

В. А. ШНИРЕЛЬМАН

КСЕНОФОБИЯ, НОВЫЙ РАСИЗМ И ПУТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Откуда берется ксенофобия? Сегодня среди российских интеллектуалов почему-то вошел в моду социобиологический подход (1), восходящий своими корнями к идеям Конрада Лоренца, считавшего, что человек унаследовал ксенофобию из животного мира (2). Среди сторонников такого подхода нет полного единства. Одни из них видят в агрессивности врожденный инстинкт (некоторые даже ищут особый «ген агрессивности»), другие связывают ее с поведенческой адаптацией, возникающей в определенных условиях среды. Между тем, еще в 1970-х гг. в ходе критического обсуждения взглядов Лоренца среди этологов возобладало представление о том, что генетически человеку присуща лишь предрасположенность к тем или иным видам поведения, реализация которой требует ряда дополнительных факторов, причем это характерно и для многих видов животных. В частности, большое значение специалисты стали придавать культуре и обучению (3).

Сторонники идеи о том, что ксенофобия имманентно присуща человеку как виду, нередко ссылаются на этнографические данные о племенных обществах, где чужак неизменно встречал недоверие и предубеждение. Однако такие данные можно интерпретировать и иначе, связывая их с определенными репрессивными моделями социальной структуры и культуры, где в своем поведении человек жестко скован рамками традиции. Ведь, по наблюдениям многих культурных антропологов и психологов, именно люди самонеудовлетворенные, неспособные самостоятельно решать свои собственные проблемы, страшющиеся окружающей действительности, более всего склонны создавать сплоченные группы, выступать суперпатриотами, поддерживать репрессив-

Шнирельман Виктор Александрович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

ные режимы и проявлять внешнюю агрессивность. Именно они чаще всего являются носителями ксенофобии и, в частности, считают войну имманентно присущим человеку свойством. Они же заражены расовыми и этническими предубеждениями, и именно для них более всего характерен этноцентризм. В свое время Дж. Дельгадо показал, что в жестких закрытых обществах возможности индивидуальной агрессивности сильно ограничены, но зато там большую роль играет групповая агрессивность (4). Это было подтверждено широким обследованием, проведенным во второй половине 1940-х гг. американскими учеными среди пленных офицеров и солдат вермахта, а также нацистских чиновников (5).

Иногда сторонники тезиса о врожденности ксенофобии ссылаются на рассуждения немецкого правоведа Карла Шмидта, считавшего, что в оппозиции «мы/они» Другой всегда понимался как враг. Однако этот автор являлся официальным идеологом Третьего Рейха, где агрессия, милитаризм и расизм рассматривались как имманентно присущие человеку качества. Очевидно, если мы не разделяем этой позиции, то и наше отношение к категории «Другой» должно быть иным. Ведь этнологи и социологи знают, что Другой может вызывать любопытство, а может выступать в качестве референтной группы и тогда способен инициировать не только восхищение, но и стремление к отождествлению себя именно с ней, т.е. с чужой группой (6). Действительно, для людей, открытых миру, космополитов, ксенофобия вовсе не характерна.

Другое наблюдение заключается в том, что недоверие к чужаку чаще встречается среди меньшинств, нежели среди тех, кто отождествляет себя с большинством. Это объясняется тем, что меньшинства, постоянно ощущающие угрозу своему сохранению и испытывающие ту или иную дискриминацию, гораздо более чувствительны к любого рода несправедливостям в отличие от большинства, свободного от таких страхов. Наконец, нельзя обходить вниманием еще один фактор: в определенных условиях большинство способно ощущать себя меньшинством и испытывать те же страхи и неврозы (7). Это происходит в кризисные моменты истории, когда большинство в силу тех или иных обстоятельств обнаруживает реальную или мнимую угрозу своему дальнейшему комфортному существованию.

К чему все эти споры? Понять природу ксенофобии нам необходимо для того, чтобы эффективно улучшать ситуацию. Ведь если ксенофобия имманентно присуща человеческой культуре, тем более, если она свойственна человеку генетически, то нам остается лишь один способ преодоления ее негативных последствий – замкнуться в своей культуре, отгородиться от чужаков и проводить политику изоляционизма. Если же ксенофобия порождается особой структурой человеческих взаимоотношений или институтами, организацией власти и политической деятельности, то, очевидно, следует принимать иные решения.

