и народоправстве. СПб., 1999. С. 11.

⁴⁴ Там же. С. 12.⁴⁵

⁴⁵ *Священник М. Ходанов*. Заметки о патриотизме // Радонеж. 1998, № 6. С. 52.

идеалами, — агрессивность. Нация всегда встречает страх как ответ на свои притязания, если замыкается на себе самой»⁴⁶.

Путь развития толерантной православной гражданственности и этнического самосознания — это путь терпения, компромисса и серьезной интеллектуальной работы. Это путь *миролюбия*, в обеспечении которого, согласно операциональным заключениям современной психодиагностики, существенную роль играет интеллект, способный погасить энергию личных эмоций, если эти эмоции несут в себе деструктивный заряд, а также соответствующий характер, отличающийся уравновешенностью и коммуникабельностью — данными от природы или приобретенными благодаря жизненному опыту⁴⁷.

Очевидно, что в этом поле субъективности «говорит» и выражает себя идентичность православного *социального персонализма* (социально-личностная). Благодаря своей миролюбивой устремленности и интеллектуальной развитости, а также подкрепленная духовно-мистической компетентностью, эта идентичность свободна от любого экстремизма.

Радикальное поле православной субъективности в своем понимании гражданственности демонстрирует элементы враждебности, вырастающие из религиозного максимализма. Однако оно не содержит прямых призывов к насильственному преобразованию социальной действительности. Психологически это поле предполагает усиление и заострение в социальной перспективе некоторых смысловых установок, внутренне присущих русскому православному субдискурсу. Высказывания, относящиеся к этому полю, могут содержать нотки неодобрения в отношении позиции официальной церкви.

Религиозный максимализм, будучи психологической установкой, может вести к ситуационной интолерантности. Очень часто ее потенциал основывается на авторитарности, базирующейся на таких психологических феноменах, как отсутствие снисхождения к слабости, подавленные страхи, склонность к наказанию и бескомпромиссные требования порядка и послушания (по Т. Адорно⁴⁸). При этом

⁴⁶ *Протоиерей Александр Кожа*. Национальный экстремизм с точки зрения православного вероучения... С. 183.

⁴⁷ Методика диагностики доминирующей стратегии психологической защиты в общении Бойко В.В. // Практическая психодиагностика. Ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 1998. С. 285.

⁴⁸ *Adorno T.W., Frenkel-Brunswik T., Levinson D.J., Sanford R.N.* The Authoritarian Personality. N. Y., 1950.

возможные интолерантность и враждебность зачастую произрастают на основе разоблачительного и уличительного пафоса. Это поле субъективности не содержит призыва к насильственному изменению существующего политического строя, а, по замечанию диакона А.Кураева, служит тому, чтобы открыто обсудить болезненные темы, чтобы «негативные настроения выходили в пар, в свисток, в слова, а не в реальные дела разрушительного характера»⁴⁹.

Гражданственный пафос радикальной православной субъективности вытекает главным образом из потребности в благочестивой власти, основанной на четком различении — в социальной перспективе — добра и зла. В основе подобного требования лежит допущение, что благочестивый правитель должен уметь не только различать греховные тенденции общественной жизни, но и видеть пути обуздания их, а также владеть легитимными механизмами «воплощения в жизнь» своих умозаключений. Поэтому, естественно, что политическая элита подобного государства должна состоять исключительно из лиц, обладающих аскетической и социально-личностной православной идентичностью, что является (в пространстве российского секулярного и пост-атеистического общества), по меньшей мере, утопией. Радикальная православная гражданственность стремится предложить простой и доступный способ «переделки общества» на основе ценностей, которые объективно не могут быть всеобщими. Поэтому, по мнению обладателей радикальной субъективности, для воспитания таких всеобщих ценностей необходимы создание государственной православной идеологии, а также социальные меры принуждения и насилия. Речь идет, по сути, о сращивании функций РПЦ и государства. Однако в «Основах социальной концепции РПЦ» ясно указывается о недопустимости подобного симбиоза: «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение»⁵⁰. Поэтому церковь часто обвиняется радикальной субъективностью в политической индифферентности и слабости.

В основе данной субъективности лежит признание приоритета *групповых* — национально-религиозных — интересов и прав над *личностными*: от мягкого варианта А.Кураева, высказанного в его рабо-

⁴⁹ Диакон А.Кураев. Как делают антисемитом. М., 1998. С. 14.

⁵⁰ Основы социальной концепции РПЦ. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

те «Православие и право»⁵¹ до принципиального мнения Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, провозглашавшего категорический отказ признавать легитимность понятий «права человека» и «общечеловеческие ценности»⁵². Согласно этому полю субъективности категории личности и свободы вообще «не могут иметь универсального понимания»⁵³. В вопросе о праве возможны обобщения и более серьезного масштаба, когда строго правовое государство трактуется как результат падения нравственного сознания граждан, которых «удержать от преступления можно лишь силой Закона»⁵⁴, а не нравственным долгом. От лица православия, радикальная субъективность нередко отказывает человеку в его личном праве на грех, ошибку, заблуждение. Подобная гражданственность призывает государство с помощью социальных мер, включающих принуждение и насилие, регулировать собственно внутриличностные, духовные процессы своих граждан.

Радикальная субъективность не призывает непосредственно к активным социальным преобразованиям. Ее пафос состоит в том, чтобы на основе сильно развитого чувства этнорелигиозной солидарности обозначить желаемые направления развития России и русских. В своих рекомендациях она стремится предложить кажущийся простым и доступным способ решения современных русских и российских проблем.

Для массового сознания такая субъективность весьма привлекательна именно в силу своей радикальности, создающей иллюзию⁵⁵ простого решения острейших социальных вопросов. Очевидно, что радикальная субъективность произрастает преимущественно на базе групповой православной идентичности.

Дисфункциональная субъективность православного дискурса характеризуется прежде всего тем, что здесь в формулировании тезисов, описывающих русскую этничность и гражданственность, явно преобладает *мистическая аргументация*. Пафос этой субъективнос-

⁵¹ Диакон А. Кураев. Православие и право. М., 1997.

⁵² Говорит Митрополит Иоанн... // Русская газета, 1996. № 6 (20).

⁵³ Нарочницкая Н.А. Категория Я и Мы в православной и западно-либеральной традиции и теория «общечеловеческих ценностей». — «Наши задачи» Ивана Ильина и... наши задачи. Материалы конференции. М., 1995. С. 79.

⁵⁴ Там же

⁵⁵ См.: Попов В.Д., Фегоркина А.П., Степанова Л.А., Горобец Т.Н. Основы социального психоанализа. М., 1996.

ти — в желании отстоять православие перед лицом ересей, не допустить раскола, разоблачить врагов церкви и народа, защитить русских от духовной и физической гибели, сформировать агрессивно-защитное русское самосознание. Дисфункциональная модель этнического самосознания и гражданственности содержит четкое намерение социального действия, призыв к разоблачению «врага» и социальным мерам защиты и борьбы.

Для этого поля субъективности характерно сочетание самоидеализации православного учения и русских (Москва — Третий Рим, русские — народ-богоносец) и самобичевания. Отмечается, что именно церковь в 1917 г. благословила власть Временного Правительства, освободила войска от присяги государю, отказалась от божественного призвания быть последней хранительницей православия⁵⁶, наследницей Рима. И сегодня церковь пренебрегает своим гражданским долгом. Согласно дисфункциональной гражданской позиции, церковь сегодня обязана возглавить политическую мобилизацию православных сил России, но она не способна это сделать, «поскольку больна всеми теми болезнями и обнаруживает те же слабости, что и все постсоветское общество и его правящий слой»⁵⁷.

Этой субъективностью постулируется, что «Россия не обычная, а Богом устроенная страна для собранного им народа-богоносца»⁵⁸, основной пафос — ожесточеннейшая, бескомпромиссная борьба с мировым злом в лице иудаизма, поскольку иудейский заговор осуществил ритуальное убийство русского царя. Теперь он стремится уничтожить Россию, так как Россия — последнее препятствие для установления антихристианской диктатуры и воцарения антихриста, который, по преданиям, будет иудеем.

Дисфункциональная субъективность призывает к борьбе с «талмудическим жидовством», стремящимся, согласно толкователям, уничтожить Россию и русских для окончательного установления мировой антихристианской диктатуры. Реальный геополитический расклад, борьба стран за ресурсы и влияние обретают мистическую подоплеку, страх за Россию порождает образ невидимого, коварно-

⁵⁶ Православие, государство и предантихристовая эпоха // Свет Печерский. Церковно-общественный орган. Киев, 1993. С. 17.

⁵⁷ Что делать вождю Третьего Рима. <http://sant-rus.ru/pravo/5/st9/htm>.

⁵⁸ *Диакон Василий Борзунов*. Кто поведет Россию ко спасению? // Русский Вестник, 1999. № 29 — 31. С. 11.

го и всемогущего врага⁵⁹. Пафос борьбы с иудаизмом поддерживается аргументацией запугивающего характера — ее так много, что такое разоблачение «заговора против России и русских» похоже, скорее, на психологический террор со стороны «разоблачителей». Сознание авторов этих текстов оказывается не в состоянии справиться с несоответствием окружающего мира их представлению о нем⁶⁰, несоответствием нынешнего состояния России ее идеалу и в стремлении, хотя бы в символической форме, воздействовать на ситуацию прибегает к мерам психологического насилия и террора.

Дисфункциональность этого поля субъективности проявляется прежде всего в том, что человек, поддающийся под его влияние, переполняется враждебным мировосприятием и, согласно вырабатывающейся у него классической невротической стратегии коммуникации (либо «от людей», либо «против людей»⁶¹), теряет позитивную мотивацию к любому социальному действию созидательного характера.

Непосредственно тема христианско-иудейских (а потому и русско-еврейских) взаимоотношений находит свое воплощение в тезисах о том, что «Россия — это новый Израиль, потому что тот Израиль не принял Мессию, предал его на распятие, и еврейский народ перестал быть богоизбранным народом... теперь богоизбранным народом стал народ российский»⁶².

Дисфункциональная субъективность конституирует, транслирует, выстраивает и озвучивает невротическую систему защит русского православного самосознания и агрессивно-защитную и изоляционистскую гражданскую позицию. Невротической такую систему защит можно считать прежде всего потому, что она проникнута духом страха и враждебности. Вообще цель психологической защиты — ослабить напряжение, вызванное остро переживаемым расхождением между субъективным представлением о том, каким мир должен быть, и реальной картиной его функционирования⁶³. Психологические защиты русского самосознания порождены пережива-

⁵⁹ Наумов В.В. Накануне потрясений-2 // Русский Вестник. 1999. № 32—33.

⁶⁰ Терроризм: современные аспекты. М., 1999. С. 51.

⁶¹ Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самореализацию. СПб., 1997.

⁶² Вопрос о вере и спасении. Интервью с настоятелем и духовником Свято-Введенского женского монастыря архимандритом Амвросием (Юроковым) // Радонеж. 1997. № 21. С. 16.

⁶³ Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психодиагностика и культура. М., 1995.

нием несоответствия реальной России ее желаемому облику. Болезненное напряжение, происходящее из-за несоответствия нынешней России *идеалу*, рождает враждебность в восприятии и оценках, а также экзистенциальный страх перед лицом «врага», стремящегося уничтожить страну.

Вопрос о правах этим полем субъективности практически не разрабатывается; он сводится к тезису о властях, а власти должны быть православными и самодержавными. Зато активно толкуются категории морального сознания, понятие права замещается категориями долга и нравственности. Вся категория права, присутствующая в рассматриваемом субъективном пространстве, уместается в понятие «тайна беззакония». Толкование этого апостольского выражения, исходящее от дисфункциональной субъективности, состоит в том, что тайна беззакония — это тайна мирового заговора против России, основанного на «совпадении греховных целей мировой финансовой власти с греховной природой падшего человека»⁶⁴. Россия, будучи жертвой мирового заговора и призванная на борьбу с тайной беззакония, должна осуществить всеобщую мобилизацию на основе православной идеологии, потому что все, что происходит в общественном пространстве России и мира — это «тайна беззакония», которая «уже в действии».

В субъективном пространстве этой модели «врагом» России и русских может стать не только «жидомасонский заговор», но практически любой фактор внутреннего и внешнего влияния — Америка, рыночная экономика, ислам, городской образ жизни, иностранцы, все иноверцы и «инородцы» России. Христианские неправославные конфессии в силу их причастности к христианской традиции наделяются особым зловещим намерением — стремлением разрушить, размыть православие изнутри.

Чем же обусловлен возможный дрейф православной идентичности в сторону дисфункциональной субъективности и экстремистских установок? Не претендуя на полное описание всех факторов и детерминант этого процесса, обратим внимание на то, что в основе экстремистского дрейфа идентичности на психологическом уровне лежит *инверсия идентификационных мотивов*, обусловленная подменой позитивной социальной потребности своим негативным антиподом. Антипод потребности сам по себе не плох, но, ставясь социальным мотиватором групповой и аскетической пра-

⁶⁴ Что делать вождю Третьего Рима. <http://sant-rus.ru/pravo/5/st9/htm>.

вославленной идентичности, толкает поведение в сторону дезадаптивных моделей.

Мотивационная инверсия групповой православной идентичности происходит, когда «обычные» идентификационные мотивы, построенные на адаптивных социальных потребностях в принадлежности, безопасности, (само)уважении, аффилиации, познании, авторитете/поклонении, самоактуализации (и др.) «мутируют» в сторону дезадаптивных мотивационных стратегий. Например, когда потребность в безопасности трансформируется в мотив изоляции, потребность в принадлежности — в охранительную локальную идентичность за счет сужения «идентификационных» объектов, а потребность в самоактуализации — в мотивацию допустимости насилия, «комплекс могущества» и т.д., можно говорить о том, что произошла инверсия идентификационных мотивов православной идентичности.

Сегодня с уверенностью можно утверждать, что инверсиям (дрейфу в дисфункциональность и экстремизм) подвержены индивидуально-личностная (аскетическая) и групповая православная идентичности.

Инверсия индивидуально-личностной (аскетической) идентичности порождает *мистическую аргументацию* агрессивного, дезадаптивного социального действия и поведения по защите «исконных интересов» русских и России, а инверсия групповой православной идентичности — социально-психологические мотивы, обеспечивающие этническую и гражданскую мобилизацию православного сознания простыми и сиюминутными политическими лозунгами, «православное» обеспечение социального экстремизма с пафосом борьбы против всего «иностранного».

Исторически русскому православному самосознанию удавалось быть объединяющим и веротерпимым фактором на территории полиэтничной и поликонфессиональной империи. И сегодня православие в качестве «системообразующей духовной силы»⁶⁵ российского общества может быть только миролюбивым, толерантным к социальному многообразию и веротерпимым. Однако упомянутые инверсии идентификационных мотивов православной идентичности способны породить экстремистские установки, чуждые христианскому мирозерцанию как таковому.

⁶⁵ Население готово к христианизации. Интервью с автором проекта «Корпорации Православного Действия» С. Белковским // Ежегод. журнал. 12 сент. 2004. № 34.

Экстремистская субъективность призывает к социальной деятельности, нацеленной на насильственное изменение существующей общественно-политической реальности и представляет прямую угрозу базовым потребностям человека. Это поле субъективности православного дискурса грубо озвучивает стремление к политической и общественной самореализации. Экстремистские голоса звучали в программах и призывах Народной Национальной Партии (ННП) (в создании которой, по данным Информационно-экспертной группы «Панорама», активное участие принимали деятели Союза «Христианское Возрождение»⁶⁶), Народно-патриотического фронта «Память», Русского национального единства издания «Русский порядок», иногда в материалах «Русского Вестника», а также иных печатных изданий⁶⁷, в листовках, лозунгах, агитках.

Тезисы радикального и дисфункционального полей здесь переносятся непосредственно в правовое пространство современной общественной жизни. Эта субъективность приватизирует темы русской этничности и гражданственности, разработанные православным дискурсом, и выстраивает «от лица православия» свою насильственную, с элементами вульгарного мистицизма теорию социального действия, которую сопровождают декларации о намерениях создания общества на началах своеобразно понимаемой православной этики. Экстремистское поле имеет не много легитимных представителей, хотя нельзя сказать, что их нет совсем⁶⁸.

Одна из главных психологических «точек опоры» в подлинно православном мироощущении — борьба с врагом рода человеческого, с лукавым — источником греха и страсти. Такое мироощущение предполагает сущностное понимание противоречивости «мирской» и горней жизни и стремления к высшему. Внутри же экстремистского поля происходит отторжение религиозного наполнения используемых понятий, подмена их преимущественно социальными значениями и, как следствие, укрупнение и огрубление используемых катего-

⁶⁶ Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России. История, Идеология. Экстремистские тенденции. М., 1996. С. 46.

⁶⁷ См. там же, разд. «Документы и тексты».

⁶⁸ Так, на выборах мэра Москвы в декабре 1999 г. одного из кандидатов — председателя НПФ «Память» Дмитрия Васильева — поддерживал Епископ Белоцерковский и Богуславский Серафим УПЦ МП. См.: Обращение к жителям Богоспасаемого града Москвы Епископа Белоцерковского и Богуславского Серафима УПЦ МП (Листовка в поддержку Дмитрия Васильева, Председателя НПФ «Память»).

рий (народ, враг, и т.д.).

Такие идеологемы, как страдания русского народа, дискриминационный потенциал понятий «права человека» и «общечеловеческих ценностей», онтологический характер противостояния христианства и иудейства уже не рассматриваются в проблемном поле, а сразу используются в качестве *аргументов* для оправдания последующих действий, т.е. приобретают статус социально-практической установки. Для экстремистской субъективности типично декларирование в качестве политических целей идей наказания лиц, виновных в геноциде русского народа, в русофобском характере российской власти и т.д. Эта идеология подхватывает тезис о вымирании русских и делает из него выводы практического свойства — о том, что необходима «ликвидация последствий всеохватывающего массового геноцида и апартеида по отношению к Русскому Народу и другим коренным народам России», происходящего «под маской... так называемых общечеловеческих ценностей»⁶⁹.

Отношение к иудейству приобретает характер открытой борьбы с «интервенцией талмудического иудаизма», который свой основной удар направляет именно на Россию, потому что она — «наиболее чистая в духовном и этническом плане», «хранительница Православия»⁷⁰. А враг в лице иудаизма настолько глубоко внедрился в русскую жизнь, что «во главе нашего православия поставлен не патриарх, а оберравин»⁷¹. В отношении легитимных носителей дискурса они проявляют агрессивное и вызывающее непослушание, ссылаясь на авторитет Евангелия от Матфея, несущий, в их представлении, насильственный императив: «...не мир пришел Я принести, но меч...»⁷².

И вообще, какое может быть гражданское согласие в современной России, где живут непримиримые народы — русские и евреи? Ведь по мнению лидера РНЕ «не может быть «гражданского согласия» между Богоносцами и богоборцами, между теми, кто призван

⁶⁹ Основные положения программы движения Русское Национальное Единство по построению национального государства // Русский порядок. Декабрь 1993 — январь 1994. № 9 — 1. С. 24.

⁷⁰ Всероссийский съезд Национально-патриотического фронта «Память». Резолюция: *Верховский А., Прибыловский В.* Национал-патриотические организации в России... С. 113.

⁷¹ *Шумский В.* Россией командуют граждане Израиля. М., 1997. С. 33.

⁷² *Баркашов А.П.* Метафизика русского национализма // Русский порядок. 1997, № 4. С. 10.

служить Богу, и теми, кто с Ним борется»⁷³.

В вопросе о правах декларируется необходимость *русского права*: в России должно быть «русское право вместо римского»⁷⁴. Избирательное объединение «Спас», в 1999 г. претендовавшее на то, чтобы быть представленным в Государственной Думе, провозглашало необходимость создания Русской Конституции, Закона о русофобии, формирования русских СМИ и телевидения⁷⁵.

Здесь русский православный субдискурс используется для манифестации собственной воинственности. Характерна критика церковного священноначалия, обвинение современной церкви в монофизитской ереси⁷⁶.

Экстремистское поле православного дискурса несет заряд межэтнической и межконфессиональной враждебности и представляет собой семантическое пространство этнической и конфессиональной нетерпимости. Дисфункциональная и экстремистская модели русского самосознания и обусловленной им гражданственности, служат расколу российской гражданской нации. В основе экстремистской и дисфункциональной православной субъективности лежит инверсия мотивов групповой и аскетической православной идентичности — от нормальных, адаптивных, толерантных и миролюбивых, предусмотренных самой сутью христианства, к экстремистским, несущим энергию насилия и разрушения.

Запрещая своим священнослужителям занимать политические и общественные посты, РПЦ тем самым сдерживает импульс разрушительного влияния экстремистского поля православного дискурса непосредственно на социальную реальность. Однако перетекание тем русской этничности и гражданственности, сформированных православным дискурсом, в национал-политическое пространство, их экстремистское толкование «от лица» православия и формирование экстремистских и дисфункциональных моделей этнического и гражданского самосознания — это во многом результат того, что церковь долгое время не имела собственной социальной

⁷³ Там же. С. 11.

⁷⁴ Программные основы Народной национальной партии. Там же. С. 110.

⁷⁵ Из радиобращения к избирателям общественно-политического объединения «Спас» на радиостанции «Маяк». 23 нояб. 1999 г.

⁷⁶ Всероссийский съезд Национально-патриотического фронта «Память». Резолюция: *Верховский А., Прибыловский В.* Национал-патриотические организации в России... С. 114.

доктрины и возможности непосредственного социального участия в общественной жизни.

Сегодня самой доступной по механизму обретения и самой востребованной со стороны разнообразных политических сил оказывается групповая православная идентичность. Ее идентификационные мотивы обусловлены групповой принадлежностью — как реальной, так и категориальной. Поэтому, когда мы говорим о широком (в статистическом плане, т.е. массовом) участии религиозного сознания в процессах современного сетевого общества, мы должны помнить, что это будет преимущественно групповое религиозное сознание, как по форме, так и по содержанию, подверженное всем правилам трансформации группового сознания — укрупнению критериев восприятия, формированию стереотипов, предубеждений и предрассудков, обретению (на основе легитимных символов) сильного чувства религиозной/национальной солидарности.

Наиболее важным условием и фактором формирования толерантной православной гражданской позиции сегодня является, на наш взгляд, реальное отделение церкви от государства. Только отказ церкви от государственных функций легитимного насилия и контроля позволит ей формировать и строить социально-личностную идентичность своих прихожан. Идентификационные мотивы этой идентичности вытекают из духовных, социальных и экзистенциальных потребностей человека, глубинно приобщенного к христианским ценностям. Эта идентичность преимущественно экстравертна, т.е. хотя и предполагает глубокую духовно-мистическую оценку внутренней и внешней жизни, но нацелена преимущественно на социальную и общественную самореализацию христианина. Поэтому гражданская позиция, формируемая подобной идентичностью, свободна от любого дрейфа в дисфункциональность и экстремизм. Идентичность православного социального персонализма и созидаемая ею толерантная и творческая гражданская позиция могут свободно развиваться и защищаться от «"полицейского" духовного надзора»⁷⁷ лишь в свободе от государственного контроля и собственных государственных амбиций, в условиях подлинно гражданского общества.

⁷⁷ Протоиерей Владимир Федоров. *Фундаментализм и творческая свобода Русского Православия // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии.* М., 1997. С. 359

Православная идентичность как персональный портрет

Л.П. Ипатова

Как известно, коммунистическая идеология отказывала верующим людям в гражданской позиции, считая их культурно отсталыми «элементами», тормозящими общество на «пути прогресса». Поэтому с советских времен само собой подразумевается, что религиозность и гражданственность не просто существуют в разных непресекающихся плоскостях, но являются логически несовместимыми характеристиками личности. Вместе с тем, это бессознательно укоренившееся в нашей культуре убеждение в настоящее время все чаще оспаривается действительностью. Уже один факт официального присутствия на пасхальном богослужении президента, премьер-министра, мэра Москвы и других представителей власти на патриаршей службе в храме Христа Спасителя, не оставляет сомнений в том, что в современной России гражданственность, по крайней мере в рамках актуального политического дискурса, более не отвергает религиозность (если только не предполагает ее). В настоящей статье на примере анализа церковного и светского опыта простых верующих женщин осуществлена попытка выявления взаимосвязей между их религиозной и гражданской идентичностями.

Следует уточнить, что понятие *гражданской идентичности* используется нами не только в качестве политически окрашенной идентичности того или иного способа отношения к правящему режиму, но и в более широком смысле — как идентичность принадлежности к *национальному государству*, понимаемому, в первую очередь, через представление о национальной культуре и истории, а также о территориальных границах¹. Актуализация гражданской идентичности изначально предполагает признание принадлежности к российской культуре, которое в свою очередь стимулирует формирование определенного видения путей ее дальнейшего развития.

Одним из вариантов реализации, по крайней мере первого из этих моментов можно считать обращение в православие. Но в таком

случае мы имеем право рассматривать *воцерковление*² не только как процесс обретения религиозной идентичности, но и вместе с тем как процесс обретения (или изменения) идентичности гражданской.

Более того, гражданская компонента православной идентичности порой перевешивает непосредственно религиозную, а иногда может вообще обходиться без нее (по нашим оценкам эта тенденция в последнее время усиливается). К примеру, по данным РОМИРа к 2002 г. православными считали себя 69,3 % россиян, а в Бога верили (вне зависимости от конфессиональной принадлежности) всего 60 %³. При анали-

¹ Термин «национальное государство» (как и «гражданская идентичность» и многие другие из сферы социальных наук) для русского языка является недавно вошедшим в оборот заимствованием из европейской традиции и поэтому требует некоторых дополнительных прояснений. В поисках таковых прибегнем к помощи Ю. Хабермаса, который пишет: «Мировое сообщество, как уже следует из его названия — «Объединенные нации» — сегодня практически состоит из национальных государств... В немецкой традиции «государство» — это юридический термин, который относится одновременно к *Staatsgewalt*, исполнительной ветви, гарантирующей внутренних и внешний суверенитет, к *Staatsgebiet*, четко ограниченной территории, и к *Staatsvolk*, совокупности граждан... Члены государства составляют «нацию» как некую особую форму жизни. Отнюдь не случайно понятие «нации» имеет двойственное значение — *Volknation* и *Staatsnation*, то есть до-политической нации (*volk* с нем. означает *народ*. — Л.И.) и граждан, обладающих юридическими полномочиями... Только сознание национальной идентичности, которое формируется на основе общей истории, общих языка и культуры, только сознание принадлежности к одной нации заставляет далеких друг от друга людей, рассеянных по бескрайним пространствам, чувствовать взаимную политическую ответственность. Только так граждане начинают видеть себя частями общего целого, в сколь бы абстрактных юридических терминах оно не выражалось... Этим объясняется, почему понятие гражданства можно расшифровать двояко: оно не ограничивается юридическим статусом, определяемым в терминах гражданских прав, и обозначает также членство в культурно определяемом сообществе». — Хабермас, Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. С. 364 — 370.

² Воцерковление — социализация в культуре церковного сообщества через освоение религиозных практик (посты, молитвенные правила, регулярное посещение богослужений, участие в таинствах) и принятие идентичности прихожанина определенного храма. Воцерковленность в духовном смысле этого слова предполагает гораздо большее, чем исполнение нормативных религиозных практик. Она означает соответствие морали человека, его образа мысли и действий православным идеалам.

зе результатов количественных опросов становится очевидно, что за самоидентификацией себя в качестве *православного* в ряде случаев стоит, не исповедание веры, не принятие православного образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в нашей стране *культурной традиции*. Логичным результатом такого признания становится использование «православности» в качестве надежного и вместе с тем вполне конвертируемого символического капитала, что позволяет расценивать православную идентичность этого рода как один из симулякров постмодерной культуры.

Иная ситуация складывается, когда православная идентичность сопровождается принятием православного образа жизни, — в этих случаях ее субъективная значимость оказывается несравненно более глубокой. Выступая в качестве *ядерной* (В.А. Ядов) структуры идентификационной матрицы, она определяет систему ценностей индивида и исходящие из нее разнообразные жизненные выборы, под влиянием которых его социальная идентичность приобретает православное «звучание» во всех своих аспектах, включая и гражданский.

Определяющее влияние духовных ценностей на формы социального поведения и независимость этих ценностей от смены политических систем составляют основные особенности *религиозно детерминированной гражданской идентичности*. В своем знаменитом труде «О граде Божием» св. Августин Блаженный (354 – 430), почитаемый как в католичестве, так и в православии, проводит различие между «градом земным» и «градом небесным»⁴. Одновременная принадлежность этим двум отечествам определяет двойственный характер гражданской идентичности любого христианина. Причем иден-

³ См.: Россияне об отношении к религии. 2002 // РОМИР. <http://www.romir.ru/socpolit/socio/11_2002/religion.htm> .

⁴ «Земной град, который верою не живет, стремится к земному миру и к нему направляет согласие в управлении и повиновении граждан, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у них был до известной степени одинаковый образ мыслей и желаний. Град же небесный или, вернее, та его часть, которая странствует в этой смертности и живет верой... проводит как бы плененную жизнь своего странствия в областях земного града... этот небесный град... призывает граждан из всех народов... сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, *если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога*» (курсив мой. — Л.И.) — Цит. по: Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с фр. Л.А. Торчинского. СПб.: Алетейя, 2000. С. 42 – 44.

тичность гражданина «земного града» (в нашем случае Российской Федерации) находится в подчинении у идентичности гражданина «града небесного» (т.е. для русского православия — Святой Руси как части Небесного Иерусалима). *«Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»*, — записано в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви (п. III.5.)⁵. Указанная гражданская позиция основывается на евангельских словах Христа: *«Отдавайте кесарю, а Божие — Богу»* (Мк. 12:17) и *«Господу Богу твоему поклоняйся, Ему одному служи»* (Лк. 4:8). Исполнение обеих заповедей предполагает, что послушание «кесарю», т.е. любой земной власти, возможно только в рамках служения Богу, но никак не наоборот.

Как известно, любая конфессиональная идентичность основана на принятии единого для всех адептов вероучения. Так, каждый, желающий быть православным, должен сверять свои поступки и суждения (в том числе относящиеся к его гражданской позиции) с текстами Священного Писания и традициями Священного Предания⁶, иначе говоря, идентифицироваться с заложенными в них ценностями. Однако даже при сохранении верности Истине Православия во всех словах и делах (признак святости), индивидуальный характер жизненного пути неизбежно приводит верующего к «специализации» внутри единой православной «науки» и тем самым создает различные по своим социальным характеристикам варианты воплощения православной идентичности⁷.

⁵ Русская Православная Церковь. Официальный Web-сервер МП. <http://www.mospat.ru/text/conception/id/51.html>.

⁶ См.: *Иерей Олег Давыденков*. Догматическое богословие. Введение. Ч. I. Разд. II. Священное Предание // Седмица.Ru <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=3279>.

⁷ Признание наличия подобного рода вариативности отражается в используемой церковью типологии *чинов святости* (например, чины святителей, преподобных, блаженных, мучеников и др.). По сути, она является легитимной типологией православных идентичностей, основанной на различии призваний и служений. Индивидуальная акцентуация православной идентичности особенно наглядно выражена в православной иконографии: в некоторых случаях в руках у святого может быть изображена раскрытая книга или развернутый бумажный сверток, где будут написаны те слова из Святого Писания, которые данный святой воплотил своей жизнью.

Получается, что если ядро идентификационной матрицы у всех верующих является одним и тем же (по крайней мере, в рамках *Символа веры*), то другие социальные идентичности, входящие в ее состав, хотя и непременно взаимосвязаны с ядром, однако в каждом случае имеют свой неповторимый облик. Вышесказанное дает повод рассматривать православную идентичность не только в объективированном (т.е. отстраненном от ее носителя) виде, описывая ее через нормы и ценности сообщества верующих, но и как принадлежность конкретного индивида или его персональный социальный портрет.

Нас интересует, каким образом история частной жизни вписывается в окружающий ее социальный контекст, какие внешние обстоятельства приводят человека к религиозному обращению и воцерковлению, как особенности жизненного пути влияют на конфигурацию его православной идентичности и как православная идентичность оказывает обратное воздействие на формирование гражданской идентичности индивида. Национальная и гражданская идентичность может долгое время присутствовать в повседневной жизни простых людей в *латентном, неосознанном* виде. Однако, когда человек включается в сообщества с выработанной культурной программой, в частности в сильные православные общины, сам факт его добровольного вхождения в эту среду эксплицирует его идеологические предпочтения и делает его гражданские и политические выборы более прогнозируемыми.

При изучении субъективной причинности и социальной обусловленности имеющегося разнообразия идентификационных процессов при принятии православия наиболее адекватным представляется обращение к индивидуальному биографическому опыту. Биографический метод позволяет определить влияние таких значимых для формирования идентичности факторов, как социальное происхождение, семейное наследство⁸ и индивидуальный способ действия. Появляется возможность обнаружить не только разнообразие форм актуализации одноименной идентичности, но и контексты их породившие⁹. Рассматривая Я-нарратив как устный автопортрет, мы в пер-

⁸ «Семейное наследство» понимается здесь в качестве семейной истории (социальной истории семьи и истории межличностных отношений ее членов), которая достается «в наследство» каждому человеку от своих предков и играет центральную роль в его личностном становлении. См.: *Де Гольжак, Винцент*. История в наследство. Семейный роман и социальная траектория. М.: Изд-во Ин-та Психотерапии, 2003.

вую очередь видим (слышим), в какую референтную рамку вписывает себя рассказчик¹⁰. Выявление социальных ценностей и смыслов, конституирующих жизненный мир и повседневность изучаемых нами людей, было основной целью при анализе транскриптов интервью.

«Жизненный сценарий» / «родительский проект» / «габитус»

Объяснительную модель к представленному в статье материалу мы выстраиваем на основе трех взаимодополняющих понятий: *жизненного сценария*, *родительского проекта* и *габитуса*.

Понятие *жизненного сценария* используется в транзактном анализе с середины 60-х гг. и определяется как «несознаваемый план жизни... который составляется в детстве, подкрепляется родителями, оправдывается последующими событиями и завершается так, как было predetermined с самого начала»¹¹. По мнению создателя теории — Эрика Берна, взрослые люди разыгрывают свои сценарии, бессознательно выбирая те формы поведения, которые приближают их к запланированному финалу. Для младенца создание жизненного сценария является выбором наилучшей стратегии выживания и адаптации в условиях полной зависимости от расположения и формирующего влияния родителей. Определяемый индивидуальными психическими особенностями этот выбор есть своего рода ответ ребенка на сформированные в отно-

⁹ «...Если исследователю удастся преодолеть маску биографической иллюзии (уникальности случая. — Л.И.), любая биография становится лично обусловленным свидетельством социально-культурного, а не только жизненного мира индивида данного типа». — Голофаст В. Три слоя биографического повествования // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб: ЦНСИ, 1997. С. 23.

¹⁰ «Согласно Денцину и Гергенам, Я-нарратив формируется социально, в процессе социального обмена символами и значениями... В целом, автобиографический рассказ неотделим от осмысления символических значений своей жизни с точки зрения более широких социокультурных отношений в сфере публичного». - Робертс, Брайн. Конструирование индивидуальных мифов / Пер. В.В. Семеновой // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2004. № 2-3. С. 9.

¹¹ Стюарт, Йен, Джойнс, Вэнн. Жизненный сценарий. Как мы пишем историю своей жизни // PSYLIB. Психологическая библиотека <http://psylib.org.ua/books/stewj01/index.htm>.

шении к нему родительские ожидания и директивы¹².

Объясняя феномен внутрибиографической согласованности, Винцент де Гольжак, в отличие от Э. Берна, смещает акцент с субъективного фактора — личности «сам себе сценарист» на микросоциальный и говорит о «*родительском проекте*» *будущности ребенка*. Этот проект отталкивается от социального бэкграунда (background¹³) родителей и является выражением их, как правило, неудовлетворенного нарциссизма. Обычно «от детей требуют поддержания социального статуса и — по возможности — его повышения». Субъект может принимать или отвергать родительский проект, но только в соответствии с ним он способен выстраивать свое Я¹⁴.

Формализуя концепцию В. де Гольжака, в бытовании родительского проекта можно выделить три уровня: 1) *сознаваемый идеальный* — его составляют сознательно воспринятые от родителей и воспроизводимые индивидом установки; 2) *несознаваемый воплощенный (или инкорпорированный)* — к нему относятся социальные навыки (габитус¹⁵), приобретаемые ребенком в процессе социализации (т.е.,

¹² Эрик Берн, определяя границы влияния родительских директив и волеизъявления субъекта, приводит пример двух братьев. Их мать с детства говорила, что они «кончат психушкой». В итоге один стал пациентом психиатрической клиники, а второй психиатром.

¹³ Термин *background* обычно используется в двух основных значениях: как *социальный опыт личности* (который может быть отражен, например, в анкетных данных или в биографии) и как «фон» (Дж. Сёрль), т.е. неформализованное «*практическое знание*», состоящее из набора привычек и предрасположенностей, формирующих характерный для человека способ действий (стиль) и обнаруживающих его культурную принадлежность к определенному социальному сообществу. Подробнее о «практическом» и «фоновом знании». См.: В.В. Волков. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 155 — 170.

¹⁴ Де Гольжак, Винцент // Указ. соч. С. 77 — 80.

¹⁵ 1) «Габитус есть *инкорпорированный класс* (включая и биологические, но социально препарированные свойства, например, пол и возраст, и при любых внутри- или межпоколенных перемещениях он отличается (по своим эффектам) от *класса объективированного* в определенный момент времени (в виде званий, свойств и т.п.)...» — Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 126; 2) «Габитус как приобретенная система порождающих схем делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса, и только им». — Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 106.

иными словами, в процессе осуществления родительского проекта), которые обычно не осознаются вследствие своей рутинности; 3) *бессознательный* — это тот глубинный пласт, куда уходят своими корнями источники родительских желаний, он остается труднодоступным для сознания даже тогда, когда последнее прикладывает немалые усилия, чтобы его прояснить. Тем не менее практически все установки и комплексы бессознательного признаются де Гольжаком социальными по своему происхождению.

Социологическое прочтение проблемы детерминирующей роли детства дает П. Бурдьё. Он пишет: «...габитус — это действенное присутствие всего того прошлого, продуктом которого человек является... Субъективные структуры бессознательного... являются продуктом долгого и медленного бессознательного процесса инкорпорирования объективных структур». Агент в таком случае руководствуется «бессознательным, которое мы по праву можем назвать *отчужденным*, поскольку оно всего лишь инкорпорированное внешнее». Следовательно, агент «соглашается стать явным субъектом действий», если только в «постоянной и методичной» аналитической работе он осмысляет действие этих детерминаций и делает эксплицитным свое «интимное» отношение к ним¹⁶.

На основании соотнесения теории *габитуса* Бурдьё с теориями *родительского проекта* и *жизненного сценария* мы предлагаем ввести в научный оборот новое, объединяющее их понятие, — понятие *габитусного проекта/стратегии* (ГПС) жизни субъекта. Данное терминологическое расширение ставит новые акценты в понимании феномена габитуса. Оно подчеркивает наличие внутреннего смысла, направленности в его развитии, предполагает, что габитус является способом вписывания индивида не только в социальное настоящее, но и в будущее, а его проективность, также как и его актуальность, оказывается социально детерминированной, т.е. укорененной в социальном прошлом не только его самого, но и его семьи. Между указанными темпоральными модальностями имеется существенная разница. Если в ситуациях здесь-и-сейчас ГПС проявляет себя в наборе конкретных практик повседневности, то по отношению к будущему он является лишь организующей жизнь *фабулой*, которая способна осуществляться в самых различных формах в соответствии с изменениями социальной среды. Например, ГПС содержит установку на достижение высокого социального статуса. Реализовывать ее на

¹⁶ Де Гольжак В. // Указ. соч. С. 62–63.

практике человек может самыми разными способами — допустим, в советское время он был комсоргом, в перестройку стал директором фирмы, а после обращения — церковным старостой.

Необходимо учитывать, что ГПС представляет собой целый комплекс взаимосвязанных установок подобного рода, которые определяют поведение, по-видимому, во всех основных сферах жизни (в личных взаимоотношениях, профессиональном самоопределении и, что наиболее интересно в рамках данного сборника, — в формировании гражданской позиции).

Соотношение между собой составляющих *габитусного проекта/стратегии* в целом можно представить следующим образом:

1. *Проект* (родительский проект) начинает формироваться еще до появления ребенка на свет и уходит своими корнями в социальное прошлое семьи. Он задает основные жизненные смыслы и цели, навязывает человеку определенное представление о своем Я;

2. *Стратегия* (жизненный сценарий) формируется самим индивидом как план достижения/избегания целей, поставленных родителями, и как способ подтверждения/преодоления навязываемого ими образа Я;

3. *Габитус* вырабатывается в практиках повседневности как телесноментальный навык и представляет собой инкорпорированную историю воплощения первых двух составляющих в поведении индивида.

До конца прояснить содержание ГПС и степень его осознанности у участниц нашего исследования на основе имеющихся интервью представляется сколь невозможным, столь и ненужным. Для социологического анализа важно обнаружить в Я-нарративе — его начале, развитии и завершении — сходные, объединяющие моменты. Констатация факта их наличия будет указывать на связность биографии не только как презентуемой истории, но и как реальности *per se*¹⁷,

¹⁷ «Вещи... могут разительно отличаться от того, какими они представлены в текстах. И тем не менее автобиография это больше, чем всего лишь интерпретация... Мы можем изложить наши мысли на бумаге или произнести их вслух, если хотим быть услышанными, но мы продолжаем осознавать, что существует нечто иное, о существовании чего мы прекрасно знаем и чего не можем (или не хотим) достичь и что не поддается выражению... Поскольку я не философ, я буду называть это реальностью или реальной действительной жизнью». — Руус Й.П. Контекст, аутентичность, референциальность, рефлексивность: назад к основам автобиографии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ... С. 9.

и тем самым свидетельствовать об аутентичности повествования.¹⁸ На основе повторяющихся мотивов возможно произвести реконструкцию ГПС, т.е. увязать способ самоосуществления актора с породившим его социальным контекстом и тем самым дать социологическую интерпретацию его истории.

ГПС индивида можно назвать его *предельно расшифрованной идентичностью*. Современные теории идентичности признают, что «нормально» функционирующая идентичность всегда проблемна и представляет собой направленный идентификационный процесс, имеющий как свои цели, так и предпосылки, где одни образы Я поддерживаются, другие достигаются, а третьи отвергаются. Поэтому объяснить актуальную форму социальной идентичности, на наш взгляд, возможно лишь при условии проведения «археологических» раскопок ее первоисточников-референтов. Их выявление и определение взаимосвязей между ними тождественно работе по прояснению ГПС.

