

ВИКТОР ШНИРЕЛЬМАН

# ПОРОГ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Идеология и практика  
нового расизма

библиотека  
журнала

ВИКТОР ШНИРЕЛЬМАН

библиотека

Э

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

неприкосновенный  
запас

ПОРОГ ТОЛЕРАНТНОСТИ

—

I

**БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА**

**НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС**

Российская академия наук  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

В. А. Шнирельман

# «ПОРОГ ТОЛЕРАНТНОСТИ»

Идеология и практика нового расизма

т. I

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ  
МОСКВА • 2011

УДК 323.14  
ББК 66.094  
Ш 77

Редактор серии  
*Илья Калинин*

**Шнирельман В. А.**

**Ш 77 «Порог толерантности»: Идеология и практика нового расизма. — Том I. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 552 с.: ил.**

В книге проводится многостороннее исследование расизма, анализируются его различные проявления и региональные варианты, прослеживается его развитие в XX в.: от традиционного биологического к современному культурному расизму. Исследуются проблемы расизма в современной России и анализируются его причины и корни. Главное внимание уделяется идеологии и практике расизма в России конца XX — начала XXI в. Анализируются особенности современного «научного расизма» (биологизация этноса) и публичного расового дискурса, показываются приемы расиализации «чужаков», рассматриваются черты современных расистских идеологий, включая возвращение старого (биологического) расизма, прослеживаются тенденции развития ксенофобии. Дается анализ деятельности скинхедов и их идейных вождей. Книга представляет интерес для этнологов, антропологов, социологов, политологов, а также всех, кто интересуется проблемами современной России. Она может служить материалом для обучения студентов вузов по специальностям этнология, социология и политология.

УДК 323.14  
ББК 66.094

*Исследование выполнено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 07-01-00121а*

**ISBN 978-5-86793-869-7**  
ISBN 978-5-86793-874-1  
ISSN 1815-7912

© В. А. Шнирельман, 2011  
© Художественное оформление.  
«Новое литературное обозрение», 2011



Сегодня расовые отношения являются более опасной стороной человеческих взаимоотношений, чем любые другие случаи конфликта. Именно здесь легче всего возбудить у толпы страсти, предубеждения и страхи, которые так трудно потом сдержать.

*Ганс Кон (1934)*

Вера в расовую догму сродни национальному шовинизму, это — признак инфантилизма, отсутствия опыта и в целом слабого интеллектуального развития.

*Фридрих Герц (1928)*

С точки зрения истории расизм — это просто иной способ преследования меньшинств в интересах тех, кто обладает властью.

*Рут Бенедикт (1942)*

## Введение

23 октября 2005 г. мне предстояло отправиться в научную командировку. Накануне вечером я в последний раз перед отлетом включил свой московский телевизор, рассчитывая услышать последние новости. Однако мне предстояло узнать нечто совсем иное. По каналу «Россия» шел якобы документальный фильм о жизни мигрантов в Москве. Комментатор объяснял, что у «кавказцев» до сих пор существует обычай похищения невест. А чтобы зрители это лучше поняли, была показана явно разыгранная сценка, где добротнo одетые «кавказские» мужчины заталкивали в автомобиль беспомощную девушку. Причем происходило это не где-нибудь, а на хорошо всем известной смотровой площадке на Воробьевых горах<sup>1</sup>. Кроме того, зрители увидели и торговые ряды, где приезжие с юга торговцы «взвинчивали цены» и «обирали» несчастных москвичей. Этот зрительный ряд напоминал знаменитый трехчасовой расистский фильм Д. У. Гриффита «Рождение нации» (1915), где афроамериканцы изображались не иначе как садистами, алкоголиками, зачинщиками беспорядков, не уважающими законы<sup>2</sup>. На это не стоило бы обращать внимание, если бы ровно через месяц накануне выборов в Московскую думу партия «Родина» не запустила в прокат свой предвыборный ролик, призывавший москвичей очищать родную столицу от «мусора». Провокационность лозунга заключалась в том, что источник «грязи» на улицах создатели ролика сознательно усматривали все в тех

же «кавказцах». Москвичам недвусмысленно давали понять, в ком им следует искать причину всех своих бед<sup>3</sup>.

Здесь снова трудно избежать параллелей, и на ум приходит крылатая фраза известного немецкого историка второй половины XIX в. Г. фон Трейчке «Евреи — наше несчастье», позднее ставшая девизом нацистской антисемитской газеты «Дер Штюрмер» Юлиуса Штрайхера. Аналогичная риторика была свойственна и американским расистам, видевшим несчастье в «неграх». Однако если в Германии и в США эти лозунги вековой давности ушли в небытие, то того же нельзя сказать о России, где дело обстоит совершенно иначе. И если в Америке такого рода воззвания приводили когда-то к судам Линча, то в современной России они вдохновляют на подвиги скинхедов.

Между тем проблема расизма мало осознается российским общественным мнением. Расизм люди сплошь и рядом понимают как отношение белых к чернокожим. В своем сознании они ассоциируют расизм с США или ЮАР эпохи апартеида, но никак не с Россией. Им трудно поверить в то, что расизм возможен 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, и где величайшим национальным поэтом считается Александр Пушкин с его эфиопскими корнями. Поэтому квалификация расистских нападений как «хулиганских», характерная как для милицеских протоколов, так и для судебных приговоров, говорит не столько об умышленном стремлении скрыть или затушевать истинную причину преступлений, сколько о том, что и милиционеры, и судьи выражают сложившееся общественное мнение.

И тем не менее, как это ни печально, сегодня надо признать, что расизм уже пришел в Россию. Он с устрашающей скоростью завоевывает медийное пространство, соблазняет некоторых ученых, входит в бытовой язык, искусно используется ря-

дом политиков, руководит действиями скинхедов и влияет на общественные настроения. Вот почему проблема расизма заслуживает как специального анализа, так и широкого общественного обсуждения.

Следует отметить, что в самые последние годы некоторые российские политики как будто бы начали осознавать опасность расизма. Об этом говорит тот факт, что 27 января 2006 г., т.е. в учрежденный ООН День памяти жертв Холокоста, партия «Единая Россия» приняла Антифашистский пакт и предложила его на подписание всем ведущим российским политическим партиям. Пакт содержал семь положений, четыре из которых недвусмысленно говорили о необходимости противостоять расизму. Правда, о том, как надо понимать расизм, сказано не было<sup>4</sup>. Привлекает внимание также и то, что среди партий, подписавших пакт, была ЛДПР, лидер которой неоднократно выступал с провокационными ксенофобскими речами и лозунгами. Мало того, общественные кампании, проведенные российскими властями осенью 2006 г. и поддержанные подписавшими пакт партиями, показывают, что ясного понимания сущности современного расизма нет даже у тех российских политиков, которые объявляют себя его противниками<sup>5</sup>.