Очевидно, ни социобиологический подход, ни культурология не способны нам помочь. Гораздо более плодотворны социологические и психологические исследования современного общества со всеми его проблемами, заботами и тревогами. Мало того, чтобы принимать адекватные и адресные решения, нам необходимо рассматривать особенности ксенофобии на разных уровнях и в разных контекстах. Во-первых, самым мощным источником ксенофобских воззрений может быть государство, способное мобилизовать на поддержание ксенофобии и индоктринацию масс весьма действенные ресурсы. Но о государственной ксенофобии мы можем говорить лишь в том случае, если ксенофобия содержится в общегосударственных законах или конституции страны. Например, Третий Рейх с его «арийскими законами» был, безусловно, ксенофобским и даже расистским государством. Однако такие примеры связаны только с авторитарными или тоталитарными режимами и, как правило, не свойственны демократиям. В условиях демократии, где значительная доля полномочий передается на места, резко возрастает роль умонастроений и инициативы местных чиновников. Например, если, скажем, губернатор Н. Кондратенко или президент А. Галазов транслировали ксенофобские или расистские лозунги и проводили соответствующую политику, то это не дает нам право называть Россию в целом расистским государством, зато позволяет говорить о том, что часть российского чиновничества разделяет ксенофобские позиции, что находит выражение в местной политике. Следовательно, вторым уровнем является местная исполнительная власть.

Третьим фактором можно называть ряд государственных структур (суды, органы правопорядка, паспортные столы), являющиеся проводниками реальной политики на местах. Четвертый фактор в условиях демократии представлен публичными политиками и политическими партиями, иной раз прибегающими к ксенофобской риторике и включающими ксенофобские положения в свои политические программы, надеясь этим привлечь массы на свою сторону. Пятым фактором следует считать СМИ, оказывающие колоссальное воздействие на массы населения. Сюда же можно отнести и художественную литературу, а также художественное творчество в целом (живопись, музыку). Наконец, еще одним, шестым, фактором служит школа, также способная быть мощным инструментом индоктринации масс. Кроме того, надо учитывать также и бытовую ксенофобию, выражающуюся в негативных стереотипах, предрассудках, предубеждениях, неосознанных страхах и неприятии Другого. Однако сколь бы ни была распространена бытовая ксенофобия, она не способна вызвать такие разрушительные для общества последствия как целенаправленная государственная политика.

Поэтому важнейшим фактором идейного состояния общества следует признать конструктивную роль государства, навязывающего обществу опре-

деленное отношение к окружающему миру через систему общенациональных ритуалов и праздников, чествование национальных героев и памятных дат, списки великих людей и мерзавцев, оставивших след в национальной истории. Например, «всенародное празднование» годовщины Куликовской битвы 17–21 сентября 2005 г. еще раз воочию показало, что этот праздник не столько сплачивает граждан современной России, сколько вбивает клин между разными этническими группами, прежде всего, между русскими и татарами (8). Не менее сомнительным представляется и введение нового праздника 4 ноября как Дня народного единства. Ведь, что бы ни внушали нам сегодня некоторые российские политические деятели и комментаторы, этот день сохраняется в памяти россиян как годовщина освобождения Москвы от польских интервентов в 1612 г., о чем говорится на уроках истории в школах.

Оценивая этот новый праздник, следует иметь в виду, что любая официально признанная памятная дата неизбежно получает пространные комментарии в СМИ, к ней обращается внимание историков, она находит место в школьных учебниках и начинает играть важную роль в социальной памяти. В последние годы взаимоотношение России с целым рядом ее ближайших соседей, среди которых далеко не последнее место занимает Польша, заметно ухудшились. И есть все основания полагать, что нововведенный праздник лишь усилит взаимное недоверие между Россией и Польшей, отношения между которыми и так отягощены тяжелым историческим наследием последних двух столетий. Сегодня фактически лишь одна официально признанная памятная дата – День победы над нацистской Германией – служит сплочению всего российского общества и свободна от ксенофобских чувств, ибо сам немецкий народ принес покаяние и отмежевался от нацистского наследия.