Задачу «раскопок» подобного рода можно было бы считать совершенно неподъемной, если бы не открытие принципа голографической организации памяти, сделанное Д. Норманом в 1985 г. Согласно этому принципу «в каждом фрагменте автобиографической памяти представлен «слепок» всей жизни человека и он сам как целостная личность»¹⁹.

Учитывая все вышесказанное, мы можем выделить два тезиса, имеющих наиболее важные методологические следствия: 1) благодаря голографичности памяти основное содержание Я-концепции человека можно «вытащить» из любого эпизода его жизни; 2) из всех жизненных опытов на структуру личности индивида (понимаемую нами, прежде всего, как комплекс социальных установок) наиболее сильное формирующее влияние оказывают первые опыты жизни²⁰. Опираясь на эти утверждения, как на предпосылки, логично пытаться

¹⁸ В социологии ценность личных свидетельств часто определяется степенью их аутентичности, и здесь мы имеем достаточно надежный ее критерий.

¹⁹ См.: Нуркова В.В. Сверхъённое продолжается: Психология автобиографической памяти. М.: Издательство УРАО, 2000. С. 38 – 39.

²⁰ По мнению К. Мангейма, первые впечатления раннего детства «имеют тенденцию запечатлеваться в качестве естественной картины мира», на которую ориентируются все позднейшие опыты. — Мещеркина Е.Ю. Жизненный путь и биография: предметность социологических категорий // Социологические исследования, 2002. № 7. С. 63.

ся «расшифровывать» содержание личностных структур, представляющих собой базовые пласты социальной идентичности, начиная с анализа первых воспоминаний детства.

В настоящей статье рассматривается процесс прихода к вере и воцерковления двух молодых женщин. Описание значимых событий и связанных с ними переживаний каждой из них выстроено в хронологическом порядке, начиная с самых ранних воспоминаний и заканчивая настоящим моментом.

Все имена и названия организаций в тексте изменены.

Портрет первый: следовать за Ним – безволие или личностный выбор?

*Будем любить Его, потому
что Он прежде возлюбил нас.*

(1Ин. 4:19)

Галина родилась и выросла в Москве, в семье советских инженеров. Когда ей было около шести лет, у нее появился младший брат, переключивший на себя внимание родителей. Где-то в 12 лет девочка попала в отряд скаутов, где ребят учили основам православной веры. Повзрослев, часть из них стала ходить на специальные лекции для молодежи при одном из московских храмов. На этих занятиях в 19 лет Галя познакомилась со своим будущим мужем. Вскоре у молодой пары родилось двое детей. После примерно двухлетнего периода домашней жизни Галина поступила в институт по одной из гуманитарных специальностей и в тот же год пошла на курсы православной катехизации (просвещения). После их окончания из Галиной группы образовалась небольшая, но самостоятельная община. Жизнь в ней предполагает регулярные встречи для обмена духовным опытом и знаниями, совместного проведения досуга. Сейчас Гале 21 год. Она очень рада, что вернулась к активной социальной жизни. И жизнь в общине, и учеба в институте, наравне с воспитанием детей, представляются ей важными способами самореализации. Внешний вид девушки ближе к светской, чем к «традиционной» православной норме. Она носит средней длины стрижку, чуть-чуть подкрашивается, любит неброские украшения.

Первое воспоминание Гали, связанное с верой и церковью, относится, скорее всего, к раннему детству (до рождения брата):

«...Мы как-то были в храме. Я была совсем маленькая. И такое было очень странное чувство... Я чувствовала, что какое-то необычное место... вот... такой лес ног, такая толпа, при этом пение... А потом меня подняли наверх, вынесли, я вот увидела алтарь... Ну так мне

понравилось... Я, я не могу сказать, что я что-то там пережила. Это такие детские воспоминания, очень смутные. Помню только, что меня пряниками угостили. У меня пряник — вот такое вот яркое! впечатление оставили».

Церковь в детском восприятии информантки — это, прежде всего, место торжественного поклонения взрослых чему-то (именно родители, т.е. значимые для нее взрослые, привели ее сюда). А еще это место знакомства с добрыми друзьями, которые просто так дают вкусные пряники. Первая информация, полученная девочкой о Боге является информацией о Его социальной значимости и о том, что там, где Ему поклоняются, можно встретить «нечаянную радость». Исходя из принципа голограммы, социальный смысл ситуации, оказавшийся субъективно-значимым для Гали, скорее всего, является связанным с ее ГПС. Важными здесь оказываются: а) принятие ее личности чужими людьми; б) ситуация дарения, не обусловленная социальными ролями; в) объединение незнакомых людей в единую социальную группу вокруг центральной фигуры (в данном случае — Бога), определяющей ее культуру. Для проверки данной гипотезы рассмотрим биографию информантки подробнее.

Первым значимым другом, встречающимся в нарративе, является мама. Хотя сюжет начинается с упоминания обоих родителей, только тема матери получает развитие. Она характеризуется как *«достаточно сильный человек»*, сыгравший *«важную очень роль в моем духовном становлении»*. Однако попытка объяснить, в чем же ее заслуга, сводится к причислению мамы к поколению шестидесятников, которые *«чувствуют, что что-то есть кроме этого»* и *«слепы тычутся носами»*. В годы студенчества родители открывают для себя мир бардовской песни, комсомольских путевок. По меткому замечанию рассказчицы, *«они в это вцепляются»*. Это слово выдает отношение к ценностям шестидесятников, как к спасательному кругу, брошенному тем не менее кем-то другим.

На следующем жизненном этапе поиск духовных альтернатив не прекращается, но приобретает другую мотивацию. Ради больного сына мама активно ищет семейные клубы «здорового» образа жизни, где ей могли бы оказать помощь в лечении и воспитании детей. Однако внутри этих групп она является скорее ведомой, а не лидером, и принадлежит к ним так же, как и к шестидесятникам в догоняющем режиме освоения их ценностей: *«У нее были свои грузья, которые постепенно привели ее на оглашение»*²¹.

Вероятно, именно перечисленные черты личности матери были унаследованы в наибольшей степени и, возможно, легли в основу со-

циальной идентичности и ГПС респондентки. На первой же странице текста интервью она дважды замечает совпадения в своей судьбе с судьбой матери: 1. «Преемственность такая: все женщины рано замуж выходят, рано детей рожают»; 2. «Вот как-то странно получилось, что мы с ней в принципе именно к вере пришли разными путями, но через один как бы корень».

В силу «слабости» папиного характера основные черты мужского референтного образа первоначально складывались под влиянием дедушки Галины.

«Дедушка... всегда был таким, знаешь, воинствующим атеистом. Но при этом он был (радостно) совершенно светлым человеком, совершенно таким... обожающим своих всех близких и вот как бы... хороших моральных качеств ... Ну вот, так вот тоже бывает, что человек, вроде, и неверующий, а при этом он, может быть, даже и на порядок (усмехаясь) лучше, чем мы, вот, христиане».

Позже на формирование Галиного идеала и системы ценностей влияли и другие мужские фигуры. Путь воцерковления рассказчицы начинается в отряде скаутов, куда она попадает с помощью мамы в 11 – 12 лет. Интерес девочки, по-видимому, как и у мамы, изначально лежит в области выявления иерархии в группе и сближения с ее лидерами. Она подчеркивает, что в отряде ее друзья — это «основной костяк», самые яркие ребята. Они и руководитель отряда всегда были для нее примером, а она тянулась за ними и, таким образом, попала туда, куда ее вели.

«Просто мне вот так повезло, что у нас начальником отряда был верующий человек, он, естественно, нас приводил к такой вере, к своей».

«Меня очень сильно вынесло именно то, что со мной были Ваня и Леша, мои грузья с детства. С Ванькой мы вообще спаялись еще с 12-ти лет... У него еще, помимо всего прочего, что он там печатается в и там со священниками водит дружбу, у него еще и скау-

²¹ Оглашение (катехизация) — как правило, устное, последовательное и целостное наставление в основах христианской (православной) веры и жизни. В настоящее время, к сожалению, остается почти полностью забытой церковной традицией. — Священник *Георгий Кочетков*. Возможная система оглашения в РПЦ в современных условиях // Сайт Свято-Филаретовского института. http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=174.

тский отряд свой (смеется) ... Они пошли, попали вот в эту общину... и стали ходить на вот эти вот лекции, встречи. И мне сказали: "Давай..." Я, вот, уже не помню, как так получилось, в общем, я стала ходить туда».

Руководитель отряда скаутов и друг тех же времен, играя роль неформальных, но очень принципиальных лидеров, дополнили заданный дедушкой образец мужественности. Социализация в отряде скаутов, сформировала представление о том, что истинная иерархия этого мира строится на духовных основаниях, а постепенность перехода с одной ее ступеньки на другую является неперенным условием личностного роста.

«И чтобы стать скаутом, нужно сдать какой-то разряд. Ну, естественно, для начала третий. Чтобы сдать третий разряд, нужно определенными знаниями обладать, в том числе, и по религии... И там все законы "разведчиков", они построены на том, что "Разведчик верен Богу, предан Родине, родителям и начальнику. Разведчик честен и правдив. Разведчик помогает ...(?)" Вот. Мы учили эти законы и как бы волей-неволей там... Я еще, естественно, ну, мне просто хотелось быть скаутом, и поэтому я учила молитвы, я их сдала...»

В данной секвенции встречаем уже знакомые нам по предшествующему анализу ценностные ориентации и паттерны поведения респондентки: а) морально нагруженный идеал («мужская» цель, изначально заданная дедушкой), предполагающий преданное служение своим ценностям, любовь к ближним, честность перед собой и другими; б) пассивное (т.е. без критической рефлексии) усвоение практик («женский» путь, воспринятый от матери); в) движущий мотив деятельности — желание быть в коллективе — «быть скаутом» и соответствующее ему следование правилам игры без их глубокого усвоения — «волей-неволей»; г) единомыслие внутри системы, объединяющее всех ее членов. На самом деле, глубокой общности могло и не быть, но таков был идеал. Невозможно сказать, какие из описанных особенностей социальной идентичности респондентки являются первичными, а какие вторичными, важно, что они находят свое проявление в различных фрагментах автобиографического повествования.

Приведенные выше отрывки достаточно четко дают нам понять, что женские и мужские образцы соотносятся в идентификационном пространстве рассказчицы, в структуре ее ГПС примерно как путь и цель. Иными словами, в своем достижении идеала, задаваемого значимыми мужчинами, она копирует поведение значимых женщин.

В ходе дальнейшего анализа высказанная гипотеза получает свое подтверждение. В интервью возникает образ тети, который наряду с материнским, а может еще в большей степени, является референтом для построения жизненной стратегии героини и ее гендерной идентичности: *«Знаешь, я, конечно, не могу назвать ее святой, но... Это было настолько ярко! видно, как человек изменяется, как он просто своей жизнью являет подвиг!»*. Упоминание возможной святости близкой родственницы указывает на наиболее сильную, по крайней мере сознательную, идентификацию именно с ней. На протяжении всего интервью из всех персоналий ей уделяется самое объемное и эмоциональное повествование. Помимо прочего, информант и тетя являются тезками. Со святой ее можно сравнить, очевидно, потому, что после оглашения она сильно изменилась, явила подвиг преобразования своей жизни. Идентификация с тетей прослеживается также в сходном определении ее и своего собственного жизненного пути: *«Она была очень такой интересной женщиной, очень яркой!, со сложной судьбой, сложной жизнью»*, — и о себе: *«Ну, такой достаточно сложный у меня был путь духовный»*. Вряд ли такое совпадение может быть случайным, скорее, речь идет о воспроизводстве семейной микрокультуры в рамках ГПС информантки. Как и ее мама, Галя рано начала половую жизнь; как тетя, начала ее с «незаконных», в понимании ее окружения и ее самой, отношений.

«Мне было 15 лет. Это было лето, весна, я перестала причащаться. И летом со мной произошел такой... Ну, я не знаю, это уже... такой интимный опыт. Мне встретился молодой человек, причем абсолютно из нецерковной среды, вот. И как бы там такая любовь страшная, морковь. Вот. Короче... я нарушила обет, который дала Богу».

Обет был дан ради спасения жизни новорожденного сына одного из родственников. Девушка пообещала Богу не целоваться ни с кем до 16 лет. Вполне вероятно, что мотив самопожертвования ради ребенка также заимствован у матери. Последней в свое время *«пришлось повозиться»* с младшим братом рассказчицы, здоровье которого было настолько неважным, что он не мог ходить в обычную школу.

Завязавшийся роман был очень коротким, — всего две недели, — и по иронии судьбы закончился в день шестнадцатилетия. Через какое-то время она исповедуется и снова начинает причащаться. В «мологедже» — клубе приходской молодежи, куда она ходила раньше, героиня почти сразу встречает своего будущего мужа. Хотя с момента первой трагической любви прошло совсем немного времени, —

роман случился летом, а знакомство с мужем осенью, — история повторяется заново.

«Он ходил на оглашение... Там тоже у нас с ним была куча всяких проблем. Также была епитимья²². В конце концов, я забеременела. Мы еще не были женаты. (пауза) Ну, была епитимья дальше. Вот. У меня был выкидыш один. Потом я опять забеременела»...

В биографии тети обнаружение рака становится поворотным пунктом. После операции *«она себя плохо постоянно чувствует, но она проходит оглашение»*. У рассказчицы сознательное обращение происходит после длительного периода вынашивания и выкармливания двух детей подряд: *«Беременность, она все-таки мозги на место ставит»*.

Основные черты тетиного характера дополняют сформированный матерью женский архетип. И в том, и в другом случае сфера наибольшей активности женщин лежит за пределами семьи. Мама, как упоминалось выше, с юности состояла в каких-то неформальных кружках и организациях, где искала чего-то иного и, нашедши, *«вцеплялась»* в него. Также и тетя: обратившись к Богу, она не просто возвращается к мужу, но меняет референтную группу с любовников на христианскую общину. Создается впечатление, что семья для нее так и остается на втором плане. По большому счету, такое же отношение к семейной жизни находим и у рассказчицы. Период выкармливания двоих детей (родившихся с разницей в 1,5 года), когда ей приходилось жить только домом, она постоянно сравнивает со сном, а его окончание и возвращение к активной общественной жизни — с пробуждением, *«возвращением к себе самой»*. Установка на внедомашнюю активность всех описанных Галей женщин ее семьи и ее самой, подтверждает гипотезу о внутрисемейной трансляции культурных образцов от поколения к поколению через их закрепление в ППС индивида²³.

То, как тетя окончила свой земной путь, становится для девушки идеалом, к которому можно только стремиться. Биография *«совер-*

²² «...Епитимии, что значит «запрещения». По определению катехизиса, под сим наименованием, смотря по надобности, предписываются кающемуся (священником, принимающим исповедь. — Л.И.) некоторые особенные благочестивые упражнения и некоторые лишения, служащие к заглаждению неправды греха и к побеждению греховной привычки, как, например, пост сверх положенного для всех, а за тяжкие грехи — отлучение от Святого Причащения на определенное время». — О таинстве покаяния // Православная газета. Екатеринбург. <http://orthodox.etel.ru> /2004/01/pokayanie.shtml.

шенно разностной» женщины освещается светом торжества христианской веры над всеми жизненными трудностями и испытаниями.

«...Во все тяжкие пускалась в свое время, и она своего мужа... для него стала настоящей христианской женой. Последние три года они жили нормально, полноценно.

И знаешь, такое было ощущение, что... литургия была, потому что у нее постоянно дома была толпа народу, постоянно кто-то молился там, читал какие-то акафисты, там что-то, постоянно кто-то рядом с ней сидел... Вот. (пауза) Когда она умерла, — это уже ночью произошло, — там практически вся община ее, с которой она оглашалась, она при этом присутствовала. (пауза) Для меня это тоже было таким важным в жизни свидетельством».

Этот сюжет возвращает нас к первому посещению церкви. В обоих случаях присутствует множество народа, поклоняющегося Богу, звучит молебное пение. По сути своей, и пряники, и акафисты являются различными проявлениями одной и той же христианской любви. И если принять гипотезу о подсознательной идентификации информантки со своей тетей, с путем ее жизни, то здесь она воочию видит, что этот путь является успешным и через единение с другими людьми ведет к достижению главной ценности референтной для нее социально-культурной среды — к Богу.

Многokrатно описываемое рассказчицей ощущение значимости происходящего в моменты всеобщей обращенности к единой цели во время богослужения в храме (детское воспоминание), при сдаче экзаменов в скаутском отряде, у постели умирающей тети, и позже на встречах группы оглашаемых (в которую, наконец, записалась и сама Галина) кажется неслучайным. Подобная повторяемость одного и того же лейтмотива в различных отрывках автобиографического повествования свидетельствует о голографичности отдельных воспоминаний, а также об активности ГПС как перманентно функционирующей системы, определяющей смысл и формы повседневной деятельности индивида.

²³ «...Женские биографические практики, транслирующие по поколенной эстафете конфликтную динамику родительских образцов... показали, что нельзя переоценить влияние гендерных отношений в родительской семье на формирование выросшими детьми своей собственной жизненной стратегии». — Никитина О. Экзистенциальный выбор современной женщины между материнством и профессией: женские нарративы о профессиональном пути // Устная история и биография: женский взгляд / Ред. Е.Ю. Мещеркина. М., 2004. С. 129.

Складывается впечатление, что бессознательно девушка постоянно ищет и находит источник блага в среде не самых близких для себя людей. Поскольку они не являются ни родственниками, ни близкими друзьями, формально они ничем не обязаны друг другу. Их взаимопомощь освобождается, таким образом, от ролевого долженствования и предстает как проявление бескорыстной и свободной любви. Состояние неоформленности и неформальности отношений кажется для героини наиболее комфортным²⁴. Описывая впечатления от встреч православного молодежного кружка («молодежки»), она в первую очередь высоко оценивает появившуюся здесь возможность новых знакомств.

Исходя из всего вышесказанного, православную идентичность информантки в первую очередь можно обозначить как «общинную». Предполагающая доверительную установку к представителям «своей» группы, она позволяет Галине ощущать каждого православного своим духовным родственником, переживающим этот мир примерно так же, как она сама. Несмотря на то что мы виделись с ней впервые в жизни, в ходе интервью она несколько раз проявляла уверенность в том, что, будучи верующей, я, несомненно, знаю, о каких духовных переживаниях она говорит.

Сознательное обращение рассказчицы (как и ее тети) представляет собой поворотный момент всей жизненной истории. Отказ от опыта «вольной» жизни с целью воссоединения со «своими» — церковной общиной — является тем личностно значимым ядром, вокруг которого кристаллизуется вся православная идентичность: *«Вот это как бы был мой грех... но я же вылезла! в конце концов. Это был мой вот опыт, которым я теперь могу со всеми делиться»*.

Портрет второй: мир иной – смерть или жизнь?

*И отрет Бог всякую слезу с очей их,
и смерти не будет уже; ни плача,
ни вопля, ни болезни уже не будет,
ибо прежнее прошло.
(Откр. 21:4)*

Татьяне 31 год, родилась и выросла в мегаполисе. Родители разошлись, когда ей было около 6 лет. До этого времени подолгу жила у бабушки и у дедушки с папиной стороны. После разрыва между ро-

²⁴ Может быть, поэтому она так долго оставалась вне зарегистрированного и венчанного брака, уже живя со своим мужем?

дителями воспитывалась в основном бабушкой по маминой линии. Где-то с середины младших классов мама вернулась в дом и привела с собой отчима. В 14 лет Таня ушла из дома в дворовую компанию. После восьмого класса пошла в кулинарный техникум. В результате подъема больших тяжестей в кондитерском производстве у нее на несколько лет частично отнялась рука. Примерно с 16 лет вместе с бабушкой стала жить отдельно.

В 19 лет вступила в гражданский брак. Муж, художник, был старше ее на 10 лет. *«И началась ночная жизнь. Помню, приходили эти художники, этот художник... и там, стихи, и цветы, ну вот, и песни, и свечи у камина»*. Кроме того, он был верующим (хотя и не воцерковленным) человеком, ездил с Таней по святым местам, рассказывал о церковных традициях и привил первые навыки молитвы. Когда ей было 25, они расстались.

В 26 лет Татьяна переехала в один из пригородов, где при местном храме создается обитель сестер милосердия. Этому делу теперь посвящена вся ее жизнь. Прихожанами храма являются как местные жители, так и горожане. Кроме посещения богослужений, многие приезжающие принимают посильное участие в ведении церковного хозяйства. Дел *на приходе* много: всевозможные ремонтно-строительные работы, сад, кухня, уборка помещений и прилегающих территорий и пр., и пр. С этого начинала свое воцерковление и Татьяна.

В настоящее время она является одной из сестер обители. Основное призвание сестер — ухаживать за безнадежно больными в расположенной неподалеку больнице, готовить и провожать их в последний путь. Чтобы выполнять свою миссию, Татьяна окончила трехгодичные медсестринские курсы. Сестер в обители не много, вместе с необетными и приходящими человек 11 – 15. Информантка среди них, судя по всему, занимает достаточно важное положение. Она вторая по счету *обетная сестра*²⁵ после старшей и самой первой из них. Она имеет право благословлять старших по возрасту людей, а также давать другим сестрам распоряжения и наставления. В целом создается впечатление, что человек она весьма занятой и во многом незаменимый. Ее все время куда-то зовут, что-то ей надо сделать, со всеми поговорить, того встретить, этого проводить. Только на третий раз мне удалось

²⁵ Принимая обеты послушания духовному отцу, нестяжательности и безбрачия, обетная сестра, как и монахиня, навсегда «уходит из мира» и посвящает себя Богу. Отличие обетных сестер от монахинь состоит преимущественно в характере их служения. Это не молитвенные и аскетические подвиги, а уход за больными и страждущими.

взять у нее интервью. Кроме того, она обладает редкой и весьма завидной жизнерадостностью: часто смеется, имеет быструю и эмоциональную речь, здоровое, крепкое тело, одним словом, пышет жизнью.

Ее первые воспоминания, связанные с церковным миром, относятся к периоду 6 – 12-летнего возраста.

«И вот самое яркое впечатление с детства, конечно, это Пасха. Вот, бабушка берет меня, значит, за руку и мы едем к дедушке на кладбище. ...И вот там такая аллея у нас, идешь по ней, и там все в разноцветных яйцах! Вот, все, все, все. Яйца лежат слева, справа на могилках, пока идешь там, народ там идет... И маленький такой красивый, подходишь, деревянный храм. Деревянный храм, там три ступенечки... и... вот запах, — все... И... тополь! же всегда, очень часто... Пасха, весной, да, там — тополь! Красные сережки»...

В приведенной наррации насыщенное деталями описание живо передает ощущение разлитой в воздухе благодати. Эта живость старых впечатлений заставляет предположить их сопряженность с содержанием ГПС. Для его прояснения попробуем выявить основные смыслы приведенного воспоминания. Поездка на кладбище каждый год приурочена к Пасхе, или, переставив акценты, Пасху каждый год отмечают поездкой на кладбище. Одновременно бабушка с внучкой посещают и могилу дедушки, и храм, где, конечно же, ставят о его упокоении свечи, подают записки, оставляют помин²⁶. В остальное время года, по всей вероятности, походов в церковь, равно как и на кладбище, не было. Таким образом, загробный мир для девочки становится тождественным сфере божественного.

Возможность положительного восприятия «загробного» Бога ребенком становится возможной благодаря тому, что потусторонний мир переживается как связанный узами любви и родства с миром живых. Регулярностью своих приездов бабушка хранит верность памяти рано ушедшего мужа. Точно так же и другие люди приезжают навестить своих почивших родственников. Умершим, как живым, стараются сделать приятное: расчищают и украшают цветами их могилы, оставляют на них съестные приношения. Победу над смертью исповедуют все здоровающиеся в этот день: «Христос воскрес! — Воистину воскрес!» Все эти действия означают соединение того и этого мира. Сама природа празднует победу над смертью: красные

²⁶ Здесь — съестные приношения (мука, растительное масло, пироги, конфеты и т.д.), оставляемые в храме и/или раздаваемые нищим и просто людям, чтобы они помянули души усопших близких и испросили для них у Бога блаженного упокоения.

тополиные почки являют собой красоту воскресающей жизни.

Особое место в воспоминаниях занимает церковь. Для Тани она становится не только Божиим домом, но как бы и домом покойного любимого дедушки, где все дорого, все пахнет чем-то родным и желанным. Причем образы мамино (похороненного на этом кладбище) и папиного отцов, судя по всему, сливаются. Подобное совмещение оказывается возможным, поскольку первого девочка никогда не видела, и его образ оказывается открытым для конструирования и заполнения любой информацией. А со вторым, горячо любимым в раннем детстве, из-за развода родителей пришлось расстаться навсегда. В каком-то смысле он также оказался в мире ином, недоступном для нее.

Особая привязанность к дедушке с папиной стороны объяснима еще одним обстоятельством. Как ни странно, ни разу на всем протяжении интервью героиня не упоминает своего отца. Этот необычный для автобиографического повествования факт наводит на мысль, что роль отца с самого начала взял на себя дедушка.

В детские годы, по крайней мере летом, она жила в его загородном доме: *«Дом двухэтажный. Знаете, это очень много, наверно, откладывается, что, вот деревянный дом, природа, и вот веранда, крылечко... пруг, цветы, купавница... вот getu!»* Сравним это описание с описанием церкви. Поразительным образом наиболее важные моменты в обоих случаях совпадают. Обе постройки деревянные. У дедушкиного дома запомнилось крылечко, у церкви — три ступеньки. И там, и там — вокруг цветы, деревья, гуляющие люди. Воспоминания о церкви относятся к более позднему периоду, чем жизнь у дедушки с бабушкой, и восприятие храма похоже на узнавание чего-то забытого. Кладбищенская церковь могла быть столь трогательной, точно родной, для Тани именно потому, что ее внешний вид, ее запахи и звуки неявно напоминали девочке самые лучшие и уже безвозвратно ушедшие дни ее маленькой жизни, возвращали ей ощущение того времени, когда она жила в загородном доме у дедушки с бабушкой²⁷.

²⁷ К данному сюжету вполне применимо то понимание *идентичности*, которое придает ей З. Фрейд, впервые употребляя этот термин в «Толковании сновидений» (1900). Согласно основателю психоанализа: «В результате раннего опыта и на основании своих бессознательных ожиданий он (пациент, человек. — Л.И.) изначально особое внимание обращает на все, что благоприятствует повторению и создает перцептивную идентичность». — Цит. по: Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности. 2001 // Персональная страница. <http://pavolga.narod.ru/identity.html>.

Степень привязанности к дедушке, можно оценить, видя готовность ребенка идти на жертвы, ради участия в его делах: «*То есть если сказал, что за грибами, то как бы от радости — "О! За грибами!"*, я без слов, там, в 4 — в 5 утра, там, встаю, мы идем за грибами».

Несмотря на общую позитивно-радостную настроенность, ранняя встреча с миром мертвых откладывает свой отпечаток на детскую душу.

«Вот это, вот чувство тоже я помню в детстве очень хорошо. ...Вот это, вот знакомство первое, что вот смерть, да, и что меня не будет — вот все сжималось, от этого какой-то... холодно, и я вот начинала плакать, что не может быть, что вот, ну, что вот не будет — нет, не могу представить, нет... начинала плакать, но никто ничего»...

Детское восприятие кладбища, несмотря на радость Пасхи, в то же время подспудно вызывало мысль о неотвратимости смерти. И не от кого было ждать утешения, ведь именно бабушка — единственный близкий человек — была причиной столь тяжкого открытия.

На основе изложенных фактов можно сделать предположение: описанная выше проблема преодоления страха смерти явилась основой идентичности героини. Заставить себя добровольно решиться перейти в *инобытие* стало центральной задачей ее неосознанной жизненной стратегии. Что вызвало в девочке такую «противоестественную» потребность? Главной причиной, на наш взгляд, является неоднократно повторяющийся в биографии сюжет потери любимого человека: сначала — отца (в столь раннем возрасте, что память об этой травме оказывается вытесненной в бессознательное²⁸), затем заменявшего его дедушки (по линии отца), потом (в плане примерки к себе истории значимого другого) мужа маминой матери. Однако и это еще не все — потусторонним в итоге оказался не только мужской, но и женский референтный образ.

Изначально тип идеального женского поведения, на который ориентировалась Таня, задавала бабушка (по линии мамы), но после того как она попала в сумасшедший дом (тоже своего рода *инобытие*), пришлось искать дополнительное подкрепление. В силу ряда причин мама, как и отец, не стала положительным примером, идентифицируясь с которым, можно было бы выстраивать свою жизненную

²⁸ Существуют свидетельства того, что потеря отца (уход из жизни или из семьи), даже если она случилась в досознательном младенческом возрасте и, более того, во время внутриутробного развития, переживается ребенком очень болезненно и остро. См., например: Сумандз Д. Исцеление памяти. М.: Триада, 2003. С. 15–16.

стратегию. В период воцерковления девушка узнает, что близкая родственница покойного дедушки, похороненная рядом с ним, была монахиней. Ее фигура становится вторым женским референтом, прекрасно дополняющим заданный бабушкой типаж. Расположение могил дедушки и родственницы-монахини рядом друг с другом говорит об их близости в загробной жизни. Наверное, подобного соединения «в вечности» ожидает бабушка в будущем и для себя. Скорей всего, ее похоронят рядом с любимым мужем, и они снова будут вместе. *Лейтмотив* готовности следовать за любимым человеком в пространство иного — неповседневного и асоциального, которому он причастен, на данном этапе получает дополнительное подкрепление и содержательную конкретизацию. Появление фигуры родственницы-монахини символизирует возможность соединения с референтным образом «потерянного мужчины/отца» в чистой от эгоистических амбиций и плотских страстей христианской любви. Подобная идея вполне отвечает целям, изначально заложенным в ГПС Татьяны.

Имея «призвание» к преодолению смерти и в то же время естественным образом страшась ее, Татьяна оказывается не в силах психически отстраниться от смерти даже совершенно посторонних ей людей. Напротив, происходит идентификация с умирающим, вызывающая в ней желание что-нибудь предпринять для его спасения. Ощущая в этом свою беспомощность, героиня тяготится ею как беспомощностью перед своей собственной смертью. Только вера оказывается в состоянии примирить девушку со смертью, только она дает возможность принять ее как переход в иной, причем лучший мир.

«И были, конечно, такие моменты, всегда вот, когда там, знаете, вот, какая-то (растяжно) авария... или где-то, вот, по мосту гуляли, там мальчика достали, вот только что — утопленника. И я всегда переживала, что я не могу ничего сделать. (короткая пауза) Ну, ни... потому что не знаешь, чего тут будешь... А теперь! знаете, так интересно, когда человек... сразу там — бежишь!!! ... вот на приходе тоже. Вот. Так что мои мечты, так сказать, стать... и, действительно, Господь дал талант».

После того как от Татьяны уходит гражданский муж (опять он уходит), она какое-то время еще пытается устроить свою личную жизнь, но после обращения окончательным образом уверяется в том, что ее любовь «не от мира сего».

Женская неудачливость матери сначала в отношениях с отцом, затем с отчимом служила девушке своеобразным свидетельством «принципиальной» невозможности счастья в этом мире и предпо-

ределила решающую роль в формировании ГПС героини старшего поколения взрослых (верных бабушек и «инобытийных» дедушек). Вполне вероятно, это тайное подозрение в априорном несовершенстве этого мира, сформировавшись в детстве, лишь ждало своего подтверждения. Во всяком случае, требования рассказчицы по отношению к потенциальному супругу вызывают подозрения в (пусть неосознанной, но) преднамеренной невыполнимости содержащихся в них задач. Героине нужен идеальный мужчина: «*Идеал вот был такой, вот... какой должен! быть. А какой не должен — не надо!*» Ее гражданский муж, раз упавши с пьедестала, не мог быть поставлен туда вновь (хотя позже он нашел ее в сестричестве и хотел возобновить отношения). Распад собственной семьи послужил Татьяне лишним доказательством известного ей по материнскому опыту «правила невозможности» женского счастья и способствовал переносу всей полноты ее душевных сил на заданную бабушкой стратегию общения с ушедшим из этого мира любимым. Любимый Татьяны, покинув ее, тоже как бы покинул этот мир. И обращение девушки к незримому первоначально оказывается попыткой психологически противостоять этому уходу. Услышав впервые об обители, девушка заинтересовалась ею во многом потому, что когда-то они с мужем снимали дачу в том же поселке. Так что уход из мира в сестричество отчасти можно объяснить желанием навсегда остаться в местах своего навсегда ушедшего счастья.

Вместе с обращением и воцерковлением Татьяна сознательно принимает свое предназначение — любить пространственно недоступного (Бога), думать о запредельном, стремиться туда и вести за собой других. Несмотря на кажущийся отказ героини от своих первоначальных устремлений к ведению домашнего хозяйства, между ее представлением об «*идеальной жене*» и той ролью, которую она играет на данный момент в общине, больше сходств, чем различий. В прошлом цель создания семьи преимущественно полагалась в детях: «*Мое... — воспитывать детей*». Судьба сложилась так, что мечты девушки воплотились в жизнь не в замужестве, а в служении сестрой милосердия в детском отделении больницы. Как бабушка отказалась от повторного устройства своей личной жизни ради дочери и внучки, так и Татьяна отказывается от поисков земного счастья и посвящает себя помощи умирающим в страданиях детям. Как бабушка когда-то приводила ее в церковь за кладбищенской оградой, теперь она сама открывает детям божественность иного мира. Рассказывая о Боге, Татьяна вселяет в них упование на лучшую жизнь после смерти. Ее мечта — открыть при сестричест-

ве свой хоспис. Чувство удовлетворения, обретенное на новом поприще, с одной стороны, и попытка примириться с неудачей в реализации своего проекта «идеальной жены», — с другой, способствуют рационализации прожитого опыта в терминах предопределенности: «Значит, Господь не сподобил, и как бы не дано, ну, не надо было (выходить замуж)».

В разбираемой биографии мы обнаруживаем тот же, что у Галины, принцип построения ГПС: женский референт задает паттерн поведения или «путь», а мужской — ценности или «цель». Удивление, как и в первом портрете, вызывает множественность совпадений начальной — детской и нынешней ситуаций. Единство душевного состояния, фиксируемое в вербализованных маркерах, — чувство удовлетворенности своей жизнью, радости объединяет исходный, промежуточный (период гражданского брака) и финальный пункты повествования. Наличие в них качественной разницы также не подлежит сомнению. Заложенным в ГПС с детства общим установкам приобретенный опыт придал конкретную форму. Между двумя альтернативными жизненными стратегиями: поиск счастья в миру или вне мира, — был сделан окончательный выбор (вполне в соответствии с исходными «данными»). В ситуации социальной дезадаптации после разрыва с мужем этот биографический поворот позволил Татьяне достичь значительной личностной целостности и перейти из фазы кризиса (выбора) идентичности в фазу творческой самореализации²⁹. С воцерковлением изменились сознательно формулируемые цели и средства их достижения.

Сравнительный анализ случаев

Выбор для анализа двух рассмотренных выше интервью был обусловлен наибольшей степенью их контрастности по отношению друг к другу в рамках имевшейся в нашем распоряжении коллекции. Периоды, выпавшие из рассказов о себе, у Галины и Татьяны (и, таким образом, неактуальные для выстраиваемой рассказчицами идентичности), по своим характеристикам полностью противоположны друг другу. У Гали это периоды замкнутой жизни в кругу семьи, у Тани — периоды наиболее активных контактов с чужими людьми. Здесь обнаруживается принципиальная разница в способах построения гендерной, и бо-

²⁹ Об этапах развития идентичности. : Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Речь, 2002.

лее широко — социальной, идентичности каждой из участниц исследования³⁰. В общих чертах эта разница состоит в следующем.

Галя находит себе референтов (их всегда несколько) вне семьи, среди дружественного окружения, т.е. среди людей более или менее дистанцированных, не связанных с ней слишком тесными эмоциональными узами и моральными обязательствами. В личной жизни она либо ведущий, либо, по крайней мере, равноправный, независимый партнер. Определить точнее трудно, поскольку муж упоминался в интервью всего два раза и весьма односложно. Данный факт и сам по себе является ценным, поскольку отражает значимость отношений с мужем для самосознания информантки. Лидирующее положение референтных женских фигур — тети и мамы — в их семьях с неизменным пребыванием мужа «в тени» супруги работает на нашу гипотезу.

Женская роль Татьяны — это, напротив, роль ведомой. Ее основной референт — это тот «единственный» человек, в отношениях с которым она стремится к постоянной душевной близости, воспринимая его в качестве безусловного авторитета и наставника во всех сферах жизни: *«Вы знаете, там было все: и папа там была, и, вот, которой ты можешь все сказать, все ответить. Вот. Молодая, юная, 19 лет мне было... Потом он купил (мне) велосипед. Потом он снял гачу, он сказал: "Все! Врачей (тебе) не надо, ничего не надо, все... (будем жить на природе у целебных источников, и ты поправишься)"»*.

Опека и протекторат со стороны мужчины, как в духовном, так и в материальном плане, приятны для Татьяны. Они создают атмосферу любовного ухаживания и составляют предмет ее женской гордости. Складывается впечатление, что девушка желает получить от мужа ту заботу и внимание, которые недополучила в детстве от родителей (судя по окончаниям женского рода: *«папа... там была... которой...»* — героине интервью не доставало не только отцовской, но и материнской любви). Основным интересом Татьяны в отношениях с этим человеком состоит в том, что она, наконец (в сравнении с родным отцом и отчи-

³⁰ «...Любая индивидуальная идентичность вбирает в себя коллективные идентичности... Поскольку существует (чаще, но не обязательно, как мы видим из примера Галины — Л.И.) патриархальная матрица отношений, внутри которой все действия мужчин и женщин политизированы (будь то рынок труда или семья), то человеку, не склонному к саморефлексии и находящемуся в зоне влияния этой политики, гендерная идентичность представляется естественно заданной, детерминированной его принадлежностью к тому или другому полу». — *Мальшева М.М.* Современный патриархат. Социально-экономическое эссе. М.: Academia, 2001. С. 222–223.

мом), *может ему верить, а он безусловно принимает ее личность*. Сексуальные влечения в своей грубой *плотской* форме отступают здесь на задний план. На настоящий момент роль *любимого человека* – *отца* играет священник, к которому Татьяна, как и к бывшему гражданскому мужу, сильно эмоционально привязана.

Генезис представлений о Боге

Проделанный выше анализ интервью позволяет утверждать, что принцип голографичности отдельных эпизодов жизни, когда часть отражает в себе целое (первые воспоминания о церкви), является «обратной стороной» другого значимого феномена – смыслового единства биографии, когда основные мотивы сохраняются на всем протяжении жизненного повествования (сравнение исходных и конечных пунктов биографий). Находясь в отношениях взаимозависимости со своим социальным контекстом, индивид не растворяется в нем, но сохраняет субъективные *лейтмотивы* своего существования. Их развитие, как явствует из примера биографий Галины и Татьяны, представляет собой *габитуализацию* изначального *проекта/стратегии* (ПС), т.е. «обрастание» задач и установок ПС конкретными практиками с их последующим инкорпорированием. Определить успешность личностной эволюции, исходя из внутренней логики решаемых ею задач, становится возможным через прослеживание скрытых за лейтмотивами конфликтов.

Одним из фундаментальных конфликтов человеческого существования является столкновение желания удержать детское ощущение счастливой беспечности, «беспроблемности» окружающего мира с невозможностью его осуществления, по крайней мере, напрямую через сохранение всех условий наличествовавшей тогда ситуации.

В историях участниц нашего исследования основные черты субъективного «рая» времен детства фиксирует сюжет, посвященный первой встрече с Богом³¹. Предположительно, композиция чувств и отношений, которую мы здесь встречаем, формируется в более ранние сроки³², а первая встреча с Богом становится лишь своеобразной «лакмусовой бумажкой», где *несознаваемые по разным причинам чувства, изначально относящиеся к отцу, матери или другим представителям значимого*

³¹ Поскольку нас интересовал *религиозный* аспект социальной идентичности, в отношении участниц данного исследования особое внимание уделялось не просто «первым воспоминаниям», а первым воспоминаниям, связанным с темой Бога.

окружения переносятся на идею Бога³². Для Гали поначалу значим не столько сам Бог, сколько окружающий его культ, и это вполне соответствует незаметной роли отца и доминированию матери в ее семье. Сравним цитату из ее интервью: «Я, я не могу сказать, что я что-то там пережила. Это такие детские воспоминания очень смутные», — с характеристикой, которую она дала отцу: «Папа достаточно пассивный все-таки... Я не знаю, один он бы не смог быть такой яркой звездой». Вполне возможно, и идея Бога не вызвала бы интереса у респондентки, если бы не всеобщее поклонение Ему среди окружающих ее людей.

У второй информантки открытие надмирной реальности божественного вызывает максимально амбивалентные чувства. Поскольку для Татьяны главной мужской референтной фигурой является умерший дедушка, Бог представляется ей неразрывно связанным со смертью.

В процессе воцерковления отношение к Богу претерпевает значительную эволюцию. Оно постепенно освобождается от субъективности и становится все более нормативным, т.е. близким догматическому представлению о Боге в избранной человеком религии.

Предположение Эмиля Дюркгейма о том, что «религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера» и потому изобилующие социальным содержанием³⁴, — является одной из отправных точек соци-

³² «Проведя тщательно построенное исследование двух тысяч женщин во время беременности и родов, доктор Моника Люкеш... пришла к выводу, что отношение матери к младенцу имеет огромное и первостепенное влияние на то, каким он становится, вырастая. А второй фактор, оказывающий... почти столь же значительное, определяющее влияние на еще неродившегося ребенка, — это отношения женщины с мужем». — Симангз Д. // Указ. соч. С. 19.

³³ «Понятие интроекции, введенное Карлом Абрахамом и детально изученное Мелани Кляйн (1994), может сослужить определенную пользу для понимания связей между личным образом Бога и восприятием родителей... В процессе интроекции ребенок, на основе разнообразных взаимодействий со своими родителями или другими важными в его жизни людьми, создает целостный образ родителя. Этот сложный внутренний образ... может проецироваться на других... Интернализированный образ Бога в целом соответствует той способности человека к установлению объектных отношений и такому их качеству, которым он в раннем детстве научился у своих родителей». — Стренгс, Дженис. Интерпретативные «треугольники Девенлу» в работе с образом Бога // Московский психотерапевтический журнал. М., 2000. № 2. С. 157 — 158.

ологии религии. Отталкиваясь от нее, представления о божественном, сакральном следует рассматривать в качестве трансцендированных проекций тех обществ, в которых они укоренены. Можно предположить существование нескольких уровней генерализации представлений о Боге, каждый из которых определяется социальным контекстом соответствующего уровня³⁵. Эти уровни соотносятся друг с другом по принципу матрешки, с той только разницею, что на каждом уровне существует множество его вариаций (см. рис. 1).