Кроме того, для меня как культурного антрополога тема расизма имеет еще одно измерение и связана с общим кризисом, затронувшим в последние десятилетия западную социокультурную антропологию<sup>6</sup>. Этот кризис связан с катастрофическим исчезновением тех небольших традиционных обществ, с которыми имели дело предшествующие поколения антропологов. Действительно, антропология как наука была призвана изучать небольшие группы коренных народов, обитающих далеко за морем или на окраине цивилизованной ойкумены. Тем самым антропология была изначально обречена заниматься исчезающим на ее глазах объектом. Ведь в ее задачу входило не только описание и изучение традиционных культур, чтобы они навсегда остались в памяти грядущих по-

колений, но и фиксация процесса их вхождения в современную цивилизацию, который неизбежно вел к исчезновению редких языков и коренной трансформации местных культур.

В последние годы происходящая на наших глазах глобализация сделала этот процесс не только неизбежным, но и придавала ему невиданное ускорение. Достаточно сказать, что каждые две недели мир теряет один из своих языков. Мало того, изменилось и понимание культуры — образ устойчивой и строго очерченной этнической или национальной культуры сменился представлением о диффузной пульсирующей размытой культуре: «Нет каких-либо застывших и строго ограниченных во времени и пространстве культурных миров, которые можно было бы покинуть, чтобы затем туда вернуться: все связано с конкретной ситуацией и все находится в движении»<sup>7</sup>.

В этих условиях изучение традиционных культур становится безнадежным делом, которое поддерживается лишь трудами энтузиастов-маргиналов. Да и само понятие «традиционные культуры» подвергается пересмотру в связи с многочисленными исследованиями, доказывающими, что многие из этих культур являются плодом колониализма<sup>8</sup>. Основная масса антропологов вынуждена искать себе новые исследовательские поля, связанные с процессами глобализации. Это — современные культурные и социальные трансформации в контексте глобализации, реакция этнических культур на глобальные природные изменения (потепление), проблемы голода и бедности, общий ускоренный рост народонаселения при одновременной демографической стагнации наиболее развитых наций, проблемы массовой миграции и быстро растущих диаспор, положение меньшинств, кризис идентичности, этнополитические движения и сепаратизм и т.д.<sup>9</sup> Все больше ученых обращаются к изучению своей собственной культуры в рамках того направления, которое получило название интерпретации культуры и критики культуры<sup>10</sup>. Особое внимание антропологи и социологи уделяют проблемам формирования или смены

идентичности<sup>11</sup>, что в нашу эпоху теснейшим образом связано с этноцентризмом, ксенофобией, расизмом и этническими конфликтами.

Кроме того, в постколониальный период политический климат в странах третьего мира изменился, антропологи перестали чувствовать себя там зваными гостями, и им все чаще приходится искать себе применение в своих собственных странах. Они все больше внимания уделяют городской антропологии, где делают акцент на культуру маргинализированных слоев населения — бедняков, иммигрантов или «цветных». Мало того, среди антропологов появляются сами выходцы из иммигрантов, посвящающие себя изучению адаптации своих соплеменников в местах нового поселения. Это нарушает одну из заповедей западной антропологии — во имя объективности избегать изучения своей собственной культуры<sup>12</sup>.

На этом пути антропологов подстерегает серьезная методическая проблема. Ведь весь их опыт, методы и приемы исследования до недавнего времени определялись задачами работы с малочисленными общинами и не были приспособлены к изучению крупных массивов населения, с которыми зато успешно работали социологи. Поэтому именно социологи долгое время практически монопольно царствовали в области исследования расовых проблем и были пионерами изучения этничности. В то же время разделы, посвященные как расе, так и этничности, в последние десятилетия регулярно включаются в учебные курсы по специальности «социокультурная антропология». Это происходит не без некоторых сложностей, связанных с различной трактовкой этих понятий как физическими, так и социальными антропологами, о чем речь еще впереди. Проблемы этничности, этноцентризма и расизма представляются настолько животрепещущими, что антропологи, занимающиеся современностью, не могут оставаться к ним безучастными. Так как в центре современного антропологического дискурса лежит интерпретация культуры и ее симво-

## ВВЕДЕНИЕ

лов, то антропологи способны вполне плодотворно заниматься рассматриваемой тематикой, не только избегая конкуренции с социологами, но успешно с ними сотрудничая. Мало того, тема ксенофобии и расизма настолько актуальна для современного мира, что сама этика требует от антропологов уделять ей всемерное внимание<sup>13</sup>. Ведь, как подчеркивают исследователи, и ныне, через пятьсот лет после своего появления, идея расы оказывает огромное влияние на жизнь современных людей и их идентичность<sup>14</sup>.

Часть I

РАСЫ И РАСИЗМ



### ЧТО ТАКОЕ РАСИЗМ?

Традиционно под расизмом понимается концепция, во-первых, возводящая все различия между народами (в культуре, поведении, мировосприятии) к их расовым истокам, т.е. к визуальным физическим признакам, таким как цвет кожи, форма носа, цвет и форма волос, разрез глаз и пр., а во-вторых, утверждающая на этом основании извечное неравенство рас и настаивающая на подведении под это правовой базы. Как замечала Рут Бенедикт (1887—1948), расизм — это прежде всего вера в то, что человеческая судьба предопределяется биологией<sup>1</sup>. Этот расизм, порожденный эпохой колониализма, исходил из понятия о высших и низших расах и, вопреки всем имеющимся научным данным, утверждал, что именно расовые различия определяют ход развития истории и культуры. По словам американского антрополога Джозефа Бердселла, классический расизм опирался на следующие постулаты, до сих пор имеющие своих приверженцев: а) убеждение в реальном существовании обособленных рас; б) вера в то, что расы резко различаются по своей генетической основе; в) вывод о том, что одни расы имеют существенные преимущества перед другими; г) ссылки на интеллектуальные тесты, будто бы доказывающие, что белые отличаются от чернокожих более развитыми умственными способностями; д) утверждение о том, что мозг негров анатомически недоразвит; е) уверенность в том, что белых отличает способность к созданию высоких цивилизаций; ж) стремление к поддержанию «чистоты» белой расы

путем предотвращения межрасовых браков. Бердселл убедительно продемонстрировал, что все эти аргументы не выдерживают никакой критики<sup>2</sup>.

Советский социолог А. Шийк суммировал положения расовой теории следующим образом: 1) человечество состоит из рас с твердыми и неизменными телесными признаками; 2) эти телесные свойства определяют духовную жизнь людей, их характер и умственные способности; 3) расовые свойства отражаются в языке; 4) расы делятся на высшие, способные к прогрессу, и низшие, ущербные в умственном и моральном отношении; 5) изменение телесных и духовных особенностей расы возможно лишь путем отбора с учетом генетической наследственности, а окружающая среда в этом никакой роли не играет; 6) смешение рас ведет к упадку и расовому вырождению, и этого следует избегать путем расовой сегрегации; 7) суть истории составляет борьба рас за существование; 8) расовая ненависть является «естественным инстинктом»<sup>3</sup>.