Как же быть? Ведь, казалось бы, государственные праздники, по необходимости связанные с историческими датами, допускают разные подходы и создают почву для расколов. Однако, если учесть опыт ряда других стран, оказывается, что это не так. Например, в Японии установлено 14 официальных национальных праздников. Из них лишь два связаны с историей: День основания государства (11 февраля) и День рождения здравствующего императора (23 декабря), а остальные – это Новый год, День совершеннолетия, День детей, День почитания престарелых, День физкультурника, День труда, День культуры и т. д. Широко празднуются и такие праздники, как Гион в июле в память об избавлении от чумы в IX веке или Парад веков 22 октября в честь основания г. Киото. Эти исторические праздники посвящены событиям, которые не вызывают никакой ксенофобии. Лишь два праздника, связанные с историей империи, иной раз используются для националистической пропаганды, однако они открыты для переосмысления и не обречены на возбуждение ксенофобии. Кроме того, суть японских праздников – вовсе не в их

идейном содержании, а в коллективном действии, когда тысячи японцев, облачившись в национальные одежды, высыпают на улицу и активно участвуют в полуспортивных парадах. Здесь сплоченность нации определяется, по Дюркгейму, именно ощущением причастности к коллективному действию, а вовсе не его идейным наполнением.

Одним из самых опасных видов ксенофобии является расизм. Но есть ли смысл говорить о расизме в России? В стране с многовековой традицией межэтнических браков и активного смешения культур и языков? Где десятилетиями людям прививалась советская идеология интернационализма, утверждавшая равенство рас, национальностей и культур? Где величайшим национальным поэтом признается Александр Пушкин с его эфиопскими корнями?

Но как это ни печально, сегодня следует признать, что расизм уже пришел в Россию. Он с устрашающей скоростью завоевывает медийное пространство, соблазняет некоторых ученых, входит в бытовой язык, руководит действиями скинхедов и начинает влиять на общественные настроения.

Расизм появился не вдруг. Корни расовых установок уходят, как это ни странно, в советскую эпоху, но благоприятный климат для роста их популярности возник в последние десять-пятнадцать лет. Советский марксизм имел свою специфику. Сохраняя на словах преданность классовому подходу, на деле в течение последних советских десятилетий он все больше внимания уделял не столько классовому, сколько этническому делению общества. Речь шла не только об идентичности. Этносы воспринимались как обособленные целостности, коллективные тела со своими самобытными культурами и языками, а также – внимание! – со своими якобы уникальными «национальными характерами». Они могли быть добрыми или злыми, проявлять благородство и доброжелательность или, напротив, отличаться мстительностью или коварством. Этносам приписывались строго определенные стереотипы поведения, с железной последовательностью воспринимавшиеся как свойства, имманентно присущие любому члену этнической группы.

Такие представления не просто широко бытовали у народов СССР, но вызвали симпатии и искусственно культивировались местными интеллектуалами как мощное средство защиты от всеобщей русификации. В своих целях их использовала и власть, которой ничего не стоило обвинить целые народы в измене и отправить их в депортацию, несмотря на то, что немало представителей этих народов честно защищали Родину на фронтах самой кровопролитной войны XX в.. Дело доходило до того, что героев войны снимали с фронта и отправляли в ссылку вслед за своими наказанными сородичами. Так выковы-

вался комплекс коллективной вины, преследовавший людей даже после их возвращения домой (10). За всем этим стояла вера в «национальный характер» с его устойчивым набором черт, якобы присущих всем без исключения членам данной этнической группы.

Такое стало возможным благодаря восприятию этноса как некоего закрытого целостного организма. Действительно, в последние советские десятилетия рожденная в XIX в. в недрах германского национализма «органическая теория» получила в советской науке необычайную популярность. Она вошла в советскую теорию этноса понятием «этно-социальный организм». Последний шаг к реабилитации расового подхода сделал историк-маргинал А. Н. Гумилев, наделивший этнос биологическим началом.

Напомню, что в своей классической форме расовая теория утверждала, во-первых, дискретность человечества, состоящего из четко отграниченных друг от друга расовых категорий, а во-вторых, неразрывную связь физического облика с духовным миром – расисты любили говорить о «расовой душе». И, если «научный расизм» потерпел на Западе сокрушительное поражение (11), то в СССР он фактически возродился в теории этногенеза Гумилева, апеллирующей к якобы неизменным «этническим стереотипам поведения», возвращающим нас все к той же концепции «национального характера», справедливо отвергнутой западной наукой к началу 1960-х гг. Сегодня, когда многие интеллектуалы с жаром цитируют труды Гумилева, а некоторые даже готовы ставить ему памятники, не вредно напомнить, что его теория, содержащая положения о «плохих народах» («химерах») и «некомплиментарных» межэтнических отношениях, фактически оправдывает как сталинские депортации, так и современные этнические конфликты.