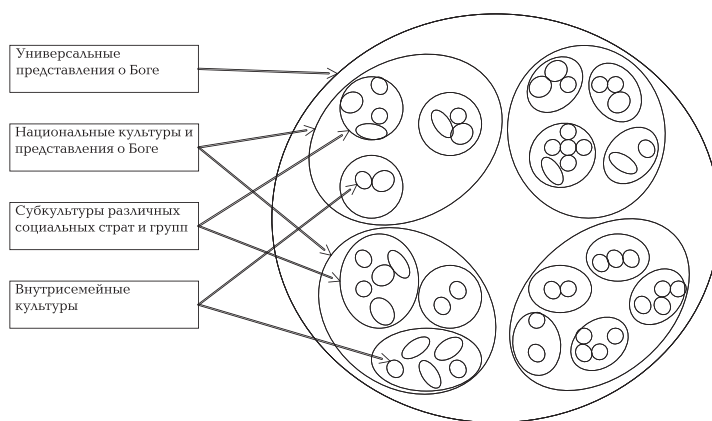


Рис. 1. Уровни генерализации представлений о Боге

Упомянутый тезис Дюркгейма вполне применим к приведенной выше схеме, однако, когда мы прослеживаем последовательность формирования религиозных представлений у индивида, а не общества в целом, его следует уточнить. Любой из выделенных уровней может быть агностическим (секулярность постмодерна) или атеистическим (секулярность модерна), т.е. не содержать в своей культуре явных религиозных представлений. Тем не менее, когда человек начинает думать о Боге, он бессознательно отталкивается от привыч-

³⁴ Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. М.: Наука, 1994. С. 75.

³⁵ Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2003. С. 57 – 58

ных социокультурных норм³⁶. Индивид изменяет свои представления о Боге вместе с освоением новой информации и практик в направлении от первичных микро-групп к более крупным социальным общностям в соответствии с этапами формирования своей социальной идентичности³⁷ (см. рис 2.).

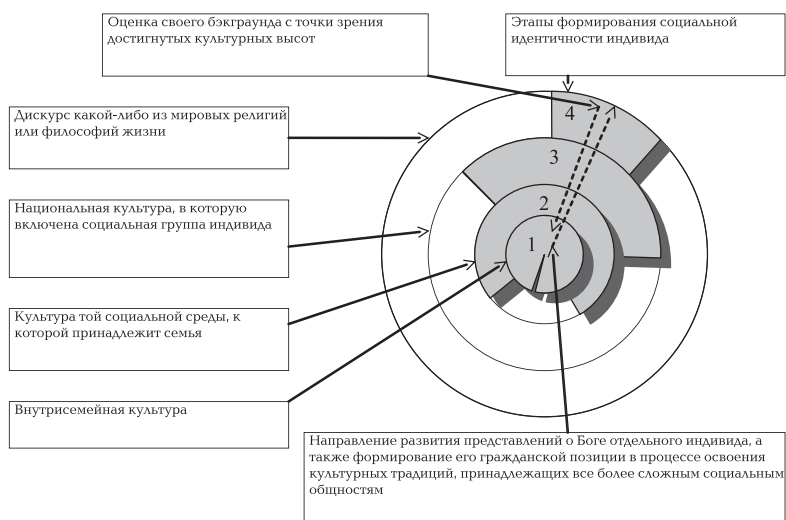


Рис. 2. Этапы формирования социальной идентичности индивида

³⁶ «Согласно Жаку Лакану... субъект подчиняется правилу речи: *ОНО говорит, значит, Я существую*. Означающее становится тогда определяющим побудительным началом индивидуальных судеб и фундаментом построения субъекта. Еще не обладая контролем над речью и словом, субъект является их депозитарием ...Даже если он верит, что полностью контролирует ситуацию». — *Де Гольжак В.* // Указ. соч. С. 70.

³⁷ А. Ватерман выделяет четыре наиболее значимых для формирования идентичности сферы социального опыта: принятие набора социальных ролей, выбор профессии, выработка политических взглядов, принятие и переоценка моральных и религиозных убеждений. — См.: *Заковоротная М.В.* Идентичность человека. 2004 // Рус. гуманитар. интернет-университет. http://www.i-u.ru/biblio/archive/sakovorotnaja_id/03.aspx.

При интерпретации данной схемы необходимо учитывать, что субкультуры первичных уровней (1, 2) являются составной частью гранд-нарративных культур высших уровней социальности (3, 4) (что видно на обоих рисунках). Поэтому, социализируясь в кругу своей семьи, индивид тем самым осваивает локальный вариант культуры своего социального «класса», а также внутрисемейную версию национальной и религиозно-мировоззренческой идентичностей. Так, например, Шейла Фабрикант говорит о зависимости национальных представлений о Боге от национальной культуры ухаживания за младенцами³⁸.

Выход в пространство каждого последующего уровня означает расширение ролевого репертуара личности и изменение восприятия Бога в соответствии с освоением новых культурных смыслов, не имевших «хождения» в «родной» социальной среде. Достигнутый на данный момент уровень социальных и дискурсивных компетенций определяет ту дискурсивную рамку, через которую человек смотрит на мир и на свое прошлое. В этом смысле именно она является актуальным ядром персональной идентификационной матрицы. Согласно Жаку Лакану, человек, как носитель языка и культуры, является *символическим субъектом*. Его идентичность представляет собой не Эго-центрированный монолит, «но «луковицу», состоящую из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций... Субъект является переменной, передаточным звеном замкнутых «символических контуров» различного порядка (семейного, соседского, корпоративного, национального), в которых циркулируют соответствующие самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождающим началом которых оказывается субъект»³⁹.

При освоении культур различных уровней социальности, обозначенных на рис. 2, каждый идет по своей индивидуальной траектории и осваивает доступную ему культурную традицию соответственно

³⁸ «...В частности, анализируя особенности немецкого богословия, где Бог нередко предстает как далекий, недоступный, лишь изредка снисходящий до общения с человеком (и то лишь после долгих, сопровождаемых слезами молитв), отмечает, что в германской педагогике старых времен господствовал обычай не брать детей на руки, когда они плачут. Считалось, что это способствует выработке у ребенка самодисциплины». — Линн Д. и М., *Фабрикант Ш.* Исцеление на восьми ступенях жизни // Московский психотерапевтический журнал. М., 2000. № 1. С. 165 — 166.

³⁹ Горных А.А. Лакан // Постмодернизм. Энциклопедия. Сайт: in Folio <http://infoлио.asf.ru/Philos/Postmod/lakan.html>.

масштабу своих притязаний. Как пишет З. Фрейд: «Каждый индивид... строит свой идеал «Я» по различным образцам. Таким образом, каждый индивид обладает частицей многочисленных душ масс, души своей расы, своего круга, своего вероисповедания, гражданского состояния и т.п. и, преодолевая их, может подняться до некоторого уровня независимости и оригинальности»⁴⁰.

Какой окажется культура первого, базового уровня, от человека не зависит — родителей не выбирают. Однако именно она составляет основу ГПС и во многом переходит в план бессознательного. Направление дальнейшего развития является предметом персонального выбора, осуществляющегося в рамках выстраивания своего биографического проекта. Выход на второй уровень соответствует самостоятельной, прежде всего личной и профессиональной, жизни субъекта (только здесь он собственно и становится социальным субъектом). Формы его социального самоосуществления отталкиваются от родительской модели и, как правило, являются ее модернизацией. Достижения индивида в этой области составляют персональную версию габитуса его социальной группы и постоянно используются в качестве основного инструментария социального взаимодействия. Третий уровень связан с политическим самоопределением индивида, его гражданской позицией. Четвертый — непосредственно с освоением той или иной религиозной (или философской) традиции. Выбор своего политического и религиозного дискурса с формальной точки зрения оказывается наиболее свободным. Поля современных политики и религии предоставляют своим акторам доступ к самым разным идеологическим альтернативам. Однако, когда в кризисных ситуациях не определившемся в своей картине мира субъекту требуется обращение к вере и конечным смыслам, он, не рационализируя свой выбор, прибегает к той религии, которая наиболее близка ему по происхождению⁴¹. И если, однажды обратившись к религии, он остается в ней,

⁴⁰ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Фрейд З. Избранное: Кн. 1. М.: Наука, 1990. С. 14.

⁴¹ По мнению Э. Эриксона, формирование идентичности длится всю жизнь и протекает как процесс «постоянной дифференциации», «по мере того, как расширяется круг значимых для индивида лиц: от матери до всего человечества». Идентичность индивида «включает в себя, не исчерпываясь этим, сумму всех последовательных идентификаций», при этом «изначальное направление, в котором идет формирование идентичности остается неизменным». — См. Э. Эриксон. Детство и общество. СПб., 1996. С. 32.

погружается в ее дискурс и воцерковляется, то постепенно образ Бога, являвшийся результатом трансмиссии чувств, относившихся к значимым близким, все более очищается от негативных качеств последних и идеализируется в соответствии с дискурсом богословия.

Социокультурная среда

При объяснении выявленных биографических особенностей апелляция к внутрисемейной культуре и опыту детства представляется необходимой, но недостаточной. Несомненно, каждая семья имеет свою уникальную историю и соответствующую ей субкультуру, однако при более широком взгляде оказывается, что эти истории являются лишь частным воплощением более широких социальных процессов. *Семьи обеих респонденток вписаны каждая в свою социокультурную среду.*

Родители Галины – инженеры, их можно назвать «типичными» представителями советской интеллигенции. Они не были диссидентами, но культурно, безусловно, принадлежат к поколению шестидесятников. «Оттепель» отразилась в их жизни двояко.

С одной стороны, она повлияла на их отношение к идеологии советского государства. Вместе со своим поколением они отказываются принять ее как необсуждаемую, априорную картину мира и осуществляют попытку выхода из-под власти навязываемого сверху гранд-нарратива. Это духовное высвобождение для них является не делом жизни, принципа и т.д. (как у старшего поколения диссидентов), а скорее упоительным погружением в актуальную для того времени и новую для советской культуры атмосферу внутренней свободы и инакомыслия. К тому времени лояльность режиму стала лишь предписанной маской, верить ему всерьез уже никто не заставлял. Следование актуальному мейнстриму своей социальной среды можно увидеть в увлечении Галиных родителей бардовской песней, походничеством. Эти конкретные практики, в данном случае, служат для нас маркером культурной принадлежности, поскольку являются частью включающей их в себя субкультуры студенчества 70-х гг.⁴²

⁴² В соответствии с утверждением В. Волкова: «...правила в конечном счете образуют целостные стили или формы жизни, и именно у них, а не у отдельных правил есть последователи». — В.В. Волков «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 166.

С другой стороны, можно предположить, что либеральные идеалы «оттепели», получившие распространение среди представителей советской интеллигенции, наряду с чисто психологическими факторами, оказали немалое влияние на уход этой супружеской пары от воспроизводства патриархатной модели семьи, а также на эмансипацию, как матери Гали, так и ее сестры (той самой тети, которая для нашей информантки стала центральной референтной фигурой). Весьма вероятно, что прошедшая у нас где-то в конце 60 — начале 70-х гг. волна информации о «сексуальной революции» на Западе и сопутствовавшее ей общее «раскрепощение» нравов также оказали свое влияние на старшее поколение Галиной семьи⁴³.

Оба вышеозначенных родительских аттитюда находят свое новое воплощение в ГПС и в биографии девушки. В этом ключе ее отказ от причастия и «неподзаконное» начало половой жизни можно рассматривать как попытку выхода из-под власти «навязанного», «тотального» православного дискурса ее окружения. «Активная жизненная позиция», ориентированная в своем идеале на личностную реализацию вне семьи, также является порождением культуры советской интеллигенции, к которой принадлежат ее родители⁴⁴. Как было показано выше, Галя пытается найти себя в первую очередь в делах церковной общины и в интеллектуальной работе (она учится на культуролога). В этой устремленности вовне воспитание дочерей как бы отступает на второй план.

Совершенно иной социально-культурной прослойке принадлежит семья Татьяны. Уже тот факт, что она воспитывалась преимущественно не родителями, а бабушкой и дедушкой, позже другой ба-

⁴³ «Несмотря на недостаток фактических данных, можно с уверенностью сказать, что главные долгосрочные тенденции сексуального поведения россиян уже в 1960 — 70-х годах были принципиально теми же, что и (в) странах Запада, и имели те же самые глубинные причины». — *И.С. Кон. Подростковая сексуальность на пороге XXI века. Социально-педагогический анализ.* Дубна: Феникс+, 2001. С. 41.

⁴⁴ Преимущественная ориентация на семью или карьеру коррелирует с уровнем образования женщины. Так, тип «домашних женщин» — полностью ориентированных на семью и детей — составляет большинство среди женщин с неполным средним, средним и средним специальным образованием. И наоборот, «карьеристки», ориентированные на реализацию своих профессиональных целей, преобладают среди женщин, получивших ученую степень или имеющих высшее или незаконченное высшее образование. — *Женщина новой России: Какая она? Как живет? К чему стремится? / Под ред. М.К. Горшкова, Н.Е. Тихоновой.* М., 2002. С. 17.

бушкой деревенского происхождения, дает объяснение ее более патриархатным представлениям о семейной жизни, ее подчиненной по отношению к мужчине роли, видению в нем не столько равноправного партнера, сколько отца. Когда мать возвращается в дом вместе с отчимом, их пример только усиливает традиционалистские установки, заданные старшим поколением: *«Конечно, мы... бабушка, мама, я – в роли, в роли служанок. Человек он такой, конечно, натура властная очень. И всех, в общем, в таком... напряжении всё это... все, все всё работают»*.

В предприимчивости героини также угадывается традиционная крестьянская закваска. Татьяна реализует себя в сфере физического, точнее, неинтеллектуального труда, на достаточно непрестижных работах (кулинар, «челнок», медсестра) и не стремится к получению высшего образования. В отношении уровня образованности предшествующих поколений ее семьи известно, что бабушка, вырастившая ее, была безграмотной. Даже в начальной школе, чтобы помочь внучке подготовить домашнее задание, она водила ее к соседям. Мама, видимо, тоже не получила высшего образования, она работала лифтером в одной из интуристовских гостиниц. Отчим работал там же барменом. *«По тем временам у него все было: дом, гараж, дача, машина... как бы так. Хотя мы с бабушкой всем этим не пользовались. И нас отправляли... (с иронией) в трудовую, ну, там, в лагерь, там я отдыхала, бабушка работала»*. Непреодолимое неравенство социальных статусов матери и отчима, плюс материальная зависимость от него всей семьи окончательно закрепляла жесткий патриархатный внутрисемейный уклад.

В соответствии с обрисованными выше схемами (см. рис. 1, 2) дальнейший анализ случаев должен соотнести семейные традиции с социальной и гражданской культурой тех слоев общества, к которым они принадлежат, а также с общенациональным контекстом. Пытаясь осуществить эту задачу, мы с удивлением обнаруживаем, что если воспринятое родителями Гали веяние «оттепели» являет собой далекий отголосок политических процессов того времени, то образ мысли и жизни взрослых в Таниной семье предстает совершенно от них независимым. Объяснение этой «странности» находим у Н.Н. Цветаевой. В своей статье «Биографические нарративы советской эпохи» она описывает результаты письменного конкурса биографий поколения 60-х гг. (родители наших респонденток, принадлежащие к поколению 70-х, являются его «духовными» наследниками):

Вот как выглядит эпоха 60-х в нарративах образованных участников конкурса: «на какое-то время мы поверили, что мы свободны»...

«мы кожей чувствовали духовный рост общества, презирали обыденность, рвались к интересной работе»; «в это время происходило освоение космоса, целины»... «всенародная государственная власть», «поклонение науке»...

У малообразованных участников конкурса прямые оценки эпохи 60-х очень редки... В тех же случаях, когда в их нарративах все же появляются характеристики этого времени, они конкретны и «материальны», а эпоха 60-х определяется прежде всего как время хрущевских реформ («перебой с хлебом», «вместо привычных культур на полях кукуруза», «хозяйки расставлялись со своими буренками»)..

Явное различие мировосприятия образованных и малообразованных участников конкурса создает впечатление, что жизненные миры этих групп почти не соприкасаются...⁴⁵.

Автор приходит к выводу, что при оценке периода 60-х гг. в истории нашей страны, а также своего не/участия в жизни общества того времени представители обеих описанных выше культурных групп не обладают самостоятельностью мышления. В своих суждениях они зависят от принятых в этом отношении дискурсивных рамок и штампов своего социального окружения. В целом, в одной среде принято говорить про идеологическую «оттепель» и достижения научно-технического прогресса, а в другой про «плохого хозяина» — Хрущева, его «кукурузу» и свои материальные трудности. Судя по всему, различие социального самосознания семей Галины и Татьяны соответствовало выделенными дискурсам⁴⁶.

Исследования ценностей, проведенные Фондом «Общественное мнение», проясняют описанное различие социокультурных групп. Данные опросов свидетельствуют, что в иерархии ценностей людей, получивших высшее образование, высокие позиции занимают *Духовность* и *Культура*, в то время как *Достаток* находится на последнем месте, несмотря на приближение современных научных работников по уровню достатка к нищим. «Структура ценностей у лиц с незаконченным средним образованием сохраняет те же тенденции, которые были обнаружены при переходе от высшего образования к среднему. Резко повышается место *Труда*; продолжает уменьшаться значение *Законности* — с одновременным возрастанием значения

⁴⁵ Социологический журнал. 2000. № 1/2. С. 150 — 163.

⁴⁶ Подробный анализ дискурсов советского времени см. в монографии: Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М.: Ин-т философии РАН, 1996.

Порядка; вместе с *Духовностью* из списка главных ценностей исчезают *Культура* и *Свобода*, а взамен, помимо *Дома*, появляются *Порядочность* и *Милосердие* — ценности, свидетельствующие о недостаточной социальной защищенности данного слоя населения»⁴⁷.

Перечисленные приоритеты полностью совпадают с ценностными ориентациями наших респондентов. Более того, ценностная иерархия своего социального «класса», усвоенная в детстве, сохраняется и после воцерковления и продолжает играть решающую роль при выборе прихода, где поддерживаются родственный стиль практик повседневности, а также при построении стратегий своей занятости. Прделанный выше анализ подводит к подтверждению выдвинутой нами гипотезы об укорененности форм гражданской и религиозной идентичности индивида в его семейной культуре и через нее в культуре того социального слоя, которому семья принадлежит.

Приходская субкультура

Анализируя формы деятельности и модель социальных взаимодействий в приходах Галины и сестры Татьяны, можно обнаружить, что культурная программа каждого из них удивительным образом соотносится с типичными установками и практиками социальной среды, к которой принадлежит та или иная из девушек.

Приход Галины можно отнести к так называемому «демократическому» движению внутри современного русского православия. Культурная программа этого направления предполагает максимально глубокое изучение религиозной традиции, при необходимости ее частичный пересмотр в свете требований современности, а также активную православно-просветительскую деятельность. Достаточно сказать, что при приходе существует православное высшее учебное заведение, девушки здесь (если еще «морально не готовы» к ношению платка и юбки) могут присутствовать на богослужении в брюках, с непокрытой головой и распущенными волосами, общины прихода регулярно выезжают в гости к дружественным общинам в другие города и страны, в том числе в Западную Европу, а рекрутирование новых прихожан является целенаправленной стратегией и в целом идет по принципу «пирамид»: пришел сам, приведи другого. Все

⁴⁷ Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Экспериментальное исследование ценностей в российском обществе (1994) // Десять лет социологических исследований. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 569 — 570.

перечисленные выше особенности, очевидно, сближают субкультуру этого прихода с установками протестантизма, т.е., если смотреть шире, соответствуют идеям проекта Просвещения и формируют гражданскую позицию, родственную европейскому либерализму. Естественно, что такой подход к вере, в первую очередь, отвечает ожиданиям городской интеллигенции, выходцы из которой и составляют основную массу прихожан.

Социальная идентичность российской и советской интеллигенции строилась, в первую очередь, на декларации (как минимум) и реализации своей способности суждения. Поэтому возникновение внутренних коммуникативных пространств в церковных общинах, где настоятель храма и большая часть прихожан относятся к данной социальной прослойке, выглядит вполне логично. В приходе, к которому принадлежит Галина, вопросы современного православия, с одной стороны, выносятся в сферу публичности: проведение конференций, развитие и поддержание своего web-сайта, катехизаторская, образовательная и издательская деятельность⁴⁸. С другой стороны, поле публичности, что характерно для современной культуры вообще, стремится охватить область приватного и интимного. Своеобразной инициацией вступления в приход является написание текста и рассказ на общем собрании о своем пути к Богу. Проявлением этой же тенденции является организация в приходе множества мелких общин квази-семейного типа, где все участники в порядке общего правила регулярно делятся друг с другом своими «радостями и печальми». Данный обычай приближается к традиции публичной исповеди, бытовавшей у первых христиан (наследие которых активно изучается и осваивается в приходе), и резко контрастирует с исторически сложившейся практикой конфиденциальной исповеди в РПЦ.

Таким образом, православная социальная идентичность в этом приходе имеет три основные социально-культурные особенности: 1) как основанная преимущественно на дискурсивных практиках, она является инвариантом «классовой» идентичности интеллектуала; 2) как претендующая на выход в открытое, в том числе внецерковное, публичное пространство, она приближается к идентичности члена гражданского общества — творца частного политического мнения; 3)

⁴⁸ «...Энтузиасты православного просвещения... — модернисты по своим убеждениям. Сама идея о катехизации (т.е. просвещении) основной массы населения интересна именно либералам». — *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛО, 2004. С. 322.

как идентичность общинная, вписывающая себя не целиком, но все же в узкую рамку интимной локальности, она представляет собой попытку оживления архаических форм идентичности, в надежде преодоления разобщенности и аутизма современной культуры крепостью межличностных связей внутри своих общин⁴⁹. По всем трем пунктам социальная идентичность, конструируемая в данном приходе, заметно отличается от «традиционной» модели православной социальной идентичности.

В основных чертах такую модель воспроизводит сестринская обитель, в которой подвизается сестра Татьяна. Пространство публичности, понимаемое как пространство публичной артикуляции частного мнения на равных правах для всех участников группы, в ней в принципе отсутствует. Таким правом обладает только священник, когда он произносит проповедь. Но и в более частном общении стороны, вступающие в коммуникацию, неравноправны. Предполагается, что мнению лица, занимающего более высокую ступень во внутренней иерархии, следует придавать большую значимость и, если ты находишься на более низкой ступени этой лестницы, то должен не спорить, а соглашаться. Это система традиционного патриархата, где равноправный диалог не только невозможен, но и не востребован. Здесь базовыми являются не взаимная открытость и раскрытие личности в групповом общении, а такие социальные ценности, как смирение и послушание⁵⁰. Основной посыл здесь не в совместной выработке стратегий оптимизации групповой деятельности, а

⁴⁹ Согласно Р. Сеннету, эта тенденция таит в себе большие «подводные камни»: «Сам страх безличности, управляющий современным обществом, побуждает людей представлять себе сообщество во все более ограниченном масштабе... Чем больше люди задумываются о политической сфере как о благоприятной возможности раскрыть себя друг для друга... тем больше они забывают о том, чтобы использовать эту общность ради изменения социальных условий... Отказ от политического диалога, непрекращающиеся чистки аутсайдеров происходят от псевдо-гуманистического желания исключить безличность в социальных отношениях... *Поиски общей идентичности упраздняют поиски общих интересов*» (курсив мой. — Л.И.). — Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 295 — 298.

⁵⁰ «Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения... Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни во мнимо худом; ибо за все должен отвечать тот, кто благочестиво умертвил душу его» (т.е. его духовный отец. — Л.И.). — Прп. Иоанн Лествичник. Лествица // Наследие. <http://svitlo.by.ru/nasled/uchitel/listw/list.htm>.

в развитии способности с благодарностью принимать все обстоятельства своей жизни. Отказ от способности суждения и личной ответственности за свои жизненные выборы объясняет обращение к неинтеллектуальным видам трудовой занятости. Выполнение простых физических работ не дает возможности уму превозноситься, а телу пребывать в гедонистической праздности. В данной стратегии «доктрина благих посюсторонних мотивов кардинальным образом изменяется в пользу концепции *неземных* наград...»⁵¹. Очевидно, (по крайней мере) идея такого пути спасения легче принимается теми, кто воспитан в рабоче-крестьянской трудовой этике.

Обитель с. Татьяны находится в сельском пригороде. Уже этот факт ограничивает в ее составе число горожан и увеличивает процент местного населения, среди которого доля работников умственного труда, очевидно, должна быть ниже, чем в городе. Все виды деятельности разбиваются в единой общине на два основных — физический труд (строительство и ремонт храма, прихрамовых построек, сестринского корпуса, работы по возделыванию прилегающих к храму территорий, кухня, стирка и т.д.) и молитву. Служение сестер милосердия предполагает получение ими медсестринского образования. И хотя на момент проведения интервью сестричество еще не было многочисленным, понятно, что в перспективе идти сюда будут, в первую очередь, либо девушки, еще не получившие никакого образования, которые, избирая данный жизненный путь, не претендуют на получение экспертного знания по какой-либо специальности, либо женщины, по тем или иным причинам не получавшие в миру удовлетворения, в том числе и от своей профессиональной занятости. Вышеописанные обстоятельства делают эту общину более привлекательной и близкой душе «простой», «не мудрствующей лукаво» и не склонной к проблематизации своего понимания православной традиции. То есть, каким бы на самом деле ни был здесь социальный состав прихожан, по своему культурному типу данную общину следует отнести к традиционной, пропатриархатной русской культуре, уходящей корнями в «здоровый крестьянский быт». Характерно то, что богослужение здесь сопровождается древнерусским знаменным распевом (очень красивым, но практически не используемым в современной церковной практике). Такое обращение к церковной старине, предположительно, должно работать на идентификацию с

⁵¹ Согомонов А. Ю. Генеалогия успеха и неудач. Гл. Примордиальный цикл: от послушания к смирению. (В печати.)

прошлым допетровской «Святой Руси» и таким образом приводить к сращиванию религиозной и этнической идентичностей.

В приходе Галины ситуация иная. Национальный состав здесь более разнообразен (например, заметную роль в жизни общины играют евреи). Учитывая постоянные контакты с заграничными общинами и политику «осовременивания» языка богослужбных и иных церковных книг (которая осуществляется посредством использования их переводов на современный русский язык), следует предположить наднациональное и, возможно, наднациональное (в смысле ориентации не столько конкретно на РПЦ, сколько на всемирное Православие) содержание культивируемой здесь православной идентичности.

Принесенная священниками из доцерковного опыта и так или иначе связанная с актуальными для всего общества внецерковными политическими дискурсами, культивируемая *на приходе* социальная идентичность/гражданская позиция, порождает соответствующие религиозно окрашенные проекты нового национального самосознания.

Политические дискурсы православия

Как и всякий другой, спектр православно окрашенных общественно-политических проектов имеет свой правый и левый фланги, идеологические программы которых в целом вполне сопоставимы с программами внеконфессиональных политических партий. В зависимости от политических предпочтений выстраиваются две основные модели национального государства: либо традиционная, либо модерная. Первая — основана на идее сильной государственной власти, сосредоточенной в руках одного управителя, которого народ любит, чтит и слушается. Основным референтом здесь выступает монархическая Россия (или СССР времен Сталина). Вторая — является порождением проекта Просвещения с его идеями секулярного государства и гражданского общества. В данном случае примером служат западные страны развитой демократии. Если для первой модели национального самосознания характерен эсхатологизм и логика сохранения единственно возможной истинной традиции, то для секулярной модели наиболее свойственны утопизм и логика рациональной модернизации всех существующих традиций. Понятно, что последний вариант не претендует на априорную национальную самобытность, здесь она сохраняется только как самобытность исторического пути к общечеловеческому финалу — «демократическому обществу всеобщего благосостояния».

Среди православных эти проекции в своем крайнем выражении приводят либо к национал-монархизму⁵², либо к идее светского по определению, но веротерпимого государства, в стране, где тон духовной жизни должно задавать открытое для вызовов современности либеральное православие⁵³. Патриархальное православие берет за основу идею добровольного принятия на себя нравственного *долга* и *обязанностей* по отношению к сакрализованной (не всегда оправданно) церковной и мирской власти, поскольку последняя является основным «гарантом» сохранения истинной традиции. Концепция либерализации (или осовременивания) церкви, вкуче с созданием правового государства, блюдущего свободу совести, напротив, построена на идее всеобщего *равенства перед законом и Богом* и исходящей из этой идеи возможности *отстаивания прав личности* перед лицом любых иерархий⁵⁴.

Подобные формы гражданской идентичности можно предположить и в исследуемых нами случаях. Косвенным подтверждением тому служит особое почитание страстотерпцев императора Николая II и его семьи в приходе сестры Татьяны и скептическое отношение к их святости в приходе Галины.

Воцерковление и Галины, и Татьяны можно рассматривать как вариант обретения гражданской идентичности. В обоих случаях социализация внутри церкви служит способом преодоления атомарности, замкнутости индивидуального существования, столь свойственного современному миру. Включившись в жизнь православных общин, они нашли свое место в обществе и обрели свою гражданскую позицию, которая прежде, если и присутствовала имплицитно в структурах ГПС, то во всяком случае не была явно выражена. Вмес-

⁵² См., например: Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России. История, идеология, экстремистские тенденции. М., 1996.; Прибыловский В., Трифонов А. Русские монархисты. Документы и тексты. М., 1998.; Верховский А. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты. М., 2003.

⁵³ См., например: Чепурная О. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). <<http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/чеп.html>>; Щипков А. Во что верит Россия. Лекция 3. Христианство и политика. Возникновение ХДС. СПб., 1998. С. 30-43.

⁵⁴ См.: Рыжова С.В. Русское самосознание и этничность в православном дискурсе 90-х гг.: толерантность и экстремизм // Религия и идентичность в России. М.: Восточная литература, 2003. С. 33.

те с тем особо следует подчеркнуть, что обращение обеих участниц исследования в православие скорее связано с обстоятельствами их личной жизни, чем с активизацией их этнической или гражданской идентичности⁵⁵.

Заключение

Разрушение советского гранд-нарратива привело к упразднению общезначимых идеалов, в том числе и идеала «настоящего» гражданина. В наше время отсутствие «предписанной» гражданской позиции подвигает людей к самостоятельному самоопределению по отношению к обществу и государству, иначе говоря, к самостоятельному выстраиванию своей гражданской идентичности. В условиях идеологического вакуума ее положительное наполнение, как правило, оказывается связанным с более или менее удаленным историческим прошлым.

Перевернутые страницы нашей истории, хранящие в себе «честь и гордость», все тянут вернуться к ним вновь и вызывают щемящее чувство ностальгии. Даже вне зависимости от выбора гражданской позиции, пожалуй, именно это чувство наиболее соответствует современному переживанию нашей национальной (в смысле гражданской) идентичности. Характерное для постмодерна ощущение утраты живой культуры, связующей общество в единое поле (как это было в традиционном обществе и обществе эпохи модерна), ведет к стремлению ее воссоздать, стать или остаться ей внутренне причастным и рождает множество культурных проектов, апеллирующих к допетровскому, дореволюционному, советскому или нероссийскому опыту. Несмотря на обвинение постмодерных реконструкций и «инсценировок» прошлого в неподлинности и «симуляционности», обращение к историческому опыту и признание его ценным можно назвать одним из самых положительных приобретений нашего времени. Феномен воцерковления, как изменение образа и стиля жизни, — одно из его следствий.

Одной из причин множественности вариантов воспроизводства православной традиции является культурная асинхронность нашего

⁵⁵ В текстах интервью обеих девушек ни этническая, ни гражданская идентичность не были проблематизированы или каким-либо образом затронуты. Рассуждая о них, мы занимаемся реконструкцией и исходим при этом в большей степени из анализа ситуации в их приходах, чем из их личного опыта.

общества. В общественно-политическом пространстве современной России сосуществуют социальные прослойки, относящиеся к различным социально-культурным типам: традиционному, модерному, постмодерному. Воспроизводство социальности одного из этих типов в *приходском укладе* связано с включенностью членов общины в более широкие социальные контексты, как светские, так и православные. Исторически сложившиеся типы ментальности и идеологические проекты национального государства взаимодействуют на уровне повседневности индивидов и производят оригинальные интерсубъективные жизненные миры. Благодаря поддержанию характерных дискурсов, а также посредством выбора приоритетного набора социальных практик, общинная жизнь формирует соответствующий ей вариант гражданской идентичности, что в свою очередь располагает индивида к принятию определенной политической ориентации, в том числе в рамках современного православия.

Таким образом, принятие православия еще не означает определенных политических предпочтений — православные, как и все остальные, могут быть и левыми, и правыми, и центристами. Вместе с тем, религия придает свое звучание любой политической ориентации. Верующие становятся не просто консерваторами и либералами, но *православными консерваторами и православными либералами* (упрощенно говоря, традиционалистами-монархистами и модернистами-утопистами). Между этими политически проявленными полюсами следует предположить существование спектра промежуточных позиций, вероятно, характеризующихся большей неопределенностью и непостоянством.

Существенное отличие современного способа освоения православной традиции состоит в том, что каждый учится ей, хоть и в рамках конкретной приходской субкультуры, но по индивидуальной программе. Выбор прихода и духовника (особенно в крупных городах) в настоящее время является делом личностных предпочтений верующего. Созданные в статье персональные портреты позволяют увидеть культурные соответствия, существующие между идентичностью члена православной общины и теми «задатками» социальности, которые присутствовали у участниц исследования изначально. Заложенная в их габитусных проектах/стратегиях предрасположенность к определенному типу социальности в пределах пройденного ими жизненного пути обрела наиболее полное воплощение именно при воцерковлении. На основании проведенного исследования можно утверждать, что путь самоопределения в православии помог им разрешить некоторые внутренние проблемы, идущие из

детства, и предоставил возможность позитивной самореализации в обществе. Конечно, не все случаи религиозного обращения оказываются столь удачными. Да и в жизни наших героинь вопрос социальной (религиозно-гражданской) идентичности не является закрытым. Ее производство и воспроизводство, как известно, есть процесс перманентный, а потому в принципе обратимый. Тем не менее, изучая биографии, мы приходим к выводу, что всякое обращение (к новому или вспять) имеет в себе внутреннюю логику, связывающую его с предшествующим социальным опытом личности, поэтому даже для свободного от принуждения среды индивида любой важный жизненный выбор не может быть совершенно произвольным. Аттitudes и ценности, формирующиеся в детстве под воздействием ближайшего окружения, продолжают играть важную роль на протяжении всей биографии. Именно они становятся общей основой для всех конкретных реализующихся здесь-и-сейчас форм социальной идентичности, в том числе для религиозной и гражданской. Для участниц нашего исследования православная идентичность является общей культурной рамкой, внутри которой каждая находит возможность воспроизводить те социальные установки и практики, которые были опривычены с детства и являлись частью их индивидуального габитуса вне зависимости от принадлежности к церкви. История микро-социальности, запечатленная в структурах габитусного проекта/стратегии, персонифицирует формы принимаемых личностью коллективных социальных идентичностей, что позволяет ставить вопрос о генеалогии идентификационной матрицы индивида и рассматривать ее как персональный портрет.

Автор выражает искреннюю благодарность за участие в обсуждении и редактировании данной статьи директору Центра социологического образования Института социологии РАН С.Е. Кухтерину.

ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Сцена террора в культурных войнах: проблемы воображаемой общности и политики идентичности

С.А. Кропотков

Терракты в Москве и Беслане обнажили глубокую расколотость российского общества, усиливающуюся по мере очередной реструктуризации мирового капитализма. Неравномерность развития регионов в национальном и глобальном масштабе — не только необходимое условие развития капитализма, но и его результат, обостряющий травмы и неразрешимые противоречия предшествующего этапа модернизации. Сам термин «культурные войны» заимствован нами из работ о политиках идентичности таких исследователей, как Барбара Круйкшанк (Cruikshank), Дональд Митчелл (Don Mitchell) и др.

Конфликтность отношений между несовместимыми жизненными мирами внутри культурных сообществ реализуется сегодня либо как культурные войны, либо как культурные политики. И те, и другие являются стратегиями сопротивления, реакцией на негативные последствия глобализации (исламские фундаменталисты, национал-большевики, православные братства и т.п. «сообщества сопротивления»). Различия между ними в том, что к войнам прибегают консерваторы с целью сохранения расшатанных устоев идентичности, мыслимых пределов возможного.

Культурные политики, напротив, делают изменчивой незыблемость прежнего фундамента социального консенсуса национальной идентичности как фактической данности, образа жизни. В качестве результата таких повседневных стратегий сопротивления контркультуры нацелены на трансформацию дискурсивных пределов возможного, демонстрацию условности и изменчивости границы между природой, культурой и политикой. Они ставят «данность» под вопрос, и потому признание ее исторической относительности становится мерой толерантности конкретного общества.

Как контр- и субкультуры, так и «сообщества сопротивления» конструируются вокруг интенсивного переживания *коллективной*

идентичности. Они базируются на символической интерпретации истории, географии, языка и, главное, коллективной приватизации пространства. Ре-территориализацию («заземление») идентичности следует понимать как попытку обрести вновь чувство коллективной укорененности в природе, гарантию самобытности и исключительности.

Подчеркнем, что феномен идентичности как образа, обычно утраченный или оказавшийся под угрозой исчезновения в эпоху механического репродуцирования образов, вписан в западную культуру именно под знаком сходства. Подобно Дон-Кихоту, который, по меткому выражению М. Фуко, сошел с ума в аналогиях в эпоху грандиозных различий, — сознание искателей «подлинной идентичности» повсюду ищет лишь знаки позитивного или негативного сходства, наличия или отсутствия соответствия некоему идеальному и вместе с тем натурализованному паттерну. Р. Барт диагностирует такой тип сознания, как мифологический, когда функционирование знака преимущественно в режиме сходства ограничивается лишь символическим измерением. Это значит, что сходство в отношении означаемого и означающего достигает такой степени прозрачности, которая возможна лишь в условиях игнорирования специфики формы дискурсивного высказывания в художественных или идеологических текстах по поводу национальной самобытности образа жизни. Означающее абсолютно тушется перед означаемым («духом места», «национальным характером») — реальным или концептуальным местом, априори помещаемым за пределы процесса сигнификации. Именно это иерархическое, «вертикальное» — неравноправное отношение между частями знака — обеспечивает пользователей символическим инструментарием «ощущения глубины», на которое претендует «язык Идентичности» в пику пошлым и плоским знаковым обменам повседневности. С другой стороны, лингвистический анализ постструктуралистов бросает свет на то, как с помощью символического «языка Идентичности» — выразителя уникальной индивидуальной или коллективной самобытности — в визуальность инвестируется дополнительное измерение, видимость глубины природных или бытийных корней, поскольку символ всегда уходит к пространству трансцендентного, тяготеет к дискурсу эзотерического.

Любой акт построения и выражения идентичности является актом рефлексии, маркирующим дискурсивное пространство, в котором возникает опыт «это реально я», т.е. становится самосозна-

ние и утверждается аутентичность самости личности или самобытность этноса. Лишь после этого возможна постмодерная проблематизация акта отражения самого себя, вопрошание или оспаривание идентичности. Однако наличие самости как целостного индивидуального или коллективного состояния («народной души»), по сути дела, исключает рефлексию, ибо сохраняющему *самооблагание*, иначе говоря, уверенному в себе субъекту не нужен опыт бесконечного рассеивания самоописаний, тиражирования образов самого себя. Рефлексия начинается лишь тогда, когда современный субъект, утратив целостность, а вместе с ней и уверенность в себе, начинает вглядываться в себя, когда он расколот изменением условий жизни бесконечной модернизации. Так, романтические двойники Гофмана или присваивающие образ Другого самозванцы Пушкина появляются всегда в период внешних или внутренних (субъективных) смут, точно так же как и эскалация национализмов связана именно с началом буржуазной модернизации XIX в.

«Противоречие или апория рефлектирующего по поводу идентичности сознания состоит в том, что сам этот процесс представляет собой, по сути, уже постмодерный опыт — является стратегией удвоения. Всякий раз, когда имеешь дело с идентичностью, возникает что-то, что превышает рамки образа, ускользает из поля зрения, устраняет самость как место идентичности и автономии и — что более важно — оставляет след сопротивления, пятно субъекта, знак противодействия... И в этот момент требование идентичности становится, по преимуществу, ответом на другие вопросы — наделения значением и желанием, культуры и политики»¹. В тот самый момент, когда символическое сознание предписывает знакам идентичности их целостность и единство, их глубину, мы как раз и сталкиваемся с феноменом удвоения, неизбежно разлагающим любую целостность... Происходит спатIALIZация (опространствливание) субъекта, возникает иллюзия перспективы, потому что миметическая рамка или образ идентичности в случае с национальной общностью всегда накладывается на определенную территорию. Но проблема кроется в том, что фигура удвоения априори не может содержаться внутри знака аналогического сходства, которым оперирует субъект в поисках «подлинной идентичности».

¹ Homi K. Bhabha. The Location of Culture. L.; N.Y., 1994. P. 49—50.

Постструктуралистская культурология обнаруживает двойственность дискурса идентичности — идентифицирующего и дифференцирующего одновременно, доходящего до неразрешимых противоречий между чувствами «избыточной полноты» и «недостатка», вплоть до прозрения о собственной ущербности, изгойстве. Раздвоение идентичности базируется, с одной стороны, на стремлении к персонализации коллективной идентичности субъекта (когда «все, как один, умрем в борьбе за это») — как намек на «подлинную реальность» или «глубинную интуицию бытия» с ощущением «небывалой полноты народной общности». С другой же стороны, в феномен идентичности вписана проблема идентификации в психоаналитическом измерении, которая всегда стремится ответить на вопрос, чего человек или этнос хочет? В смысле, чего же ему недостает? Становление человеческого субъекта современного типа как социально и физически аутентичного образования основывается на неизбежном *отрицании* исходного архаического нарратива бытийной полноты или воображаемого соответствия между индивидуальными интересами, инстинктами и «мировой волей». Заметим, что идентичность никогда не есть априорный феномен, это всегда только проблематичный процесс доступа к образу «целостного бытия». Но именно в этом состоит отличие научного и художественного оперирования концептом идентичности («размолвка с миром, волей», согласно О. Манделштаму) от идеологического манипулирования образом идентичности как знаком тотальности у всевозможных фундаменталистов (иллюзорное состояние «обладания, приобщения, наличия идентичности»).

Дискурсивные условия такой психической идентификации с образом могут быть выявлены, если осмыслить такой образ общности как неизбежный атрибут коллективного воображения, принадлежащий самой конструкции власти, визуального дополнения ее концепции идентичности. Поэтому образ воображаемой общности как предмет идентификации всегда маркирует собой амбивалетное место. Он всегда представляет пространственный сдвиг — делает присутствующим нечто отсутствующее — и потому предлагает временное откладывание: это репрезентация времени, которое всегда где-то еще, вовне, то, что Деррида называет ностальгическим повторением и замещением отсутствующего истока. Например, у М.Ю. Лермонтова: «Да, были люди в наше время! Не то, что нынешнее племя, богатыри, не вы...» И потому истоки национального характера совершенно невозможно всерьез читать наив-

но миметически — как явление некоей объективной реальности. Но образ идентичности сразу станет доступен адекватному пониманию, если прочитать в нем отрицание оригинальности или самодостаточной полноты национального характера.