По словам французского социолога Цветана Тодорова, расистская доктрина основана на следующих постулатах: 1) признание реального существования рас, т.е. групп, четко различающихся между собой по соматическим признакам, которые признаются существенными для судеб человечества; 2) вера в неразрывную связь между физическим типом и моральными качествами, возведение культурных различий к физическим<sup>4</sup>; 3) вера в «расово-культурную (этническую)» предопределенность индивидуального поведения; 4) приверженность идее универсальной (по сути, этноцентристской) иерархии ценностей, предопределяющей неравное положение отдельных «рас»; 5) стремление воплотить изложенные постулаты в политической практике, практике «расизма в действии». Исключение хотя бы одной из этих аксиом, по мнению Тодорова, лишает расовую доктрину жизнеспособности. Например, отказ от первого постулата ведет от «расизма» к «культурализму», доктрине, которая ставит во главу угла не расу, а культуру<sup>5</sup>. Между тем, как мы увидим ниже, именно возведенный в абсолют

«культурализм» (или, как его чаще называют, «культурный фундаментализм») стал за последние тридцать лет новым выражением расизма в Европе.

В США история расизма складывалась своим путем, и там не наблюдается столь резкого разрыва между старыми и новыми формами расизма. Поэтому американский социолог Говард Уайнент считает обязательными атрибутами расизма представление об исконности и естественности рас и/или об их соподчиненности<sup>6</sup>. Близкое определение расизму можно найти у видного английского социолога Майкла Бэнтон: «Учение о том, что поведение человека детерминировано постоянными врожденными свойствами, объясняющимися его принадлежностью к одной из рас, имеющих свои отличительные черты и, как правило, находящихся друг с другом в отношениях высших/низших»<sup>7</sup>. Из тех же соображений он дает следующее определение: «Термин “раса” связан с группами населения, определяющимися политическими и культурными факторами, даже если членство в них маркируется физическими особенностями»<sup>8</sup>. Нетрудно заметить, что здесь делается акцент на социальном значении расы, тогда как ее «биологическим качествам» отводится подчиненное положение. Этим подчеркивается то огромное место, которое «раса» занимает в контексте реальных социальных отношений, сложившихся в западном мире. Сознвая чувствительность «расовой терминологии» в такой среде, Бэнтон советует не злоупотреблять термином «раса» и производными от него, а стараться по возможности находить им замену.

Еще один американский специалист выделяет два вида расизма — этнический и евгенический. Первый он отождествляет с рассмотренным выше классическим расизмом, опиравшимся на идею иерархии и различавшим расы по внешним признакам. Второй подходит к расе с позиций генетики, указывает на встречаемость «вредных генов» и обещает улучшение расы путем избавления от них евгеническим путем<sup>9</sup>.

Более широкое определение расизму давал Али Мазруи, выходец из Кении, получивший звание профессора в одном из американских университетов. По его мнению, следовало бы различать три вида расизма: злобный наступательный расизм, великодушный расизм, или расовый этноцентризм, и милосердный расизм патерналистского характера<sup>10</sup>. Совершенно очевидно, что это определение делает акцент не на содержательной стороне, а на эмоциях и особенностях социальных взаимоотношений, порождаемых тем или иным видом расизма. Похоже, что Мазруи был склонен оправдывать второй вид расизма, называя его «защитным» и вспоминая, что Леопольд Сенгор называл его «антирасистским расизмом»<sup>11</sup>. Между тем некоторые другие чернокожие интеллектуалы относятся к этноцентризму с нескрываемым скепсисом и даже сожалением, усматривая в нем зерна фашизма<sup>12</sup>.

По словам современных французских исследователей, в каких бы формах ни выступал расизм, он всегда служит «эссенциализации» целых групп и превращению их в «природные» единства. И с этой точки зрения любые расовые классификации неизбежно становятся расистскими<sup>13</sup>. Кроме того, с точки зрения французского универсализма коммунитаризм, основанный на культурной идентичности, создает благоприятную почву для возникновения расизма, хотя и не предопределяет его автоматически<sup>14</sup>. В свою очередь, британская исследовательница показывает, как с последней четверти XIX в. «раса» стала в руках государства политическим орудием, призванным подкреплять политику дискриминации научными аргументами<sup>15</sup>.

Сегодня наиболее адекватным определением расизма может служить то, которое дает американский историк Джордж Фредриксон: «О расовых настроениях или идеологии можно говорить в том случае, когда различия, которые могли бы рассматриваться просто как этнокультурные, представляются врожденными, неустранимыми и неизменными»<sup>16</sup>. В этом определении акцент переносится с соматического типа на куль-

туру, которая фактически биологизируется. В таком понимании расизм выражается в дискриминации тех, кто наделяется какими-либо необычайно устойчивыми и непреодолимыми различиями, причем прежнюю роль «расы» берет на себя «культура»<sup>17</sup>. Именно такой расизм более всего характерен для нашей современной эпохи.

В первые послевоенные десятилетия вера белых американцев в свое какое-либо расовое превосходство над чернокожими резко упала, и прежний откровенный биологический расизм уступил свое место социологическим объяснениям особенностей положения чернокожих. Теперь главное внимание стали уделять среде — сегрегации, дискриминации и доминированию белых, а также низкому социально-классовому статусу чернокожих. Все это, по мнению американских социологов, и предопределяло неспособность последних успешно конкурировать с белыми. Между тем для общественного мнения это было не очевидно, и в 1968 г. 54% белых респондентов оставались в убеждении, что своим низким экономическим и образовательным статусом чернокожие обязаны чему-то такому, что глубоко сидело в них самих. Правда, это уже не связывали с биологией и рассчитывали на то, что чернокожие вполне способны измениться. Тогда американский социолог усмотрел в этом парадокс, указывающий на то, что расистские взгляды находились в процессе важных изменений<sup>18</sup>.

Тогда же и в Великобритании расизм стал принимать новую форму, связанную с отношением общества к массовой иммиграции. Эти настроения английский неомарксистский социолог Роберт Майлз излагает следующим образом: «Для людей естественно стремиться жить среди “себе подобных” и поэтому дискриминировать тех, кого они не считают частью своего сообщества. Такие доводы не включали идею иерархии “рас”, а иногда прямо отвергали ее»<sup>19</sup>. Но при этом если в США различия между «расовой» и этнической (культурной) идентичностью хорошо осознаются, то в Великобритании в контексте мультикультуралистского дискурса эти понятия неред-

ко смешиваются, что позволяет некоторым сторонникам мультикультурализма приписывать «расе» некую особую самобытную «культуру»<sup>20</sup>.

Подобные взгляды нередко предполагают отождествление государства с доминирующим большинством, стремящимся сохранить сложившийся социальный порядок и опасующимся потери своей моральной чистоты в условиях наплыва новых мигрантов. В этом случае расизм полностью сливается с этнонационализмом и грозит дегуманизацией «Других» и этническими чистками<sup>21</sup>. Именно это и стало стержнем новых представлений о «чужаках», связанных уже не с завоеванием и заселением европейцами заморских территорий, а, напротив, с движением населения в обратном направлении, с «колониализмом наоборот». По сути, речь шла об «эхе колониализма», о постимперских социально-демографических процессах, вызывавших появление необычных общественных конфигураций, что и порождало новый постимперский дискурс. Так в Великобритании и возник новый вид расизма, ставящий своей целью защиту «британского/английского образа жизни» от «иноземного влияния» со стороны иммигрантов. В таком контексте проблематика расизма практически слилась с дискурсом об этнических меньшинствах, и в центре обсуждения оказалась не биология, а культура<sup>22</sup>.