Отталкиваясь от евразийства, Гумилев пренебрег предупреждениями евразийских идейных лидеров об опасностях биологических трактовок евразийской теории культуры. Вопреки предостережениям Трубецкого (12), он широко трактовал тезис о наследовании психологических черт, широко привлекая выдержанные в антисемитских тонах рассуждения некоторых европейских авторов конца XIX – начала XX вв. В частности, он с симпатией цитировал известного немецкого экономиста В. Зомбарта, который видел причину развития «капиталистического духа... в душевных предрасположениях, унаследованных от предков» и писал об особых «буржуазных натурах», считая склонность к накопительству и торговле «наследуемым признаком». Вслед за Зомбартом он был склонен выделять «народы торгашей», объясняя их появление «метисацией» в зонах этнических контактов в Европе в XIII–XV вв. Тогда для «торгашей» создавалась будто бы особо благоприятная обстановка, ибо «пассионарии» массами гибли в крестовых походах, а

«торгаши» пользовались покровительством местных правителей. Капиталистический дух развился в Европе именно благодаря этим «торгашам», которых Гумилев уподоблял «бактериям, пожирающим внутренности этноса» (13). Иными словами, Гумилев склонен был объяснять появление капитализма расовыми смещениями, т. е. сводя причины этого сложного процесса к действию исключительно биологических факторов. Любопытно, что при этом Гумилев всячески протестовал, когда критики подчеркивали явные биологизаторские тенденции его подхода.

Выступая вслед за евразийцами против теории прогресса, Гумилев видел в цивилизации одну из фаз упадка этнической системы, вызывавшую ряд губительных процессов, в особенности, ведущих к деградации природной среды. Беда цивилизации заключалась, на его взгляд, в «противоестественных миграциях» и возникновении искусственных ландшафтов, т. е. городов, разношерстное пришлое население которых своими неумелыми действиями губило окружающую природу (14). Именно эта мысль об однозначно вредоносной роли мигрантов пронизывала всю концепцию Зомбарта и была с благодарностью воспринята Гумилевым и некоторыми его последователями (15).

Можно согласиться с тем, что попавшие в новую природную среду переселенцы далеко не сразу обучаются искусству ее рационального использования, хотя можно привести массу примеров успешной адаптации пришельцев (русские староверы, некоторые группы казаков, поморы и др.). Можно также вспомнить немало данных о том, как, вопреки концепции Гумилева, хозяйственная деятельность местного населения наносила непоправимый ущерб природе (случай хищнического использования пастбищ кочевниками). Однако показательно не то, что Гумилев полностью обошел анализ таких данных, а то, какой пример он избрал для иллюстрации своего тезиса об однозначно разрушительной деятельности мигрантов. Гумилев указывает на гибель Вавилона, наступившую якобы от засоления почв, последовавшего вслед за строительством грандиозного канала в VI в. до н. э. Он специально оговаривается, что идею канала царю подсказали советники-евреи (sic! – **В. III.**), а местные жители в строительстве не участвовали (16).

О том, что выбор этого примера далеко не случаен, говорит постоянно присутствующая в работах Гумилева тенденция искать негативные примеры именно в истории взаимоотношений различных культур с евреями. Так, хотя к «народам торгашей» он причисляет также флорентийцев и шотландцев, совершенно очевидно, что основной его пафос направлен против евреев, т. е. тех «торгашей», у которых «вообще нет родины» (17). За всем этим стояли теоретические представления Гумилева о межэтнических взаимодействиях. Его

рассуждения сводились к следующему. Суперэтноты были тесно связаны с природной средой конкретного региона, т. е. этноты и субэтноты развивались в своих экологических нишах. Поэтому их соперничество в борьбе за существование сводилось к минимуму, и они были более склонны к кооперации, чем к конфронтации. Напротив, пришедшая сюда извне чужая этническая группа не могла найти для себя подходящую природную среду и начинала эксплуатировать местных обитателей. Такую группу Гумилев называл «химерой» и уподоблял ее животным-паразитам или раковой опухоли, живущей за счет организма. По его словам, химера высасывала из местного этноса средства для существования, «используя для этого принцип лжи» (18). Нельзя не заметить тождество этой риторики с германскими шовинистическими теориями последних столетий (19). В 1920–1940-х гг. ее широко использовали нацисты.