Процесс замещения и дифференциации в категориях «отсутствия — присутствия», «репрезентации — повторения» открывает перед нами **лиминальную (пограничную, переходную)** реальность как единственно возможную атмосферную среду для построения и существования идентичности. Ее образ всегда метафорический заместитель, иллюзия присутствия национального характера и в то же самое время метонимия, знак его отсутствия или потери, утраты. В любом случае, **образ идентичности** возникает именно «на кромке значения и бытия, **при сдвиге границы другого**, воображения инакости внутри идентичности», полагает британский философ индийского происхождения Хоми К. Баба. А популярный сегодня на Западе афро-карибский интеллектуал, погибший в борьбе за независимость Алжира в 1961 г., Франсуа Фэнон обозначил это как «белые маски на черной коже».

«Так чего же хочет черный человек? Встречаясь с сопротивлением со стороны другого, мое самосознание подвергается опыту желания... И в той мере, в какой я желаю, я хочу быть признанным. Я ведь не только здесь и теперь, запечатанный в вещественности. Я (живу) где-то еще и для чего-то еще. Я требую внимания к моей *негативной* активности потому, что преследую цели большие, чем жизнь... Я занимаю пространство. Я двигаюсь в направлении другого... и этот эфемерный другой, враждебный, непрозрачный, бесконечно малый — нездешний, в итоге исчезает. Отвращение»². Пожалуй, это проясняет самоубийственные практики шахидов, теракты «Аль Кайды»: их ставка, действительно, «больше, чем жизнь» — сохранение этнической, конфессиональной общности, которой грозит исчезновение в волнах глобализации. Подверженные ее логике, они заняты преследованием неподвластного Другого, желая убить его, убив себя, обретая тем самым суверенность, уже не нуждающуюся в чем бы то ни было признании. Угрозы устроить теракт «зрелищный, символически нагруженный, с максимальным ущербом для экономики и огромным количеством жертв» означают, что их амбиции простираются дальше — занять

² Цитата дана по: *Homi K. Bhabha. The Location of Culture. P. 51; см. также: Гудков Л.Д. Негативная идентичность // Новое лит. обозрение. М., 2004.*

место *того же самого*, т.е. разместиться *вместо* самого господина (Запада, прогресса), и превзойти его в качестве глобальной дестабилизирующей силы.

Так террористы оказываются *вместо* мюзикла, *вместо* праздника, *вместо* учителей, достигая своей цели: быть услышанными (с этой целью говоря не только «громче, но и хуже», по словам М. Жванецкого), увиденными в качестве актеров, подтверждающих застарелый стереотип «горец-воин-разбойник». Как будто начитавшись М.Фуко или Хоми К. Баба, они проникают в метрополию, осуществляющую всеобъемлющий колониальный надзор за периферией, или в школу в Беслане, напоминая властям об этом важнейшем из всех забытых ими институте производства современного субъекта. Оба культурных пространства (театр в столице и школа в провинции) работают в режиме «скопического» (паноптического) управления, осуществления «надзора за зрителями», «присмотра за учениками». «Черный человек» (в данном случае — это маска террориста, как известно, «не имеющего национальности») получает редкое наслаждение — самому сыграть роль субъекта действия и видения, его вожденное, но запрещенное властью желание — занять привилегированную позицию наблюдателя, насильственным путем получить «удовольствие в смотреии». Машина надзора и схема зрелища тем самым переворачиваются. И у власти, и у террористов *объектом желания и борьбы является взгляд*: первая стремится надзирать, второй «урвать» эту привилегию хоть на миг, и в этот момент быть увиденным! Но смотреть — не значит видеть, поэтому оба героя кровавой драмы одинаково слепы...

Вероятный ответ на вопрос Ф. Фэнона «Чего же хочет маргинальный человек?» в таком случае читается следующим образом: он хочет объективировать свою конфронтацию с другими и другостью. В его колонизированной властью душе бессознательно существуют желание отрицания негации, происходит «сдвиг в самом моменте желания, когда различие одновременно признается и снимается» (Хоми К. Баба). В лакановской терминологии язык идентичности, включая его экстремальные проявления, выступает как регулятор желания, он движим стремлением к наслаждению, получаемому от чувства контроля над символическим порядком вещей, стремлением занять место символической власти. Одновременно язык идентичности есть *манифестация утраты*, которая образует сердцевину любого субъекта. И в особенности это «утрата матери (в том числе Родины) как результат отделения от нее, наступающий

с фазой зеркала» — в смысле прежнего органического, целостного существования. Иными словами, это утрата субъектами «опыта невинности» — существования в единстве и гармонии с символическим порядком, который они не могут контролировать. Поэтому язык идентичности есть символизация желания в бесконечном искании контроля над окружающим миром.

Согласно Ж. Лакану, субъекта формирует только выход на сцену символического порядка с его властными структурами производства и получения значений. Вовне символического порядка лежат только психозы. Такое объяснение распространения сцен террора сегодня в мире помогает ответить на вопрос «Чего же они хотят?» А хотят они «всего лишь» возвращения в дозеркальную фазу «единения со своим народом и со своей матерью-родиной», когда *все были как один в борьбе за это*. Пробиваясь отсюда с боями в зазеркалье, к состоянию утраченной неразличимости социальной разнородности русского народа, первобытной недифференцированности и простоты чеченской общности, они обречены попасть в реальности постсоветского социума. Их психоз — от невозможности исполнения подобных противоречивых желаний, когда признание своего различия среди современных народов совмещается с требованием отрицания различия со своими «героическими» предшественниками, скажем, имамом Шамилем и Шамилем Басаевым, ветеранами Отечественной и Афганской/Чеченской войн.

Понятно, что амбивалентная конструкция этнокультурной идентичности с некритической легкостью усваивается различными «сообществами сопротивления» глобализму лишь потому, что феномен идентичности переводится ими с уровня рефлексии на уровень идеологии, т.е. из элитарного акта самосознания идентичность невроза становится товаром массового потребления.

Главными источниками исходящих от глобализма опасностей в «сообществах сопротивления» считаются, во-первых, растворение автономных институтов, организаций и коммуникационных систем, в которых люди привычно жили в доиндустриальной и индустриальной экономике; во-вторых, всеобщая взаимозависимость и «сетевая гибкость», которая затушевывает границы членства в локальных сообществах, индивидуализация социальных отношений производства; в-третьих, кризис патриархальной семьи, коренящийся в трансформации механизмов обеспечения безопасности в семье, системы социализации, сексуальности и, следовательно, самих устоев построения личности³.

Любая идентичность в принципе амбивалентна, сплетена из отношений идентификации (снятия различий) и дифференциации (утверждения и умножения различий). Другой и *другость* в ней — неперемный объект желания и осмеяния, отщепления и отвращения одновременно. Но артикуляция различий обязательно присутствует внутри фантазий по поводу истоков национального характера и идентичности. Знаковые отношения навязчивого сходства или аналогии принудительно унифицируют опыт самосознания россиян или индусов, как бы давая ему «в зеркале природы» символическое подтверждение в том, что знаки культуры этноса базируются на соответствии природе.

Национализм как явление сравнительно молодое, возникшее впервые на волне буржуазно-индустриальной модернизации в XIX в., оказывается неизбежным спутником и вторичной буржуазной модернизации в странах СНГ. Он застал врасплох ученых и политиков бывшего СССР, хотя для западных исследователей он является хорошо изученным, вполне логичным и по-своему эффективным способом конструирования «воображаемой общности» (Б. Андерсон, А. Аппадюррай, Г.Ш. Спивак и др.) в системе противоречивых отношений между колониями и метрополиями. На территории бывшего СССР национализм оказался «естественной» заменой принципам коммунистического, точнее, пролетарского интернационализма. При всех негативных чертах, как это ни парадоксально, для молодых независимых государств он является поиском путей в современный мир, как идти «в ногу со временем». Нация оказывается характерной формой пространственной локализации и временного бытия культуры. Чувство национальной идентичности, включающее линейные представления о национальной истории, в экономически стабильных и высокоразвитых странах обеспечивает гарантию безопасности в современном мире, в условиях смещения прежних иерархических религиозных или авторитарно-государственных форм социальной организации. Это чувство резко обостряется и становится весьма болезненным в молодых независимых государствах СНГ, где русское население экономически и социально, а фактически и политически оказывается в положении национального меньшинства или новой диаспоры. При отсутствии продуманной национальной политики бывшего имперского центра, когда, в отличие от постиндустриальных стран, экономи-

³ Castells M. The Power of Identity. N.Y.; L.: Blackwell, 2001. P. 65–66.

ческая и политическая система России и стран СНГ работает в режиме не вовлечения людей в свое социокультурное пространство а, напротив, выталкивания, — в этих условиях у значительной части наших соотечественников возникает настроение изгойства, вполне реальный страх выпадения из истории.

В рамках амбивалентности образного представления идентичности, а следовательно, и феномена колониального и постколониального дискурсов как непрерывных пространств, где идентичность появляется, разрабатывается и реализуется, можно зафиксировать взаимозависимости имперской и постколониальной идеологии идентичности. В самой конструкции антиколониального дискурса продолжает утверждаться колониальная власть даже тогда, когда она, по-видимому, критикуется в бывших зависимых субъектах. Это проявляется в невольном наследовании от метрополии потребности в расовых, профессиональных, этнических, сексуальных различиях, как воспроизведения отношений господства, смещаемого на более слабого: репрессия переносится на меньшинства для того, чтобы самому встать на место господина. В этой связи антизападные или «антикавказские» настроения в России, равно как и антирусские, — в бывших советских республиках — неизбежно попадают в категорию постколониальных, как превращения (иногда извращения) колониальных психических комплексов.

Таким образом, один из важнейших парадоксов постколониальных идентичностей состоит в том, что самоутверждение для бывших колониальных этносов, так же, как и для «сообществ сопротивления глобализму», возможно лишь на основе правил игры метрополии, в пределах «дискурса большого брата». Иначе говоря, противодействовать постиндустриальной цивилизации можно лишь с максимальным использованием ее финансового, технического, информационного потенциала, полагает М. Кастеллс. Вот почему теракты 11 сентября 2001 г. — это произведения террористов-инсайдеров, а не аутсайдеров, как доказывает хотя бы тот же Дж. Мур в известном документальном фильме «Фаренгейт 9/11». Если постиндустриальная цивилизация бесконечно производит удвоения, разрушая устойчивые связи означающих с объектами, то Мировой Торговый Центр именно потому оказался ее наиболее репрезентативным памятником, что представлял визуально удвоение в чистом виде — как цифру «11»⁴. Надо ли напоминать, что номер рейса первого самолета, вре-

⁴ Бодрийяр Ж. Символические обмены и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 145–146.

завшегося в башни, был номер «011», а другой рейс, тот, что врезался в Пентагон, летел под номером 077?! К тому же Бен Ладен совершил их по законам голливудской эстетики, т.е. находясь уже внутри системы, будучи поработанным ею и встроенным в сверхплотные слои подвластности законам западной цивилизации, равно как и Ш. Басаев — воплощение послушности другой имперской Системе в качестве виновного, поднадзорного, хорошо контролируемого и манипулируемого делинквента (М. Фуко)⁵.

Целью колониального дискурса является конструирование колонизируемых (в российском случае — подвластного населения провинции) как общности дегенеративного типа не столько на основе расового, сколько социально-экономического и классового различия. Данное обстоятельство оправдывает установление системы авторитарного администрирования, опеки и контроля со стороны метрополии как «справедливых» (напомним, что именно программы новостей и криминальные обзоры наиболее близких властям телеканалов и в центре, и на местах всегда давали наиболее мрачную картинку деградации населения, а практики террора служат лишь подтверждению негативного стереотипа «кавказца»). Таким образом, наличие «колониального дискурса» в системе культурных коммуникаций является решающим в процессе производства колонизируемых как такой социальной реальности, которая другая, чем в метрополии, и в то же время полностью познаваемая и обозреваемая, видимая. В нашем случае речь идет о внутренней колонии, когда в качестве квазиколонии выступают деревня, провинция, периферия. Формами протеста являются как уклонение от познаваемости и поднадзорности (скажем, уклонение от переписи населения или утверждения, что «умом Россию не понять»), так и уход в тень (в предельном случае — в «теневой уклад экономики»), наконец, незапланированный выход на сцену разного рода национализмов в пикку космополитизму столичных элит.

Фрагментарный мир российской экономики сегодня, с его множеством изолированных или слабо связанных бизнес-графств, с ограниченными горизонтами мышления (разобщенными субъектами, объединенными докапиталистическими иллюзиями типа «у нас все есть» и «ничто ни с чем не связано»), поразительно напоминает Францию, описанную К. Марксом в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».

⁵ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 443–444.

Это объясняется отчасти тем, что приватизация посткоммунистического пространства и времени, индустриального потенциала и природных ресурсов страны происходила отнюдь не частнособственническим образом, а именно как коллективное присвоение криминальными, спортивными, административно-территориальными или ведомственными братствами низовой или верхней номенклатуры («синей» или «красной братвы»). Овладение экономическим и социальным пространством сопровождается символическим «огораживанием» (мы лучшие, умные, успешные), чувством избранности у тех, кто оказался внутри корпоративного забора вокруг отдельных процветающих бизнес-графств. Это оборачивается репрессивной логикой исключения в отношении к чужакам и исключительности, некритической снисходительности к собратьям.

Дискурс корпоративной, конфессиональной или национальной исключительности способен держать вместе представителей любой общности независимо от ее размеров и остроты конфликтов с окружающими по поводу передела собственности. Так американцев, несмотря на всю остроту внутренних культурных войн, держал и до сих пор держит вместе «в рамках вынужденного согласия» именно «дискурс исключительности их демократии», как заметил еще в XIX в. А. де Токвиль⁶. Поэтому столько опасений вызывают любые критические теоретизирования об истоках демократии, но в равной степени верно и то, что именно рефлексии о самой природе подобного недобровольного согласия могут порождать раздоры, достигающие до стадии культурных войн.

В свете гегелевского определения современной субъективности, как покоящейся на «3-х китах» — индивидуализме, праве на критику и автономности действия — мужское братство как способ капитализации пространства и времени оказывается *архаическим способом преодоления разрыва с современностью*. Для тех индивидуальных или коллективных субъектов, которые исключены из информационного уклада экономики «глобальной сети» или сопротивляются негативным последствиям глобализации, базирующиеся на религиозной, национальной или территориальной основе сообщества обеспечивают локальные идентичности, как альтер-

⁶ Цит. по: *Cruikshank B. Cultural Policies: Political Theory and the Foundations of Democratic Order // in Cultural Studies and Political Theory / ed. J. Dean. Ithaca and L.: Cornell University Press. P. 63.*

нативные способы конструирования значений в нашем обществе. Они могут быть характеризованы следующими чертами: 1) реактивностью по отношению к превалирующим социальным тенденциям; 2) появлением качества «оборонительной идентичности», которая функционирует как пространство «убежища и солидарности» перед лицом враждебного окружения; 3) они конструируются вокруг особой системы ценностей, производства значений, стремление разделить которые и маркирует специфические коды самоидентификации (сообщества верующих, регионалисты, националисты).

Таким образом, конфликтность отношений между несовместимыми жизненными мирами культурных сообществ реализуется сегодня либо как культурные войны, либо как культурные политики. И хотя те и другие являются стратегиями сопротивления, однако различие между ними в том, что к первым прибегают обычно неоконсерваторы с целью мобилизации на «последний и решительный бой» за сохранение утраченных истоков идентичности. Ре-территориализацию («заземление») идентичности следует понимать как попытку обрести вновь чувство коллективной укорененности в природе или гарантию богоизбранности. Культурные фундаменталисты всех мастей могут быть антидемократическими защитниками статус-кво в культуре как «данности», абсолютно необходимой для существования государства-нации. Они могут облачаться в доспехи воителей «единственно правильной веры» или «незыблемых устоев американской демократии». Независимо от конфессиональной принадлежности, они одинаково склонны прибегать к тактике террора, как в Оклахома-Сити, так и в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. Социально-интегративная функция подобных акций состоит в тотальной мобилизации ресурсов для совершения «контр-контркультурной революции», по выражению Г. Гемильфарб⁷. Подчеркнем, что сегодня инициаторами эскалации насилия в культурных войнах являются традиционалисты и фундаменталисты, ибо они готовы вернуть «вынужденное (невольное) согласие» любыми внедискурсивными средствами, а если понадобится, то и силой, как раз потому, что не способны победить в войне дискурсов.

Что же касается культурных политик и возникающих в их результате контркультур, то и они тоже являются практиками соп-

⁷ Цит. дана по: *Cruikshank. B. Cultural Politics. P. 70.*

ротивления, поскольку делают наглядно видимой изменчивость национальной идентичности. Вот почему в понимании неоконсерваторов культурные политики как оспаривание культурных данностей (равно как и теоретическая проблематизация последних в неклассической науке) являются знаком упадка и предания анафеме существующего политического порядка. Так риторика возвращения к «традиционным американским ценностям» является одновременно попыткой их натурализовать ценой подрыва их данности. Фактически риторический ход фундаменталистов состоит в том, чтобы присвоить себе монопольное право говорить от имени природы, судьбы или бога, отняв его у других конфессий, суб- и контркультур. Однако в мире неумолимо растущего разнообразия с этим трудно согласиться, так же как «трудно поверить в бытийную укорененность голоса, произносящего доказательство» (Ф. Ницше), тем более доказательства такого рода — оспариваемые «самим фактом существования» рядоположенной инородной дискурсивности.

Всякое даже предметно близкое теоретизирование об «истоках» оказывается ментально чуждым и далеким, поскольку очень опасно для самого фундамента идентичности как объекта анализа, и потому в сообществах сопротивления равно запретны критические теории устоев «американской демократии» или «русской духовности». Вот почему культурные войны фундаменталистов всегда ведутся как минимум на два фронта — не только против культурных политик или контркультур, но и против автономной от религии и идеологии науки. Достаточно вспомнить протесты традиционалистов против клонирования в США или усиленные попытки екатеринбургской епархии РПЦ объяснить «бестолковым ученым» из УрГУ, какая наука подлинная, а какая нет.

На самом деле фронтов может быть много, в предельном варианте — это война против всех, кто не с ними, а по сути же — с негативностью в себе, как закомплексованностью по причине неостановимой изменчивости внешнего и внутреннего мира на протяжении, по крайней мере, последних двух веков. Негативность (другое в тебе как отрицание данности) и изменчивость проникают в самые глубины человеческой субъективности (Г.В.Ф. Гегель), постоянно дестабилизируя ее в эпоху бесконечной модернизации (вот и еще одно бранное слово для фундаменталистов, включая русское производное от него — «обновленчество», за которое воинствующая церковь сразу же предаст анафеме!). Таким образом, непримиримая борьба фундаменталистами каждый раз ведется с чем-то

интимно близким в себе (прямо по Ницше: «в своем друге ты должен видеть своего врага!»), но их лукавство или же интеллектуальная неразвитость состоит в том, что это «другое-в-себе» постоянно параноидально проецируется на окружение, становясь «чужим-во-вне», невыносимым ужасным Другим, нестерпимым различием. Подобно Усаме бен Ладену они ведут ожесточенную борьбу с внутренней оккупацией себя голливудской эстетикой, взрастившим их милитаризмом. С этой точки зрения культурология толерантности не очень уж сильно различается от первоначального медицинского значения термина: толерантность это устойчивость биологической системы к чуждому воздействию. В итоге вся разность позиций современной науки и фундаментализма состоит в отношении к Другому: ставке на его уничтожение или воспитание терпения, устойчивости и выносливости организма к дестабилизирующим факторам.

Актуализация вопроса о европейско-азиатской границе в Екатеринбурге свидетельствует о формировании в Уральском регионе самосознания пограничной идентичности. В обществе проявилось стремление сделать непосредственно видимой специфику региональной истории, показать закономерности опыта прошлых поколений Уральского региона в качестве гаранта экономического процветания территории, обеспечивающего необходимость его автономии от метрополии. И проблема эта не столько природная, физико-географическая, сколько политическая и культурно-семиотическая. У нас на глазах разворачивается семиотическая реорганизация пространства как места конфликтов технократических, финансовых, интеллектуальных региональных элит за символическое овладение городской средой. Примечательно, что лозунги *европейско-азиатской культурной идентичности* стали краеугольным камнем формирования новых идеологий не только на Урале, но и в России в целом, а также и в Казахстане. Сама же тема границы обыгрывается как основа построения идентичности в различных версиях антиглобализма повсюду в мире. Потому что «внешняя граница, очерчивающая пределы западной цивилизации, как некой связанной воедино целостности, сегодня может незаметно обращаться в оспариваемую внутреннюю лиминальность. Тем самым обеспечивается место, из которого могут говорить обе стороны постколониальных отношений — и национальные меньшинства, изгнанники, маргиналы, и представители бывшей метрополии»⁸.

⁸ Homi K. Bhabha. P. 147.

Взамен рухнувших вокруг соцлагеря внешних границ образовалось на самом, казалось бы, «ровном месте» огромное количество границ внутренних, видимых даже из космоса, — межрегиональных, и невидимых парадигмальных, ментальных, межэтнических различий, непрерывно воспроизводимых разностью технологических и жизненных укладов прежде «единого и неделимого Союза». Границы (в том числе государственные) в значительной мере определяют содержание культурных традиций, выступают регулятором национальной или, как в нашем случае, региональной идентичности, а не просто регистрируют условия существования гражданского общества. В развитых странах ареал распространения «национальной экономики» определялся территорией этого государства или его составных частей и до наступления эпохи глобализации являлся основной единицей экономического развития. Неудивительно, что всякое изменение границ всегда влекло за собой существенные и продолжительные последствия для людей. В силу объективных исторических и социально-экономических причин в России произошла инверсия границ внешних и внутренних, что сделало вновь злободневной задачу обживания пограничного культурного пространства, обустройства переходов в нем.

Подчеркнем, что в современном мире богатство и бедность конструируются в первую очередь внутренними различиями, разграничениями социально-экономической среды и культурного пространства. Согласно Э. Соджа, капитализм с неизбежностью характеризуется неравномерным развитием регионов. Само существование его возможно только тогда, когда есть дисбаланс между «недоразвитыми и избыточно развитыми районами». Первые выступают в качестве резерва рабочей силы, равно как и резервного рынка для капиталистического производства, развивающегося спазматическими толчками. Поэтому капиталистическое производство следует рассматривать в географическом контексте как неравномерно развернутую пространственность, рыночный же обмен надо понимать не только как перемещение стоимости между фирмами и отраслями, но и как географическое перемещение стоимости. Примечательно то, что географическое перемещение стоимости — это процесс, при котором стоимость, произведенная в одном месте или районе, реализуется в другом, добавляя тем самым к базе ценностей, благ и, главное, аккумулированного потребляющим регионом капитала. Богатство избыточно развитого региона неизбежно возрастает, несмотря на увеличение стоимости

производства в нем. Быть потребителем оказывается выгодно, но туда «возьмут не всех», потому что доступ к потребительским благам приобретает статусно-классовый характер.

Таким образом, увеличение общественного интереса к внутренним границам объясняется очередным витком переструктурирования экономики, социальной ткани, ментальной карты и культурной среды страны. Реструктурирование понимается современными урбанистами как социальный процесс, вырастающий из неразрешимостей и шоков предшествующего периода развития. Это постоянное изменение и переход, разваливание на части и сборка по новой, деконструкция и реконструкция, вытекающие из ставшей определенно несостоятельной прежней системы действия и мышления. Старые отношения неравномерности развития между городом и деревней воспроизводятся сегодня в глобальном масштабе в виде непрерывно богатеющего центра и столь же неизбежно все более нищающей периферии в международном разделении труда. Причем неравномерность развития создается среди прочего технологической рентой, объясняющей сверхприбыль, которую центр получает именно за счет своей технологической, организационной развитости⁹. Все это с новой силой с неизбежностью воспроизводит регионализм во всех индустриально развитых странах, доходящий порой до сепаратизма, вынуждает российское государство закономерно искать новые варианты региональной политики, в том числе и стратегического культурного планирования «воображаемой общности».

Напомним, что десятилетние усилия посткоммунистической власти внятно сформулировать «российскую национальную идею» так и не увенчались успехом — не давался сюжет, так и не удалось выстроить нарратив, без которого никаких «идей» и национальных идентичностей не может быть по определению. Причины здесь не только объективные (невозможность построения целостной, непротиворечивой модели идентичности), но и субъективные, в том числе эпистемологические — доказанная К. Марксом простая немыслимость общности в ситуации колоссальной фрагментации экономики, усилении разрыва между центром и провинциями.

«Города и горы есть ядра внешнего и внутреннего разнообра-

⁹ Soja E.W. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. N. Y.: Verso, 1989.

зия ландшафта»¹⁰. Они поляризуют его, как прежде это делали границы внешние, и на сегодня они становятся очевидными, непосредственно данными границами внутренними, организующими не только объективный порядок ландшафта, но и его видение. Мы пришли к выводу, что семантически нагруженный региональный перевал – Уральский хребет, который безусловно *репрезентирован в европейско-азиатской культурной идентичности*, – позволяет начертать историю народа, прочитав национальный нарратив именно как **преодоление**. Этот повторяющийся сюжет воспроизводится в бесчисленных историях, которые российский народ в повседневной жизни, а также в искусстве и науке рассказывает о себе вот уже не одно столетие (Хоми К. Баба вычитывает его, к примеру, в концепции «хронотопа» у М.М. Бахтина). Высказывая гипотезу о содержании российского национального нарратива, мы тем самым можем конвертировать *территорию в традицию*, обратить символическую интерпретацию пограничного регионального ландшафта в «точку сборки», солидарности населяющих его людей не только как этнической, но и как политической общности («мы российский народ»), превращая непереносимое разделение в место амбивалентной психической идентификации.

В политическом и психоаналитическом смысле это означает, что современные российские региональные элиты пытаются обрести при помощи темы евразийской границы пространство для легитимного высказывания. Говоря на границе, о границе и от имени границы они пытаются избавиться от комплекса лиминальности, в терапевтических целях «проговаривая» ее. Логика желания совершенно бессознательно ведет их не к реальному возвращению к утраченным истокам, а к разыгрыванию перформанса на тему хорошо забытого традиционного национального нарратива **преодоления**.

Российская гуманитарная наука еще только подступает к проблеме идентичности во всей ее сложности. У нас все еще не сложился раздел «постколониальных исследований», концентрирующий на Западе междисциплинарные усилия ученых по изучению противоречивых идентичностей колонизированного субъекта и самосознания колонизаторов. Предмет этот чрезвычайно востребован в политическом отношении в условиях непрерывных

¹⁰ Каганский В. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство // Новое лит. обозрение. М., 2001. С. 96, 100, 106.

культурных войн, захлестывающих все без исключения метрополии после распада колониальных империй. Как часто бывало в России, искусство в таких случаях брало на себя функции восполнения отсутствующей институционально формы знания, позволяющей сделать ткань видимых конфликтов более дифференцированно различимой.

Технологии производства и утверждения национальной идентичности

А.В. Лукина

Развитие современной информационной экономики, выход ее за рамки традиционных национальных государств, формирование транснациональных компаний и корпораций, развитие современных средств коммуникации, процессы глобализации привели к новому всплеску межнациональных и межэтнических конфликтов. Современная постнациональная экономика стала вызовом для привычных моделей коллективной идентичности, в том числе и национальной. В век массовых миграций, процессов глобализации, в которых ключевую роль играют средства массовой информации, телевидение, кинематограф и интернет, само существование суверенитета национальных государств ставится под вопрос.

Россия, включенная во все мировые процессы не менее, а иногда и более остро испытывает все противоречия современного мирового развития. Наиболее актуальными проблемами, как во всем мире, так и в России, являются сегодня проблемы национальные.

Переходный характер современного российского общества не мог не вызвать очередную волну поисков национальной и этнической идентичности как «твердой почвы» в условиях нестабильной реальности.

Причины обострения национальных и этнических конфликтов в современной России во многом являются следствием не только актуальных мировых процессов, но следствием предшествующих этапов развития. Они объясняются особенностями процессов формирования наций и политикой властей в области национального вопроса в досоветский и советский периоды. В связи с этим анализ формирования национальной идентичности и русского национализма царской и советской России, несомненно, актуален для решения проблем, стоящих перед современной Россией.

В данной статье мы попытались провести сравнительный исторический анализ формирования нации и соответствующей национальной идентичности в Российской империи во второй половине XIX в.

и европейских державах (в частности, Великобритании). Достаточно сложно в рамках одной отдельно взятой статьи рассматривать весь комплекс технологий воздействия на воображение и сознание коллективного Субъекта, поэтому оговоримся, что данная статья представляет собой лишь небольшой эскиз, который может быть наполнен и дополнен важным содержанием в ходе дальнейших исследований.

Прежде чем приступить к собственно анализу технологий производства национальной идентичности, необходимо прояснить наши методологические установки и значение таких понятий, как «нация», «национализм», «национальная идентичность». Мы стоим на позициях конструктивистского (постнеклассического) подхода и вслед за Б. Андерсоном, К. Вердери, В. Тишковым, А. Миллером рассматриваем нацию как «воображаемое сообщество», формируемое в эпоху развития капитализма и индустриального общества. Как показывают Б. Андерсон, Э. Геллнер и др., идея нации становится основой для мобилизации и гомогенизации общества в целях модернизации. Процесс строительства национального сообщества включает в себя объективную и субъективную стороны. Одной стороной этого процесса является унификация литературного языка, гомогенизация общества, расширение сети коммуникаций, урбанизация и создание системы массового образования. Другой — конструирование и утверждение в широких слоях общества национальной идентичности.

«Национальная идентичность» понимается нами как форма нарратива (повествования) и перформанса (спектакля), разыгрываемого коллективным субъектом о себе, о своем Другом. Идентичность, по словам М. Фуко, является дискурсивной формацией, следовательно, в формировании национальной идентичности важную роль играют различные дискурсивные практики, или «политики идентичности», субъектом которых выступает власть и элита.

В данной статье мы прежде всего будем говорить о так называемой «навязанной идентичности», транслируемой образованной интеллектуальной элитой и правящей властью при помощи различных медиа (образование, литература, ритуальные и церемониальные практики). Морфологические феномены русской культуры XIX в. мы рассматриваем как формы медиа, при помощи которых формируется, утверждается национальная идентичность и определяются границы «воображаемого сообщества» русской нации.

Россия, как и многие европейские державы, в течение достаточно длительного времени, включая весь XIX в., решала задачи модернизации и индустриализации. Объединение населения, разрозненного

по этническому, лингвистическому и религиозному составу, в единое целое, консолидация общества, как и во многих европейских государствах, происходили вокруг идеи, или проекта «нации».

Главным средством, способствовавшим становлению нового вида общности, т.е. нации, по мнению Б. Андерсона, являлся «печатный капитализм», который «открыл для быстро растущего числа людей возможность осознать самих себя и связать себя с другими людьми принципиально новыми способами»¹. Капитализм создал систему, или рынок прессы как «унифицированное поле обмена и коммуникации», с помощью которого происходит распространение идеи, или проекта нации в среде грамотной и читающей публики.

Уже с конца XVIII в. в Российской империи развивается издательское дело, т.е. «печатный капитализм» — производство книг, газет, журналов, которые становятся первыми продуктами массового потребления. В пореформенной России увеличивается число типографий (с 300 в 1864 г. до более чем 1000 в 1894 г.), периодических изданий — газет и журналов («Современник», «Русский Вестник», «Вестник Европы», «Отечественные записки» «Губернские ведомости», «День»), к середине 90-х гг. в России в среднем выходит около 100 ежедневных газет. Таким образом, развитие рынка прессы способствует созданию читательского круга или читательских публик как основы «воображаемого сообщества» нации. Сама форма печатных изданий — газеты или журнала являлась механизмом воображения национальной общности. Б. Андерсон показывает, что чтение газеты стало в Новое время своего рода коллективным ритуалом, заменив собой «утреннюю молитву». Устаревание газеты на следующий же день после выпуска обуславливает время ее потребления. Примерно в один и тот же час анонимные читатели, разрозненные в пространстве, потребляют «бестселлеры — однодневки». Несмотря на то что чтение происходит в частной приватной атмосфере, каждый, кто причастен к церемонии чтения газет, знает, что это действие дублируется тысячами других людей. Кроме того, эта церемония повторяется с «интервалом в день в потоке календарного времени». «Можно ли представить себе более живой образ секулярного, исторически отмеряемого часами воображаемого сообщества? В то же время читатель газеты, наблюдая точные повторения своих действий соседями по метро, парикмахерской или месту жительства, постоян-

¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. С. 58.

но убеждается в том, что воображаемый мир, зримо укоренен в повседневной жизни»².

В России, как замечает А. Миллер, формирование общественности, общественного мнения и рынка прессы, как основного на то время средства массовой коммуникации, стало возможным главным образом после реформ Александра II. Именно в «публичной сфере», т.е. в среде образованной, читающей и пишущей публики, и обсуждаются, формируются и воспроизводятся образы нации и концепции национальных интересов»³. Именно читающей, образованной публикой эти идеи транслируются в «народ», «по мере того, как он становится доступен для пропаганды печатного слова»⁴. В пространстве Российской империи формируются различные «читательские публики» или несколько «публичных сфер». Московские и петербургские газеты и журналы доминируют в центральной полосе России и в Сибири, гораздо меньше их читают в западном крае (современная Украина и Белоруссия).

Эти «публичные сферы» можно назвать пространством функционирования националистических дискурсов. В «читательских кругах» на протяжении XIX в., особенно его второй половины, идет процесс производства концепций или проектов «идеального Отечества». Причем, как отмечает А. Миллер, между моментом когда «нация» воображена, т.е. когда ее образ возникает у представителей элиты, и моментом, когда соответствующая этому национальная идентичность утверждается среди большинства членов «воображаемого сообщества» и получает политическое оформление, лежит значительное время⁵. Этот процесс не является предопределенным, наличие нескольких проектов «русской нации» позволяет говорить об альтернативности процессов строительства нации на территории Российской империи.

Конкретные концепции русской нации и модели национальной идентичности, представленные, например, в трудах славянофилов и западников, публицистике и мероприятиях панславистов (Славя-

² Ангерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон – Пресс-Ц, 2001. С. 68.

³ Миллер А. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). www.ukrhistory.narod.ru.

⁴ Там же.

⁵ Миллер А. Формирование наций у восточных славян в XIX в. — проблема альтернативности и сравнительно — исторического контекста. www.empires.ru.

нский съезд), в ритуальных практиках и действиях правящей династии достойны отдельного исследования. Для нас в данном случае большой интерес представляет система средств массовой информации как технология формирования национального сообщества, объединенного на основе причастности к церемонии чтения газеты, журнала, и таким образом включенного в дискурс о нации.

Одним из основных вопросов, стоявших, например, перед Британской империей во второй половине XIX — начале XX вв., была проблема консолидации общества и утверждения национальной идентичности среди таких групп населения, как рабочий класс, ирландцы, шотландцы и жители Уэльса. И в Британской империи (мы имеем в виду островную Британию, без ее многочисленных заморских колоний), и в России, на протяжении второй половины XIX в. идет процесс «внутренней колонизации», вторичного освоения собственной территории и ее разнообразного этнического населения.

В Великобритании этот вопрос решался путем расширения сети публичных школ и увеличения приема в университеты (традиционные университеты Оксфорд и Кембридж, считавшиеся ядром «английскости») представителей среднего и рабочего класса. «С 1855 по 1899 гг. 4/5 студентов университета были выпускниками публичных школ»⁶. Кроме того, в национальную культуру включается этническая периферия государства — Ирландия, Шотландия и Уэльс. Уэльская литература, например, вводится в качестве обязательного предмета университетских программ как часть английской литературы. Открываются кафедры кельтского языка в Кембридже и Оксфорде⁷. В начальных школах Шотландии сохраняется преподавание на гельском языке наравне с английским.

Таким образом, в случае Британской империи мы видим особые отношения центра и периферии, где периферия рассматривается как составная часть целого, вносящая большой вклад в развитие национальной культуры Великобритании. В силу этих отношений центра и периферии в Британии мы можем увидеть формирование общей национальной идентичности при сохранении региональной. «Стремление утвердить общebritанскую идентичность, по крайней мере в XIX в., совершенно не предполагало сделать всех жителей Британии

⁶ *Dodd P. Englishness and the national culture // Representing the Nation: A Reader - Histories, Heritage and Museums. London: Routledge, 1999. P. 90.*

⁷ *Dodd P. Englishness and the National culture . P. 93.*

англичанами. Важно было, чтобы шотландская идентичность функционировала как региональная, т.е. не отрицающая британскую и не выдвигающая требования отдельного государства. Целью была не тотальная, но частичная ассимиляция, которую Юзеф Хлебович называет полуассимиляцией или «культурной гибридизацией»⁸.

Необходимым элементом гомогенизации общества является унификация языка, проводимая при помощи создания словарей английского языка и его диалектов. В 1873 г. издается Английский словарь диалектов (*English Dialect Dictionary*) — «важность этого словаря была выражена в терминах служения нации: «работа большой национальной важности». Словарь диалектов подчеркивал «грубый» характер диалектов. Диалекты, по мнению составителей словаря, должны быть «законсервированы» как артефакты прошлого, а не как приемлемое средство коммуникации в настоящем⁹. Таким образом, словарь представлял собой аналогию музею — собрание лингвистических «мертвых» экспонатов. Сама классификация языка на литературный, нормативный и диалектный, разговорный, низовой, придание одному наречию (в британском случае, наречию центральной части королевства — Британии) статуса литературного, общегосударственного и утверждение его через литературу, СМИ и систему образования формировали гомогенное общество. Словарь в этом случае являлся источником культурной власти, устанавливавшей стандарты «правильного» и «неправильного» языка¹⁰. *Новый словарь английского языка (New English Dictionary)*, изданный примерно в том же году что и Словарь диалектов, призван был утверждать именно «правильный», литературный английский язык.

Стандартизация языка обуславливает введение словесности и национальной литературы в общеобразовательные школьные программы. Именно через Литературу усваиваются правила и нормы литературного языка, которые должны вытеснить *patois* — диалекты и наречия различных местностей и социальных групп. Кроме того, через изучение Литературы «в сознании учащихся выстраивается единый ряд образов и понятий, связанных со своей страной, что и создает, наряду с газетами и журналами, ощущение причастности каждого

⁸ Цит. по: Миллер А. Формирование наций у восточных славян в XIX в. — проблема альтернативности и сравнительно — исторического контекста. www.empires.ru.

⁹ Dodd P. Englishness and the national culture. P. 99.

¹⁰ Там же. С. 100.

человека к «воображаемому сообществу»¹¹. Как полагает И. Хантер¹², изучение национальной литературы укрепило свои позиции в массовой школе благодаря целому ряду обстоятельств. Во-первых, литература и литературная критика рассматривались как логическое продолжение обучения грамоте, столь необходимой для развития капиталистической экономики. Во-вторых, национальная литература второй половины XIX в. активно осваивает социальную проблематику, что, по сути, является аналогом различного вида инспектирующих и анализирующих практик, рассмотренных в работах М. Фуко¹³ (педагогика, криминалистика, медицинская антропология, социальные исследования), развивающихся в Новое время как дисциплинарные средства формирования «прозрачного», лояльного субъекта. «Литература активно поддерживает те же самые моральные и социальные реформы, которые порождают массовую школу. Классический роман XIX в. (в частности, романы Диккенса в английской литературе), множасьшие популярные журналы — все это задает читателю моральные образцы для самоотождествления и подражания, постулирует нормативные ситуации в социальной сфере и их образцовое решение»¹⁴.

В течение второй половины XIX в. Российская империя также решала проблему консолидации общества, и прежде всего включения основной массы крестьянского населения центра и этнических окраин империи в национальное государство и распространение общей идентичности через систему образовательных учреждений и унификацию языка. Реформы образования, периодически проводившиеся в течение второй половины XIX в., особенно в 60-е гг. способствовали расширению круга образованной читающей публики. В изданном в 1864 г. «Положении о начальных народных училищах» декларировалась бессословность школы, предоставлялось право открытия начальных школ общественным организациям (земствам, органам местного

¹¹ Лоскутова М. Национальный литературный канон в средней школе: Заметки о новых подходах к социальной истории образования. www.nlo.magazine.ru. С. 1.

¹² Hunter J. Culture and government: The emergence of literary education. Basingstoke, 1988.

¹³ См.: например, Фуко М. Рождение клиники. М., 1998; Он же. История Безумия в классическую эпоху. СПб., 1998; Надзирать и наказывать. М., 1999.

¹⁴ Лоскутова М. Национальный литературный канон в средней школе. www.nlo.magazine.ru.

городского самоуправления). За десять лет существования земских учреждений (1864 – 1874) было открыто до 10 тысяч земских начальных школ. Кроме того, по инициативе земств появляются формы внешкольного образования, такие как *воскресные школы*, первые в 1857 г. в Киеве, а затем в Москве, Петербурге и многих губернских городах, и *народные чтения*, находившиеся, правда, под строгим правительственным контролем и включавшие в себя лекции на религиозно-нравственную, историческую и военную тематику.

Аналогично британскому варианту, происходит расширение сферы влияния и унификация русского языка. Яркими свидетельствами этого процесса является основание Московской лингвистической школы Ф.Ф. Фортунатовым, Петербургской школы славистов И.И. Срезневским, целью которых было собирание и изучение русского и старославянского языка и их диалектов. Функция данных исследований, на наш взгляд, являлась аналогичной *Словарю диалектов английского языка*, о котором речь шла выше – классификация языкового разнообразия империи, «консервация – музеефикация» диалектов как отживших и неприемлемых средств коммуникации, утверждение «правильного» литературного русского языка, например, через издание произведений А. С. Пушкина и «Толкового словаря живого великорусского языка» В. И. Даля.

Русский язык, «единственный славянский язык, который выполнял функцию официального языка огромной империи, а значит экспансионистские, ассимиляторские позиции русского языка были поддержаны всей мощью государственных институтов и всеми преимуществами, вытекавшими из владения русским»¹⁵. Во второй половине XIX в. в Российской империи идет постепенный процесс русификации, разнообразной по этническому и лингвистическому составу территории империи. В 1863 г. принят валуевский циркуляр о «приостановлении выпуска в свет массовой литературы на малороссийском языке (за вычетом художественных произведений), аналогичное ограничение было наложено на белорусское «наречие», которое стало все чаще квалифицироваться как «вульгарный жаргон»¹⁶. В 70-е гг. выходит «Эмский указ», по которому все издания на украинском

¹⁵ *Миллер А.* Украинский вопрос в политике властей Российской империи и русском общественном мнении во второй половине 1850 – начале 1880-х гг. www.ukrhistory.narod.ru.