Действительно, как показывает опыт, расистская доктрина обладает необычайной способностью к мимикрии и видоизменяется в ходе обстоятельств<sup>23</sup>. Кроме того, то, что называется «расовыми отношениями», выглядит в разных странах по-разному и по-разному воспринимается местным населением. Например, как обнаружила американка Рут Франкенберг, если для некоторых из проинтервьюированных ею женщин сама постановка вопроса о расовых различиях означала «расизм», то другие понимали под «расизмом» игнорирование таких различий<sup>24</sup>. Поэтому определение расизма в последние годы вызывает у специалистов затруднения, и некоторые из них с сожалением пишут об инфляции самого понятия «расизм»<sup>25</sup>.

Разрушение современными генетиками биологических основ понятия «раса» вызвало у специалистов необычайный интерес к ее бытовым (популистским) определениям. Появились новые подходы к расе, в частности открывающие возможность определять ее в терминах культуры, полностью отрешившись от ее биологического основания. В этом случае «раса представляет исторически сложившиеся формы культурной связи и солидарности»<sup>26</sup>. Сторонники такого подхода допускают, хотя и с оговорками, что в современном мире расы — это не более чем форма выражения этничности<sup>27</sup>, а расиализация — это своеобразный вариант этнизации<sup>28</sup>. Поэтому некоторые американские антропологи даже считают, что обсуждение этнической проблематики и «культурного разнообразия» со студентами университетов ведет к оживлению расового дискурса<sup>29</sup>.

Другие этому категорически возражают, указывая на то, что, во-первых, расовые категории поглощают или игнорируют отдельные этничности<sup>30</sup>, а во-вторых, сдвиг к этничности затушевывает реальный расизм, заменяя его якобы деполитизированным мультикультурализмом<sup>31</sup>. В частности, встречающиеся рассуждения о «патологических культурах» или «конфликте культур», по словам ряда авторов, уводят нас в сторону от понимания реального расизма<sup>32</sup>. В то же время, как настаивают некоторые специалисты, концепция расы включает как социальные, так и культурные аспекты, и поэтому сводить ее лишь к одному из этих аспектов, игнорируя другой, было бы неверным. В любом случае, в отличие от этничности, западная концепция расы всегда предполагает отношения господства и подчинения, наличие прямой или косвенной дискриминации. Поэтому, по утверждению ряда американских специалистов, на Западе расовый опыт кардинально отличается от этнического<sup>33</sup>.

Однако расовые категории достаточно подвижны и связаны с теми значениями, которые им придают современники. Как пишет афробританский социолог Пол Гилрой, «эти значе-

ния побуждают к индивидуальным или коллективным действиям, что и придает культуре материальность. Сфера значений и действий является одновременно и полем исторического развития в ходе борьбы»<sup>34</sup>. Или, по мнению британского социолога южноазиатского происхождения Али Раттанси, прибегающего к терминологии Эрнесто Лакло, «раса... это категория, функционирующая как “плавающий банк смыслов”, который нагружается значимыми чертами в зависимости от взаимодействия с другими элементами в различных дискурсах»<sup>35</sup>.

С этой точки зрения американская модель, где именно раса, а не этничность, наделяется глубоким политическим и социальным смыслом, радикально отличается от европейской и, особенно, восточноевропейской модели, допускающей наделение этничности биологической сущностью или же делающей именно этничность важнейшей социально-политической категорией. Все это вполне вписывается в расовое мышление, ибо, как отмечает тот же автор, «различия между расой, “этничностью” и “нацией” всегда затушеваны»<sup>36</sup>. Другой британский ученый с еще большей уверенностью утверждает, что «сегодня в Европе... представления о расе связаны с концепциями нации». По его словам, в Великобритании, Франции и Германии в общественном дискурсе о нации постоянно содержится подспудное убеждение в том, что истинными гражданами данных стран могут быть только белые<sup>37</sup>. Наконец еще один социолог отмечает, что в Европе «этничность» превратилась в более вежливый термин, пришедший на замену вышедшему из употребления термину «раса»<sup>38</sup>. Подобное явление, начиная с 1970-х гг., наблюдается и в Канаде, причем канадские социологи предупреждают об опасности роста расистских настроений в XXI в. И действительно, в 1980—1990-х гг. термины «раса», «расовый» снова стали там входить в научный и правовой лексикон, причем не без помощи некоторых псевдонаучных публикаций, связанных в Канаде с именем психолога Филиппа Раштона<sup>39</sup>.

Однако и этничность в разных странах наделяется разным смыслом. В 2001 г. во время переписи населения в Великобри-



тании вопрос об этнической принадлежности вызвал у людей однозначные ассоциации с цветом кожи. Соответственно были получены следующие ответы: «белый», «смешанный», «азиат или азиато-британец», «черный или черный британец», «китаец» и т.д. При этом в группу «смешанных» вошли «черно-белые выходцы из Карибского бассейна», «черно-белые африканцы», «бело-азиаты» и пр. В Испании, Нидерландах и Финляндии этничность также связывают с цветом кожи<sup>40</sup>.

Как мы увидим ниже, и во Франции с ее идеей универсализма этничность понимается в расовом смысле и вызывает подозрительность. Но там ее связывают не столько с соматическими, сколько с культурными особенностями или даже с «духом». В России этничность принято отделять от расы, однако отчетливая биологизация этничности показывает, что и здесь расовые ассоциации присутствуют, хотя нередко в скрытом виде.

Четверть века назад темнокожий британский социолог Крис Маллард заметил, что расизм как биологический детерминизм сдал свои позиции культурному детерминизму. Это новое явление он назвал «этницизмом», т.е. «культурным выражением идеологической формы расизма». Под этим он понимал использование этнических различий для оправдания дискриминационных практик, опирающихся на институционализацию этнокультурных особенностей<sup>41</sup>.

Маллард имел в виду введенную в начале 1980-х гг. британскими властями «политику этничности», подорвавшую единство темнокожих иммигрантов из Азии и Вест-Индии, разделив их на отдельные общины<sup>42</sup>. Как тогда же подчеркивал другой британский марксист индийского происхождения Амбалаванер Сиванандан, в риторике британских властей, отрицавших наличие институционального расизма, речь шла о неких присущих азиатам и афро-карибцам «этнических недостатках», якобы имевших социобиологические корни. Он также критиковал образовательную программу, направленную против расизма, за ее склонность к биологическому детерминизму, объясняющему расизм не структурой общественных

отношений, а особенностями культуры белого населения<sup>43</sup>. Тем не менее в Великобритании такой взгляд на проблему остался маргинальным, и «расовый конфликт» до сих пор описывается в терминах цвета кожи, т.е. как конфликт между «белыми» и «черными». Но при этом в 1970—1980-х гг. черный цвет получил расширительное толкование как включающий все небелые цвета. Иными словами, термин «черный» утратил четкую связь с цветовой гаммой и приобрел политическое значение<sup>44</sup>.