Последователь Гумилева, философ Ю. М. Бородай попытался обрисовать психологические последствия возникновения химерных целостностей. По его мнению, в нормальных условиях в индивидуальной психике господствует этническое начало, представление о коллективных ценностях. Но при возникновении химеры этот «природный фундамент» человеческой психики размывается, и появляется множество «рефлексирующих личностей», для которых «нет ничего святого». Они не отягощены этническими стереотипами поведения, стремятся к «субъективно-рассудочным рассуждениям» и не способны опираться на какие-либо объективные критерии отличия истины от лжи, добра от зла. Такие люди, по мнению Бородая, способны нести только разрушительное начало (20).

В конце 1980-х гг. из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился во «властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями системы образования и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется как политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто – ведь объявляя этноты биологическими целостностями, она идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980–1990-х гг. с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому национализму интерпретировать их в свою пользу. Российская популярная, общеобразовательная и даже научная литература заполнилась столь же мало-содержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их вкрявь и вкось, заполняя информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами.

Между тем, прорвавшиеся в масс-медиа и даже в школьные учебники такие концепции далеко не безобидны. Ведь они учат тому, что есть не только «пассионарии», но и «субпассионарии», что этносы не только расцветают, но и приходят в упадок, что, кроме «цивилизаций непрерывного развития», есть и «цивилизации непрогрессивной формы существования». Пуще того, из представления об этносах как закрытых целостностях с их особыми мировоззрением и стереотипами поведения вытекает идея об их культурной несовместимости, а учение о разных «фазах этногенеза» неизбежно приводит к мысли о реальном неравенстве, фатальной неустойчивости многонациональных государств и даже «конflikте» цивилизаций.

Например, сегодня некоторые авторы объявляют многоэтничные государства, возникшие на стыках «суперэтносов», нежизнеспособными «хи-мерами» и, указывая на судьбу Хазарии в изображении Гумилева, предупреждают о «печальной участи» таких образований (21). Такие представления имманентно содержат определенный заряд ксенофобии, возбуждая изначальную подозрительность к Другому. Здесь уместно еще раз отметить, что корни этой ксенофобии уходят в советскую эпоху, когда стержнем советской идеологии была конфронтация. Поначалу она определялась тезисом о классовой борьбе, и даже взаимоотношения советского государства на международной арене описывались в этих терминах как соперничество пролетарского государства с буржуазными. Однако после подавления и даже физического уничтожения «эксплуататорских классов» в 1930-х гг. и построения социально однородного советского общества классовая парадигма исчезла, но понятие о развитии в ходе борьбы антагонистических сил сохранилось. Советское государство перестало быть «пролетарским» и превратилось в «общенародное». В этих условиях «пролетарской идеологии» не оставалось ничего другого, как смениться на «общенародную», а иными словами, на националистическую.

То же самое происходило и внутри государства, где антагонистические классы исчезли, а этнические группы с их неравными политическими статусами сохранились. Поэтому в 1930–1940-х гг. роль классовой идентичности постепенно сошла в СССР на нет; зато резко возросла роль этнической идентичности. Существенно, что это произошло при активном участии государства, искусственно стимулировавшего развитие этнонационализма, с одной стороны, аффирмативными действиями (коренизацией, поддержкой местных языков, учетом этнической принадлежности паспортной системой, введением конституции 1936 г., окончательно закрепившей за различными этническими группами разные политические статусы юридически), а с другой депортациями отдельных этнических групп в 1920–1930-х гг. и, наконец, «наказанных народов» в период Второй мировой войны, показавшими решающую роль этнической принадлежности в решении вопроса о жизни или смер-

ти людей. По этой логике классовый враг закономерно сменялся этническим или расовым, что вело к росту ксенофобии, шовинизма и к появлению расизма. Вовсе не случайно Пьер Бурдьё счел «этничность» эвфемизмом для понятия «раса».