¹⁶ *Долбилов М.* Культурная идиома возрождения России как фактор имперской политики в Северо-Западном крае в 1863 – 1865 гг. www.empires.ru.

языке должны были проходить через главное управление по делам печати.

Начиная с 60-х гг. и вплоть до начала XX в. постоянно предпринимаются попытки введения русского языка в качестве языка преподавания в начальных народных школах в Украине, Белоруссии и в прибалтийских провинциях. «Преподавание в сельских школах в Западном крае (современная Украина, Белоруссия, часть Литвы) велось на русском или — в местах проживания литовцев — параллельно на русском и литовском»¹⁷. С 1887 г. во всех прибалтийских провинциях русский язык был сделан обязательным языком преподавания во всех государственных школах. В 1893 г. Дерптский университет — одно из самых передовых учебных заведений на территории империи — был закрыт из-за того, что в лекционных аудиториях продолжал применяться немецкий язык.

Таким образом, в течение второй половины XX в. через систему образования идет процесс акультурации («внутренней колонизации»¹⁸) огромного крестьянского населения центра и русификации прилежащих владений империи.

В 1860-е гг. российская словесность выходит на первый план в образовательных программах российских гимназий. В этот период статус классики приобретают произведения Пушкина и Жуковского, Гоголя, Лермонтова, Карамзина, Грибоедова. «Среди тем сочинений на гимназический аттестат зрелости в 1897 г. мы встречаем такие, которые почти без изменений сохранятся в школьной практике на протяжении всего последующего столетия, например: «Умственное и нравственное состояние русского провинциального общества конца XVIII столетия, на основании повести Пушкина «Капитанская дочка», «Фамусов и Чацкий», «Чацкий, Онегин и Печорин» и т.д.»¹⁹.

С другой стороны, говорить об общепринятом национальном каноне в 60 — 70-е гг. еще довольно сложно. Отсутствие стандартизированной программы курса русской литературы (стандартизация происходит только в начале 1870-х) позволяло многим гимназическим

¹⁷ Долбилов М. Культурная идиома возрождения России как фактор имперской политики в Северо- западном крае в 1863 — 1865 гг. www.empires.ru.

¹⁸ Эттинг А. Русская литература, XIX век: роман внутренней колонизации. НЛО, 2003. № 59. www.nlo.magazine.ru.

¹⁹ Лоскутова М. Национальный литературный канон в средней школе. Заметки о новых подходах к социальной истории образования. www.nlo.magazine.ru. С. 11.

преподавателям включать в свои занятия произведения современных им авторов, публикуемых в «толстых» литературных журналах. «Властителями дум молодежи были радикальные литераторы и критики Некрасов и Белинский»²⁰, а также вся современная литература, позднее вошедшая в национальный литературный канон, и прежде всего реалистические романы, наиболее популярный жанр как в Великобритании, так и в России.

Реалистический роман второй половины XIX в. активно осваивает социальную проблематику, поставляя образцы социальных ситуаций и варианты их решений, а также образцы для самоидентификации читателя. Основное отличие русской классики от европейской обусловлено самим характером догоняющей модернизации. В центре социальной реальности, осваиваемой русской литературой, лежит трансформация аграрного общества в индустриальное и сокращение дистанции между образованным обществом и «огромной неведомой реальностью — Народом»²¹.

Реалистический роман, по мнению Б. Андерсона, «дал технические средства для «репрезентации» того воображаемого сообщества, которым является нация»²². Реалистический роман дал новое понимание времени — или одновременности, происходящих в романе событий и различных сюжетных линий, или «сложный комментарий к выражению «тем временем»²³. Мир и время реалистического романа — аналог социума или образ социума, пробуждаемого в умах читателей автором. Социологический организм, движущийся в календарном времени, охватывающий действующих лиц, автора и читателя, является аналогом нации как монолитного сообщества движущегося из глубины истории²⁴. Реалистический роман, таким образом, создает образ социума, утверждаемый через чтение в умах читателей и, следовательно, определяющий их идентичность. «Роман как сложное и ярко выраженное произведение искусства стал ключевым фактором определения нации как “воображаемого сообщества”»²⁵.

²⁰ Там же.

²¹ *Эткинг А.* Русская литература XIX века: роман внутренней колонизации. www.nlo.magazine.ru.

²² *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. С. 48.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 48–49.

Буржуазные реформы второй половины XIX в., особенно реформа образования, создание народных и земских школ с преподаванием на русском языке расширили круг читающей публики, но не решили проблему консолидации общества в единое национальное государство. Проект национальной идентичности, транслируемый с помощью литературы и публицистики, оказался элитарным проектом в силу недостаточно развитой капиталистической экономики, географической протяженности империи и слабо развитой системы коммуникаций — железных дорог и рынка прессы, затруднявших циркуляцию людей и символов и, самое главное, безграмотности основной массы населения (средний уровень грамотности в России по переписи 1897 г. составлял 21,1 %). Следовательно, формирование национальной идентичности и ее утверждение подкреплялось относительно более доступными массовому потребителю аудио-визуальными технологиями.

Капиталистический экономический уклад требует калькуляции и классификации населения и артефактов культуры, связанных, как показывает М. Фуко, с необходимостью создания «просматриваемого» общества, где каждый член занимает одно определенное место. В ряду таких классификационных и капитализирующих технологий лежит экспозиционная деятельность, и в частности музеев. По Андерсону²⁶, в долгосрочной перспективе музеев, как пространство четко структурированных классифицированных, переписанных, датированных экспонатов, упорядоченных в серийные ряды, выстраивает историческую глубину национальной истории.

Ярким примером выстраивания исторического нарратива русской нации может служить основание по инициативе общественности Исторического музея в Москве (1872 г.). Цель музея, провозглашенная в «Общих основаниях музея» — «служить наглядной историей», для чего «будут собираться все памятники знаменательных событий истории Русского государства»²⁷, — непосредственно отражала процесс формирования национальной идентичности через утверждение, укоренение нации в истории. Вся экспозиция строилась по хронологическому принципу (с древнейших времен), делая види-

²⁵ Brennan T. National longing for form. // The postcolonial studies reader. L. ; N. Y., 2001. P. 170

²⁶ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. С. 202.

²⁷ Уваров А. С. Цит. по: Российская музейная энциклопедия. Т.1. С. 237.

мым движение нации из глубин истории к современности. «Планировка залов была подчинена логике экспозиционного показа важнейших этапов исторического развития России... Карнизы, наличники, мозаика полов экспозиционных залов стилистически воспроизводили детали архитектурно-художественного убранства представляемых эпох»²⁸.

Экспозиционные залы помимо археологических экспонатов, домашней утвари, костюмов, оружия представляемых эпох, включали в себя и произведения искусства на исторические сюжеты современных авторов: живописный фриз «Каменный век» (Васнецов), «Похороны руса в Булгаре» и «Святослав под Доростолом» (Г. И. Семирадский), «Крещение князя Владимира в Херсонесе» (Ф.А. Бронников). Полотна на историческую тему вместе с оригинальными археологическими находками создавали визуальный исторический нарратив, берущий свое начало в полулегендарном прошлом, каменном веке, прошедший через трагические и величественные испытания. Кроме того, основание Исторического музея, который был открыт для публики в 1883 г. в День коронации Александра III, а с 1894 г. стал именоваться Императорским Историческим музеем им. Императора Александра III — являлось символическим актом по национализации правящей династии. Не случайно, своды так называемых парадных сеней, предварявших знакомство с экспозицией, были украшены росписью «Родословного древа государей Российских» Ф. Г. Топорова²⁹. Таким образом, открытие Исторического музея для широкой публики становилось утверждением и зримым воплощением имперского государства как национального.

Кроме того, музей служил важным образовательным учреждением, призванным формировать «приемлемого» для власти и общества субъекта. «Выставки, галереи и музеи представляют собой важную часть массового образования молодежи и взрослых: они вселяют знание, каплей за каплей, через зрение в мышление... они формируют библиотеки тех, у кого нет денег на приобретение книг, они заменяют путешествия тем, у кого нет возможности путешествовать, они являются школами, где воспитывается утонченность и учтивость...внушаются вкус и манеры...»³⁰. Исторический музей строил-

²⁸ Исторический музей. // Российская музейная энциклопедия. Т.1. С. 237.

²⁹ Исторический музей // Российская музейная энциклопедия Т. 1. С. 238.

³⁰ *Murray J. F. The world of London // Blackwood's magazine 51 (1842). Цит. по: Altick R. D. National Monuments. // Representing the Nation. P. 244.*

ся не только как экспозиционное, но и как образовательное учреждение, где постоянно проводились публичные лекции по отечественной истории и культуре.

Как и во всех европейских странах, процесс перехода от аграрного общества и монархического абсолютистского государства к национальному отражается в создании публичных музеев и национализации частных и династических коллекций. Так, после Французской революции Лувр был превращен в один из первых в Европе музеев и национальное достояние. Все коллекции Лувра были систематизированы по хронологическому принципу (от Древнего Египта и античной Греции до искусства Ренессанса и XVIII в.) и национальным школам (Итальянская, Фламандская, искусство Нидерландов и т.д.), данная экспозиционная модель позднее войдет в широкую практику всех музеев мира, включая и российский Эрмитаж.

«Структурированные подобным образом сокровища, трофеи, иконы прошлого стали историей искусства, воплощениями новой формы культурно-исторического богатства. В этом отношении музей являлся сильным трансформатором, способным превратить знаки роскоши, статуса, величия в хранилище символического богатства — наследия и гордости всей нации. Организованные в хронологическом порядке и национальных категориях в музейных залах и коридорах, произведения искусства стали свидетельствами присутствия "гения", пишущего развитие цивилизации в лице наций и отдельных личностей. Ритуальное задание посетителей музея заключалось в том, чтобы заново проиграть историю "гения", прожить этот прогресс снова шаг за шагом и, таким образом, просветиться, осознать себя гражданином наиболее цивилизованного и прогрессивного в истории нации-государства»³¹.

В России, в отличие от Франции, организация музеев происходит по инициативе общественности, как и сама идея нации, формируется и транслируется в среде образованного российского общества. В пореформенный период в российском общественном политическом дискурсе понятие «нация» становится ключевым средством давления на правящую династию. Создание открытых, доступных публичные музеев, Третьяковской галереи, например, на средства общественности и меценатов, не меняло реальное распределение власти в

³¹ *Duncan C. From Princely Gallery to Public Art Museums // Representing the Nation. P. 309.*

стране, но отнимало у власти часть символического контроля, отдавая его нации как целому.

Постепенно императорская власть начинает признавать преимущества музея как символического пространства, в котором ярко и наглядно представлен нарратив о нации. Не случайно после передачи коллекции братьев Третьяковых в дар Москве в 1892 г. в Петербурге открывается Русский музей императора Александра III. Основную часть коллекций Русского музея представляли памятники русского искусства: от иконописи XI – XII вв. до работ Левицкого, Боровикова, Венецианова. И Третьяковская галерея, и музей Александра III, и Исторический музей, открытые для широкой публики в пореформенной России, создавали нарратив русского «гения», движущегося в истории. Через музей идея русской нации, имеющей глубокие исторические корни, богатую многовековую культуру, становилась видимой, а значит, действительной для посетителя музея, выставки. При каждом посещении выставки зритель как бы заново прочитывал, проигрывал исторический национальный нарратив, вписанный в мировую историю.

Цели формирования и трансляции национального нарратива служила и деятельность «Товарищества Передвижных Художественных Выставок». Передвижники выстраивают нарратив нации, прежде всего посредством символизации ландшафта, т.е. через пейзаж. Во многом через пейзажную живопись как форму проживания, освоения пространства конструируется национальная идентичность. Те или иные точки географического пространства, изображаемые и транслируемые искусством, становятся значимыми границами, «домом» нации. Хоми Баба пишет, что «повторяющаяся метафора ландшафта является выражением национальной идентичности, утверждая социальную видимость национального единства»³².

Американский исследователь У. Митчелл предлагает рассматривать пейзаж (освоенный, окультуренный ландшафт) в качестве культурного медиума, выполняющего двойственную функцию: «он натурализует, "оприроднивает" культурные и социальные конструкты, репрезентируя искусственный мир как изначально данный и неизменный»³³. Дискурс империализма представляет себя в качестве экспансии ландшафта, понимаемой как неизбежное,

³² Bhabha H. The Location of Culture. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 143.

³³ Mitchell W. J. Introduction // Landscape and Power The University of Chicago Press, 2002. P. 2.

прогрессивное развитие истории, экспансия «культуры» и «цивилизации» — в «природное» пространство. Это движение имеет не только внешний, центростремительный, экспансионистский характер, но и чаще всего сопровождается обновлением интереса к репрезентации «домашнего», родного ландшафта, «природе» империалистического центра.

«Развитие английских форм пейзажа в XVIII—XIX вв. ярко иллюстрирует это двойственное движение. В одно и то же время английское искусство двигается во вне, заимствуя новые формы и конвенции пейзажа из Европы и Китая, и внутрь, пересматривая конвенции ландшафта в собственной стране. Процесс огораживания и сопровождающее его выселение английского крестьянства являются внутренней колонизацией родной страны, трансформацией того, что Блейк называл «зеленой и милой страной», в культурный знак, в эмблему национальной и империалистической идентичности. «Виндзорский лес» является одним из таких символов, выражающих Британскую политическую и культурную суверенность, имперское предназначение, которое фигурирует в «Дубах», — материальной базе для Британского коммерческого и морского могущества»³⁴.

Пейзаж в России также появляется не ранее XVIII в. и во многом восходит своими истоками к европейскому пейзажу того же времени, а через него и к китайскому. В России, как и в Британии в XIX в., идет амбивалентный процесс колонизации, с одной стороны, освоение территорий, прилегающих к империи, отсюда ориентальные, азиатские мотивы в творчестве Верещагина, Рериха, Айвазовского и др., а с другой стороны, идет процесс внутренней колонизации, проявляющийся в интересе к ландшафту родной страны, центру Метрополии.

Процесс самоколонизации, внутренней колонизации в России выразился во все возрастающем интересе к Центральной России, к волжской, тульской, поморской, оренбургской губерниям. Эта часть России играла роль ядра нации, «дома нации», ключевого элемента многих нарративов (этнографические исследования Надеждина, собрание народных сказок Афанасьева, романы Достоевского, поэмы Некрасова и др.). Символизация ландшафта центральной России происходит в творчестве И. Левитана, А. Саврасова, И. Шишкина. Многие из их произведений можно рассматривать в качестве нацио-

³⁴ Mitchell W. J. T. Imperial landscape. P. 7.

нальной иконы, понимаемой как репрезентация «русскости», как «портрет границ нации». Центральная Россия стала символически значимой территорией российского ландшафта во многом благодаря творчеству передвижников.

Хрестоматийные пейзажи передвижников, таким образом, можно назвать репрезентацией «границ» нации, выражением национальной идентичности или средством построения национального нарратива через обращения к национальному ландшафту (в пейзажах), народным сказаниям, былинам, легендам. С другой стороны, русский пейзаж второй половины XIX в. выявляет гибридную природу национальной идентичности, в которой сосуществуют как антиколониальные, национальные элементы, так и империалистические. В этом ключе — «Сосновый бор. Мачтовый лес в Вятской губернии» И. Шишкина может быть поставлен в один ряд с «Дубами» английского художника Попа и прочитан как выражение силы и могущественности морской империи, которой Россия и являлась со времен Петра I. Морские пейзажи И. Айвазовского также являются во многом репрезентацией мощи империи и сравнимы, пожалуй, с морскими пейзажами Констебля, который считается подлинно национальным английским художником, сформулировавшим представление об «английскости», чьи произведения являются национальной эмблемой. А изображение бескрайних полей, колосющейся ржи, дремучих лесов — как выражение уникальности, политической суверенности и экономической мощи России.

Благодаря своей образовательной и последовательной демократической маркетинговой политике (художники как производители «пошли в народ», приблизив свой продукт к потребителю), передвижники осуществили трансляцию национального нарратива в массовое сознание. Ставшие хрестоматийными произведения передвижников определили «границы» национального «воображаемого сообщества», которые, благодаря механическому воспроизводству, тиражируемые в течение более века, прочно внедряются в массовое сознание.

Англо-американский философ Х. Баба в своей работе «The Location of Culture» подчеркивает перформативную сторону национальной идентичности. Национальная идентичность производится не только посредством изобразительного искусства, прессы и литературы, но и с помощью театрализованных действий, массовых церемоний или перформансов. Наиболее яркими примерами перформативных технологий формирования национальной идентичности, в описываемый нами период, могут служить Славянский съезд, прове-

денный по инициативе главного идеолога панславизма Погодина, и коронационные церемонии Николая I и Александра III.

По всей Европе в течение второй половины XIX в. мы сталкиваемся с таким явлением, как «массовое производство традиций»³⁵, прежде всего в форме публичных массовых церемоний. Во Франции в 1880 г. впервые празднуется День взятия Бастилии как национальный праздник, включавший в себя официальные и неофициальные мероприятия, фейерверк и танцы на улицах, утверждающие Францию как нацию, к которой причастен каждый, независимо от пола и возраста.

Не нужно говорить о том, какое значение имели массовые церемонии или торжества для советской системы, но церемониальный комплекс, несущий национальные смыслы, начал формироваться в период империи Александра III. Именно в этот период правящая династия под влиянием национально освободительных движений в Европе, да и самой империи (Польское восстание), предприняла попытки трансформации империи в национальное государство, что выразилось, прежде всего, в изменении имиджа самого монарха и изменении коронационной церемонии, хорошо описанной в работе Р. Уортмана «Изобретение традиции в репрезентации русской монархии».

Массовые ритуальные церемонии, проводившиеся в период правления Александра III, создавали новую версию национального нарратива, в котором тесно связывается самодержавие и народ. Новый миф представлял императора «самым русским среди русских», неразрывно соединенным с народом этническими и религиозными узлами.

Идеологи официальной народности, считает Уортман, стремились поставить монархию на национальную почву, украшая вестернизированную власть национальными мотивами, отсылавшими к прошлому России. «Коронация Александра III в 1883 г. призвана была еще раз продемонстрировать и укрепить национальный имидж царя, обновив символику привязанности монарха к истокам народного духа в Москве.

Коронация Александра и состоявшаяся всего тринадцать лет спустя коронация Николая II выражали не слияние западного и русского полюсов имперской культуры, но «возвращение домой»: отри-

³⁵ *Hobsbaum E.* Mass-producing traditions: Europe, 1870 – 1914 // *Representing the Nation: A Reader.*

цание этой полярности и восхваление национальной природы русского императора. Риторика официальных и полуофициальных текстов подчеркивала органические, этнические связи простого русского народа с русским царем. Торжества после коронации воссоздавали допетровское прошлое императорской династии средствами изобразительного искусства, поэзии и музыки, составляя вместе политическую идиому русского стиля, *le style russe*».

Национальная идентичность в концепциях славянофилов, западников, панславистов и в официальной идеологии строилась вокруг мотива «утраты», недостатка. Мотив «утраты» характерен, например, не только для многих националистических проектов, но и для травмированного индустриализацией архаического сознания и сознания многих колониальных народов. Конструирование национальной идентичности как «утраченной» будет характерно как для советского, так и постсоветского периода (для А. Солженицына и И. Глазунова, для писателей деревенщиков и части советской номенклатуры, для радикальных националистических движений и партий). Каждый национальный проект, сформулированный во второй половине XIX в., предлагал различные варианты символического восполнения данной утраты: либо через утопию возвращения в «материнское лоно» допетровской Руси (славянофилы), или путем технологического единения с Западом (западники), через объединение всех славянских племен и возвращение к изначальному единству всего славянского мира (панслависты), или восстановление изначального кровнородственного и религиозного единства между царем и народом (официальный, династический). Вышеперечисленные проекты и стратегии постоянно актуализируются в российской культуре уже на протяжении более двух веков. Дискурс утраты давал законное право на вторичную колонизацию, переработку собственного народа, как ресурса для установления легитимности господствующих групп элит.

Несмотря на наличие нескольких проектов русской нации и обилие технологий воздействия на коллективное сознание и воображение, трудно говорить о том, что к началу XX в. на территории российской империи сформировался идентификационный комплекс национального образца; скорее, можно говорить о начале этого процесса. Во многом все проекты превращения империи в национальное государство остались не реализованными элитарными проектами в силу ряда объективных причин: географической протяженности империи, запаздывающего характера российского капитализма, и в силу этого слабо развитого рынка прессы по сравнению с европейскими госуда-

рствами, непоследовательной политики властей в области образования (задачи ликвидации массовой безграмотности так и не были решены).

Процесс образования национальных сообществ на территории российской империи был продолжен в советском дискурсе. Элитарные национальные проекты были осуществлены в течение советского периода в массовом масштабе. Именно в советский период сложился национальный художественный канон, в который были включены и «передвижники», тиражируемые вот уже более двух столетий, благодаря технологиям печати; был создан литературный канон, или национальная классика (причем как русская, так и Литературы Союзных республик), в который вошли избранные произведения писателей XIX в.; музей стал массовым, общественным пространством, посещение которого являлось обязательной программой советского человека. То есть советская система продолжала проект национального строительства и формирования национальной идентичности как русских, так и других народов новой империи. Возможно, только здесь (а именно в послевоенный период, в 40–50-е гг. XX в.) и был реализован проект Александра III – «национализация империи», превращение ее из пролетарской интернациональной в великорусскую. Все медиа-технологии советской власти в итоге дали продукт «национальный по содержанию / советский по форме» вопреки известной формуле соцреализма.

Абсолютно согласимся с Л. Гудковым в том, что в конструировании русской / российской национальной идентичности главную роль играет война и милитаризированный дискурс, что отражает коды имперского сознания. Постоянная война, не заканчивающаяся и по сей день, многократно тиражируемая и постоянно воспроизводимая в телевизионных сериалах, кинофильмах и новостях, российской эстраде, «интерпретировалась (*и интерпретируется*. – А. Л.) как значимый компонент всего символического целого, органического социального порядка, на котором основывалась русская держава»³⁶. Война перманентно присутствует в российском обществе как мобилизующее и организующее начало и представляет собой механизм производства и воспроизводства национальной идентичности через переживание пограничного смерти лиминального, экстремального опыта.

³⁶ Гудков Л. Негативная идентичность: Статьи 1997–2002. М.: Новое лит. обозрение, ВЦИОМ -А, 2004.

Нам кажется вполне уместным привести здесь слова К. Маркса, описывающие Французскую империю времен Луи Бонапарта, но в которых очень точно прослеживается аналогия с Россией: «военный мундир был их собственным парадным костюмом, война — их поэзией, увеличенная и округленная в воображении парцелла — отечеством, а патриотизм — идеальной формой чувства собственности»³⁷. Как и во Франции, армия в Советском Союзе обеспечивала бывших крестьян, лишенных реальной собственности, иллюзорным (превращенным) чувством собственности. Создавая в воображении сообщество, объединенное совместным проживанием экстремальных ситуаций на грани жизни и смерти и комплексом жертвенности. В этом проявляется игра метонимической и метафорической сторон в конструкции национальной идентичности (Х. Баба). Первая выражается в отождествлении части целому. Армия и была той частью, которая заменила собой иллюзорно отсутствующую общность. Солдат в своем воображении являлся обладателем суверенитета нации через ее часть, «военную машину». Война и встреча со смертью для люмпенизированных служащих, лишенных другой собственности, представляла собой «превращенную форму» обладания собственностью в виде «Родины — Матери», «Земли». Метафорическая сторона выражалась в сравнении и уподоблении себя архетипическим, мифологизированным образам, в избытке поставляемых медиа (заметим, что в основном эти образы носят военизированный характер).

Современные российские социологи доказывают, что травма войны до сих пор не преодолена в сознании россиян, постоянно проявляясь в самых разнообразных формах, в качестве комплекса жертвы и жертвенности или в «нарциссическом комплексе» победителя. Это позволяет сказать, что в конструкции русской и современной российской национальной идентичности присутствует ряд идеологических клише и комплексов, характерных для травмированного сознания многих колонизированных народов. Они же воспроизводятся в сознании Субъекта внутренней колонизации (мы говорим о россиянах, колонизированных собственной Властью уже самой практикой ведения военных действий).

³⁷ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв. в 3-х т. Т. 1. М.: Изд-во полит. лит., 1980. С. 512.

Этнорегиональная идентичность: социальные детерминанты и конструктивистская деятельность СМИ (на примере Республики Татарстан)

Л.В. Сагитова

Динамика событий на территории современной России и бывшего Советского Союза привлекает внимание исследователя трансформациями массового сознания. В первую очередь, это касается идентичности граждан бывшей советской империи, так быстро отказавшихся от самоидентификации «советский народ» в пользу локальных, или региональных идентичностей. Что повлияло на столь быструю смену общегражданской (советской) идентичности на региональную или этническую идентичность? Какие события и силы играют ведущую или подчиненную роль в происходящих трансформациях? Можно ли выявить механизмы этих трансформаций? В настоящей статье автор попытается найти ответы на поставленные вопросы, используя свой опыт и наблюдения, которые удалось накопить в ходе этносоциологических исследований, проводившихся в Татарстане с конца 1980-х гг.*

Для анализа важно соединить две взаимосвязанные составляю-

* Республиканский этносоциологический опрос татарской художественно-творческой и научной интеллигенции (1990 – 1991 гг., рук. Д. Исхаков, Р. Мусина, Я. Гарипов); проект «Этническая идентичность, национализм и разрешение конфликтов в Российской Федерации» (НИК) (1993 – 1996 гг., рук. Л. Дробижева); проект «Социально-экономическое неравенство этнических групп и проблемы интеграции в Российской Федерации» (1999 – 2000 гг., рук. Л. Дробижева); индивидуальные авторские проекты: «Роль республиканской прессы в формировании новой системы ценностей в условиях социально-политической трансформации общества в Татарстане» (1996 – 1997 гг.) и «Особенности постсоветской политической социализации молодежи в Республике Татарстан» (2000 – 2002 гг.), поддержанные фондом Маккартуров; проект «Разработка методов диагностики толерантности в средствах массовой информации» (2001 – 2002 гг., рук. В. Малькова) в рамках Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» (2001 – 2005 гг.).

щие процесса формирования региональной идентичности. Первая связана с перераспределением властных полномочий между Центром и регионами, основной импульс которого был задан политическими элитами. Поэтому интересы татарстанской элиты можно отнести к динамической составляющей процесса формирования республиканской идентичности. Однако масштабные социальные изменения невозможны без подготовленной социальной почвы — интересов и настроений большинства населения региона. Это — вторая, инерционная, составляющая процесса. Выявление факторов, влияющих на процесс конструирования региональной идентичности в современном Татарстане, является основной целью данного исследования. Следует оговорить, что мы будем рассматривать лишь одну из составляющих региональной идентичности — этническую, хотя последняя сосуществует и взаимодействует и с республиканской гражданской, и с территориальной идентичностями. Стимулы их формирования и сложность конфигураций их сосуществования требуют отдельного глубокого исследования.

Сам по себе феномен идентичности имеет двойную направленность. С одной стороны, он является инструментом для поддержания субъективной реальности отдельной личности. С другой стороны, идентичность может использоваться влиятельными социальными группами в качестве инструмента социальной инженерии. Исторический опыт свидетельствует, что именно этническая идентичность становится объектом внимания политиков, с успехом использующих этнические ценности в своих идеологических доктринах и тем самым обеспечивающих себе широкую социальную поддержку.

Поскольку в исследовании анализируется конструктивистская деятельность элитных групп, то в качестве источника была избрана республиканская пресса. Именно ежедневная газета, транслирующая идеологию власти, делает ее частью обыденности.

При анализе республиканского информационного поля сочетались два метода — контент-анализ и дискурсивный анализ текстов. Первый метод помогал выявить интенсивность подачи этнической информации. Под этнической информацией понимается «информация об этнических особенностях жизни, появляющаяся в СМИ в разных формах... упоминания в публикациях о представителях тех или иных этнических общностей, их обычаях, ценностях, явлениях, связанных с этнической психологией людей... освещение журналистами этнополитических и этнокультурных тем»¹. Но все же основной акцент делался на интерпретативном прочтении публикаций. Задачи исследования требовали выявления

смысловых конструкций, с помощью которых акторы придавали значимость тем или иным этническим категориям в формировании этнического самосознания в структуре региональной идентичности.

При отборе изданий учитывались такие параметры, как распространенность газеты в республике (тираж); продолжительность существования; язык издания (русский или татарский); кому принадлежит издание (является оно государственным или относительно независимым). Кроме того, учитывалась аудитория издания (сельская или городская). Всего было отобрано четыре периодических издания – официальные: «Республика Татарстан» и «Ватаным Татарстан» и относительно независимые издания: «Вечерняя Казань» и «Татарстан яшьляре»².

Кроме того, в качестве источников использовались данные мас-

¹ Малькова В. Этническая журналистика и толерантность // В. Малькова, В. Тишков. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 30. Контент-анализ проводился по специально адаптированной для сбора этнической информации специальной методике «Формуляр», разработанной московским этнологом В. Мальковой. Эта методика использовалась для анализа этнической информации в прессе в рамках проектов «НИК» (рук. Л. Дробижева) и «Разработка методов диагностики...» (рук. В. Малькова).

² «Республика Татарстан» является общественно-политической газетой. Издается с апреля 1917 г. До 17 августа 1993 г. выходила под названием «Советская Татария». Учредителями газеты являются: Государственный совет РТ, Кабинет министров РТ, редакция газеты. Выходит 5 раз в неделю. Тираж 39538 экз. (2002 г.). Газета распространяется по всей республике, читательская аудитория – городское и сельское население республики.

«Ватаным Татарстан» – общественно-политическая общетатарская газета. Издаётся с марта 1918 г. Учредителями газеты являются Государственный совет РТ, Кабинет министров РТ, редакционный коллектив. Выходит 5 раз в неделю. Тираж 47004 экз. (2002 г.). Распространяется по республике и в местах компактного проживания татар в РФ. Аудитория представлена в большей мере сельчанами.

«Вечерняя Казань» – общественно-политическая газета. Издаётся 1979 г. Учредитель – ЗАО «Вечерняя Казань». Выходит 4 раза в неделю. Тираж 57032 экз. (2002 г.). Читательская аудитория – жители Казани и крупных городов республики.

«Татарстан яшьляре» – общественно-политическая газета. Издаётся с января 1920 г. Учредителями газеты выступают Совет молодежных организаций РТ и редакционный коллектив газеты. Выходит 4 раза в неделю. Тираж – 76376 экз. (2002 г.). Среди читательской аудитории преобладают сельчане. Газета является самокупаемой.

совых этносоциологических опросов (1994, 1996, 1999, 2002 гг.), контент-анализ читательских писем³, экспертные интервью с представителями власти, журналистами и редакторами республиканских изданий, взятые в ходе реализации авторских проектов (1997, 2001 – 2002 гг.), статистические данные, официальные документы и выступления представителей власти и национального движения в Республике Татарстан.

Республиканская пресса

Рассматривать СМИ как механический инструмент передачи ценностей было бы упрощением. Значимые различия задают их институциональные характеристики, отношения собственности, учредители, не говоря уже о составе журналистского корпуса и читательской аудитории.

В постсоветский период заметно выросло количество республиканских изданий. Если в 1985 г. выходило 147 газет и 14 журналов, то на 1 января 2001 г. в Татарстане выходит 419 периодических печатных издания. Из них: газет – 314 (74,9 %), журналов – 85 (20,3 %), прочих – 20 (4,8 %)⁴. Процесс демократизации и утвердившиеся рыночные отношения разрушили монополию государства на СМИ. Круг владельцев СМИ значительно расширился. Если в советское время идеологический дискурс, создаваемый СМИ, как правило, был консолидирован, то сегодня количество групп, имеющих доступ к СМИ, возросло и они, в разной мере, имеют возможность отстаивать или продвигать свои интересы в информационном поле, что способствует появлению конкурирующих дискурсов.

Несмотря на то что внутри правящей элиты Татарстана существуют противоборствующие группы, ее официальный идеологический дискурс, выражающий региональную идентичность, как правило, консолидирован. Возникающие в поворотные для республики моменты резко оппозиционные издания живут недолго⁵.

³ Контент-анализ и дискурс-анализ читательских писем был проведен автором в период подъема этнического самосознания в республике, пик которого пришелся на 1989 – 1992 гг. Было отобрано 268 писем читателей журнала «Идель», связанных с темой этничности.

⁴ Справочник Министерства печати за 2001 год.

⁵ К таким изданиям можно отнести националистическую газету «Алтын Урда» и газету «Казанское время».

Стремление властной элиты легитимировать в начале 1990-х гг. более широкие (по сравнению с прежними), властные полномочия, как в глазах Москвы, так и в республиканском сообществе, должно было опираться на аргументы. На общероссийском уровне имелось только одно основание, которое отличало республику от обычной российской области — этнический фактор. Его значимость подкреплялась апелляцией к международным правовым нормам о праве наций на самоопределение и уже начавшимся процессом выхода из СССР союзных республик. Кроме того, немалую роль в республике играло национальное движение, которое пополнялось все новыми неформальными организациями. Его лозунги имели достаточно широкую поддержку среди определенной части татарского населения. Но был и еще один веский аргумент, который местная власть могла использовать в споре с Центром. Это — более низкий уровень обеспеченности жителей республики по сравнению с москвичами. Выигрышность этого аргумента в политической стратегии руководства Татарстана была бесспорна. Ответственность за сложившуюся систему распределения ресурсов несло центральное правительство. Поэтому выстраивание оппозиции «центр — республика» в формирующемся региональном самосознании способствовало четкому распределению акцентов: кто — «узурпатор», а кто — «жертва».

Таким образом, этничность и оппозиция «центр — республика» становятся несущими опорами всей республиканской идеологии. Характер и особенности подачи этнической информации в республиканской прессе были тесно сопряжены с политическими событиями, сопровождавшими отношения федерального Центра и республики. В соответствии с динамикой интенсивности подачи этнических тем процесс формирования республиканской идентичности можно разделить на несколько этапов. Первый этап — конец 1980 — 1994 гг. — резкая и категорическая дистанцированность от Центра; 1994 — 2000 гг. — неконфликтное утверждение республиканской идентичности; с 2000 г. — интерпретация республиканской идентичности как составной части общероссийской идентичности.

В информационном поле Татарстана конца 1980 — начала 1990-х гг. этническая информация была очень насыщенной и даже темы, не имеющие прямого отношения к этничности, обсуждались в свете данных проблем. Так, тема экологии, связанная с охраной окружающей среды, переросла в тему экологии национальной культуры и языка. Здесь нельзя не отметить (общую для многих национальных республик) характерную увязку этнокультурных проблем с политической. Отсталость в развитии национальной культуры татар связыва-

лась с политикой советского государства, с политикой Москвы. Именно поэтому получила широкий резонанс тема утраченной государственности татар. Социально-экономические проблемы также рассматривались сквозь призму этничности⁶. Показательно, что идеи этнического ренессанса вышли на первый план на волне широкого обсуждения социально-экономических проблем самой республики как субъекта Российской Федерации, которому Центр совсем не уделяет внимания.

Зачастую обсуждение сводилось к поиску виновной стороны, которой оказывалось российское государство. Однако, вина государства нередко экстраполировалась на его этническое большинство — русских. В этот период особенно сильно звучал «мотив жертвы». Приведем в качестве примера своего рода квинтэссенцию подобных публикаций, звучавших довольно часто на страницах республиканской прессы. Показательно ее название — «Соседи». Автор, писательница Б. Рахимова, оценивает «плоды соседства с русскими»: *«Государства — нет. Язык — в упадке. Нет ни национальной армии, ни национального банка, наша религия, можно сказать, только, что оправилась от долгой клинической смерти. Что касается образования — всего 7 % татарских детей обучается на родном языке. Славный некогда град Казань... представляет собой... настоящие развалины. Вместо нефтяного богатства нам достались его издержки: химизация, загрязненность почвы, землетрясения, спровоцированные нещадной и вульгарной эксплуатацией наших природных богатств, наконец, чувство опустошенности в нас самих»*⁷. Констатируя состояние этнической культуры и языка народа, а также его среды обитания, автор переносит акцент обвинения на российское государство. Однако в публикации присутствует еще один виновный: *«Известно, что татарский народ славен как народ активный, работающий, созидательный. Но все чаще и чаще в наш народ проникают... такие пороки, как лень, пьянство, безразличие»*. Таким образом, оппозиция «государство (российское) — республика (Татарстан)» накладывается на этническую оппозицию «мы — они» и усиливается ею.

⁶ В этот период в общественном мнении было широко распространено представление о том, что экономическая самостоятельность республики, концентрация собственных ресурсов и дохода создаст условия, при которых значительная часть оставшихся в республике средств пойдет на развитие национальной культуры татар.

⁷ Рахимова Б. Соседи // *Игель*. 1990. № 11. С. 53.

Представленная тема и тон ее подачи имеют свою динамику. Контент-анализ сегодняшней прессы (2001–2002 гг.) показал, что хотя «мотив жертвы» продолжает сохранять актуальность, но звучит гораздо реже. В этот период отмечена всего одна публикация такого рода. Ее название – «Мудрость начинается с характера». В ней автор статьи сравнивает русский и татарский характеры. В качестве индикаторов избраны слова и лексемы, по мнению автора, по-разному осмысливающиеся в русском и татарском языках. В качестве примера приводится ставшая крылатой фраза Б. Ельцина «Берите суверенитета столько, сколько сможете проглотить!», а затем делается вывод: *«Русский язык не способен быть языком дипломатии, так как в нем много резких и бранных слов»*. После перечисления современных бед России: *«экспансивная политика»* и *«разрушающее изнутри Россию чиновничество»*, автор приходит к заключению: *«Насколько разнятся системы русских и татарских языков, настолько разнятся и менталитет народов. Сегодня татары, живя в русском государстве, перешли на язык и систему русских»*... От этого, по мнению автора, проистекают все беды народа. Статья завершается призывом: *«Нам надо разорвать старую узду, разрушить мосты, упрямо встав на родную зеленую почву, начинать жить истинно по-татарски. Только это нас спасет»*⁸. Публикация претендует на объективность, поскольку проблема рассматривается в ней с точки зрения науки. Солидность материалу призваны придать научные регалии автора – «политический психолог». В статье противопоставляются менталитеты народов, языковые системы. Тем самым конструируется положительный автостереотип, акцентируется роль жертвы и закрепляется ценность этнического республиканского самосознания. Российское государство ассоциируется с агрессией, грубостью в противовес родному, этническому. Статья адресована татароязычному читателю.

Для периода с 1980-х до начала 1990-х гг. было характерно сильное влияние политической конъюнктуры на появляющуюся в прессе этническую информацию. Особенно это проявилось в период сложных отношений между Москвой и Казанью в 1993–1994 гг. Контент-анализ газет⁹ «Ватаным Татарстан» и «Татарстан яшьляре» в период конституционного конфликта показал, что в 95 % анализируемых статей, связанных с этнической тематикой (из 180 в «Тата-

⁸ Татарстан яшьляре. 2001. 4 окт.

⁹ Осуществлен в рамках проект «НИК» (1994 г.).

рстан яшьляре» и 120 – в «Ватаным Татарстан»), присутствовала тема России. Самая актуальная тема этого периода – обвинение России в унитаризме, ущемлении суверенных прав. Наиболее эмоционально она подавалась представителями гуманитарной и художественной интеллигенции во время октябрьских событий 1993 г. у Белого дома. В то время как газета «Ватаным Татарстан» печатала лишь безоценочную хронику этих событий, газета «Татарстан яшьляре» напечатала несколько больших публикаций с оценкой этих событий, назвав их «вторым кровавым воскресеньем». Наиболее эмоциональной была статья М. Юныса, в которой писатель провел аналогию с октябрём 1552 г. (взятие Казани), октябрём 1956 г. (события в Венгрии), сделав вывод, что для России кровопролития – закономерность¹⁰. В это время прореспубликански ориентированные издания придерживались такой позиции: если в России идет выяснение отношений, борьба, поиски врагов, то в Татарстане тем временем работают, стараются найти выход из экономического кризиса. Таким образом, положительный автостереотип «татары – трудолюбивый народ» использовался в качестве характеристики республики и переносился в сферу отношений с Москвой.

Борьба за государственность Татарстана, придание республике новой политической идентичности, активизировала использование символов, включающих в себя память о былой государственности татарского народа. К ним относится День памяти погибших защитников Казани при завоевании Казанского ханства Иваном Грозным и напоминания о святых Булгарах. В качестве примера приведем статью писателя М. Юныса «Уста руин», где инструментальная функция символа выражена наиболее ярко: *«Под этими камнями (в Булгарах. – Л.С.) похоронена эпоха наших дедов, живших свободно. И если мы сегодня, борясь за независимость, не сумеем сплотиться... то наши зародившиеся надежды тоже будут похоронены под этими руинами»*¹¹. Напротив, памятник покорителям Казани в 1552 г., расположенный почти в центре города, воспринимался как символическое закрепление неравноправия татарского народа. Председатель Всетатарской ассоциации деятелей культуры «Маданият» Г. Ягфаров писал о том, что памятник *«русским захватчикам» воспринимается татарским народом как «соль на рану»: «Эта несправедливость (можно сказать, и сам памятник) породила ненависть татарского*

¹⁰ Татарстан яшьляре. 1993. 9, 10, 11 дек.

¹¹ Татарстан яшьляре. 1993. 13 мая

народа к России (можно сказать, и к русскому народу). Мысль уничтожить, взорвать, сжечь тревожила не одно поколение наших соотечественников с тех пор, как его воздвигли». Выходом, на взгляд автора, может стать установка «на самом видном месте Казани памятника ее защитникам. Это станет основой для равноправия двух народов»¹². Другой автор, писатель С. Шамси, также говорил о том, что памятник «символизирует наше национальное унижение и несвободу», и предлагал превратить его в музей с экспозицией, воссоздающей события 1552 г.¹³. Содержание и эмоциональный заряд этих цитат свидетельствуют о чувствительности к символам. Автор первой цитаты соотносит «равноправие народов» с фактами истории, а не с реальными фактами жизни современных татар, социально-экономическое положение которых точно такое же, как и у русских в республике, да и сходно с тем, что в России в целом.