В более широком контексте то же самое явление рассматривает А. Раттанси. По его мнению, формирование этнической идентичности в целом можно рассматривать как часть общего процесса расиализации. Однако дискриминация и эксплуатация не всегда бывают связаны с откровенной инфериоризацией. Этот процесс также вовсе не обязательно включает апелляцию к биологии и генетике. Но в скрытом виде квази-биологические представления могут здесь присутствовать<sup>45</sup>.

Голландский социолог Теун ван Дейк расширил концепцию расизма за счет включения в нее «этнизма». Последний он понимает как «систему доминирования какой-либо этнической группы, основанную на культурных критериях категоризации, дифференциации и исключения таких, как язык, религия, обычаи или мировоззрение». При этом он отмечает, что «в таких системах группового доминирования расовые и этнические критерии нередко неразрывно связаны, как, например, в случае антисемитизма»<sup>46</sup>. Имея в виду то же явление, ряд других голландских социологов и философов видят в этноцентризме разновидность расизма<sup>47</sup>, а польский социолог М. Чижевский фактически отождествляет расизм с «враждебностью к иностранцам»<sup>48</sup>. Сегодня сходные аргументы выдвигает и американский историк Джордж Фредриксон<sup>49</sup>.

В свою очередь, во Франции этнизм уже давно сближается или даже отождествляется с расизмом. Так, еще более полувека назад французский антрополог Мишель Лейри понимал под расизмом представление о том, будто «человечество разделено на резко разграниченные этнические группы, предста-

вители каждой из которых одарены умственными способностями, свойственными только их группе и передаваемыми по наследству»<sup>50</sup>. Сегодня к термину «этнизация» обращается и французский социолог Мишель Вьевьорка, обеспокоенный ростом интереса молодежи к категориям и определениям этнорасового характера, что, на его взгляд, означает разрыв с республиканской традицией и восстановление иерархии на расовом основании<sup>51</sup>. В свою очередь, французский социальный антрополог Андре Буржо пишет, что «чрезмерно настойчивое утверждение права на отличительность парадоксальным образом несет в себе, в период кризиса, потенциал отторжения и исключения: отторжения других культур во имя специфичности каждой культуры, основывающейся на системе гегемонистских ценностей». И далее: «Воинствующие претензии на идентичность могут порождать расистские проявления...»<sup>52</sup>.

Некоторые другие французские ученые, призывая различать социально-экономические (класс, статус), культурные (обычаи, практики) и биологические (природа, наследие, атавизмы) факторы дифференциации, отмечают, что в основе этнизма лежит свойственный современности феномен слияния в человеческом сознании «культурных» и «биологических» параметров. Это происходит в ходе эссенциализации культурных особенностей, которые представляются неотъемлемой «второй натурой» человека<sup>53</sup>. Имея в виду такую логику, норвежская исследовательница Унни Викан дает следующее определение расизма в связи с фактором культуры: «“Культура” используется в расистском духе в том случае, если она понимается как модель человека, которую мы применяем только в отношении *“их”*, но не нас, и если эта модель предполагает уничижительный образ Другого»<sup>54</sup>. В то же время в своей книге она показывает, что к расиализации может приводить мультикультурализм с его чрезмерной увлеченностью якобы необычайно стойкими культурными особенностями иммигрантских и в целом этнических групп<sup>55</sup>. Иными словами, речь идет о преувеличении культурных различий и преуменьшении сходств, а

также о приписывании человеку одной, и только одной культуры, которой он якобы обречен следовать в силу факта своего рождения.

Со своей стороны, Р. Майлз сегодня убежден в том, что «нация» неизбежно придет к отождествлению себя с «расой», поскольку исторические, культурные, политические и другие отличительные признаки «нации» в конечном счете вписываются в понятие «расы». Он сознает, что такая идеология «вступает в противоречие с супранационалистическим этосом расизма», создавая в то же время «этноцентристскую концепцию человечества»<sup>56</sup>. Именно проблему расиализации нации и этничности сделал стержнем одной из своих последних книг чернокожий британский социолог Пол Гилрой, усматривающий в этом явлении одну из главных угроз современности<sup>57</sup>. Некоторые другие британские социологи тоже отмечают, что обсуждение проблемы расизма все чаще фокусируется на взаимосвязях расы и нации, патриотизма и национализма, а идея «биологической неполноценности» уходит на второй план<sup>58</sup>. В свою очередь, Унни ВIKAN доказывает, что политизация этничности мало соответствует идее гражданской нации и принципам либеральной демократии<sup>59</sup>.

Иными словами, этноцентризм сегодня часто представляет собой завуалированный расистский дискурс. Мало того, вопреки некоторым теоретикам, современный расизм не свободен от стремления к иерархизации. Опирируя понятием «этничности», он иной раз выстраивает свою иерархию, наделяя разные группы иммигрантов разными статусами. Например, в Нидерландах турки и марокканцы как трудовые мигранты получают более низкий статус, чем суринамцы, связанные с этой страной своим колониальным прошлым, а те, в свою очередь, считаются «людьми второго сорта» по сравнению с коренными голландцами. Даже внутри Европейского союза проводятся различия между входящими в него странами по уровню их национального богатства, а иммигранты из вошедших в него новых стран Восточной Европы рассматриваются в некоторых

контекстах как «иностранцы»<sup>60</sup>. Поэтому ряд европейских исследователей по-прежнему определяют расизм как «доминирование одной группы над другой, основанное на представлении о расовых различиях»<sup>61</sup>.

Подобно традиционному расизму, современный тоже отличается кумулятивным и экспансионистским характером: предрассудки против какой-либо одной группы распространяются на все другие группы «чужаков», причем это не имеет никакой связи с личным социальным опытом<sup>62</sup>. Например, в США неприязнь к афроамериканцам нередко сочетается с подозрительностью в отношении евреев, пуэрториканцев, азиатов, геев и пр. вплоть до попыток их дискриминации или нанесения им физического ущерба<sup>63</sup>. Кроме того, расизм отличается и проблемной инклюзивностью: свои личные проблемы (например, неумение устроиться на работу или неудачу в бизнесе) расист склонен приписывать всей своей культурной общности (например, «белым»), классу или всей своей стране, ища причину якобы общего неблагополучия в «чужаках»<sup>64</sup>.

При этом многие американцы, зараженные расовыми стереотипами, отказываются считать себя расистами. По словам афроамериканских авторов, «свойством расиализованной иконографии и расистской системы в целом является отрицание расизма, выраженное словами “я не расист”, а также стремление представить нормальным или естественным то, что фактически является расистскими идеями или поведением»<sup>65</sup>. То же самое относится к другим странам, например к Нидерландам<sup>66</sup>.