В основе такой идеологии лежит представление о локальных культурах, развивающихся исключительно своим своеобразным путем, не имеющих ничего общего друг с другом и неспособных достичь полного взаимопонимания в силу разности их «духа». Например, сегодня, вслед за Гумилевым, марийский историк утверждает, что «развитие народов подчиняется законам биологического, естественно-природного цикла». Но, как следует из теории этногенеза Гумилева, народы развиваются несинхронно и находятся на разных фазах этногенеза, что якобы и определяет их «некомплиментарность» по отношению друг к другу (22). Еще одним фактором «некомплиментарности» представляется религия. Ведь сплошь и рядом отождествляя дух с религией, этот тип национализма иной раз пытается создать или возродить свою собственную религию (23) или же национализировать одну из мировых религий, например христианство в лице какой-либо особой его конфессии, свести его роль к чисто локальному вероучению. Но, с точки зрения сторонников такого подхода, «цивилизации», основанные на таких вероучениях, будут неизбежно входить в конфликт друг с другом, а это неизбежно ведет к культурным войнам (24).

А вот как развивает теорию Гумилева современный татарский историк, также считающий этнос «биологической популяцией». Он представляет массовый террор внутренним фактором саморегулирования этнической системы плотности своих популяций. Для него это – «хирургическая операция по удалению гнивающих клеток организма этноса». Поэтому он настаивает на том, что «в современных условиях оптимизировать внутреннюю структуру суперэтносов представляется возможным только посредством функционирования организованного и контролируемого государством массового террора». Политику геноцида он называет инструментом оптимизации внутренней структуры этноса, ссылаясь при этом на практику германских нацистов (25).

Все такие представления свойственны сегодня «новому расизму», который одни ученые называют «культурным», другие – «дифференциальным» (26). В отличие от старого расизма он делает акцент не столько на принципе крови, сколько на культуре, рассматривая человека не как индивида, способного творчески, активно адаптироваться к быстро меняющейся окружающей среде, а как члена этнической группы (или даже цивилизации!), пассивно усваивающего ее нетленные ценности и механически воспроизводящего свойственные ей стереотипы поведения. С этой точки зрения, индивид не представляет большого интереса; достаточно знать его этническую (или «ци-

визационную) принадлежность, чтобы проникнуть в его мысли и предсказать его поведение. Так и появляются термины-монстры типа «лица кавказской национальности».

Лозунгом нового расизма является «несовместимость культур». Имеется в виду, что будучи связан с особым ландшафтом, каждый этнос должен быть строго привязан к своей родине, где он является «коренным» и где его члены только и могут полностью реализовать свои способности и удовлетворить свои желания. Переселения и смешения с другими этническими группами не только не приветствуются, но рассматриваются как вредные. Уместно напомнить, что именно такая идеология лежала в основе режима апартеида в ЮАР.

Сегодня мы можем наблюдать, как само понятие «этнического» претерпевает в России определенные изменения и начинает сближаться с западным его пониманием, восходящим к античному образу Другого. Если в советское время считалось, что все население страны, включая и русских, являются носителями этнического начала, то сегодня в Москве появляются магазины «этнических товаров» и рестораны «этнической кухни». Это указывает на то, что под «этническим» понимается нерусское, неславянское. Мало того, то же толкование дается и «этническим преступным группировкам»!

В этом свете, как справедливо отмечают некоторые авторы, сомнительным представляется чересчур широкое применение термина «диаспора» (27). Ведь если мы говорим о татарской диаспоре, чувашской диаспоре, чеченской диаспоре и пр. в пределах России, то, тем самым, подразумеваем, что речь идет, по меньшей мере, о чужаках, которым было бы лучше жить на своей исторической родине. Но этим мы, пусть и неосознанно, фактически солидаризируемся с лозунгом «Россия для русских». С этой точки зрения, не могут не насторожить данные проведенного ВЦИОМ в конце октября 2004 г. всероссийского опроса, показавшего, что, по мнению 46% респондентов, «мигранты» «не считаются с обычаями и нормами поведения России», «не умеют себя вести», они просто «чужие» (28). Действительно, в откликах на приглашение «Комсомольской правды» провести дискуссию о проблеме мигрантов, часто звучали такие слова: «... они приходят на нашу землю и ведут себя здесь, как у себя дома!!! Вот этого быть не должно! Они должны жить в своих аулах и не лезть на чужую территорию ни в каком виде» или «... все должны жить у себя дома, тогда гость будет просто гостем, и отношение будет соответствующее». Все это – типичные идеологемы культурного расизма. Любопытно, что читатель газеты, происходивший с Северного Кавказа, резонно возразил, что и кавказцы, и волжско-уральские народы считают Россию своим домом. Он напомнил, что «в дом этот нас завели после долгих уговоров, иногда силой, почитав, что с вами нам будет удобнее и безопаснее» (29).