Как видно из приведенных материалов, общим знаменателем для всех тем, касающихся возрождения этнической культуры, языка и татарского народа в целом, в Татарстане стала тема государственности. Апелляция к этой теме имела две мотивации. Первая касается непосредственно возрождения этнической культуры и языка татар. Государственность татар в этом случае понималась как необходимое условие для создания благоприятного климата для их сохранения и развития, что отражало интересы национальной интеллигенции и этнически ориентированных татар. Вторая причина связана с перераспределением власти и собственности на территории постсоветской России. Интересы преумножения и сохранения экономических ресурсов были приоритетом для властной элиты, а этнический фактор служил ресурсом и инструментом консолидации населения республики вокруг ее лидеров. Исходя из своих интересов, обе эти группы — властная элита и творческая, прежде всего гуманитарная интеллигенция — были заинтересованы в том, чтобы стимулировать описанный выше дискурс.

Сопоставление результатов контент-анализа республиканской прессы за два последних года (2001–2002 гг.) с данными конца 1980 — начала 1990-х гг., дает возможность проследить динамику в подаче этнической информации. В целом, нужно отметить, что доля этнической информации значительно уменьшилась. В табл. 1 показана доля этнической информации.

¹² Ватаным Татарстан 1996. 1 нояб.

¹³ Идель. 1990. № 8. С. 49.

Таблица 1

Доля этнической информации в газетных публикациях, %

Газеты	Октябрь 2001	Февраль 2002
Республика Татарстан	8,0	7,0
Ватаным Татарстан	13,0	11,0
Вечерняя Казань	1,0	9,0
Татарстан яшьляре	13,0	22,0

Для сравнения: доля этнической информации в официальной газете «Известия Татарстана» в 1994 г. доходила до 45 %¹⁴. Но, несмотря на то что доля этнической информации стала меньше, сложившаяся в конце 1980 — начале 1990-х гг. стратегия дискурсов анализируемых нами республиканских изданий сегодня сохраняется. Так, официальные газеты «Республика Татарстан» и «Ватаным Татарстан» стараются сохранить беспристрастность и нейтралитет, хотя в последней изредка могут появляться довольно острые публикации. Газеты «Вечерняя Казань» и «Татарстан яшьляре» представляют два полюса мнений и тенденций в отношениях между федеральным Центром и республикой, стремящейся сохранить занятые в течение последних десяти лет позиции.

Одно из ведущих мест среди этнических категорий, обсуждаемых «символьной элитой», занимает тема татарского языка. Ее презентация в республиканских СМИ также менялась на протяжении анализируемого периода. Особенно бурным было обсуждение проблемы современного состояния языка и образования на татарском языке в конце 1980 — начале 1990-х гг. Язык и национальная школа рассматривались как первое условие сохранения этнической самобытности татар: *«Своя государственность, свой язык, свое образование помогают сохранить нацию»*; *«Просвещение — это наша идеология. Армия и налоги могут быть общими (с Россией. — Л.С.), но образование должно быть свое»*¹⁵. В этот период тема языка подавалась в прессе не только с точки зрения его сохранения и развития. Для радикально настроенных авторов не последнюю роль играл фактор становления новой идентичности, включающей в себя попытку утвердить свое отличие от русской культуры. При обсуждении вопросов перехода на

¹⁴ Республиканская пресса и межнациональные отношения // Информационный бюллетень. М.: ИЭА РАН, 1995. Вып. 5. С. 7.

¹⁵ Ватаным Татарстан. 1993. 28 мая.

латинскую графику, лидер радикального национального объединения «Иттифак» Ф. Байрамова писала: *«Здесь не только о языке поставлен вопрос. В первую очередь нам нужно, чтобы наша нация, наша политика отошли от России»*¹⁶.

В отличие от публикаций первой половины 1990-х гг., тема отличия Татарстана от российского культурного пространства не получила своего продолжения. Сегодня подчеркивается инструментальный характер алфавита: это удобная графическая система для татарского языка и средство эффективного овладения новыми компьютерными технологиями¹⁷. Тем не менее проблема развития и статуса татарского языка в республике продолжает оставаться актуальной до сих пор. Доминирование русского языка во всех сферах общественной жизни тревожит этнически ориентированных татар. Особенно наглядно эта озабоченность проявляется на страницах татароязычной прессы, в которой наряду с журналистскими материалами, публикуются письма и статьи заинтересованных читателей. Так, одна из авторов публикаций приводит в пример детский лагерь «Полет», где отдыхают 500 девочек и мальчиков. Она сетует на то, что все они разговаривают на русском языке, все мероприятия проходят на русском языке, кругом звучит русская музыка. Далее, она пишет о тех мерах, что предпринимает республиканское министерство образования: издание учебников, проведение конкурсов и олимпиад на татарском языке, и делает вывод, что эти усилия тратятся впустую, так как: *«вот в таком лагере дети быстро забудут «этот проклятый язык» — так называют его! Здесь в лагере нет места другому языку»*. Автор видит выход в том, чтобы построить лагерь по типу «Малый Артек», где будут жить и отдыхать дети татар¹⁸.

Естественно, что среди причин сужения сферы употребления татарского языка национальная интеллигенция выделяет главную: отсутствие вузов с обучением на татарском языке. Авторы публикаций сетуют на то, что Госсовет республики принял в 1997 г. решение о создании национального университета, но до сих пор нет ни университета, ни его концепции¹⁹. Проблемы видятся не только в нехватке сил и средств. Один из авторов, Т. Айди, пишет: *«Открытие татарского национального университета поможет поднять*

¹⁶ Татарстан яшьляре. 1997.22 февр.

¹⁷ Республика Татарстан. 2001. 9 окт.; Ватаным Татарстан. 2001. 3 окт.

¹⁸ Мэдэни жомга. 1999.21 июля.

¹⁹ Мэдэни жомга. 1999. 6 авг.

статус татарского языка. Но чтобы сохранить татарина как татарина — этого еще мало. Потому что программа, которая будет отражать потребности империи не будет соответствовать и совпадать с потребностями татар. История мировоззрения, обычаи и традиции там всегда будут в качестве половой тряпки. Вот почему нужна школа, которая будет создана не на деньги государства, а на наши. А денег у нас сегодня нет. Значит мы зря мечтаем об университете»²⁰.

В последние годы, казалось бы, безобидный вопрос графической системы татар получил политическую окраску. После вмешательства федерального Центра в ход языковой реформы, связанной с переводом письменности татар с кириллицы на латиницу, и последующего запрета Госдумы на ее введение в республике, тема языка и алфавита стала обсуждаться чаще и эмоциональнее, не только в татароязычной, но и в русскоязычной прессе. Актуальность темы поддерживается включением в обсуждение помимо журналистов, политиков, экспертов, ученых, общественных деятелей и читателей. Официальная позиция подается, как правило, с точки зрения разграничения полномочий между Москвой и Казанью. Например, «Республика Татарстан» цитирует выступление Председателя Госсовета РТ Ф. Мухаметшина: *«Думаю, что это неправильно — указывать из Москвы, какому народу каким шрифтом писать на своем родном языке. Это не дело и не полномочия федерального центра. Я думаю, что не стоит даже утруждать себя принятием такого рода закона»²¹*. По Конституции РФ — это компетенция республики.

В высказывании противопоставляется стратегия федерального центра, который вновь хочет сосредоточить все властные функции в своих руках, и интересы татарского народа, стремящегося по своему разумению сохранить свою культуру и язык. Два понятия «российское государство — этническая культура» выстраиваются в оппозиции друг к другу, причем первое наделяется чертами диктатора, а второе — жертвы. Таким образом, этнический фактор используется как один из немногих оставшихся в распоряжении власти ресурсов, помогающих отстоять свое республиканское «Я», а этническая культура и язык становятся той зоной, где наиболее близко совмещаются интересы этнически ориентированных татар и стратегия властной элиты.

²⁰ Мэдэни жомга. 2000. 21 янв.

²¹ Республика Татарстан. 2001. 4 окт

Сопоставление общероссийской и республиканской этнической идентичностей в информационном поле Татарстана отчетливо прослеживается в дискурсах, формируемых неофициальными изданиями. В основе стратегии татароязычной газеты «Татарстан яшьляре» лежит формирование этнических ценностей посредством утверждения своего этнического «Я» через образ другого, которым выступает Россия. Напротив, «Вечерняя Казань» подвергает сомнению значимость этнической составляющей республиканской идентичности, так же, как и правомерность выделения республики в качестве самостоятельного субъекта в рамках России. Характерный прием, который используют эти газеты для утверждения своих дискурсов — «Вечерняя Казань» сообщая о решении правительства РТ обсудить всенародно проект Конституции РТ, приводимой в соответствие с российским Основным Законом, пишет: *«Проблема всенародного обсуждения Конституции в том, что этот документ не увеличит толщину масла на хлебе у Васи Пупкина, не вернет выкрученную соседом лампочку в его подъезде и не вылечит от болезни... Словом, никаким лишним благом не обрадует обывателя... следовательно, подавляющая часть населения наверняка останется равнодушной к ее обсуждению»*²².

Особенно ярко, в соответствии со стратегией «Вечерней Казани», подаются темы ключевые: языка, республиканского гражданства, этничности в республике. А стратегия прореспубликанской и этнической ориентации газеты «Татарстан яшьляре» делает объектом сарказма и насмешек уязвимые стороны российской внутренней и внешней политики. Причем обе газеты «окрашивают» в соответствующие тона даже самый, казалось бы, нейтральный материал. Так, в субботнем номере «Вечерней Казани» (это особенно популярный у аудитории номер, «толстушка» с телепрограммой на всю неделю) в рубрике «Субботний репортаж» напечатана статья журналистки газеты с названием: «Я татарский бы выучила! Только где!» У репортажа — особая маркировка, отличная от других публикаций: более темный цветовой фон внутри рамки и крупный, напечатанный жирным шрифтом заголовок на второй полосе. Журналистка рассказывает о перипетиях, связанных с поиском бесплатных курсов татарского языка. Начинается репортаж с иронической фразы: *«Помнится закон принимали с большой помпой. Сколько пылких речей было сказано...»*²³. Казалось бы, весь пафос публикации, звучащая в ней крити-

²² Вечерняя Казань. 2002. 20 фев.

²³ Вечерняя Казань. 2002. 22 фев.

ка, направлены на то, чтобы власти города усовершенствовали систему обучения татарскому языку, который имеет статус второго государственного языка. Однако другие публикации, в которых газета освещает языковые проблемы в республике, говорят о том, что тема татарского языка для газеты — это лишь повод для того, чтобы высказать свое неприятие другой культуры, которая претендует в республике на равноправие с русской культурой.

С конца 2001 г. большой резонанс получило дело С. Хапугина, подавшего иск в Конституционный суд РФ с требованием отмены обязательного изучения татарского языка в объеме русского языка в средней школе. Подробности этого дела постоянно освещаются на страницах «Вечерней Казани» в специально отведенной для этой темы рубрике «Дело движется». Само название рубрики говорит о заинтересованности газеты в победе подавшей иск стороны. Судя по тону трансляции «дела», газета активно формирует ряды недовольных уроками татарского языка в школе. Газета приводит, наряду с рациональными аргументами (например, нехватка времени на множество предметов), и такие: *«Необходимо учитывать, что язык является важнейшим элементом национальной культуры, которая, в свою очередь, участвует в формировании той или иной идеологии и психологии, религиозных взглядов, образа мышления и уклада жизни. Недопустимо насильственное привитие культуры гражданам, для которых она не является родной. Это неминуемо ведет к напряженности в межнациональных отношениях»*.²⁴ Тонкость приема состоит в том, что газета позицию неприятия этнической составляющей культурной политики республиканского правительства высказывает не от имени редакции, а от имени рядового гражданина Татарстана.

В стратегии газеты «Татарстан яшьляре» более четко проявляется оппозиция «мы — они» в сфере государственного строительства и отношений федерального центра и субъекта Федерации, хотя иногда характеристики в адрес российского государства экстраполируются на его этническое большинство — русских. Обсуждение изменений в Конституции РТ в газете подается через призму оппозиции «мы — они». При этом часто используются ассоциации, связанные с тоталитарным прошлым. Характерным примером служит аналитическая статья «Последний предел отступления, где он?»²⁵. Один из ее подзаголовков носит название: «В подвалах ГПУ». Автор, рассказав о про-

²⁴ Вечерняя Казань. 2002. 24 марта.

²⁵ Татарстан яшьляре. 2001. 2 окт.

цессе обсуждения изменений в Конституции РТ участниками делегации из Казани и комиссией со стороны Центра, приводит высказывания участников обсуждения со стороны республики, а затем делает вывод о том, что конституционная реформа грозит «*сломом всей политической архитектуре Татарстана*», что здесь «*не берется в расчет история народа, его интересы*». А затем следует прогноз: «*При таком подходе легко спровоцировать радикализацию татарской части населения*».

Сравнение приведенного материала с публикацией о Конституции РТ в «Вечерней Казани» помогает ярче оттенить особенности стратегии каждого издания. В публикации газеты «Татарстан яшьляре» приводятся высказывания заинтересованных лиц (представителей власти), говорится об абстрактных интересах народа, и при этом акцентируется этнический фактор («*...лакмусовой бумагой ее настроения станет День памяти, традиционно проводимый 15 октября, — по количеству и настроению участников можно будет судить о том, каков градус общественных настроений*» (имеется в виду татарская часть населения РТ. — Л.С.) и делается заключение: «*Ничем хорошим все это в конечном итоге не обернется*». Общий тон статьи пафосный. В «Вечерней Казани» подход, напротив, прагматичный. Основной акцент в публикациях делается на повседневные нужды простых жителей Татарстана независимо от их этнической принадлежности. Вся информация, содержащаяся в газете, подается с позиции простого обывателя, оппозиционной власти. Но здесь эта оппозиционность накладывается на особенности власти в республике, где этнический фактор играет заметную роль²⁶. «Симметричность» стратегий и приемов этих двух газет выражается и в том, что даже краткая информация о республике (в «ВК») или о России (в «ТЯ») содержит оценочный компонент. Каждая газета нацелена на поиск негатива у противоположной стороны и умалчивание недостатков у «своей». Так, в «Вечерней Казани» дается репортаж с выставки одного из казанских художников. Репортаж носит название «*Охота на ханов продолжается?*» «*...Равиль Загидуллин входит в тройку местных живописцев, которые упорно разрабатывают конъюнктурную для суверенной республики тему — бытописание жителей древней Казани и Булгар*»²⁷. Автор репортажа, характеризуя тематическое содержа-

²⁶ По данным М. Фарушкина, 78,1 % правящей элиты в Татарстане составляют татары. См: Фарушкин М. // Ук. соч. С. 69.

²⁷ Вечерняя Казань. 2002. 16 февр.

ние полотен художника, однозначно называет его конъюнктурным, и это несмотря на то, что историческая живопись является жанром, имеющим давнюю традицию. Тенденциозность в подаче события легко прочитывается. Поскольку исторические сюжеты художника — часть этнической истории, то ироническое отношение автора распространяется и на нее. В другой популярной теме, посвященной обмену паспортов²⁸, на конкретных примерах показывается как невыгодно на практике иметь в новом паспорте вкладыш на татарском языке, какие сложности поджидают его обладателя, если он выезжает за пределы республики. В свою очередь, «Татарстан яшьляре» дает информацию о больших долгах по выплате заработной платы по всей России. Публикация «Государство снова утонет в долгах» заканчивается фразой: «*А у нас в Татарстане долги по выплате заработной платы невысоки... 0,6 %*» (относительно 8 % по России. — С.Л.)²⁹. Информация приходится на период обсуждения Договора о разграничении предметов ведения между Российской Федерацией и Татарстаном и подается наряду с информацией о том, что «*Спикер Совета Федерации С. Миронов против разделения полномочий между Центром и субъектами...*».

Итак, как видно из материалов, газеты выстраивают оппозиции «мы» — «они» и при этом каждая выбирает свою ось. «Вечерняя Казань» формирует солидарность по принципу «мы (народ) — «они» (власть), но это — власть этническая, республиканская. Власть российская представлена, как правило, обобщенно, без конкретных персонажей. Акцентируется ее функция борца за закон и справедливость. Постоянный мониторинг публикаций газеты показывает популярность темы нарушений местными властями российских законов в республике.

«Татарстан яшьляре» проводит ось «Центр (Россия) — Республика (Татарстан) — татары». Помимо пунктирных информационных блоков, в газете публиковались большие статьи-размышления. Все три обозначенных звена «Республика — Татарстан — татары» сходились в период подготовки Всероссийской переписи населения на сюжетах, связанных с ней. Одной из показательных публикаций может послужить интервью журналиста газеты с депутатом Госсовета РТ,

²⁸ Особенность нового российского паспорта состоит в том, что в нем может фиксироваться (с помощью специального вкладыша на татарском языке) или же не фиксироваться республиканское гражданство наряду с общероссийским.

²⁹ Татарстан яшьляр. 2002.21 февр.

писателем Р. Валеевым, вышедшее под названием «Кто отделился, того медведь съест, кто разделился — съест волк». В публикации сразу же ставится проблема: грядет новая перепись населения — что она несет татарам? Депутат, говоря об увиденном им проекте бланков переписи, высказывает недоумение и возмущение — почему татар поделили на этнографические группы, а русских — нет? Далее депутат делится впечатлениями от своей поездки в Москву для обсуждения этой проблемы в Госдуме РФ, где он не получил ответа на свой вопрос. Депутат раскрывает политическую подоплеку этой процедуры. Действия российского государства характеризуются однозначно — «геноцид»: *«такого рода схема переписи — это подготовка упразднения республик, в которых по такой переписи не останется 50 % титульного населения. Следовательно, осуществится девиз Сталина — «Нет народа — нет проблем»*³⁰. Таким образом, в публикации закрепляется связка — «татары — республика» как взаимообусловленные составные: без единства татар не будет республики, а без республики не выжить народу, как самобытному культурному организму.

Социальные и исторические основания этнического компонента региональной идентичности

Для адекватного понимания отдельных тем или дискурсов, существующих в информационном поле, необходим анализ не только самих его агентов с набором характеристик и мотиваций, но и некоторых аспектов исторического, социального, политического и культурного контекстов сосуществования на одной территории двух этнических общин³¹.

В 1990 г. Татарстан объявил себя суверенным государством, что повлекло за собой легитимацию этнической культуры на государственном уровне. Закрепление государственного статуса татарского языка в Конституции РТ, принятие Закона о языках народов РТ (1992 г.), Государственная Программа РТ по сохранению, изучению и развитию языков народов РТ (1994 г.); появление новых периодических

³⁰ Татарстан яшьляре. 2001. 10 окт.

³¹ Татарстан является полиэтничной республикой. На его территории активно взаимодействуют две большие этнические группы — русские (39,5 %) и татары (52,9 %) (данные Всероссийской переписи 2002 г.), различные по языку, культуре и конфессиональной принадлежности.

изданий на татарском языке положили начало расширению семантического поля этнической культуры татар. Если в советский период употребление национального языка (как его тогда именовали) ограничивалось сферой быта, то сегодня предпринимаются попытки его использования в политике, экономике, науке и культуре. Но обогащение семантического поля произошло не только за счет расширения функционального применения татарского языка. Идеология национального ренессанса формируемая этнической элитой, находит свое отражение на страницах республиканской прессы, в большей степени татароязычной, от простого употребления этнонациональных символов до изложения концепций возрождения татарского общества. Культура и язык, в качестве этнических ценностей, способны придать значимость таким политическим категориям, как суверенитет и государственность, которые начали восприниматься массовым сознанием как этнические. Однако политические усилия властной и «символьной» элиты республики не были бы столь плодотворны, если бы не было социальной основы в лице тех социальных групп, которые разделяют транслируемую систему ценностей, если бы не было исторической традиции, с помощью которой можно было бы обосновать легитимность конструируемого дискурса.

Усилия в поисках своей идентичности в условиях смены эпох не новы. Анализ интерпретаций этнических проблем выявляет приверженность их авторов идеям модернизации татарского общества. По сути, произошло возвращение к дискурсам двух направлений общественного развития татарского общества, получившим наиболее яркое выражение в конце XIX — начале XX вв. Идеологии джадидизма и кадимизма пытались сохранить этнорелигиозную идентичность татар в условиях буржуазной эпохи. Модернизационные идеи Европы, получившие широкий резонанс в русском обществе, по-своему интерпретировались в татарской среде. Татарские либералы приветствовали европейские ценности, признавали значимость русской культуры и языка для прогресса татарского общества. Кадимисты же видели путь сохранения этнической общности через ее консервацию. В его основе лежала стратегия замкнутости мусульманской общины. Самодостаточность обеспечивалась социально-экономическим укладом жизнедеятельности традиционных сельских общин с соблюдением шариата во внутренней жизни и догматической системой мусульманского образования. Воспитание конформной и ограниченной личности оспаривалось сторонниками реформаторского движения. Введение джадидистами светских наук, творческий подход к изучению ислама, введение русского

языка наряду с татарским языком обучения — должны были по их замыслу преодолеть инертность сельского менталитета и способствовать формированию урбанизированной личности, адаптированной к быстро развивающейся социальной реальности на основе своей национальной «высокой культуры».

Позиции джадидизма явно видны в модели государственного развития республики, разработанной современным национальным движением и взятой на вооружение официальными идеологами. Стратегия намеченного в программах развития республики сочетает модернизационные ценности (рынок, частную собственность, плюрализм и демократию) и национальные (учет исламского фактора и этнических ценностей). Сегодня позиции кадимистов представляют Милли Меджлис, партия «Иттифак» и часть мусульманского духовенства. Сторонниками идей джадидизма являются ТОЦ и большинство национальной интеллигенции. В последнее время о приверженности этому течению стала открыто заявлять и «партия власти»³². Обе стороны сходятся в одном, считая, что именно ислам помог сохраниться татарам как этнической общности. Однако позиции резко расходятся, когда речь заходит о решении проблем, связанных с модернизацией татарского общества.

Характерна в этом отношении дискуссия, проходившая на страницах татароязычной прессы республики во второй половине 1990-х гг. Ф. Байрамова, лидер национальной партии «Иттифак», писала о главной угрозе для целостности татар в «погоне за Европой» (через русскую культуру): *«стремление татарских ученых узнать русскую культуру, язык, достичь их уровня — погубило татарскую нацию... жертвами обрусения сегодня стали образованные и городские татары»*³³. *Спасение нации она видит в изоляции татар от влияния Запада и России и в возврате к кадимизму. А письменность татар должна вернуться к арабскому, а не латинскому алфавиту, который «был принят в Турции под дулом пистолета», — утверждает автор*³⁴. Надежды на сохранение татарского общества, Ф. Байрамова связывала с крестьянством, сохранившим связь с национальной культурой и менее подверженным влиянию русских³⁵.

³² Выступление Президента РТ М. Шаймиева на открытии Второго Всероссийского съезда востоковедов в Казани 19 октября 1999 г.

³³ Байрамова Ф. Милләт, дин һәм хакимият // Мэдэни жомга. 1998. 3 апр.

³⁴ Мэдэни жомга. 1997.19 дек.

³⁵ Мэдэни жомга. 1998. 3 апр.

Ей возражал татарский писатель А. Еники, который видел в участии татар в модернизационных процессах залог полноценного развития нации в соответствии с требованиями времени. Изоляция татарского общества от внешних влияний — это регресс, писал он. Называя джадидистов прогрессивными реформаторами, писатель говорил о пользе овладения русской культурой и языком: «Невозможно жить, отгородившись от русского общества. В том, что татары сегодня образованы — есть влияние и русского прогресса»³⁶. По мнению писателя, благодаря знакомству с европейской культурой через русский язык, татары вышли на первое место среди других тюркских народов. Подчеркивая значимость ислама для татар, он заявляет об опасности фундаментализма.

Преимственность модернизационной составляющей в этнонационалистическом дискурсе в татарском обществе связана с социальной структурой татар, которая сегодня в Татарстане близка к социальной структуре русских. Уровень урбанизированности среди татар, включенности в современную социально-экономическую инфраструктуру общества довольно высоки. Исследования этносоциологов в ходе реализации программы «НИК»³⁷ показали, что национальная интеллигенция в Татарстане имеет явно более полиструктурный и более сходный с русской состав, чем во многих других республиках. Это сходство проявляется в том, что у татар значительна доля производственной интеллигенции: по данным переписи 1989 г. — 44,7 % относительно 49,8 % у русских. Была также выявлена тенденция 1980-х гг. — увеличение доли административно-управленческой интеллигенции в составе титульных народов республик в сравнении с русскими, а также интеллигенции художественно-творческой, преподавателей вузов, работников печати. К началу 1990-х гг. доля занятых в партийно-государственном аппарате у татар была более чем в полтора раза больше, чем у русских в республике, так же как и доля художественно-творческой интеллигенции. По подсчетам исследователей, доля татарской интеллигенции по сравнению с 1960-ми гг. возросла в 2 раза³⁸.

Мотивы участия властной и «символьной» элиты республики в формировании этнонационалистического дискурса описаны выше.

³⁶ Еники А. Кыйбла алмаштыру // Мэдэни жомга. 1998. 29 мая.

³⁷ Проект «Этническая идентичность, национализм и разрешение конфликтов в российской Федерации», 1993–1996 гг., рук. Л. Дробижева.

³⁸ Дробижева и др. Демократизация... С. 252.

Но в чем состоят причины социальной поддержки конструируемого дискурса? Контент-анализ читательских писем, поступавших в редакции республиканских газет и журналов, а также данные массовых этносоциологических опросов позволяют выявить некоторые из них. «Партия бывших провинциалов», которая играет ведущую роль идеолога этнического ренессанса, выражает интересы и устремления, в большей мере, татароязычной части татарского общества. Это подтверждают результаты анализа читательских писем — 75 % из них написано на татарском языке. Естественно, что письменным татарским владеют те, кто получил на этом языке образование. В 1987/88 гг. в республике насчитывалось 995 татарских школ — практически полностью в сельской местности (численность учащихся — 104,4 тыс. чел.). К 1988 г. в Казани осталась всего лишь одна национальная школа. Несмотря на то что по официальной статистике в 1988/89 гг. число татарских школ возросло до 1059 (численность учащихся — 70,1 тыс. чел.), а в русских и смешанных школах имелась 9091 группа по изучению татарского языка с охватом более 127,0 тыс. учащихся, тем не менее количество часов, отведенных на изучение родного языка в этих школах, было незначительным — 2 часа в неделю³⁹. Приведенные цифры говорят о том, что категорию хорошо владеющих родным языком составляли, в большей мере, сельчане и выходцы из села (горожане первого поколения). Попытка анализа состава читательской группы по признаку социального происхождения дала следующие результаты: 37,5 % написавших — сельчане, 62,5 % — горожане. С большой долей вероятности можно считать, что 24,5 % (из 75 %) авторов писем, написавших на татарском языке — выходцы из села.

Результаты опросов по проекту «НИК» показали, что этническая идентификация сегодня преимущественно базируется на этнокультурных признаках. На вопрос «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?» — 77 % татар-горожан и 71 % сельчан назвали родной язык; 67 % и 51 % соответственно — культуру, обычаи и обряды; 33,5 % и 45 % — религию. 96,6 % татар в качестве родного называют татарский язык. Однако здесь важна специфика функционирования родного языка среди татар. В качестве языка общения татарским языком пользуются: на работе — 14 % татар-горожан и 92 % — сельчан; дома соответственно 48 % и 99 %; читают газеты на татарском языке

³⁹ Современные межнациональные процессы в ТССР / Ред. Д. Исаков. Казань, 1991. С. 35.

13 % горожан и 64 % сельчан. Цифры говорят о том, что в большей степени татарским литературным языком владеют татары-сельчане – 64 % против 13 % горожан. Большой процент татар-горожан (48 %) владеют бытовым языком. Результаты опроса «НИК» соотносятся с данными другого социологического опроса, по которому в совершенстве владеют языком своей национальности 49 % татар, знают только разговорный язык своей национальности – 43 %⁴⁰. Из 96,6 % татар, назвавших татарский язык родным, 49 % владеют им, а оставшиеся 47 % владеют языком неудовлетворительно или не владеют совсем. Для тех же, кто назвал татарский родным, не зная его, язык выступает, скорее, символом этнической принадлежности.

Несмотря на то что русскоязычная часть татар слабо проявила себя в процессе этнонационального возрождения, тем не менее, у нее имеется своя позиция. Она проявилась в ходе опроса «НИК». Отвечая на вопрос «Как Вы относитесь к требованию некоторых национальных лидеров придать статус государственного языка только татарскому языку», одобрили это требование 18% горожан, 53% сельчан; не одобрили – 57% горожан, 19% сельчан. Позицию «Я никогда не забываю, что я татарин» – выбрали как соответствующую их умонастроениям 50,5% татар. 50% татар согласились с мнением, «что современному человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы». Таким образом, по степени актуальности этничности в структуре самосознания татарское общество условно можно разделить на две равные части. Они различаются в зависимости от социального происхождения и вторичной социализации, которая проходила либо на татарском, либо на русском языках. Можно с достаточной долей вероятности предположить, что этнически направленная система ценностных ориентаций сильнее представлена у татар-сельчан и горожан первого поколения. В свою очередь, внутри последней можно выделить наиболее активные подгруппы. Первая – этническая элита, ядро которой составляет художественная и гуманитарная интеллигенция и властная элита. Вторая – рабочие относительно молодых индустриальных центров, выходцы из села (примером может послужить город Набережные Челны: не случайно он, начиная с постперестроечного периода, составляет национально-радикальную оппозицию умеренной, центристской Казани).

⁴⁰ Мухаметшин Ф., Лозовой А. Татарстан на перекрестке мнений. Проблемы, тенденции, перспективы. Казань, 1993. С. 98 – 99.

Чтобы представить удельный вес анализируемой нами группы (этнически ориентированных татар) в современном татарстанском обществе, т. е. социальный ресурс поддержания республиканской этнической идентичности можно использовать данные о миграционных процессах в республике. Сравнение переписей 1979 г. и 1989 г. показало, что удельный вес татар в населении городов Татарстана вырос с 37,7 % до 42,1 %. В то же время численность татар в сельской местности республики уменьшилась на 21,5 %⁴¹. Эти цифры говорят о том, что данная группа составляет значимый фрагмент татарстанского общества. Из нее рекрутируются активисты национальных движений, а ее пассивная часть с пониманием и сочувствием относится к высказываемым ими идеям.

Приверженность этнонациональным идеологемам не возникает на пустом месте, а определяется непосредственным опытом человека. Негативные стороны этого опыта, объединяющего выходцев из села, связаны с асимметричностью существования общесоветской «высокой культуры» и этнонациональной культуры, в условиях которой нарушалась преемственность первичной и высшего звена вторичной социализации. Это затрудняло включение личности в престижные сферы социальной деятельности в советский период и обусловило актуальность идей модернизационного национализма.

Таким образом, социальная детерминанта этничности была вызвана политикой советского государства, не сбалансировавшего процесс индустриализации с интересами и потребностями села, с одной стороны, и определением стратегии сохранения и развития этнонациональных культур в новых экономических условиях, с другой. В результате искусственное ограничение социально-профессионального продвижения сельчан, низкий уровень образования в сочетании с несовпадением языка вторичной социализации сельчанина нерусской национальности с языком «высокой культуры» — русским, его низкий социальный статус, по сравнению с горожанином, явились основой нарушения баланса психологической адаптации сельчанина, особенно нерусского, в условиях города. Психологические корни этого явления связаны с потерей своего «дома» в условиях города, когда в столкновении с другой культурой и языком разрушалась или подвергалась сомнению неизбежность и самоочевидность субъективной реальности, выстроенной на «материнском языке» и

⁴¹ Мустафин М., Хузеев Р. Все о Татарстане // Экономико-географический справочник. Казань, 1994. С. 16–17.

этнической культуре, когда «значимые другие» в рамках этой культуры (в соответствии с которыми личность выстраивала свое идеальное «Я») теряли свою значимость в контексте общесоветской «высокой культуры». Попытка снять стресс заставляла бывшего сельчанина воссоздавать свой национальный «дом» в условиях города, а когда этничность была легитимирована на государственном уровне, то и защищать его гласно.

Не случайно контент-анализ читательских писем, присланных на конкурс «Татары-90»⁴² (где надо было обосновать выбор лучшего представителя нации), показал, что самым ценным качеством победившей в этом конкурсе в 1990 г. Ф. Байрамовой стала ее характеристика как защитника нации (этничности, «дома»). Это отметили 72 % читателей. Ярким примером стремления отстаивать право на жизнь своего «дома» могут послужить и публикации писателя и народного депутата РТ Т. Минуллина в газете «Татарстан яшьляре», печатавшиеся в специальной рубрике. В качестве характерного примера можно привести его «Кодекс татарина», опубликованный в преддверии проведения II Конгресса татар в июле 1997 г. Обращаясь к читателю, автор писал, что татарская молодежь может гордиться своим народом, его языком и культурой и далее призывал: *«Татарин! Помни, ты не хуже ни одного народа на земле! В истории народа есть достойное место и для тебя. Не верь тем, кто чернит твою историю!»* Подчеркивая миролюбивый характер народа, он все-таки оговаривает, что в случае опасности надо быть готовым *«выйти на площадь борьбы, если кто-то начнет ставить под сомнение наше национальное»*⁴³.

Эта психологическая специфика помогает объяснить феномен популярности газеты «Татарстан яшьляре», имеющей самый высокий тираж в республике. Газета воплощает в себе самые характерные черты своего «дома» для сельчанина и горожанина первого поколения. Доверительный, диалоговый стиль общения, преобладание эмоционального начала над рациональным, поддержание оппозиции «мы — они» даже в информационных блоках, но не в радикальной, агрессивной, а умеренной форме, во многом обусловлены социальной и психологической близостью журналистов газеты, выходцев из села, своей аудитории. Воссоздавая черты своего «дома», газета дает

⁴² Ежегодные конкурсы, которые проводил, начиная с 1989 г., один из наиболее этнически ориентированных в тот период республиканский журнал «Идель» (выпускался как на татарском, так и на русском языках).

⁴³ Татарстан яшьляре. 1997. 22 июля.

возможность бывшему сельчанину в условиях города продолжить свою биографию в русле привычек, представлений и системы ценностей традиционной сельской общины.

Приверженность этнонационалистической идеологии подкрепляется апелляциями к истории. Сохранившаяся память об идеологии джадидизма, которая по замыслу дореволюционной татарской элиты должна была способствовать сохранению и развитию нации в условиях модернизации, была реанимирована «символьной элитой», представители которой составили костяк современных национальных движений Татарстана. Идеологемы дореволюционного национального возрождения татар получили свое развитие и новую интерпретацию в современных условиях. Они явились теоретической стратегией, обеспечивающей основу легитимности этнонациональной культуре и ее носителям, поставленным российским государством в невыгодное положение.

Асимметричность общесоветской «высокой культуры» и национальной культуры явилась основанием внутринационального раскола татарской нации, поскольку произошло наложение социального конфликта между городом и деревней на конкурентность культур, когда носители не востребовавшей этнической культуры оказывались в невыгодном положении по сравнению с русскоязычными городскими татарами. Актуальность этнических ценностей сильно снижалась уже у второго поколения горожан-татар. Родителям, бывшим сельчанам, было трудно обосновать рационалистически настроенным детям, успех социального продвижения которых зависел от знания русского языка и культуры, важность татарской культуры и языка, иначе как эмоциональной привязанностью. Ассимиляционные процессы среди городских татар, сопровождающиеся нигилизмом по отношению к этническому, спровоцировали появление темы «манкуртизма»⁴⁴ в республиканской прессе в период этнического ренессанса. Эмоциональность подачи этой темы в прессе свидетельствует о болезненном переживании ситуации оспаривания тотальности этнической реальности группой этнически ориентированных татар.

Русскоязычные татары второго и далее поколений ориентированы в большей мере на русскую и западную культуру и мало интересуются этнической культурой. Авторы публикаций в республиканской

⁴⁴ «Манкурт» — художественный образ, созданный писателем Чингизом Айтматовым, олицетворяющий человека, забывшего своих предков.

прессе, размышляющие о причинах равнодушия к татарской культуре среди русскоязычных татар, и особенно молодежи, видят причину в ее отсталости и неконкурентоспособности. Молодой писатель А. Хаиров в статье «Манкурт или «потерянная нация»» писал: «Если экономическая культура нации узнается по совершенству экспортируемой техники, то духовная — по экспорту литературы... Пропась, допустим, между современной татарской литературой и американской, очевидно. Можно ли сравнивать «Белые цветы»⁴⁵ и «Над пропастью во ржи»? Я не берусь... Все большие и маленькие литературы представляют одно целое, что-то вроде реки. Татарская литература — это литература первичных, полужыческих символов, находится далеко от фарватера, в затоне, где под водой идет тихая, размеренная жизнь, один старый сом хвалит грулого, а подслеповатая щука (читай, критика) скрипит стершимися зубами»⁴⁶.

Другой писатель, З. Хаким, пытался рассмотреть эту проблему с точки зрения психологии: «Теперь ответьте на вопрос: воспитывает ли наша литература, искусство и сегодняшний уклад жизни чувство собственного достоинства в порастающем поколении татар? Нет! ... тут есть и ответ, почему в театрах, концертных залах, на национальных мероприятиях нет молодежи... Юность биологически тянется к свету, ей нужен простор и поэтому она не вмещается в залы, где звучит меланхолия, тоска по деревне и однотипные песенки о «сандугач» («соловей»), «сагындым» («соскучился») и т.д., молодым наплевать на то, кто виноват в сегодняшней действительности татар, им скучно слушать постоянные жалобы на судьбу и проклятия в адрес русских. Молодежь тянется к сильным, уверенным, обладающим потенцицей на будущее... Молодым неинтересна татарская культура, в ней они чувствуют душевный дискомфорт»⁴⁷.

Другой причиной является характер вторичной социализации, которая у татар-горожан проходила на русском языке, на основе русской культуры и ее «значимых других». Именно так конструировался первый мир индивида и затем находил свое подтверждение в ходе вторичной социализации и дальнейшей жизни. Этот мир для него более знаком и комфортен. Русскоязычные татары-горожане чаще вступают в межнациональные браки с русскими, что содействует аккультурации, особенно их детей, а порой и полной ассимиляции. Сегодня у опреде-

⁴⁵ Популярный роман татарского писателя А. Абсалямова.

⁴⁶ Идель. 1989. № 5. С. 40.

⁴⁷ Хаким З. Диагноз: хроническая несвобода // Идель. 1996. № 1 — 2. С. 3.

ленной части русскоязычных татар в какой-то мере сохраняется система ориентаций, которая включает в себя комплекс ценностей советской эпохи (патернализм, интернационализм и т.д.). Другая часть ориентирована на модернизационные западные ценности. Соответственно, представители этой группы включены в современные виды производства, наукоемкие сферы деятельности, знакомы с передовыми технологиями. Это та часть татар, для которых модернизация осуществилась, но не на основе национальной «высокой культуры», а на базе, прежде общесоветской, а теперь общероссийской «высокой культуры» на основе русской культуры и языка. Именно поэтому модернизационный дискурс татарского национального движения лишен для них такой притягательности, как для татар-сельчан. Однако это не мешает русскоязычным татарам проявлять интерес к этнической истории и культуре, сведения о которых они черпают из русскоязычной прессы.

Инерция невключенности татарской культуры и языка в модернизационные процессы, начиная с советского периода, давала о себе знать и в период этнического ренессанса. Информационное поле, отражающее социально-экономическую, законодательно-правовую и политическую жизнь Татарстана создается в большей мере на русском языке. Весьма показателен факт, демонстрирующий приоритеты русскоязычной и татароязычной прессы. Так, две одноименные республиканские информационные газеты преобразовались примерно в один и тот же период (1996 г.): «Известия Татарстана» — в газету «Время и деньги»; «Татарстан хабәрлере» — в газету «Мэдэни жомга» («Культурная пятница»). Из табл. 2 видно, как выглядит тематический набор изданий, выходящих на татарском и русском языках⁴⁸.

Сама по себе деятельность русскоязычных и татароязычных СМИ в республике может служить индикатором степени включенности татарской культуры в модернизационные процессы. В своих исследованиях специалисты по СМИ приходят к выводу о том, что концепция татароязычных СМИ поддерживает и развивает культурный традиционализм. На эту стратегию влияют как профессиональные традиции, берущие начало с дореволюционных времен и определяющие ее просветительский журнальный характер, так и традиции советской эпохи⁴⁹. Данные табл. 2 красноречиво иллюстрируют этот тезис: русскоя-

⁴⁸ Средства массовой информации // Цифры и факты. Казань. 2001.

⁴⁹ Шайхитдинова С. Нормативные концепции СМИ в ситуации конфликта (на примере концепции национального развития СМИ в Республике Татарстан) / Ред. С. Ерофеев // Кому принадлежит культура? Ч. 1. Казань, 1999.

зычные газеты чаще обсуждают проблемы, связанные с социально-экономическим развитием республики. Это обстоятельство обусловлено рядом причин. Первая из них состоит в том, что татарская интеллигенция стремится достроить образовательную пирамиду до «высокой культуры», а это связано с обсуждением проблем языка, культуры и образования. Вторая причина обусловлена политической конъюнктурой, т. е. стратегией республиканской власти, заинтересованной в поддержании этнического фактора в качестве политического ресурса. «Верность традиции» обусловлена не только социальным происхождением татароязычных журналистов, но и узкостью рынка их труда. Татароязычных изданий мало, они неконкурентоспособны, большинство из них поддерживается государством. Отсутствие у журналиста лояльности по отношению к «традиционной» стратегии редакции может обернуться для него потерей места работы.

Таблица 2

Тематика периодических изданий в Татарстане на 01.01.01г.

Тематика периодических изданий	Количество изданий, шт.		
	на русском языке	на татарском языке	на обоих языках
Газеты предприятий и учебных заведений	59	9	0
Экономика, собственность, бизнес	50	0	1
Рекламно-информационные	40	1	10
Общегородские и районные	25	14	30
Досуговые	24	1	0
Культура, образование	20	22	4
Здоровье, медицина	12	2	1
Социальная сфера	14	2	1
Молодежные	14	8	0
Религиозные	5	3	3
Законодательство и право	6	0	5
Политические партии	6	2	2
Семья, быт	1	5	0

Таким образом, в информационном поле современного Татарстана сосуществует несколько дискурсов. Татароязычная пресса транслирует, наряду с национально-модернизационным дискурсом, обще-

татарстанский дискурс властной элиты, содержащий элементы дискурса советской эпохи. Ее аудиторией являются в большей мере татары-сельчане и горожане первого поколения, татарски ориентированная интеллигенция. Русскоязычная пресса также содержит общетатарстанский дискурс властной элиты и оппозиционный ему, «промосковский» дискурс Центра, а также национально-модернизационный дискурс. Ее читают и русские, и татары. На включенность социальных групп в тот или иной из представленных дискурсов, вырабатываемых республиканскими СМИ, сегодня оказывают влияние, по крайней мере, два фактора: владение русским или татарским языком и интересы представителей этих групп. В самом выгодном положении оказываются татары, владеющие и татарским, и русским языками. Для них все информационное поле, создаваемое республиканской прессой, является доступным. Для русских и русскоязычных татар существенная его часть остается закрытой. Испытывают ли они ущемление? Если принять во внимание их интересы, то, наверное, нет, поскольку существующие сегодня дискурсы татароязычной прессы для них малоактуальны. В то же время для татароязычных татар-сельчан и горожан первого поколения не стали еще «своими» дискурсы современной модернизации. Поэтому корректнее было бы говорить об автономности или наложении фрагментов этих дискурсов, которые актуализируются в сознании читателей в зависимости от систем идентичностей, обусловленных конкретными социально-экономическими и этнокультурными детерминантами.