Кумулятивность расизма проявляется и в том, что одни его формы могут плавно перетекать в другие. В частности, некоторые голландские авторы предлагают градацию расизма по нарастающей: мягкий расизм, этноцентризм, символический расизм и биологический расизм. В этом случае биологический расизм характеризуется отрицанием за иммигрантами права жить в данной стране (ибо они не являются ее уроженцами), наделением их более низкими интеллектуальными способнос-

тями, верой в то, что этнические различия являются прирожденными, выступлением против межэтнических браков, стремлением к сегрегации этнических меньшинств. К символическому расизму относятся отрицание за иммигрантами тех же политических и социальных прав, что у местного населения; толерантное отношение к особому образу жизни иммигрантов лишь при условии, если они «не подрывают местные устои»; утверждение, что иммигрантские культуры составляют угрозу местной культуре; жалобы на то, что иммигранты получают якобы больше прав, чем они того заслуживают. Под этноцентризмом понимается отрицание за иммигрантскими группами права на сохранение своего образа жизни и требование, чтобы они перешли на образ жизни местного населения; убеждение в том, что местные жители ведут себя пристойнее, чем иммигранты, а также в том, что власти имеют все основания для депортации иммигрантов из своей страны в случае их «недостойного» поведения. Наконец, для «мягкого расизма» характерны сомнения в том, что иммигранты (члены иного этноса) могут быть соседями, одноклассниками или супругами местных обитателей. Специальный анализ показывает существенные связи между всеми этими формами расизма, причем каждая последующая более жесткая форма включает все предыдущие. При этом именно биологические и символические расисты более других склонны поддерживать дискриминацию иммигрантов<sup>67</sup>.

М. Вьевьорка предлагает свое видение разных уровней развития расизма. Во-первых, он выделяет «общинный расизм», или «инфрарасизм», связанный с расхожими мнениями и предубеждениями. Этот вид расизма может вести к сегрегации и дискриминации, но лишь в виде неустойчивой тенденции. Во-вторых, существует и более агрессивный расизм, обладающий сформулированной доктриной, растиражированной СМИ и подхваченной массами («раскалывающий расизм»). В-третьих, расизм может принимать политический характер, если об-

щественные взгляды и предубеждения становятся основой массовых политических движений («политический расизм»). Наконец, в-четвертых, расизм может поощряться самим государством и лежать в основе государственной политики. В таком случае он способен принять тотальный характер («тотальный расизм»). Нетрудно заметить, что при переходе от одной из названных форм к другой расизм становится все более опасным, а вызываемое им насилие нарастает. Как и в рассмотренной выше схеме, расизм здесь имеет кумулятивный характер<sup>68</sup>.

Однако, как предупреждает Цветан Тодоров, говоря о расизме, следует не только проводить различие между теоретической доктриной и реальным поведением, но и избегать представления о чересчур жесткой связи между ними. Ведь доктрина вовсе не обязательно реализуется на практике, а поведение человека улицы не требует опоры на какую-либо сложную теоретическую концепцию. Как мы увидим ниже, это относится и к процессу расиализации, который создает предпосылки для расизма, но не ведет к нему автоматически. В этом смысле можно даже говорить о «теории расы» без расизма<sup>69</sup> и, напротив, о расизме без «теории расы». Этот важный вывод нам понадобится при анализе советской действительности.

Современный расизм по большей части принимает скрытые формы и выступает в виде «мягкого расизма», присущего доминирующему населению во многих странах Запада, причем даже в Германии, где еще сохраняется живая память об эпохе нацизма<sup>70</sup>. Действительно, из-за изменения общественных норм и принятия в ряде стран антидискриминационных законов там стало не принято открыто выражать свои негативные чувства. В ряде стран Западной Европы даже само использование термина «раса» влечет за собой судебное преследование. Поэтому нередко, рассуждая вслух о своей толерантности, люди в глубине души могут в полной мере сохранять свои предубеждения, чему имеются экспериментальные подтвержде-

ния<sup>71</sup>. По словам одного исследователя, «сегодня дело заключается не в том, что расовые настроения покинули многих белых американцев, а в том, что в силу лучшего воспитания общество избегает открыто демонстрировать многие из своих чувств»<sup>72</sup>.

Однако это не мешает людям голосовать за кандидатов, выступающих с расистскими лозунгами или известных своими расистскими взглядами. Правда, некоторые специалисты предупреждают против чересчур поспешной оценки результатов такого рода голосований. Ведь, голосуя за расиста, люди могут высказывать поддержку тем положениям (политическим, социальным) его программы, которые не имеют прямого отношения к расизму. Исследования показывают, что, даже голосуя за нацистов в начале 1930-х гг., многие немцы делали это отнюдь не из-за их антисемитизма. Если бы они знали о грядущем Холокосте, Гитлер получил бы не более 5% голосов<sup>73</sup>.

Кроме того, расистские настроения вовсе не обязательно проявляются в поддержке избирателями политиков-расистов. Опыт Европы 1980—1990-х гг. показывает, что во время выборов такие политики и их партии нередко получали много меньше голосов, чем можно было бы ожидать, исходя из популярности их расистских лозунгов в среде обывателей. Иными словами, полагаясь на них в решении проблемы иммигрантов, люди опасались доверять им судьбы своих стран в целом<sup>74</sup>.

Успешная борьба с расизмом требует четкого понимания того, что такое раса и что такое расизм. Критикуя наивный антирасизм, современные аналитики подчеркивают его слабость, заключающуюся в неадекватном понимании противника. Ведь за последние десятилетия в связи с появлением новых форм расизма термин «расизм» потерял свое прежнее четкое операциональное содержание и стал расплывчатым<sup>75</sup>. Обычно его нагружают весьма неопределенным негативным содержанием, тогда как «антирасизм» воспринимается позитивно, и поэтому иногда даже расисты не видят ничего странного в объявлении себя борцами с расизмом. Вот почему для целенаправленной борьбы с расизмом требуется четко определить,



что сегодня вкладывается в понятие «расизм»<sup>76</sup>. Кроме того, как пятнадцать лет назад подчеркнул Р. Майлз, многие в своем увлечении борьбой с расизмом забыли о том, что он требует не только обличения, но и объяснения<sup>77</sup>.

Определение расизма, которым в прошлом широко пользовались борцы с расизмом, в том числе выходцы из школы Боаса, предполагало, что человеческие расы как обособленные группы с четкими границами являются объективной реальностью<sup>78</sup>. Так как последнее все более подвергается специалистами сомнению, прежний подход к расизму в настоящее время пересмотрен. Критикуя раннее определение расизма, Р. Майлз пишет, что его, во-первых, следует рассматривать в контексте XIX в., когда господствовал «научный расизм». Во-вторых, оно ошибочно видело в расизме вечное и неизменное свойство человеческой природы. В-третьих, его сторонники были твердо убеждены в существовании человеческих рас<sup>79</sup>. Наконец, в-четвертых, использовавшаяся в недавнем прошлом концепция расизма была чересчур политизирована и нацелена главным образом против германского фашизма. По всем этим причинам она становилась бессильной против современных форм расизма. Поскольку расизм как идеология имеет дело не с реальностью, а с представлением о ней, и представление это может быть очень разнообразным и далеко не сводится к биологии, Майлз отдает должное подходу британского социолога Джона Рекса, утверждавшего, что новая концепция расизма должна делать акцент на функцию, а не на содержание дискурса<sup>80</sup>. Иными словами, расизм можно определить как стремление наделить группу такими биологическими или культурными особенностями, которые бы оправдывали ее дискриминацию. Именно так расизм и видится американскому социологу Филлис Кац: «Расизм — это неравное отношение к людям из-за их принадлежности к какой-либо особой группе»<sup>81</sup>. Правда, Майлз признает рамки этого подхода чересчур расширительными, грозящими концепции «инфляцией»<sup>82</sup>.