Таким образом, упрощенный подход к окружающей действительности, заложенный в теории Гумилева, ведет, вопреки его собственным заверениям, к росту межэтнической напряженности и конфронтации. Сегодня нам важно понять, что, называя себя «отцом этнологии», Гумилев никогда не проводил этнографических исследований, а его опыт тесного общения с людьми других национальностей ограничивался пребыванием в ГУЛАГе. Поэтому он не знал, что этническая идентичность (этничность) может быть плавающей, ситуационной, символической. Она вовсе не обязательно связана с языковой принадлежностью, как привыкли думать советские люди. Иногда она опирается на религию (кряшены, или крещеные татары), хозяйственную систему (оленные коряки-чавчувены и оседлые коряки-нымылланы), расу (афроамериканцы), историческую традицию (шотландцы). Люди могут менять свою этническую принадлежность, как это происходило в XIX в. на Балканах, где, переходя от сельской жизни к торговле, человек превращался из болгарина в грека, а, возвращаясь к земледельческому труду, снова становился болгаринем. Причем языковой фактор не служил этому препятствием, ибо люди хорошо владели обоими языками.

Людям, всю жизнь прожившим в однородной культурно-языковой среде, трудно представить себе феномен поликультурности и многоязычия. Между тем, именно это встречается во многих регионах мира. В далеком прошлом то же было характерно и для русских, обитавших на окраине своего этнического ареала по соседству с татарами, якутами или народами Северного Кавказа. Именно поэтому в русском языке обнаруживается немало тюркских заимствований.

Еще парадоксальнее сегодня выглядит традиционная культура, которую общественное сознание сплошь и рядом кладет в основу этнической принадлежности. Однако роль такой культуры в современном этнополитическом контексте кардинально меняется. Ведь традиционной культуре трудно выдержать конкуренцию со стороны современной массовой культуры постиндустриального общества. В современном обществе традиционная культура вынужденно теряет свою неразрывную связь с образом жизни. Однако для группы, борющейся против дискриминации, именно традиционная культура представляется важнейшим ресурсом, делающим эту борьбу легитимной. Парадокс ситуации заключается в том, что для получения равноправного положения в современном обществе, такой группе приходится обращаться к ресурсу, функционально такому обществу не соответствующему (30). Поэтому, утрачивая былую функциональность, традиционная культура становится источником важнейших символов, да и сама становится знаковым символом, позволяющим группе демонстрировать свое своеобразие и, опираясь на него, требовать общественного признания. Но, становясь символом, традиционная

культура неизбежно теряет аутентичность и открывает безбрежный простор для фольклорных инноваций и интерпретаций, предоставляющих своим пользователям широкую свободу выбора. Вот почему зоркий взгляд специалиста тут же отмечает нарушение ритуальных норм, отход от традиционного обычая, сплошь и рядом наблюдающиеся в современных народных ритуалах и праздниках. Все это вполне закономерно, ибо сегодня этнополитическая символика становится едва ли не единственной функцией традиционной культуры.

В современном мире этничность вообще апеллирует, прежде всего, к символам. Скажем, человек может называть себя казаком и считать казахский язык родным, но говорить только по-русски. Тот, кто попробует отвлечься от бытовых представлений и взглянуть на окружающий мир свежим взором, непременно заметит, что все мы живем не в одной, а сразу в нескольких разных культурах. Да, мы говорим по-русски, но смотрим американские боевики, носим китайскую одежду, покупаем японские автомобили... А что составляет образ традиционной русской культуры? Самовар, пришедший из Ирана, матрешка, завезенная из Восточной Азии, и картофель, попавший в Россию из Южной Америки! Все это доказывает, что этничность опирается не столько на реалии, сколько на образы. В действительности, так называемые этнические культуры гибридные и гетерогенны. Ничего биологического в них нет. Только такой подход способен преодолеть наследие советской теории этноса, опровергнуть псевдонаучные построения Гумилева и противостоять культурному расизму.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Илюшенко В. И. Ксенофобия, национализм, фашизм: Лики русского неонацизма. – М.: Academia, 2005. – С. 252; Кроз М. В., Ратинова Н. А. Социально-психологические и правовые аспекты ксенофобии. – М.: Academia, 2005. – С. 22–23.
2. Лоренц К. Агрессия. – М., 1994. – Перевод изд.: Lorenz K. On aggression. – New-York, 1967.
3. Шнирельман В. А. У истоков войны и мира // А. И. Першиц, Ю. И. Семенов, В. А. Шнирельман. Война и мир в ранней истории человечества. – Т. 1. – М., 1994. – С. 16–18; Тадтаев Х. Б. Этнос. Нация. Раса: Национально-культурные особенности детерминации процессов познания. – Саратов: Саратов. гос. ун-т, 2001. – С. 96–97. Детально о спорах среди этологов и социобиологов см.: Шнирельман В. А. Война и мир в традиционных обществах (по материалам западных исследований). – М.: ИНИОН, 1992. – С. 15–25.
4. Шнирельман В. А. Война и мир в традиционных обществах... – С. 11.
5. Theodor W. Adorno et al. The authoritarian personality. – New-York: Harper & Brothers, 1950.
6. Шнирельман В. А. Война и мир в традиционных обществах... – С. 12.
7. Shnirelman V., Komarova G. Majority as a minority: the Russian ethno-nationalism and its ideology in the 1970s – 1990s // Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe. – Oxford: Berg Publishers, 1997. – P. 211–224.