Тем не менее конструктивистская деятельность СМИ в формировании республиканской и этнической идентичности будет и далее стимулироваться республиканской властью. Но здесь многое зависит от того, кто выступает учредителем (собственником) СМИ. Как правило, наиболее активными участниками в формировании этнической (татарской), или общетатарстанской (гражданской) идентичности являются издания, выходящие на русском и татарском языках, учредителями которых выступает государство, т. е. республиканская власть. Очевидно, что деятельность этих СМИ подчиняется правилу «кто платит деньги, тот и заказывает музыку». Но влияние рыночной экономики становится все ощутимее. В самом деле, ситуация сегодня такова, что практически ни одно издание, выходящее на татарском языке, не является рентабельным в силу неплатежеспособности населения и отсутствия подготовленных специалистов в сфере издательского менеджмента и рекламного рынка. Поэтому татароязычные издания пока не способны выжить без помощи государства. Кроме того, рынок труда татароязычных журналистов ограничен границами республики, и в силу этого они «привя-

заны» к своему изданию. Отсутствие конкуренции и выбора не способствует профессиональному росту. Однако есть и исключения. Так, конкурентоспособность газеты «Татарстан яшьляре» свидетельствует о ее востребованности. Шансы преумножения ее аудитории подкрепляются тем, что развитие школы и высшего образования на татарском языке в республике уже сегодня начинает приносить свои плоды: увеличивается число татароязычных татар-горожан. Но здесь важно, насколько такого рода издания будут способны реагировать на вызовы времени.

Вместо заключения

Исследование процесса формирования этнической идентичности как составной части республиканской идентичности в Татарстане показало успешность конструктивистской деятельности элитных групп. Однако она была бы невозможна без «почвы», когда этнические ценности, культура и язык растворены в повседневности, когда для каких-то групп они являются частью «хабитуса».

Мы смогли убедиться и в том, что часть современных татар ощущает неравенство, несмотря на то что их социально-экономические характеристики сходны с русскими в Татарстане, да и по России в целом⁵⁰. Асимметричность статусов «высоких культур» болезненно переживается многими из тех, для кого татарская культура была родной, а ее язык — «материнским» языком. Сходный опыт и недовольство сложившейся ситуацией способны объединять людей в сообщество на основе ярко выраженной этнической идентичности, которая, в свою очередь, стимулирует усиление республиканской идентичности. Конфронтационность, или комплиментарность гражданской и этнической идентичностей, величина дистанции между ними зависят не только от политики российских и республиканских властей, но и от того, насколько адекватно будет реагировать на вызовы постиндустриального общества культура татар, продолжающая сохранять черты традиционализма.

⁵⁰ Этот тезис подтверждают результаты массового этносоциологического опроса, полученные в ходе реализации проекта «Социально-экономическое неравенство...» (рук. Л. Дробижева, 1999–2001) и статистические данные о социально-профессиональной структуре русских и татар в Татарстане.

Формирование идентичности личности и национальная мифология: историко-литературный аспект

Н.А. Шайгорова

Формирование гражданской и этнической идентичности личности тесно связано с процессом усвоения личностью различных элементов сознания, поведения, вкусов, привычек, оценок, языка, т.е. с культурной идентичностью. «Проблема культурной идентичности личности заключается в... осознании своего "Я" с позиций ... культурных характеристик, которые приняты в данном обществе, проявлении лояльности к ним, самоотождествления себя именно с этими культурными образцами как маркирующими не только общество, но и саму данную личность»¹.

Важную роль в процессе формирования культурной идентичности личности играют современный миф и мифотворчество. В условиях глобализации локальные и национальные мифы приобретают способность расширять границы своего существования и становиться достоянием уже не одной, а нескольких культур. В связи с этим способы бытования мифа в разных культурных сообществах, его репрезентация в речи и тексте, а также использование и даже эксплуатация в тех или иных целях заслуживают внимательного и критического обсуждения.

С национальной мифологией тесно связаны гендерные стереотипы общества. Остановимся на отдельных аспектах процесса мифологизации образа женщины в американской и российской культуре XIX — начала XX вв. В данный период и в России, и в США одной из наиболее влиятельных сил, участвовавших в формировании культурной идентичности, была литература. Говоря о литературе, мы подразумеваем не только произведения, признанные классикой, но и более популярного толка, которые пользовались спросом в средних слоях общества и в дальнейшем стали основой массовой культуры.

¹ Флиер А.Я. Культурология для культурологов. М: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2002. С. 203 – 204.

Период XIX — начала XX вв. является наиболее значимым, поскольку именно тогда в США начался активный процесс создания целого ряда мифов, влиятельных до сих пор, в том числе и мифа об американской женщине. Результаты процесса, на наш взгляд, стали очевидны в США в первой трети XX в. До России миф об американской женщине уже в несколько трансформированном виде дошел лишь в конце XX в. И здесь можно говорить о восприятии современной российской культурой американской мифологии во многих ее аспектах, в частности в том, что касается мифологизированного образа женщины. Для понимания сути вопроса следует обратиться к истокам формирования мифа.

В древние времена мифология была основным способом восприятия и отражения мира, единственной и обобщенной моделью бытия человека и социума. Мифология весьма эффективно служила основным средством регуляции поведения и сознания людей. С течением времени миф как форма коллективного сознания лишается непоколебимой веры в реальную закреплённость и объективную данность события или явления, запечатленного в нем. По мнению известного исследователя древнегреческой философии и истории Ф. Кессиди, на определенном этапе развития общества миф начал «переосмысливаться, становиться средством выражения совсем не мифологических, а художественно-эстетических, религиозных, нравственных, философских и тому подобных идей»². При этом миф становится «одновременно необходимым и опасным (тем, прежде всего, что легко «окостеневаает», овеществляется и из освобождающей силы превращается в закрепощающую), а присутствие его в современном сознании разом избыточно и недостаточно»³.

Одним из относительно недавно возникших и, безусловно, весьма влиятельных национальных мифов является миф об Америке — сложное, многоаспектное и порой противоречивое явление. В его основе лежит мысль о том, что Америка — это новая, девственная земля, Новый Эдем. Еще в XVI в. испанский епископ дон Васко де Квироса сказал: «Не попусту, но по важной причине и основанию названа земля эта Новым Светом, не потому, что она новонайденная, но потому, что в людях своих и почти во всем она как земля в свой первый и золотой век»⁴.

² Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 55.

³ Популярная литература: Опыт культурного мифотворчества в Америке и в России, М., 2003. С. 7.

Миф о Новом Эдеме активно создавался «отцами-основателями» первой английской колонии Массачусетского залива. Первый губернатор колонии Джон Уинтроп пророчил пуританам-колонистам судьбу избранного народа, предназначение которого было ввести человечество в новую эру. Миф о Новом Эдеме немислим без мифа о Новом Адаме. Чувство принадлежности к «новому миру», создаваемому буквально на пустом месте своими руками, свобода от пороков старой, «разлагающейся» Европы, открытость, «первозданность» сознания легли в основу идеи о «новом человеке в новом мире», которую пропагандировали американские историки, политики, литераторы. Первым воплощением «Адама» в американской литературе стал Простак Бенджамин Франклина (*Poor Richard's Almanack*, 1732): доморощенный философ-труженик, весьма наивный во всем, что касается чувства, но знающий толк в деловой стороне жизни. Кем стал творец Простака, хорошо известно всем. Жизненный путь Бенджамин Франклина, описанный им самим в «Автобиографии», иллюстрирует еще одно слагаемое мифа об Америке — понятие «американской мечты».

Философией Нового Адама в первой половине XIX в. стала философия трансцендентализма, яркий пример взаимопроникновения национального и интернационального, взаимосвязи стран и культур, что делало ее весьма привлекательной для Америки. Теоретик трансцендентализма Ральф Уолдо Эмерсон объединил в своей концепции «платоновскую метафизику, теорию совершенствования, учение о мировой душе и о всеединстве мира, теорию познания Якоби в интерпретации Сэмюэля Кольриджа, натурфилософию Шеллинга, мистицизм Беме и Сведенборга, просветительский оптимизм, унаследованный унитаризмом»⁵. Помимо философской составляющей американский трансцендентализм обладал ярко выраженными чертами религиозного учения, остро полемизируя с ортодоксальным кальвинизмом. Эссе Эмерсона «Доверие к себе» (*Self-Reliance*, 1841) его современники назвали «декларацией интеллектуальной независимости», в нем Эмерсон сформулировал своеобразный «моральный кодекс» американца. Одним из основополагающих принципов, про-

⁴ Цит. по: Популярная литература: Опыт культурного мифотворчества в Америке и в России, М., 2003. С. 151.

⁵ *Осипова Э.Ф.* Связь национальных и европейских традиций в творчестве Р. Эмерсона // Национальная специфика произведений зарубежной литературы XIX — XX вв. Проблемы эстетики и поэтики. Иваново: ИвГУ, 1985. С. 38 — 39.

возглашенных Эмерсоном, был индивидуализм. «Общество — не что иное, как заговор против человека. Общество — это компания акционеров, в которой ... превыше всего ценится конформизм. Доверие к себе прямо противоположно по смыслу... Тот, кто хочет быть человеком, не должен быть конформистом... Единственная ценность — собственный ум. Оправдай себя перед самим собой, и мир оправдает тебя»⁶. Исторически сложилось так, что в начале освоения колонистами американского континента равно и мужчины, и женщины оказались в новых социокультурных условиях. Но творцы Нового Адама и идеологи «американской мечты» предпочли не включать в нее женщину, оставив ее в прежнем, привезенном из Старого Света, статусно-ролевом положении. Но привычные и устойчивые конструкты женственности/мужественности в новых условиях выстраивания национальной идентичности постепенно стали приобретать отчетливые черты, дополненные типично американскими. В них отразилась потребность американского общества в новой вариации национального характера, который, по справедливому замечанию известного историка Давида М. Поттера, «складывается из характеров ее мужчин и ее женщин. Обладая целым рядом общих черт, они при этом никогда не являются абсолютно идентичными»⁷. Следует заметить, что Поттер был одним из немногих историков, которые при изучении американского национального характера обращали внимание на гендерную составляющую. Большинство исследователей делали объектом исследования человека вообще, принимая как аксиому то, что этот человек — мужского рода. Колониальный период в истории Америки отмечился в массовом сознании образами «сейлемских ведьм». Женщина как исчадие ада и обитель греха — один из постулатов ортодоксального кальвинизма. Пуританизм, который из-за войны с католицизмом отринул образ Святой Девы, можно назвать мужской религией. Огромное, в определенной степени сохраняющееся и до сих пор, влияние нравственных постулатов пуританизма породило такой перекосяк в национальном сознании американцев, что в парадигме нового национального сознания долго не находилось мес-

⁶ *Emerson, R.W. Self-Reliance // A Nineteenth Century American Reader. Ed. by M. Thomas Inge. Washington: USIA, 1989. P. 105.*

⁷ *Potter, David M. American Women and the American Character // American Character and Culture in a Changing World: Some Twentieth-Century Perspectives. Greenwood Press, 1979. P. 224.*

та для женщины. Вплоть до последней четверти XIX в. американская литература избегала всего, что касается женщины и связанной с ней сексуальной энергии.

Важными слагаемыми американского национального сознания были молодость и невинность. Культ юности уходил своими корнями в историю страны, изначально противопоставившей себя всему старому и, по всеобщему мнению, косному. Возвращаясь к Эмерсону и к его эссе «Доверие к себе», стоит процитировать следующую мысль: «Не надо думать, что у юности нет власти... Мальчишка, независимый и безответственный, смотрит на людей и события, происходящие вокруг него, и оценивает их по-своему, достаточно просто, как плохие или хорошие, интересные или глупые, сложные или простые. Он никогда не беспокоится о последствиях, об интересах, он выносит независимый и единственно верный вердикт. Вы [взрослые] лелеете его, а не он вас»⁸. В первой половине XIX в. начал создаваться миф об американской девушке («American Girl»). Его становление и упрочение связывается с возрождением англосаксонской традиции, почитание которой стало неотъемлемой частью культуры высших слоев общества. В понятии «WASP» (White Anglo-Saxon Protestant) явственно проявился культурный этноцентризм новой нации, которая, несмотря на свою «первозданность» и «невинность», не могла отрешиться от ценностных установок Старого Света.

Женщина должна была обеспечить сохранность англосаксонской традиции и передавать ее из поколения в поколение. Но поскольку данная традиция была перенесена на новую, пропитанную пуританизмом, почву, то культ женщины выразился в почитании американской девушки, чья юность и невинность были призваны символизировать юность и невинность Америки в противовес старой и погрязшей в грехах Европе.

«Американская девушка» в определенной степени объединила мужские и женские качества, став хранительницей культурных ценностей американского общества в один из самых сложных периодов его истории. В то время, когда мужчины Америки активно прокладывали железные дороги на запад континента, а их жены обеспечивали им крепкий тыл, американская девушка становилась визитной карточкой страны в прямом и переносном смысле слова. Европа была наводнена юными американками, которые, не задумываясь, тратили

⁸ Цит. по: *Emerson, R.W. Self-Reliance // A Nineteenth Century American Reader. Ed. by M. Thomas Inge. Washington: USIA, 1989. P. 104 – 108.*

деньги и демонстрировали Старому Свету независимость и свободу Нового Эдема.

Новая национальная мифология во многом создавалась усилиями литераторов: как маститых и общепризнанных классиков, так и авторов достаточно примитивных произведений. По меткому замечанию Уильяма Уосерстрема, большинство героинь американской литературы XIX в. — «маленькие девочки, которые никогда не вырастут»⁹. Стоит отметить тот факт, что произведения, пропагандировавшие и насаждавшие культ вечной женской юности, создавались женщинами, выполнявшими социальный заказ по воспитанию поколения американок.

В ряду мифологизированных женских литературных персонажей выделяются Дейзи Миллер, героиня повести классика американской литературы Генри Джеймса («Дейзи Миллер», 1877), и Полианна, героиня полузабытого романа Элеонор Портер «Полианна» (1913). Энтузиазм и оптимизм первых пореволюционных десятилетий сменился в XIX в. разочарованием в демократических идеалах и пессимизмом по поводу возможности создания «нового человека в новом мире». Дейзи Миллер стала воплощением критического восприятия Генри Джеймсом американской действительности. «Американская девушка» Генри Джеймса из-за своей независимости вызывает чувство опасения у жителей Европы. Она гибнет, столкнувшись с непонимающим и непонятым миром Европы, однако, причина гибели Дейзи коренится не только во внешних условиях, но и в ней самой, в ее излишней самоуверенности. Выйдя в мир, героиня Генри Джеймса бессильна перед его опасностями, поскольку с рождения пребывала в уверенности, что Америка — предмет всеобщего восхищения, а ей, как представительнице Нового Света, ничего не грозит. Генри Джеймс, с одной стороны, стремится развенчать уже созданный к 1870-му гг. миф, с другой — сам участвует в его создании, изображая на страницах своих произведений образ гордой, юной американки, которая несет дряхлеющей Европе новую идеологию молодости и независимости.

На противоположном полюсе (с точки зрения качества литературного произведения) находится Полианна, чье имя стало нарицательным и вошло в словари английского языка со значением «неисправимый оптимист». Роман Э. Портер явил читающей публике США

⁹ Цит. по: Warren, Joyce. *Individualism and Women in Nineteenth-Century American Fiction*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1989. С. 261.

ничем не примечательную юную девушку, которая тем не менее каждый день спасает мир, превращая зло в добро, горе в радость. Что бы ни случилось, Полианна добра, весела и смотрит в будущее с оптимизмом.

Произведение Э. Портер было типичным образцом зарождавшейся массовой культуры. Спаситель мира на маленькой кухне в облики оптимистки-девочки — тот образ, который был нужен Америке в 1913 г. Полианна несла на своих хрупких плечиках тяжелый груз национальной идеи, которая рухнула, едва началась Первая мировая. Циничные и разочаровавшиеся 1920-е назвали Полианну «счастливой идиоткой», противопоставив ей новую американскую девушку — флаппера. Миф об американской девушке не ушел в прошлое, продолжив свое существование в другом обличье.

С появлением средств массовой информации роль художественной литературы в обеспечении дальнейшего функционирования мифа значительно уменьшилась, ей на смену пришло телевидение и кинематограф, которые продлевают жизнь образу вечно молодой и невинной Америки. Показательным в этом смысле является фильм С. Мендеса «Красота по-американски» («American Beauty», 1999). Образ молодой девушки, кичащейся своим богатым сексуальным опытом, есть трансформированный временем образ «American Girl». Влюбленный в нее главный герой фильма меняет свою жизнь, чтобы понравиться ей. В кульминационный момент фильма девушка оказывается девственницей, скрывающей свою невинность от окружающих, которые восторгаются развращенностью. Национальная мифология приходит на помощь режиссеру в его острой критике американского общества, заставляющего невинность изображать из себя порочность.

Россия – не СССР: о ценностных основах консолидации российского общества

В.И. Михайленко

«Я еще не понял, проиграли ли они вообще...».
М. Жванецкий (сентябрь 1991 г.)

Какое наследство имеем. Есть версия, что книгу «Украина – не Россия» президенту Кучме помогали писать российские политтехнологи. Даже если это не так, выбором наименования данных тезисов хотелось бы продолжить тематическую линию, начатую книгой украинского президента, и намекнуть кремлевским социально-политическим инженерам на невозможность повторного путешествия в одну и ту же историю.

Прежде всего, советский проект, длившийся две трети века, что само по себе в современной быстротечной жизни не так уж мало, жестко обозначил пространственно-временные рамки своей эффективности. Он дошел до основания в выстраивании вертикали власти, гомогенного общества и его атома – советского державного человека, полностью отрешенного от его социальных корней, деэтнизированного, деиндивидуализированного, десоциализированного, стерильно светского и т.д.

Возможно, история человечества не знает иного примера предельной мобилизации власти, общества и человека для решения задач «догоняющей модернизации»...

Не будем здесь обсуждать вопрос о том, можно ли было при более разумном выборе средств и методов избежать трудностей и несчастий, выпавших на долю советского человека и общества. Но вполне обосновано и аргументировано можно утверждать, что ни один другой социум не смог бы потребовать от общества и человека такой жертвенности и самопожертвования в решении поставленных властью задач. И тем не менее они вместе – советский человек, общество и государство – рухнули в одночасье, задохнувшись в предельном единстве и специфической идентичности. Не станем впустую тратить время на обращение к заказным объяснениям краха Со-

ветского Союза «предательством» элит или отдельных лидеров, внешних «заговоров» и т.п.

Попробуем рассмотреть особенности советской идентичности по видам идентичности: социальной, этнической, гражданской.

Как ни странно, по своей сути советский проект идентичности представлял собой *плюралистическую тотальность*. Наиболее важными в рамках настоящего дискурса являются следующие вопросы: как проходил транзит исторического архетипа (российского имперского общества и индивида) в *современность*, и как трансформировался исторический архетип в рамках советской модернизации?

Его идеологическую и культурную оболочку составляли либералистские идеи прогресса, освобождения, демократии, братства, равноправия, прав человека. Он предлагал разрыв с темным прошлым и противопоставлял ему светлое будущее. В этом отношении советское государство не только овладело стратегической инициативой в мировом цивилизационном процессе, но и имело близкую цивилизационную матрицу с другим протагонистом мирового процесса — США. Идеологическое соперничество между ними происходило в рамках одной и той же ценностной цивилизационной парадигмы.

Советский проект вписал архаичную социальную структуру неразвитого буржуазного общества в современность: крестьянскую общину — в колхозы, раскрестьяненного индивидуума в производственную корпорацию. Изменение социального статуса индивида было амортизировано психологической преемственностью переходного процесса.

Что «выпало в осадок» в итоге советской социальной трансформации? Социальная идентичность массового постсоветского индивида и общества как социально-психологическое образование: добуржуазный социальный человек, добуржуазная психология, добуржуазные социальные и экономические отношения.

Перейдем к вопросу об этнической и религиозной идентичности в советский период. Концепция примата советского человека, советского общества и советского государства отодвинула проблему этнической и религиозной самоидентификации на второй план. Советский режим задержал процессы становления буржуазных экономических отношений, национализации масс и становления национальных государств, но не решил их.

Что представлял собой *homo soveticus economicus*? Свобода, прибавочный продукт, прибыль, буржуазная этика производственных отношений были замещены самым дорогим человеческим продуктом — ценой жизни и правом на жизнь. Нельзя сказать, что это абсо-

лютно неэффективная система организации труда. В военно-мобилизационном варианте она оказалась достаточно эффективной. Собранные в «шарашки» ученые удачно клонировали лучшие западные технологии, а в некоторых случаях создавали и более передовые образцы. По-существу, *homo soveticus economicus* представляет собой современную разновидность рабов, с атрофированными навыками творческой инициативы, трудовой солидарности и производственного интереса.

Человеческие ресурсы в современной России продолжают оскучивать за счет естественной «утечки» за границу молодых креативных личностей, которые не хотят «положить жизнь» в бессмысленной борьбе с отечественной бюрократией.

Модернизация и ее идеальные типы. Модернизацию мы понимаем как процесс изменения в направлении некоего общепризнанного эталона, идеального типа.

Как бы не упрекали и сколько раз не хоронили бы европейско-атлантическую цивилизацию, не менее 600 последних лет понятие «модернизация» означает движение в направлении ее достижений, а ее социальные и экономические модели являются идеальными типами.

В широком контексте социальных отношений главным смыслом модернизации является переход от традиционного к современному обществу¹. Главной чертой *традиционного* общества является доминирование традиции над инновацией. Вторым по значению признаком выступает наличие религиозного или мифологического оправдания традиции. Возможность быстрых преобразований блокируется этими формами сознания, и модернизаторские попытки, которые могут иметь место, не завершаются, — возникает попятное движение. Именно это — движение вперед и возврат назад — создает циклический характер развития, характерный для традиционных обществ. В этих обществах еще нет четкого разделения на ценности инструментальные (регулирующие повседневное поведение и деятельность) и мировоззренческие (связанные с представлениями о мире). Существует подчинение инструментальных ценностей мировоззренческим: жесткий мировоззренческий контроль, внутренняя и внешняя цензура поведения и мышления людей, неизбежно ведущая к политическому авторитаризму, оправданию деятельности авторитетом и отсутствию личных свобод. Совершенно понятна ориен-

¹ Феготова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопр. философии. 2000. № 4.

тация таких обществ не на науку, а на венаучное мировоззрение. В духовном смысле это общество не живет сегодняшним днем.

Напротив, центральной фигурой *современного* общества является активный и критически мыслящий индивидуум, заявляющий о примате своих прав по отношению к обществу и государству. В любом случае фокусом современных обществ выступает индивидуальность, вырастающая на пересечении инноваций, секуляризации и демократизации. Современным становится не только общество, но и человек. Как показывает исторический опыт, индивидуальная модернизация — процесс не менее драматичный, чем социальная.

Процесс модернизации можно рассматривать как процесс создания институтов и отношений, ценностей и норм, который требует изменения идентичности людей модернизирующегося общества. Индивид, рынок и правовое государство — вот символы и основа современной западной цивилизации. А ее движущей силой являются индустриальные и научные революции.

Представленная выше типологизация традиционного и современного общества, как и любая иная типологизация, абсолютизирует существенные черты и игнорирует другие, особенно полутона. Так, за скобками анализа остались переходные модели модернизации, варианты традиционалистской модернизации и модернизированного традиционализма, традиционалистской современности. Кажущаяся линейность исторического движения западной цивилизации не является очевидной. За ней скрывается множественность предложений на один и тот же вызов современности, в том числе в самой западной цивилизации. Только в XX в. это были либерально-демократические, традиционалистского типа, фашистские, национал-социалистические, коммунистические, социал-демократические и другие общества.

Каждый раз, когда модернизация (современность) бросает вызов цивилизациям, именно Запад находит наиболее эффективные пути и средства модернизации, добиваясь превосходства над другими цивилизациями. Так было, по крайней мере, на протяжении всего христианского времени.

За счет чего достигается эта мобильность и гибкость реагирования? На поверхности находится одно из важнейших преимуществ Запада над другими цивилизациями: общественный плюрализм и отсутствие социальной, экономической, политической и идеологической статичности. Именно они вырабатывают не один, а несколько вариантов ответа на вызов современности. Общество должно быть открытым, поскольку не существует никакого окончательного знания относительно общественно-политического процесса.

Прежде всего, становится очевидной необходимость расширительного толкования процесса модернизации, включающего, как минимум, следующие субстанции: социальную (институты, традиции, обычаи), политическую (организация власти), культурную (ценности, нормы, культурные образцы), капитала (производственные отношения, рынок, экономическая инфраструктура). Вышеупомянутые субстанции, их производные и другие факторы, участвующие в процессе модернизации, проявляют себя неодинаковым образом, тем самым создавая бесконечные комбинации и формы модернизационных процессов. Стабильность обеспечивается сложным механизмом сдержек и противовесов, который приводит общественную систему к состоянию динамического (подвижного) равновесия сил².

Россия – страна «догоняющей модернизации». В XX в. произошло очередное «выпадение» России из истории. Насильственная «догоняющая модернизация» обескровила ее силы и большой модернизационный скачок исчерпал свой потенциал в последней четверти XX в. Пройденный Россией в советский период путь развития — это один из вариантов отлучения страны от мирового прогресса.

Речь идет не только об уничтожении человеческого и ресурсного потенциала за прошедшие десятилетия, но и о дефектном характере созданных производительных сил, которые не могут быть механически перенесены из одной эпохи в другую. Их перестановка на новые общественные рельсы частью попросту бесполезна, частью предполагает новые затраты. Сегодня Россия и бывшие развитые страны советского блока отброшены на четвертый – пятый уровни мировой технологической пирамиды и ведут жестокую конкурентную борьбу за возможность подняться на третий уровень. «Их отставание от развитых стран, занимающих второй «этаж», сегодня можно с полным основанием считать окончательным и необратимым»³.

В предвыборной программе 2000 г. тогда еще претендент на пост президента, В.В. Путин определил главную задачу для России — осуществить модернизацию. К настоящему времени Россия обрела макроэкономическую стабилизацию и политическую стабильность, но не инновационное развитие. В недавнем телевизионном выступлении Нобелевский лауреат академик Жорес Алферов определил инновацию как приращение знаний.

² Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 199-202.

³ Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / Под ред. М.Г. Делягина. М., 2000. С. 104.

Россия не приблизилась к решению задач модернизации. Россия остановилась в решении таких задач, как формирование механизма, который обеспечил бы рост на базе эффективной рыночной экономики. Для этого, как минимум, было бы необходимо формирование класса эффективных собственников, развитие конкуренции, либерализация ряда секторов (особенно естественных монополий).

Публичная и основанная на прозрачных правилах и процедурах политическая конкуренция внутри политической системы отсутствует. Федеральная власть крайне ослабила региональные элиты и вытеснила из политики большой бизнес, практически отсутствует разделение властей, система сдержек и противовесов.

Основная проблема, пожалуй, заключается даже не в том, удастся ли во второй срок президентства В.В. Путина удвоить ВВП, а в том, удастся ли за этот период подготовить Россию к решению задачи модернизации?

План действий правительства РФ в области социальной политики и модернизации экономики, утвержденный в июле 2000 г., предполагал модернизацию российской экономики и обеспечение устойчивого экономического роста за счет повышения конкурентоспособности, прогрессивных сдвигов в структуре экономики, осуществления структурной политики, обеспечивающей ускоренное развитие отраслей с новым технологическим укладом, активное использование результатов инновационной деятельности, более тесную интеграцию России в международную систему разделения труда⁴.

Прошло 5 лет и до сих пор непонятно, какие ресурсы намеревается использовать политическая элита для очередного модернизационного рывка, какова стратегия модернизации, в каком направлении будет осуществляться отложенная мобилизация масс?

Используя некоторые исторические аналогии, в частности с реформами Пиночета, можно предположить, что тенденция к ослаблению демократических институтов и укреплению авторитаризма являются неизбежной ценой, которую российское общество платит за политическую стабильность, экономический рост и возможную в будущем модернизацию страны. Но пиночетовская модель реализовалась в период холодной войны и в государстве, занимавшем маргинальные позиции в мировой политике.

Соответствует ли авторитарная модель модернизации, позволив-

⁴ Григорьев Л., Загорский А., Урнов М. Второй срок президентского правления В. Путина: дилеммы российской политики. М.: Права человека, 2004.

шая многим странам успешно решить задачи преобразования аграрного общества и индустриализации, требованиям качественного инновационного развития и формирования постиндустриального общества? Ведь ликвидация конкуренции в политике неизбежно ведет если не к ликвидации, то к серьезному ограничению конкуренции в экономике. При этом «авторитарность» государства не обеспечивает мобилизацию ресурсов непосредственно государством, как это не раз делалось в XX в. Так что такой вариант связан с угрозой ограничения возможностей модернизации «снизу», не компенсируя соответствующие потери путем мобилизации ресурсов «сверху».

Отсутствие или слабость институтов гражданского общества, в том числе независимых от государства средств массовой информации, а также слабость политических партий способствует усилению коррупции и деградации власти. Эксперты обращают внимание на то, что при благоприятном стечении обстоятельств в условиях «управляемой демократии» возможно поддержание относительно высоких темпов «догоняющего» развития России, характерного для развивающихся стран. Однако авторитарная модернизация вряд ли позволит стране выбраться с периферии мирового хозяйства, изменить сырьевой характер экономики, ориентированной на доходы от экспорта⁵.

Тотальная идеология против тоталитаризма. Та решительность, с которой институты государственной власти уничтожают слабые ростки не огосударствленных корпоративных интересов, позволяет прогнозировать быстрое решение задачи создания монопартийного политического поля. Возможное существование нескольких декоративных партий не нарушит однородный политический ландшафт. Дело осталось за малым — подобрать подходящую идеологию. В том, что в ее центре будет находиться идея «Бога-государства» и его верных слуг-чиновников, не приходится сомневаться. Только либералам приходит в голову безумная мысль о том, что чиновники наняты гражданским обществом и человек важнее государства.

В период президентства Б.Н. Ельцина среди откликнувшихся на призыв сформулировать национальную идею была группа исследователей, которая попыталась сформулировать концепцию *тотальной* идеологии для новой России⁶. Методологические подходы авторов разработки навеяны теорией Карла Мангейма о разделении иде-

⁵ Там же.

⁶ Барботько Л.М., Войтов В.А., Мирский Э.М. Тотальная идеология против тоталитарного государства // Вопр. философии. 2000. № 11.

ологий на «тотальные» и «частичные». Тотальная идеология — «идеология, разделяемая всей нацией, страной, государством и/или каждым гражданином». Частичная идеология — узкопартийная идеология. Авторы разработки исходят из того, что частичные идеологии генерируют постоянную опасность выхода на государственный уровень и превращения насильственным путем частичных идеологий в тотальные. «Частичная идеология всегда создается определенной группой людей, отражая их представления о власти и программу ее действий»⁷.

К. Маннгейм противопоставлял частичным идеологиям (партийным, классовым, узкогрупповым) тотальную идеологию, разработанную интеллигенцией, стоящей вне групповых интересов. Именно интеллигенция, по его мнению, способна противостоять тоталитарным устремлениям массового общества. Как теоретическая модель, система «тотальной идеологии против тоталитаризма» представляется возможной. Практическая же реализация этого проекта в российских условиях наводит на противоположные мысли.

Например, авторы справедливо пишут об идеологическом значении языка как основы формирования национального сознания, который «задает методологию жизни в культуре, демонстрирует стабильность во времени и пути развития, жесткие нормы и правила коммуникации, ориентированные на читателя и слушателя...»⁸. Авторы ссылаются на «Пигмалион» Б. Шоу, в котором, как известно, профессор Хиггинс превратил «массового человека» Элизу Дулитл в полноценную англичанку. Но как оценить нарождающуюся российскую тотальную идеологию, в которой в качестве стандарта предлагается язык Элизы Дулитл? Иначе, как говорит власть, народ не понимает, к примеру, сложной музыки Глинки и сложного текста гимна. И власть права: массовая культура воспринимает окружающий мир «слоганами» публичной рекламы.

Далее авторы пишут о том, что «государство, заявляя о поддержке национальной идеологии как приоритетной задаче, должно неминуемо сделать следующий шаг — объявить, что оно принимает национальную идеологию такой, какой она существует...»⁹. При этом авторы считают, что не может быть национальной идеологии как некоего целостного кем-то разработанного и сформулирован-

⁷ Там же. С. 15.

⁸ Там же. С. 19.

⁹ Там же. С. 22.

ного мировоззрения. «Это должна быть идеология каждого человека, ощущающего в ней потребность»¹⁰.

В чем-то с авторами предлагаемой разработки можно согласиться, если расставить дополнительные акценты. При некоторых условиях тотальная идеология действительно может стать альтернативой тоталитаризму. Но при каких? Во-первых, если государство в подходе к национальной идеологии будет учитывать и поддерживать исходное культурное, идеологическое и политическое многообразие и видеть свою задачу в его поддержании путем выполнения посреднической функции, пресекая лишь экстремистские проявления. В этом и заключается, на наш взгляд, национальная идея современного этапа российской государственности. Государства, понимаемого в аристотелевском смысле как «общение»¹¹. Во-вторых, если государство не будет стремиться выстраивать некую универсальную и объединяющую идеологию, составленную из таких же исторических суррогатов как символы сегодняшней российской власти, олицетворяющие собой знаковую систему имперского прошлого и классовой борьбы. В противном случае понятие «тотальная» может трансформироваться в сторону своего семантического близнеца «тоталитарное». На этом примере нам хотелось бы подчеркнуть, что «китайской стены» между тотальными и тоталитарными феноменами не существует.

Идеология для президента

Сойдя с либеральных рельсов, Россия утратила стратегическую инициативу. Комплекс идей, предлагаемых современной правящей элитой и для современной правящей элиты черпает свои ресурсы в феодально-имперско-советском прошлом. Одно дело использовать историческую мифологию для развития исторического самосознания народа и обоснования исторической общности. И совсем иное дело опираться на архаичные идеи, итогом реализации которых станет «откат» к социальному, политическому, экономическому и духовному порядку прошлого.

По мере консолидации государственной бюрократии в России возрастает спрос на тоталитарные проекты. Где в современном мире общественным спросом пользуются идеи, скажем, Р. Генона, Ю. Эволя, Г. Майринка, Ж. Тириара? Попробуем представить кого-нибудь из

¹⁰ Там же. С. 26.

¹¹ *Аристотель*. Политика. Афинская политика. М., 1997. С. 35.

этой плеяды «властителей маргинальных умов» в качестве советника председателя палаты депутатов в европейской стране? Такое стало возможным только в современной России, в которой государственная бюрократия завершает выстраивание политической и экономической вертикали и крайне нуждается в идеологическом обосновании своей доминирующей роли. Претендуя на первые роли в государстве, она уничижительно относится к самой возможности и способности общества обосновать собственную культурную или политическую идентичность и самому найти формы их выражения и защиты.

Недавно общественность познакомилась с продвижением группой политологов нового идеологического «товара» для российских правящих элит в упаковке под названием «неоконсерватизм». Как отметил один из инициаторов проекта политолог Станислав Белковский, «в России нет власти, которая бы обладала правильной национальной стратегией»¹². С. Белковский исходит из того, что Россия является «самостоятельной цивилизацией». В связи с этим российский консерватизм не может быть похожим на американский или любой иной. Участвовавший в дискуссии традиционалист Александр Дугин не оставляет сомнений в том, что он под консерватизмом понимает евразийскую идеологию, которая по своему происхождению и содержанию никогда не имела никакого отношения к европейскому или американскому консерватизму. Кроме того, А. Дугин рассматривает идеологию «для Путина» как узко элитарную, которую не в состоянии освоить не только массы, но даже широкие слои интеллигенции. По его мнению, «самая непротиворечивая модель реконструкции последовательной преемственности различных эпох русской истории, включая демократическую, коммунистическую, царистскую и т.д., была воссоздана еще в 20-е гг. евразийцами. Мы, неоевразийцы, на рубеже XX в. подхватили этот подход и применили его к новейшей российской истории. Собственно говоря, неоконсерватизм и неоевразийство — это синонимы». По его мнению, только евразийство может осуществить «тонкую реконструкцию непрерывной идентичности русской истории». Кроме того, он утверждает, что «в России не существует фундаментальной оппозиции между неоконсерватизмом (неоевразийством) и либерализмом».

Это сомнительное утверждение во многом связано с расхождением между либеральным и традиционалистским толкованием свободы личности. По мнению Станислава Белковского, «свобода личности

¹² <http://www.echo.msk.ru/interview/7.html>

имеет мистическую, религиозную природу». «Люди свободны постольку, поскольку они созданы по образу и подобию Божию». «Свобода имманентно присуща человеку, она существует столько же, сколько существует человечество, не является результатом эволюции человечества и накопления каких-то социальных процессов». «Свобода существует внутри человека и русская общинность, русская коммунитарность — это форма высвобождения русского сознания от некоторой системы материальных зависимостей, реально приходящих в противоречие со всеми свободами, о которых вы говорите».

Развивая тему российского общинного сознания, А. Дугин утверждает, что «российская традиция основана на понятии коллективного субъекта». «То есть община — как «я», это то, что дает нам нашу индивидуальность, и то, что наделяет нас словом, которое мы произносим, и за свободу которого мы боремся. Вспомните наших народников, вспомните колоссальное революционно-демократическое движение в России — они боролись не за индивидуальное слово, а за то, чтобы это слово было нагружено общественным смыслом. Вот эта общественная доминанта — это постоянная часть, характеристика нашей национальной истории. И поэтому, в зависимости от того, к какому обществу и к общине принадлежит человек, в зависимости от этого он по-разному понимает понятие «свободы», понятие нравственности, индивидуума, даже «личность» — слово греческое, «персона», а латинская традиция знает «индивидуум» — и это разные вещи».

Относительно государственного устройства А. Дугин настаивает на применении имперского принципа. «Империя это означает не государство-нация, где существует, по французскому образцу, единая модель — единое общество и гражданин, и все. В империи существует стратегическое единство имперского центра и множества общин — больших, огромных, как, например, преобладающие конфессии или преобладающий этнос, и маленьких, самых разнообразных — каждый в рамках своей общины, на разных уровнях, спокойно, в рамках евразийского парламента высказывают свои самые маленькие притязания и всех будут слушать и с ними считаться».

На вопрос относительно отношения современных евразийцев к созданию в России открытой экономики как части мирового экономического пространства А. Дугин ответил, что он выступает за дифференцированный подход. Этот подход означает объединение близких по культуре или цивилизационным параметрам стран в «единое большое пространство», которое вступает в открытый обмен с некоторыми внешними пространствами. Как только баланс развития

этих различных зон приобретает более или менее равномерный характер, границы снимаются.

В шокирующей циничной форме политолог С. Белковский заявил о том, что правящая элита должна обратиться к тем типам политических режимов, которые отвечают традиционалистским архетипам коллективного бессознательного.

В завершение беседы А. Дугин, по-существу, ответил на вопрос, какое содержание может иметь отложенная мобилизация масс. «...У нас есть необходимость отстоять свою цивилизационную идентичность и модернизировать наше общество и нашу экономику, и эти два элемента — и идентичность и модернизация экономики (плюс социальной организации)». «Но здесь принципиальный вопрос — в рамках России? Это пространство не является большим с точки зрения экономики. Более приближается к большому пространству, в категории европейских экономистов континентальной школы, как Лист, или наш Витте, — СНГ, но его тоже недостаточно. Без включения в это большое пространство ряда восточных рынков и это не даст никакого эффекта, или даст небольшой эффект...». Надо интегрироваться со схожими режимами — экономически развитыми приблизительно так же, как мы, — и начать подтягивать те сегменты промышленности, в частности, сектор высоких технологий... В первую очередь СНГ, во вторую очередь — это Индия, это Иран, ряд стран Ближнего Востока. Экономически это огромные рынки для России. Мы будем искать общую идентичность с теми, кто нам близок — со странами СНГ... это единая цивилизация. Мы и страны СНГ — это элементы единой цивилизации... Казахстан в первую очередь. Украина, Белоруссия, Киргизия, Таджикистан, Армения, — практически все. Даже Грузия. Это часть полноценного неоконсервативного евразийского проекта. И далее отметил А. Дугин, осталось решить задачу «инвестиции неоконсерватизма как идеологии президента в идеологию более широкого политического субъекта. И может быть, теоретически, только одна организация — это «Единая Россия». «Вот такая модель корпоративного государства», — добавил С. Белковский. Возразив при этом А. Дугину, что носителем такого проекта может быть только «богоданная власть».

Ирина Хакамада в категоричной форме определила евразийскую идеологию, как опасную для современной России. «Вашу неоконсервативную теорию используют теперь для того, чтобы убить какое-либо свободомыслие, какой-либо инструмент защиты прав меньшинства, убить гражданское общество, независимое от государства, убить в человеке какую-либо зарождающуюся способность брать от-

ветственность на себя. Используют конъюнктурно неоконсерватизм, чтобы возродить тупой патернализм и авторитарную систему. В этом плане вы опасны...» Коррупцированная безнравственная элита их использует для поддержания собственного коррупцированного баланса и обрушит всю страну.

Какая идеология и духовные ценности будут предложены обществу?

Поскольку буржуазно-демократическая прививка российскому обществу в очередной раз не удалась, несложно прогнозировать те немногочисленные варианты, которые правящая элита может предложить. В основе всех вариантов центральное место будут занимать:

проблема политической консервации (несменяемости) нынешней правящей элиты у власти, проходящей под знаком политической стабилизации;

прямой или опосредованный контроль со стороны правящей элиты за основными средствами производства и источниками доходов (тотальность этой политики может варьироваться);

властно-охранительный характер идеологии.

Идеальным для власти является преимущественно светский характер идеологической матрицы. Ситуативно — светско-клерикальная идеология. В первом и втором случае — идеология, обращенная к идеалам исторического прошлого. Нежелательный для нынешней власти вариант — преобладающе клерикальная матрица.

Поскольку проблемы «собственности» правящая элита воспринимает на добуржуазном уровне, мобилизационный ресурс идеологии, скорее всего, будет направлен на использование внеэкономических механизмов мобилизации масс.