Афроамериканский философ Пол Тэйлор связывает расизм с «пренебрежением», полагая, что, во-первых, это широкое понятие вбирает в себя множество смыслов, связанных как с жестким, так и с мягким расизмом; во-вторых, абстрагируясь от риторики или поведения, которые допускают разную интерпретацию, оно позволяет перенести внимание на следствия слов или действий; в-третьих, оно делает акцент на институты, порождающие и поддерживающие расизм; в-четвертых, оно исходит из «презумпции морального равенства»; наконец, в-пятых, оно позволяет очертить то поле, где успешно расцветает расизм<sup>83</sup>.

В последние годы специалисты по расизму проводят различия между понятиями «расиализация» и «расизм». В социологию расовых отношений термин «расиализация» ввел британский социолог Майкл Бэнтон<sup>84</sup>. Затем его подхватил Р. Майлз для обозначения «таких ситуаций, где социальные отношения между людьми структурируются на основе их биологических особенностей, что ведет к выделению и конструированию различающихся между собой социальных общностей»<sup>85</sup>. Одновременно этот процесс описала гвианская исследовательница Брэкет Уильямс, хотя она и не использовала термин «расиализация». Ссылаясь на более ранние разработки ряда американских исследователей, она отмечала стремление приписывать фенотипу культурные характеристики, в результате чего «раса» становилась носителем культуры. В итоге биологизировалось место группы в общественной структуре, что позволяло исключать из основной массы населения якобы «опасные культурные элементы, имеющие биогенетические корни». Тем самым «в процессе такого исключения магия забывчивости и отбора, происходивших вполне осознанно, но исподволь, позволяет условным классификациям, введенным когда-то одним поколением, стать неоспоримой данностью реального мира несколько поколений спустя». Принципиально важную роль в этом процессе играют метафоры «генетического наследия» и «чистоты крови»<sup>86</sup>.

Вскоре термин «расиализация» стали использовать и другие авторы для обозначения процесса, в ходе которого определенная группа или группы населения наделяются своими соседями или государственным законодательством определенными расовыми (биологическими) качествами и помимо своей воли превращаются в особую категорию, занимающую свое место в уже сложившейся социально-расовой структуре<sup>87</sup>. По удачному определению одного автора, «расиализация... придает исторической трансформации текущих категорий различия облик четко отличного вида инаковости»<sup>88</sup>. Понятие «расиализация» занимает принципиальное место в современных определениях расизма. Например, по словам М. Вьевьорки, «расизм — это воображаемая конструкция, позволяющая придать расиализованной группе биологический облик и эссенциализировать ее в такой степени, чтобы ее можно было изъять из человеческого рода и, *a fortiori*, из любых социальных отношений путем либо натурализации, либо демонизации ее или того и другого вместе»<sup>89</sup>. В то же время важно помнить, что понятие «расиализация» имеет смысл только для тех специалистов, которые видят в расе социальную конструкцию, а не объективную биологическую реальность.

Главную роль в расиализации играют законодательство, государственная политика, переписи населения и другие формы официального учета населения, отношения собственности, порядок трудоустройства, особенности расселения и разнообразие институты, способствующие дискриминации и сегрегации. Определенную, хотя и не основную роль, наряду с ними, играют и научные технологии, создающие группы путем категоризации<sup>90</sup>. Ярким примером расовой политики, причем далеко не всегда осознанной, являлась деятельность американских судов первой половины XX в., когда, решая вопрос о выдании гражданства, именно они должны были устанавливать, кто и по какой причине мог претендовать на статус «белого человека». Анализ их деятельности убедительно показывает, как судебная практика фактически «создавала расы». При этом

судьи решительно отказывались связывать свои решения с расизмом<sup>91</sup>. И сегодня нередко случаи мирного сосуществования институционального расизма с декларативными политическими заявлениями государственных чиновников, отрицающими расизм и направленными против расизма<sup>92</sup>.

С этой точки зрения большой интерес представляет элитарный расизм, воспроизводящийся политической и символической элитами, к которым относятся ученые, преподаватели, журналисты, писатели, поэты. По наблюдениям Т. ван Дейка, этот расизм, хотя и воспроизводится в скрытых мягких формах, представляет особую опасность: ведь именно элита обладает политической и экономической властью, и поэтому именно она способна перевести расизм из области идеологии в область реальной политической практики<sup>93</sup>. Особенно тревожно то, что вместо того, чтобы открыто выступить против расизма, респектабельные европейские политики и политические партии в погоне за голосами электората нередко подхватывают ксенофобскую риторику ультраправых, а иной раз даже вступают с ними в предвыборные блоки. При этом заявления, направленные против расизма, странным образом сочетаются в их устах с лексикой «культурного расизма», а также с лоббированием антииммигрантских законов. Ниже мы увидим, что все это не чуждо и современной России.

В то же время, отличая «бытовой массовый расизм» (стереотипы, сомнительные шутки, оскорбления и пр.) от элитарного, британский социолог Нейл Макмастер считает, что наиболее серьезные последствия для уязвимых меньшинств имеют именно массовые настроения, а не кабинетные построения сторонников расовой теории<sup>94</sup>. Действительно, искусно направляемая политиком-расистом толпа может причинить гораздо больше вреда, чем отвлеченные рассуждения на расовую тему. Поэтому кабинетные теоретические построения следует отличать от реальной расистской практики, которая может проявляться как в поддерживающих расизм институтах, так и в массовых расистских акциях (демонстрациях, бойкотах,

погромах). Это говорит в пользу приведенной выше схемы Вьевьорки.