8. Петров А. Е. Мамаево побоище // Родина. – 2005. – № 9. – С. 67–73.
9. <http://www.km.ru/news/view.asp?id=4F95623678AC4731ADA491C3F931F484>; <http://www.polit.ru/news/2005/09/26/knv.html>
10. Шнирельман В. А. Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в 20 веке. – М.: НЛО, 2005.
11. Barkan E. Retreat of scientific racism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
12. Трубецкой Н. С. О расизме // Евразийские тетради. – Прага, 1935. – № 5. – С. 43–54.
13. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989. – С. 406–409.
14. Там же. – С. 413.
15. Бородай Ю. М. Этнические контакты и окружающая среда // Природа. – 1981. – № 9. – С. 85.
16. Гумилев Л. Н. Этногенез... – С. 413–415.
17. Там же. – С. 409.
18. Там же. – С. 302, 455; Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 1989. – С. 254–255.
19. Bein A. «Der Juedische Parasit»: Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage // Vierteljahrshefte fuer Zeitgeschichte. – 1965. – 13 Jahrg. – Hf. 2. – S. 121–149.
20. Бородай Ю. М. Указ. соч. – С. 83.
21. Житин Д. В. Языковой фактор как индикатор ассимиляционных процессов // Учение А. Н. Гумилева и современность. – СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. – С. 196.
22. Шалаев В. П. Теория этногенеза на рубеже веков и проблемы России // Узловые проблемы современного финно-угроведения. – Йошкар-Ола: Научн. центр финно-угроведения, 1995. – С. 270–273. Нечто подобное доказывает и татарский автор. См. Сайфуллин Р. Г. Теория этногенеза и всемирный исторический процесс. – Казань: Мастер Лейн, 2002.
23. Неоязычество на просторах Евразии / Под ред. В. А. Шнирельмана – М.: ББИ, 2001; Shnirelman V. A. «Christians! Go home»: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (an overview) // Journal of Contemporary Religions, 2002. – Vol. 17. – № 2. – P. 197–211.
24. Hunter J. D. Culture wars: the struggle to define America. – New York: Basic Books, 1991.
25. Сайфуллин Р. Г. Указ. соч. – С. 143, 235.
26. Шнирельман В. А. Расизм: вчера и сегодня // Pro et Contra. – 2005. – № 2.
27. Тишков В. А. Увлечение диаспорой (о политических смыслах диаспорального дискурса) // Диаспоры. – 2003. – № 2; он же. Реквием по этносу. – М.: Наука, 2003. – С. 435–440; Дятлов В. И. Диаспора: экспансия термина в общественную практику современной России // Диаспоры. – 2004. – № 3.
28. <http://www.iamik.ru/18772.html>
29. Все должны жить у себя дома // Комсомольская правда. – 30 марта 2004. – С. 9.
30. Шнирельман В. А. Формирование этничности: тлинкиты Юго-Восточной Аляски на исходе XX века // История и семиотика индейских культур Америки / Под ред. В. А. Тишкова, А. А. Бородатовой. – М.: Наука, 2002. – С. 478–503; Шнирельман В. А., Комарова Г. А. Лодка удачи // Северные просторы. – 2004–2005. – С. 50–55.