Наиболее вероятным ресурсом мобилизации общества представляется искусственное конструирование внешних и внутренних врагов. Наиболее безопасным из внешних врагов является анонимный адресат — «международный терроризм», с намеками на иных миноритарных противников. Внутренний противник — преимущественно носители либеральных идей, поскольку только они могут противопоставить рационально обоснованный альтернативный вариант развития, обращенный в будущее.

Пройдет не так много времени и неэффективная государственная бюрократия найдет нового кумира, а на прежнего будет свалена вся ответственность за сегодняшние просчеты. Так начнется новый отсчет циклического движения российской истории.

Риски выпадения из мирового сообщества

По большому счету дискуссия о «либеральном» или «державном» государстве сводится к обсуждению взаимоотношений между тремя субстратами в современном государстве, а именно — «личность — гражданское общество — государство». Как известно, в первом случае вектор власти тяготеет к примату личности и гражданского общества, во втором случае к примату государства. В первом — действует подвижная система договорных отношений между властными субъектами и система «разделения властей», во втором — жестко сконструированная властная вертикаль. Один из архитекторов тоталитарного государства Бенито Муссолини обронил крылатую фразу: «Все в государстве, ничего вне государства, ничего против государства».

Все тоталитарные государства рушились мгновенно и быстротечно. И ни одно из них не восстановило свою «державность» на основе новой тоталитарной модели. Известные исторические примеры свидетельствуют, что процесс «выхода» из тоталитаризма был сложным, многолетним и имел своей конечной целью приближение к одному из либеральных проектов.

Все тот же фон Мизес замечает, что на уровне типологического обобщения государственных устройств на самом деле никакого «третьего пути», «третьей системы» между советской, тоталитарной, и американской, либеральной, не существует¹³.

Заключение

Прежде всего, мы проигрываем внутри, не сумев выстроить стратегию экономического роста, политического и духовного возрождения. Не достигнуто понимание основной проблемы стратегического развития страны. Вместо того чтобы думать, как добиться экономического роста и невыпадения из мировой экономики, мы до сих пор спорим вокруг идеологии или теоретических моделей развития — либеральной или державной (этатистской). Вместо того чтобы осознать, что Россия стратегически выпадает из складывающейся в мире модели постиндустриального развития, обеспечивающей, как правило, ее участникам, даже второстепенным, рост благосостояния, мы дискутируем относительно «величия» и престижа страны. При этом

¹³Mises L. Burocrazia, Milano, 1991. P. 25.

страны, не применяющие к себе термин «великий», уверенно развиваются и давно обошли Россию (Германия, Япония, Италия, Канада, Южная Корея).

Выживание и развитие страны зависят от того, сможет ли ее политический класс ответить на вызовы и возможности нового мира, адекватно оценить этот новый мир, в котором предстоит жить России. У России нет разумной альтернативы глобальному вовлечению в мировой процесс экономической интеграции. Неразумная есть...

А как же быть с ценностными основами российского общества? Некоторые исследователи, например, рассматривают идеологию как инструмент управления ресурсами и самоорганизации общества¹⁴. Главная ее задача заключается в качественном содействии росту согласия между обсуждаемыми идеями, организующими ресурсы, и реализуемыми на практике алгоритмами оборота этих ресурсов. Квалифицированное воздействие должно осуществляться исключительно в режиме актуальной настройки системы, а не в процессе «революционных» конфронтаций и профессиональных «манипуляций»¹⁵. В качестве основы системы, подлежащей настройке и самоорганизации, рассматривается цикл взаимосвязанных уровней: Мировоззрение (как мироустройство) — Религия — Идеология (системообразующая) — Политика — Экономика — Быт (локально-неформальный уровень) — Мировоззрение (внутренний мир личности)¹⁶.

Может быть, не придумывать сегодня ничего сложного, а выдвинуть в качестве наиболее понятной всеобъединяющей идеи признание «абсолютной ценности человеческой жизни?» А далее следует определить стратегию и тактику сначала нахождения, а затем использования ресурсного потенциала для обеспечения достижения этой цели.

¹⁴ Конгратьев А. Идеология как инструмент управления ресурсами и ключевой компонент самоорганизации // Власть. 2004. № 9.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 17.

Альтернативы миграционной стратегии для России и политика идентичности

А.Г. Вишнеvский

Призрак иммиграции

По Европе, Америке, а также и по России бродит очередной призрак: на сей раз призрак нелегальной иммиграции. Усилить борьбу с этим злом требуют многие — от Вашингтона до Москвы. В их голосах звучит ностальгия по старым, добрым временам, когда границы — на замке и можно было не церемониться с назойливыми чужеземцами. Но слышна и растерянность, порожденная неясным осознанием того, что возврат к тем временам едва ли возможен.

«В 1953 г. начисто лишенный какой бы то ни было сентиментальности старый солдат по имени Айк (Дуайт Эйзенхауэр. — *Ред.*) приказал провести операцию "Мокрая спина" по выдворению из Штатов всех нелегальных эмигрантов. Может ли хоть кто-нибудь представить себе мистера Буша, приказывающего выдворить из Соединенных Штатов пять или десять миллионов нелегалов?» — с горечью вопрошает Патрик Бьюкенен¹. Известный американский политик перечисляет серьезные угрозы, проистекающие от неумеренно либерального отношения к нелегальным мигрантам, и под этим перечнем подписались бы и лидер французского Национального фронта, и многие российские губернаторы и милицейские начальники, а с некоторыми оговорками, — и автор этих строк.

Понимать, чем чревата незаконная миграция, безусловно, необходимо. Но проблема нелегальной миграции имеет и другие аспекты. Не окажется ли этот социальный феномен и связанные с ним риски лишь видимой частью айсберга, столкновение с которым грозит разрушить непотопляемый на вид европейско-американско-российский корабль современной городской цивилизации? Что находится там, в подводной части надвигающейся на нас ледяной горы? И не мешает ли нагне-

¹ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М.: АСТ, 2003. С. 172.

тание страстей вокруг незаконной миграции увидеть реальные опасности завтрашнего дня и заблаговременно к ним подготовиться?

В самом деле, что такое массовая нелегальная иммиграция, как не тень, отбрасываемая массовой иммиграцией вообще, ее неизбежный спутник в условиях, когда принимающие страны пытаются регулировать число мигрантов, а предложение превышает спрос? Поток желающих въехать в страну рассекается на две части: на тех, кому это дозволено, и тех, кому запрещено. Напор со стороны оставшихся за бортом и становится источником нелегальной миграции. Так что в основе данного явления лежит настороженное отношение к иммиграции вообще, причем нелегальная иммиграция — это лишь свидетельство того, что миграционные потоки не удастся поставить под жесткий контроль.

Демографический императив для «северного кольца»

СССР был одной из первых стран в мире, где во второй половине минувшего века установилось такое соотношение рождаемости и смертности, которое делало невозможным простое воспроизводство поколений. Это произошло в 1964 г.; в 1992 г. естественный прирост населения России сменился его естественной убылью. А так как естественный прирост населения страны являлся основным источником его общего роста, то сразу же началось и его сокращение.

Речь идет не о временном кризисе, по завершении которого все встанет на свои места и Россия вернется к расширенному воспроизводству населения, а об устойчивых переменах в массовом демографическом поведении. Они охватили население практически всех государств Европы, США, Канады, Японии. Вместе с Россией эти государства образуют так называемое «северное кольцо», а из стран, расположенных к югу от экватора, к ним относятся только Австралия и Новая Зеландия.

При сохранении нынешних демографических тенденций никакой серьезной перспективы роста численности населения в странах «северного кольца» нет. Даже при самом оптимистическом варианте оно может лишь незначительно увеличиться за счет Северной Америки. Население же России, так же как и всей Европы, обречено на сокращение (см. таблицу).

Долгосрочный — до 2100 г. — прогноз состояния численности населения России, впервые составленный недавно российскими демографами, подтвердил, что без крупномасштабных миграционных вливаний ее население будет быстро сокращаться³. Экстраполяционный, т. е. в

основном предполагающий сохранение современных тенденций миграции, вариант прогноза предсказывает, что число жителей России в 2050-м с высокой вероятностью будет ниже 100 млн, в 2100-м — ниже 70 млн человек. В прогнозе рассматриваются, конечно, и различные сценарии изменений рождаемости и смертности, но даже самые благоприятные из них не позволяют надеяться на перелом обстановки.

Население развитых стран по прогнозу ООН, млн. чел.²

	1950 г.	2000 г.	Варианты прогноза		
			низкий	средний	высокий
Все развитые страны	813	1194	1084	1220	1370
В том числе					
Европа	547	728	565	632	705
Европа без России	444	582	473	531	593
Россия	103	146	92	101	112
Северная Америка	172	316	391	448	512
Япония	84	127	101	110	119

Особая ситуация с Северной Америкой вынуждает внимательнее присмотреться к опыту Соединенных Штатов. Эволюция и перспективы демографического развития в России и США заметно различаются. В 1950 г. оба государства были крупнейшими по численности населения после Китая и Индии. СССР занимал третью позицию, Соединенные Штаты — четвертую, но даже если брать только Россию в ее нынешних границах, то, уступая США третье место, она занимала четвертое. Согласно прогнозам, к 2050-му г. Россия будет замыкать второй десяток стран, а США сохранят свое третье место. Секрет состоит в готовности этой страны принимать огромное количество иммигрантов. С демографической точки зрения Соединенные Штаты представляют собой тот альтернативный путь, в котором нуждается и Россия.

В самом деле, замедлить или прекратить сокращение населения России может только реализация стратегии активного привлечения

² Источник: Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, World Population Prospects: The 2002 Revision and World Urbanization Prospects: The 2001 Revision (<http://esa.un.org/unpp>).

³ Население России 2002. Десятый ежегодный демографический доклад / Под ред. А.Г. Вишневого. М.: Книжный дом «Университет», 2004. С. 173 — 195.

иммигрантов. Предполагающий такую стратегию стабилизационный вариант прогноза говорит о том, что для стабилизации численности населения России на уровне начала XXI в. необходимо уже сейчас обеспечить, наращивая примерно до середины века очень высокие объемы нетто-миграции в Россию.

При такой стратегии среднегодовое число оседающих в стране иммигрантов должно после 2025 г. заметно превышать 1 млн человек, вследствие чего будет быстро меняться состав населения России, в том числе, разумеется, и этнический. К середине XXI в. мигранты и их потомки с высокой степенью вероятности составят свыше трети населения нашей страны, во второй половине столетия могут превысить его половину, а к концу века потомки сегодняшних россиян окажутся уже в явном меньшинстве. И снова речь идет отнюдь не о специфически российской ситуации: в сходном положении находятся и многие другие страны «северного кольца». Согласно расчетам экспертов ООН, произведенным несколько лет назад, поддержание с помощью миграции неизменной численности населения таких стран, как Германия или Италия, также означало бы, что к середине столетия доля мигрантов и их потомков в населении этих стран приблизилась бы к 30 %⁴. Как и в России, впоследствии она, конечно, продолжала бы возрастать.

Подобные прогнозы, казалось бы, укрепляют позицию противников иммиграции, не без оснований твердящих об угрозе потери российской, европейской, американской, японской идентичности. Их аргументация поначалу производит впечатление, но вскоре становится ясно, что она строится на акцентировании, а часто и преувеличении отрицательных последствий приема большого количества мигрантов. Между тем не менее важно учитывать и его положительные последствия — демографические, экономические и иные. Бесспорно, быстрое нарастание доли пришлого компонента несет с собой немалые опасности, но связанные с ним выгоды ложатся на другую чашу весов, которая может оказаться тяжелее.

Экономические козыри иммиграции

Каким образом альтернативные миграционные стратегии могут сказаться на экономике России?

⁴ United Nations (2000), "Replacement Migration: Is A Solution to Declining and Ageing Populations?" N. Y., ESA/P/WP. P. 160.

Убыль населения страны по экстраполяционному варианту будет к тому же сопровождаться сокращением числа потенциальных работников — прежде всего людей в трудоспособном возрасте (по современным критериям — мужчин от 16 до 60 и женщин от 16 до 55 лет). Число таких людей (далее — трудоспособного населения) на протяжении последних пяти десятилетий, несмотря на некоторые колебания, в целом все время росло. Этот рост продолжается еще и сейчас, но он сохранится недолго. Экстраполяционный прогноз предсказывает, что уже с 2006 — 2007 гг. начнется быстрое сокращение абсолютного числа россиян в трудоспособном возрасте. К 2050 г. их может оказаться на 45 % меньше, чем было в 2000 г., а к 2100 г. останется около 35 % от исходного числа начала века.

Если бы удалось реализовать стабилизационный вариант, положение было бы иным. Сокращение числа трудоспособного населения неизбежно и при таком варианте (это связано с меняющимся возрастным составом), но оказалось бы намного менее значительным и продолжалось бы, скорее всего, только до середины века. К этому времени оно сократилось бы менее чем на 15 % от уровня 2000 г., после чего наступила бы стабилизация.

Дело, однако, не только, а возможно, даже и не столько в количестве трудовых ресурсов, сколько в их структуре. Сокращению числа работников могут быть до известного предела противопоставлены повышение качества трудовых ресурсов, лучшая профессиональная подготовка, рост производительности труда и т. д. Но есть структурные ограничения, которые сохраняются даже при самом благоприятном изменении качественных характеристик.

Чтобы смягчить проблему старения экономически активной части населения, требуется дополнительный приток молодежи, а создать его в условиях низкой рождаемости может только иммиграция. Но что еще более важно, миграция может являться фактором формирования социальной пирамиды.

Богатеющие общества с более высоким уровнем образования и квалификации и быстро растущим средним классом неизбежно нуждаются в пополнении «низа» социальной пирамиды за счет притока менее квалифицированных и менее притязательных работников извне. Такой подход всегда применялся во всем мире при комплектовании трудовых ресурсов современных городов, особенно крупных. Их население первым «перешло» к низкой рождаемости и перестало воспроизводить себя. Но оно постоянно пополнялось сельскими жителями, согласными на жизнь в условиях, уже неприемлемых для горожан во втором и третьем поколении. И именно та-

кого рода крупные городские центры, быстро растущие за счет пришлого населения, становились главными локомотивами экономического развития и роста национального богатства. Что касается СССР, то долгие годы деревня была его внутренней колонией, жесткая эксплуатация которой позволила провести ускоренную модернизацию советского общества. А одним из главных механизмов такой эксплуатации была постоянная перекачка дешевой рабочей силы из деревни в город.

Настало, однако, время, когда внутренние источники притока подобных трудовых ресурсов в современные секторы экономики во многих странах, в том числе и в России, оказались исчерпанными и им понадобились новые, внешние источники. Так образовались экономические и социальные ниши, которые больше не хотят заполнять западные европейцы, а у нас — россияне, но которые с удовольствием заполняют не столь притязательные выходцы из бедных стран. Более того, поначалу они готовы закрепиться в городе даже на самых невыгодных для себя условиях, что открывает огромные возможности повышения «нормы эксплуатации» и быстрого обогащения эксплуататоров, новой формы «первоначального накопления капитала», очень важного для такой сравнительно бедной страны, как Россия (а таковыми сразу после Второй мировой войны были и европейские страны). По сути, иммиграция из менее развитых в более развитые страны представляет собой еще одно проявление «неоколониализма» со стороны последних. Как всякий колониализм, он много дает обеим сторонам, между которыми, однако, нет равенства. Как и любой колониализм, он лицемерен: наживаясь на дешевом труде приезжих, он одновременно обвиняет их в том, что они-де грабят Россию (Францию, Германию и пр.), пользуясь социальными льготами или отсылая на родину часть заработанных денег.

Иммиграция выгодна для стран-реципиентов, так как является одним из необходимых условий эффективного использования их относительно высокого человеческого потенциала. Нелегальная же иммиграция выгодна вдвойне — по той простой причине, что именно бесправный нелегал особенно удобен для неограниченной эксплуатации. Выгоды от иммиграции ощущает каждый, кто сталкивается с иммигрантом как работодатель, арендодатель, потребитель услуг, даже «правоохранитель» и т. п. Подогреваемая некоторыми политиками и ведущаяся чиновниками борьба с иммиграцией, в том числе и нелегальной, зачастую приобретает характер замаскированного инструмента усиленной эксплуатации пришлого населения, иной раз даже под лозунгами защиты его прав. Нередко такая борьба

просто оказывается неэффективной, ибо направлена против очевидных экономических интересов собственного населения или, по крайней мере, какой-то его влиятельной части.

В Соединенных Штатах, например, «санкции против работодателей» оказались не очень эффективными, а американские политики по-прежнему занимают неоднозначную позицию в этом вопросе. Так, правительству США было известно, что до 80 % работников, убиравших урожай лука в штате Джорджия, являлись нелегальными мигрантами. Служба иммиграции и натурализации (СИН) пыталась выполнить свой долг, однако этому воспрепятствовали законодательные органы штата, заставившие СИН отступить... Работодатели в сельском хозяйстве, строительстве и низкооплачиваемом секторе услуг по-прежнему утверждают, что у них «должна быть возможность нанимать на работу иностранцев, даже если они находятся на нелегальном положении»⁵. Есть ли основания думать, что борьба с нелегальной иммиграцией в России будет более успешной, чем в Америке?

Если российский бизнес выигрывает от притока иммигрантов, то российский наемный работник может от этого и проиграть, так как предложение дешевого труда иммигрантов создает давление на рынок труда и способно ухудшить условия найма для работников и даже породить безработицу. Однако если оставить в стороне проблему абсолютного «избытка людей», явно надуманную в стране, которая находится в состоянии депопуляции, то все опять-таки сводится не к связке «мигранты — коренные жители», а к соотношению труда и капитала. Политика маргинализации мигрантов, формально направленная на защиту национального рынка труда, по сути, усиливает позиции капитала. Она расширяет его возможности — как эксплуатировать мигрантов, так и диктовать свои условия на рынке труда вообще. Отсюда, видимо, и «странное сближение позиций выступающих против иммиграции и отличающихся ксенофобией правых партий с позициями склоняющихся влево профсоюзов, обеспокоенных наличием дешевой нелегальной иностранной рабочей силы»⁶.

⁵ Лэнснес К., Ньюланг К. Цели и методы иммиграционной политики США // Иммиграционная политика западных стран: Альтернативы для России. М.: Гендальф, 2002. С. 203.

⁶ Коганьоне К. Миграционная политика как планирование наугад // Иммиграционная политика западных стран: Альтернативы для России. М.: Гендальф, 2002. С. 22.

Этническая бомба?

Одна из основных тревог, которые российское общество испытывает в связи с иммиграцией, касается потенциального изменения этнического состава населения страны. В самом деле, сейчас примерно 80 % жителей России — русские, но, как отмечалось, если к концу века реализуется «стабилизационный» вариант демографического развития, то большую часть ее населения будут составлять мигранты и их потомки. К каким бы этническим группам ни относились мигранты, этнические русские в России станут меньшинством.

Нежелательность изменения этнического состава населения очень часто выступает в качестве одного из главных аргументов в пользу рестриктивной иммиграционной политики России. Этот довод, как ни парадоксально, кажется многим убедительным даже сейчас, когда его логика входит в явное противоречие с реальными процессами. До сих пор подавляющее большинство иммигрантов прибывали в Россию из постсоветских стран и были этнически русскими. Русские обеспечили весь прирост населения России в 1992 г., затем их доля в нетто-миграции снижалась, не опускаясь, однако, ниже 60 %. Еще около 10 % приходится на иные российские этнические группы — татар и др.⁷ Таким образом, нынешние антииммигрантские настроения, нередко националистически окрашенные, сформировались в условиях, когда реальная иммиграция способствовала не размыванию, а как раз укреплению моноэтничности России.

Но верно и то, что если Россия пойдет по пути реализации «стабилизационной» миграционной стратегии, то обществу придется принимать и интегрировать значительные потоки мигрантов, весьма далеких от русских в языковом, культурном и религиозном отношении. По некоторым оценкам, Россия в обозримом будущем может рассчитывать на привлечение примерно 3–3,5 млн этнических русских, еще примерно 0,5 млн представителей других коренных российских этносов, а также 3–4 млн представителей «титულных» народов бывших союзных республик, хотя и относящихся к другой культурной традиции, но, как правило, владеющих русским языком и тесно связанных с Россией историей последних двух столетий. «Переварить» такие потоки России было бы относительно несложно. Это тот самый

⁷ Перспективы миграции и этнического развития России и их учет при разработке стратегических направлений развития страны на длительную перспективу. М.: ИЭПП, 2004. С. 57.

ресурс, на эффективное использование которого должна быть направлена любая разумная стратегия (правда, из-за невнятной российской миграционной политики уже сейчас происходит частичная переориентация на другие страны миграционных потоков из государств СНГ; в стратегической перспективе это чистая потеря для России). Но если приведенные оценки верны, то речь идет всего о 7–8 млн человек, тогда как на ближайшие 25 лет требуется втрое больше.

Таким образом, России не избежать серьезных изменений этнического состава населения. Почему эта перспектива так тревожит общественное мнение? Ответить на данный вопрос отнюдь не просто, учитывая, что на протяжении столетий Россия по своей воле все время расширяла этническое разнообразие своего населения, и это никогда не считалось бедой для государства. Прежде такого рода расширение оправдывалось территориальной экспансией России. Но сейчас подобная экспансия потеряла всякий смысл, акценты сместились: России, как и многим другим странам, недостает не территорий, а людей. Современный Иван Калита должен решать сегодняшние проблемы; собирание людей на самой большой в мире государственной территории было бы не менее мудрым государственным шагом, чем собирание земель более шести столетий назад.

Однако не станем упрощать проблему: различия в языке, культурных, религиозных, бытовых традициях нередко служат источником взаимного непонимания, усложняют взаимодействие между людьми. Но, помимо этого, активная миграция из развивающихся стран означает то, что основная масса «чужих» сосредоточивается в нижней части социальной пирамиды. Пожалуй, это и составляет главную трудность, причем возрастающую по мере увеличения масштабов и темпов миграции.

Хотя, прибывая в страну, иммигранты и готовы согласиться на любые условия, но по прошествии некоторого времени они начинают ощущать себя представителями дискриминируемого меньшинства, для которого закрыты многие возможности. Эта ситуация блокирует или сильно замедляет ход их интеграции в принимающее общество, создает стимулы к внутреннему сплочению на основе консервируемых «этнических», традиционалистских ценностей, питает протестные, в том числе и экстремистские, идеологии, «этническую» преступность и т. п. Таким образом, массовая иммиграция и в самом деле способна превратиться в серьезный дестабилизирующий фактор, поскольку речь идет не о вымышленной, а о реальной опасности.

Даже в США, стране иммигрантов, гордо назвавшей себя «плавильным котлом», все громче звучат голоса в пользу ограничения иммиграции. «Иммиграция — острейшая проблема, требующая немедленного решения, ибо ставится вопрос о том, а кто мы, американцы, собственно, такие?»⁸. «Постоянный приток испаноговорящих иммигрантов угрожает разделить Соединенные Штаты на два народа, две культуры, два языка. В отличие от прошлых иммигрантских групп, мексиканцы и другие латиноамериканцы не ассимилировались в господствующую американскую культуру, формируя вместо этого свои собственные политические и лингвистические анклавы... и отвергая англо-протестантские ценности, которые создали американскую мечту»⁹. «Подобно Миссисипи, неторопливой, долгой и дарующей жизнь, иммиграция во многом обогатила Америку, о чем не позволит забыть наша история. Но когда Миссисипи выходит из берегов, опустошение остается чудовищное...»¹⁰.

Та же озабоченность слышна и в Европе. Выступая в прямом эфире радиостанции «Эхо Москвы», Жан-Мари Ле Пен заметил: «Целые города Франции находятся в ситуации, когда они охвачены массовой волной иммиграции... Если мы не сделаем все возможное, чтобы решать свои внутренние проблемы внутри своих границ, и если мы уничтожим эти границы, мы будем потоплены этим потоком». А вот что говорит вице-спикер Госдумы Сергей Бабурин, упоминая о «незаконных иммигрантах», которые «не тысячами, а миллионами готовы переселяться на нашу территорию из Китая или других стран»: «У нас 144 миллиона жителей в России. Если к нам приедут 300 миллионов иммигрантов из Китая, то возникнет вопрос: какой язык будет государственным?»

В самом деле, если в России окажется 300 млн китайцев, то возникнут вопросы и посерьезнее, но откуда взялась эта цифра? Согласно упоминавшемуся стабилизационному прогнозу, даже при очень высоком уровне иммиграции в Россию, необходимом для сохранения неизменной численности ее населения, нужно, чтобы в течение столетия в стране осело примерно 100 млн иммигрантов. Это, конечно, тоже немало, но все же не 300 млн, и к тому же совсем не обязательно, чтобы все иммигранты были китайцами. Стоит ли нагнетать страсти вместо того, чтобы трезво оценить реальные масштабы проблемы? Паника — не лучший способ поведения в трудные минуты.

⁸ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. С. 187.

⁹ S. Huntington. The Hispanic Challenge // Foreign Policy. March — April, 2004.

¹⁰ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. С. 187.

Способ выпустить пар

Совокупное население стран «северного кольца» — порядка 1,2 млрд. человек — составляет пресловутый «золотой миллиард». Сегодня это примерно 20 % населения планеты. Они занимают около 40 % мировой суши, а приходящаяся на них доля мирового богатства еще больше. Им — или, если угодно, нам — есть что терять, так что озабоченность в связи с нарастающим притоком пришельцев с Юга понять нетрудно. Но важно попытаться осмыслить проблему во всей ее сложности.

Все сторонники жесткого ограничения притока мигрантов, идет ли речь об американце Бьюкенене, французе Ле Пене, австрийце Хайдере или их российских единомышленниках, которым несть числа, убеждены, что ключ к решению вопроса находится в руках стран, принимающих мигрантов. Стоит только убедить их граждан в реальности миграционной опасности, принять жесткое миграционное законодательство, позволяющее регламентировать количество и качество допускаемых иммигрантов, отрасли экономики и регионы страны, в которые тех следует или не следует допускать, — и опасность миграционного потопа, а заодно и передела мирового богатства будет ликвидирована.

Подобные рассуждения учитывают интересы только одной стороны мирового миграционного взаимодействия — стран-реципиентов. Но ведь у этого взаимодействия есть и другая сторона: население стран — миграционных доноров. В начале XX в. в них проживало не более 1 млрд. человек, но уже сейчас число их жителей приближается к 5 млрд. Через 50 лет, даже при реализации наиболее благоприятных, хотя и не самых вероятных вариантов мирового демографического прогноза, оно может составить 7—8 или более млрд. Наивно думать, что все эти люди будут равнодушно и пассивно взирать на антимиграционную стену, возводимую странами «золотого миллиарда». На Юге стремительно увеличивается число тех, кого Север привлекает как огромное поле потенциальных возможностей, подобно тому как некогда их собственные края манили европейских мореплавателей и конкистадоров. Как сказал в одном из интервью генеральный секретарь ООН Кофи Аннан, уже сейчас «многие люди во всем мире воспринимают Европу как континент неограниченных возможностей. Они хотят сюда попасть, чтобы начать новую жизнь. При этом они следуют примеру миллионов бедных, но активных европейцев, которые когда-то отправлялись в Новый Свет, потому что видели в этом свой шанс».

Миграция в богатые страны, даже если она влечет за собой выполнение менее престижного и хуже оплачиваемого по меркам этих стран труда, позволяет мигрантам из бедных государств почти сразу же достичь более высокого, чем у себя на родине, уровня жизни, дать образование детям, приобщиться ко многим благам современной цивилизации и т. п. Она служит пусть и относительно скромным, но все же не совсем ничтожным механизмом перераспределения финансовых ресурсов между богатым Севером и бедным Югом. По оценке Всемирного банка, еще в конце 1980-х мигранты ежегодно передавали на родину часть своих доходов, составившую 65 млрд. долларов — сумму, уступавшую только совокупным доходам от продажи сырой нефти¹¹.

А в 2002 г., как заявил в упомянутом интервью Аннан, «мигранты перевели в развивающиеся страны более 88 млрд. долларов — на 54 % больше, чем те 57 млрд. долларов, которые развитые государства выделяют в качестве помощи развивающимся странам». Все это делает миграцию весьма привлекательной для новых и новых миллионов выходцев из стран Юга, и миграционное давление на «северное кольцо» растет.

Таким образом, современные международные миграции — это отнюдь не только механизм демографической и экономической «подпитки» депопулирующих стран «северного кольца», дозированной в соответствии с их потребностями. Может быть, что еще более важно, это один из факторов, который хоть как-то противостоит стремительному нарастанию демографического и экономического дисбаланса между Севером и Югом, позволяя понемногу выпускать пар из перегретого мирового котла. Так надо ли противодействовать растущему миграционному напору на развитые страны и возводить на его пути плотину, которая может и не устоять? Не будет ли более дальновидным задуматься над усовершенствованием миграционного клапана, увеличением его «пропускной способности» и рассматривать расширение миграционной емкости стран «северного кольца», а значит, и России, как самостоятельную задачу, выдвинутую историей и вытекающую не из одних лишь внутренних потребностей этих стран, а из всей глобальной ситуации?

¹¹ Kane H. Leaving home. State of the World 1995. New York: W.W. Northon & Co., 1995. P. 143.

Надо ли идти навстречу опасности?

Если опасности, связанные с массовой иммиграцией, дают о себе знать уже сейчас, при нынешних ее объемах, то не возрастут ли они многократно, если привлечение крупномасштабных миграционных потоков станет одной из самостоятельных стратегических целей? Такое развитие событий весьма вероятно, и это не может не требовать принятия уже сегодня стратегических решений. Как всегда, столкнувшись с серьезной угрозой, общество оказывается перед трудным выбором.

Можно понять крепнущее коллективное желание решить миграционные проблемы, опираясь на стратегию глухой обороны, максимально ограничить приток мигрантов в Россию: мол, не будет мигрантов, не будет и проблем.

Ну а если жизнь все-таки возьмет свое и плотина будет прорвана? Ведь нарастающее миграционное давление Юга на Север не случайно. Речь идет о процессах, которые по своей глубинной обусловленности сродни движению геологических пластов. На фоне сложнейшей глобальной социальной реальности возведение очередного «железного занавеса» вокруг одной страны или даже вдоль границы всего «северного кольца» выглядит средством слишком простым и мало-мощным, чтобы быть эффективным.

Не надежнее ли отказаться от попыток переиграть объективные процессы, перестать тешить себя иллюзиями собственной силы, которая позволит отсидеться за надежной стеной, и вместо этого выйти навстречу реальной опасности, с тем чтобы предупредить нежелательное развитие событий? Все-таки главная глобальная драма современности разыгрывается не столько в физическом, сколько экономическом, социальном, культурном пространстве нашего многомерного мира. Там вызревают и главные угрозы, против которых бессильны пограничные заставы и контрольно-пропускные пункты. Туда и надо выдвигать главные силы.

А если это так, то не следует ли сменить всю «миграционную философию» и озаботиться ограничением ее отрицательных последствий? Задуматься над тем, как обезвредить «этническую бомбу», а неиспользованную взрывную энергию направить на созидательные цели?

Патрик Бьюкенен, обеспокоенный мексиканской экспансией в США, объясняет свою тревогу тем, что «у мексиканцев не только иная культура — в массе своей они принадлежат к другой расе, а история и житейский опыт подсказывают, что людям разных рас слож-

нее ассимилироваться, нежели "родичам по расе"». Утверждения такого рода слышны и в Европе, и в России.

Спору нет, этнические перегородки затрудняют взаимопонимание между людьми. Но разве не возникают подобные же трудности при взаимодействии коренных столичных жителей и выходцев из сельской глубинки, образованных и неграмотных, богатых и бедных, даже если они выросли из одного этнического корня?

Можно ли устранить все эти перегородки и барьеры? Пусть и не сразу, и не без труда, и не за одно поколение, но сельское население может стать городским, неграмотное — высокообразованным, бедное — зажиточным. Это вроде бы не вызывает сомнения. А вот в отношении этнических перегородок такого единодушия нет. Более того, с легкой руки кремлевских идеологов советского времени этим перегородкам у нас всегда придавалось особенно большое значение. Замысловатые игры с «национальным строительством», реализация принципов этнотерриториального районирования, фиксация в советском паспорте национальности наряду с такими идентификационными параметрами, как дата и место рождения, обязательное указание этой характеристики во всех анкетах и личных делах, проведение опирающейся на нее кадровой политики и т. п. — все это придавало этнической принадлежности статус чего-то неизменного и чрезвычайно важного.

Кто станет отрицать значимость для человека исторической памяти своего народа, усвоенного с детства языка, родной культуры, религиозной традиции предков — всего того, из чего складывается его «этническая принадлежность»? Это очень важные ценности, но они не более чем часть общей системы ценностей, в которой не обязательно занимают самое главное место. И уж во всяком случае это место не остается неизменным на протяжении веков. Одно дело — жизнь в замкнутой горной долине или в глухой таежной деревне, другое — в Москве или Нью-Йорке. Хотим мы этого или нет, современная действительность выставляет свои требования и отодвигает многие локальные ценности, еще недавно казавшиеся основными, на второй план. И приходится смиряться с тем, что, к примеру, люди, приехавшие в США из трехтысячелетнего Китая, могут оставаться китайцами, сохранять китайский язык и китайские обычаи: ведь все равно самое существенное для них — принадлежность к американской нации, знание английского языка и умение ориентироваться в местной экономической и социальной среде. Именно так довольно долго работал американский «плавильный котел», хотя в последнее время он, кажется, стал давать сбои. Так, все громче звучат жалобы на то, что «идентичности, основанные на "крови и вере"» бросают вызов «национальной

идентичности Соединенных Штатов, так же как и других государств-наций», и что этот вызов не встречает должного ответа, в частности, из-за «распространения среди политиков и интеллектуалов доктрин мультикультурализма и разнообразия»¹². Нечто подобное происходило и в СССР — в той мере, в какой страна развивалась конвергентно с другими промышленными и городскими обществами. Но Советское государство, которое, неизменно обращаясь к лозунгам интернационализма, столь же неизменно дискредитировало их в своей практической «национальной политике», так и не позволило по-настоящему разгореться огню под своим «плавильным котлом».

Иоганн Готфрид Гердер, предтеча современного этнонационализма, утверждал, что «самое естественное государство — такое, в котором живет один народ, с одним присущим ему национальным характером. Этот характер сохраняется тысячелетиями»¹³. Правоверный советский гражданин был вполне готов к тому, чтобы подписаться под этим утверждением: советское «национальное по форме и социалистическое по содержанию» воспитание способствовало развитию этнического самосознания в ущерб самосознанию общегражданскому, оттесненному на второй план. Само понятие гражданской (а не этнической) нации никогда не воспринималось у нас массовым сознанием. За все это СССР расплатился исчезновением с географической карты, но его бывшие граждане, в том числе и россияне, унаследовали советскую иерархию ценностей и вошли с ней в постсоветскую эру.

Если она сохранится, приток в Россию большого количества мигрантов будет попросту невозможен: каждый пришелец с непривычным разрезом глаз или цветом кожи будет восприниматься как чужой, со всеми вытекающими отсюда последствиями в виде конфликтных ситуаций. Российский «плавильный котел» не может быть запущен «без магистрального доктринального поворота от этнического к гражданскому пониманию нации и национального, от сплочения на основе общего прошлого к сплочению на основе общего будущего. Без такого поворота страна увязнет в бесконечных этнических конфликтах и при нынешнем высоком уровне моноэтничности и, уж конечно, окажется неспособной к приему миллионов иноэтничных иммигрантов»¹⁴. Но, даже если такой поворот произойдет, это не означает автоматического бесконфликтного решения всех проблем, связанных с интеграцией

¹² *Huntington S.* The Hispanic Challenge.

¹³ *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 250.

¹⁴ Перспективы миграции и этнического развития России. С. 95.

иммигрантов в российский социум. Главные проблемы лежат все же в социальной сфере, а она, как мы видели, весьма противоречива. Если опасность потери контроля над миграционными и интеграционными процессами существует даже в США, то тем более она актуальна для России, не имеющей американского опыта конструирования нации из иммигрантов. Так что для нас выработка и реализация дальновидной миграционной стратегии особенно важны.

Общество должно будет выстроить сложную и, скорее всего, дорогостоящую систему «сопровождения» вновь прибывающих, их обучения, вовлечения в российский культурный универсум и т. п. Было бы большой ошибкой, если бы мы взяли на вооружение популистские рекомендации Ле Пена, например такую: «Главное, чтобы люди, приезжая во Францию, знали, что ничего не будет для них бесплатно — ни школа, ни медицинское обслуживание, никакие социальные льготы, поскольку в первую очередь люди, которые создавали национальное наследие, должны пользоваться этими льготами». Возможно, Ле Пен забыл, что еще недавно Франция являлась второй по значению колониальной империей в мире и в создании французского национального наследия участвовали также жители весьма отдаленных от Франции стран. Так что мигранты из Алжира, Вьетнама или Французской Экваториальной Африки, как этот регион назывался до 1958 г., могут посчитать, что тоже имеют права на некоторые социальные льготы на родине Ле Пена.

Но даже если Ле Пен и прав, его подход весьма близорук. «Переработка» как можно большего числа прибывающих мигрантов, их «натурализация», превращение их самих и, уж во всяком случае, их детей в полноценных, лояльных граждан, разделяющих социокультурные традиции принимающих государств, отвечает глубинным интересам экономически развитых стран, да и всего мирового сообщества. И за это надо платить.

Ничего нового в такой стратегии нет. Ее давно уже реализуют все принимающие иммигрантов страны. Да и у России еще с екатерининских, а может быть, даже и с петровских времен есть немалый опыт приема в стране и немцев, и сербов, и болгар, и армян, и греков, которые вливались в российский «многонациональный народ», по выражению одних авторов, или в «многонародную нацию», как писали другие. Даже такой откровенный сторонник «России для русских», каким был царский генерал, одно время военный министр Алексей Куропаткин, утверждал, что «инородцы, которые сознательно выберут своим языком русский язык, своею родиною — Россию, своею службою и деятельностью только усилят русское племя»¹⁵.

Существует много факторов, подталкивающих Россию к скорейшей разработке и реализации активной иммиграционной стратегии. Главный из них — сокращение населения страны. Ведь численность населения у нас непрерывно падает, а при этом уменьшается и число инокультурных иммигрантов, которых страна способна «переварить» и интегрировать. Немаловажно и то, что в силу сокращения численности детей и молодежи российская система образования располагает сейчас резервами, которые как раз и могли бы быть использованы для «перековки» мигрантов в полноценных россиян, предоставления им среднего специального и высшего образования, профессиональной подготовки в сферах промышленности, строительства и обслуживания, обучения и воспитания их детей в русских школах, дошкольных и внешкольных учреждениях, создания широкой сети курсов русского языка для иностранцев и пр. Но эти резервы при отсутствии спроса на них могут очень быстро испариться.

Нельзя давать укрепляться антииммиграционным настроениям, и без того уже достаточно сильным в России. И политическая элита, и «простые люди» должны осознать, что мир переживает небывалые перемены и так, как было раньше, уже не будет. Иммиграция при всех ее угрозах и опасностях дает России шанс на выживание и даже на своеобразную мирную экспансию. Стратегия антииммиграционного изоляционизма и глухой обороны — это путь в никуда.

¹⁵ Куропаткин А.Н. Россия для русских. Задачи русской армии. Т. 3. СПб., 1910. С. 243.

ОБ АВТОРАХ И НАУЧНЫХ РЕДАКТОРАХ

Вишневский Анатолий Григорьевич — доктор экономических наук, академик Академии естественных наук РФ, руководитель Центра демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН.

Данилова Елена Николаевна — кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник отдела исследования социальных трансформаций Института социологии РАН.

Дробижева Леокадия Михайловна — профессор, доктор исторических наук, руководитель отдела этнической социологии Института социологии РАН.

Ипатова Лиана Петровна — сотрудник Центра социологического и политологического образования Института социологии РАН.

Кропотов Сергей Леонидович — профессор, доктор философских наук, декан факультета искусствоведения и культурологии Уральского государственного университета, заведующий кафедрой культурологии ИППК при УрГУ.

Кузнецов Игорь Михайлович — старший научный сотрудник отдела этнической социологии Института социологии РАН.

Логинов Алексей Валерьевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии Уральского государственного университета.

Лукина Анастасия Владимировна — кандидат культурологии, ассистент кафедры музееведения и прикладной культурологии Уральского государственного университета.

Магун Владимир Самуилович — кандидат психологических наук, заведующий сектором исследований личности Института социологии РАН.

Михайленко Валерий Иванович — профессор, доктор исторических наук, декан факультета международных отношений Уральского государственного университета, директор ИППК при УрГУ.

Окольская Лидия Александровна — младший научный сотрудник сектора исследований личности Института социологии РАН.

Рыжова Светлана Валентиновна — старший научный сотрудник отдела этнической социологии Института социологии РАН.

Сагитова Лилия Варисовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Института истории Академии наук Республики Татарстан.

Ходжаева Екатерина Анисовна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник кафедры социологии Казанского государственного университета.

Хомяков Максим Борисович — доктор философских наук, академик РАЕН, директор Уральского межрегионального института общественных наук, профессор кафедры истории философии Уральского государственного университета.

Черныш Михаил Федорович — доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения социальной мобильности Института социологии РАН.

Шайдорова Наталья Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры билингвального обучения Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.

Шумилова Елена Алексеевна — аспирант отдела этнологии Института истории Академии наук Республики Татарстан.



Программа «Межрегиональные исследования в общественных науках» была инициирована Министерством образования и науки РФ, «ИНОЦентром (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) в 2000 г.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять Межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Ростовского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов. «ИНОЦентр (Информация. Наука. Образование)» осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности Межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, Москва, Почтамт, а/я 231

Электронная почта: info@ino-center.ru,

Адрес в Интернете: www.ino-center.ru, www.iriss.ru

Министерство образования и науки Российской Федерации является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

АНО «ИНОЦентр (Информация. Наука. Образование)» – российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России; развития творческой активности и научного потенциала российского общества.

Основными видами деятельности являются: поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

Институт имени Кеннана был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Биллингтона и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим стараниям и книгам о

России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США) основана Эндрю Карнеги в 1911 г. в целях поддержки «развития и распространения знаний и понимания». Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна «творить реальное и прочное добро в этом мире».

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются: образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и с наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) — частная благотворительная организация, основанная в 1978 г. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 г. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ; поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих; осуществлению ответственного выбора в области репродукции человека; а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов просвещения и профессиональной подготовки в практической деятельности.

Научное издание

**ГРАЖДАНСКИЕ, ЭТНИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ
ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Ответственный редактор В.С. Магун

редактор Л.Ю. Стоянова
верстка А. И. Курбацкой

Подписано в печать 31.03.06. Формат 60x90/16
Гарнитура «balticaС». Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 22,25. Тираж 500 экз.
Отпечатано в ООО «Типография Момент»