Следовательно, проявления расизма весьма многообразны, и поэтому понятие «расизм» вызывает расхождения у специалистов. Одни из них ассоциируют его с реальным (в том числе политическим) поведением, основанным на расовой доктрине<sup>95</sup>. При этом акцент ставится не просто на спонтанных действиях, а на их неразрывной связи со сложившейся общественной структурой, предполагающей расовую иерархию<sup>96</sup>. Например, по определению американского социолога Г. Уайнента, «расистскими можно назвать действия, которые создают или воспроизводят культивирующую расовое неравенство социальную структуру, основанную на абсолютизации расовых категорий, либо объявляют естественными или исконными расовые идентичности или показатели, основанные на такого рода социальной структуре, или оба этих случая вместе»<sup>97</sup>. Соответственно, расу он определяет как «концепцию, которая осмысливает и символизирует социополитические конфликты и интересы, исходя из различий в типах человеческих тел»<sup>98</sup>. Р. Бенедикт была недалеко от этого, полагая, что «конфликт возникает там, где любую группу — в данном случае расу — превращают в класс путем направленных против нее дискриминационных практик»<sup>99</sup>. Для британского социолога Зигмунта Баумана именно сознательная практика конструирования задуманного идеального социального порядка отличает расизм от других видов ксенофобии. Поэтому он видит в расизме форму «социальной инженерии»<sup>100</sup>: «Расизм — это прежде всего политика, а уж потом идеология»<sup>101</sup>.

В то же время некоторые другие исследователи считают расизм идеологией по преимуществу и связывают ее с биологизацией культурных общностей, или, иначе, расиализацией. Так, отдавая должное функциональному подходу к расизму, Майлз все же более важной считает его содержательную сторону. Для него расизм — это прежде всего не строгая доктрина, а слабо структурированная идеология, которая может во-

площаться на практике весьма по-разному. Она, во-первых, выделяет какую-то группу по соматическим признакам и тем самым имеет сигнификативную функцию. Во-вторых, она представляет такие группы естественными образованиями и наделяет их различной природой и разными статусами. В-третьих, этой природе приписывается негативный характер, а потому от общения с чужой группой расисты ожидают печальных последствий. Кроме того, иную группу обычно представляют по оппозиции своей, наделяя ее прямо противоположными качествами. На практике расизм может выступать стройной теорией, а может принимать форму бытовых стереотипов и предрассудков. Подобно мифу, расовая идеология претендует на то, чтобы упорядочивать мир и давать ему объяснение, хотя и ошибочное<sup>102</sup>.

Пол Гилрой видит проблему шире. Он обращает внимание на расовое мышление, проявляющееся в особом восприятии всего многообразия мира и поддерживаемое литературой, искусством, наукой, школой. Он отмечает, что именно расовое мышление в конечном счете легитимирует индустрию человекоубийства<sup>103</sup>. А ряд философов, начиная с Ж.-П. Сартра, склонны воспринимать расизм даже скорее как вид эмоций, основанный на манихейских представлениях, скрывающих страх перед свободой<sup>104</sup>.

В то же время некоторые специалисты доказывают ошибочность сведения расизма к одним лишь идеологии, личным предубеждениям, бескультурью и невежеству. Для них расиализация является лишь отражением сложившейся структуры социальных отношений и социальной практики, практики «расового государства»<sup>105</sup>. Как подчеркивает Н. Макмастер, и сама расистская идеология не столько выросла из научного знания, сколько была производной от сложившейся социально-классовой структуры, национализма, колониализма, экономического кризиса и иных оснований<sup>106</sup>. Для авторов, разделяющих такой подход, расизм — это не только идеология, но и прежде всего практика — как социальная (выражающаяся в поведении

по отношению к «другим» со стороны как работодателей, так и журналистов и простых обывателей), так и политическая (законодательство и другие действия со стороны властей)<sup>107</sup>. И в этом отношении расизм отличается ярко выраженной «тотальностью», пронизывающей всю социальную систему: он охватывает процесс расиализации, формирование представлений о «Другом», производство и воспроизводство группового доминирования в экономической, политической, социальной и культурной сферах<sup>108</sup>. Например, М. Вьевьорка, наряду с расистской идеологией, рассматривает такие практики (по нарастающей) как бытовые предубеждения, сегрегацию, дискриминацию и физическое насилие<sup>109</sup>.

Аналогичным образом французский социолог Этьен Балибар обращает внимание на «социальную структуру дискриминации», без которой расизм потерял бы почву под ногами. Мало того, по его словам, в современном мире эта структура сплошь и рядом задается государственной политикой<sup>110</sup>. Однако она не ограничивается ею и охватывает все общественные сферы<sup>111</sup>. Поэтому некоторые авторы предлагают различать такие формы расизма, как а) бытовая, выражающаяся в поведении простых людей в отношении «чужаков»; б) политическая программа; в) правовая норма (в частности, определение гражданства по «крови»); г) государственная политика (апартеид и пр.)<sup>112</sup>. Кроме того, расистские практики, как правило, сопровождаются определенными ритуальными действиями и легитимируются расовыми мифами, причем сегодня огромную роль в пропаганде последних играют СМИ<sup>113</sup>. Откровенно расистские политические режимы, включавшие все эти компоненты, существовали на юге США в 1890—1950-х гг., в Южной Африке — в 1910—1980-х гг. и в нацистской Германии — в 1933—1945 гг.<sup>114</sup>

При таком подходе расистская правовая практика обозначается термином «институциональный расизм»<sup>115</sup>. Наиболее детально такая практика была описана Зигмунтом Бауманом, показавшим на примере Холокоста, как сама логика работы

бездушной бюрократической машины, лишенной каких-либо нравственных оснований и сделавшей расизм основой своих мотиваций, может приводить к величайшим человеческим трагедиям<sup>116</sup>. Правда, по мнению М. Вьевьорки, нельзя ограничиваться подчеркиванием системности расизма и тем более не стоит ее преувеличивать. Ибо при этом существует опасность абстрагироваться от субъектов расизма, перелагая всю ответственность на безличную абстрактную общественную или бюрократическую систему<sup>117</sup>. Сходную позицию занимает и Али Раттанси. Он считает более плодотворной концепцию институциональной расиализации, позволяющей учитывать разнообразие расистских практик и дискурсов в зависимости от контекста, пространственно-временных параметров, а также особенностей их участников. На его взгляд, концепция институционального расизма создает ошибочное впечатление монолитности расистских практик, чего на самом деле не наблюдается<sup>118</sup>.

С этой точки зрения имеет смысл проводить различия между разными формами выражения расизма, в том числе в зависимости от его связи с субъективностью. Одним из первых такой подход применил американский социолог Джеймс Джонс, в 1972 г. подразделивший расизм на индивидуальный, институциональный и культурный. В первом случае речь шла о классическом расизме, заставлявшем белых верить в естественное превосходство белой расы и прямую связь между биологией, интеллектом и поведением<sup>119</sup>. Институциональный расизм предполагает наличие определенных законов, обычаев, институтов и практик, навязывающих белым расистское поведение помимо их собственной воли. Наконец, культурный расизм означает веру в безусловную ущербность любых культурных особенностей небелого населения и его полную зависимость от культуры белых. В этом смысле расизм включает как социальную и общекультурную, так и индивидуально-психологическую компоненты<sup>120</sup>. Поэтому как институты расизма, так и культура расизма заслуживают специального анализа. Ведь, как



отмечают исследователи, если далеко не каждый белый в США является расистом, то все белые без исключения подвержены социальным, институциональным и культурным влияниям, способствующим проявлению расизма, причем иной раз неосознанного. Например, именно такие настроения провоцируются расовой идентичностью, навязывающейся человеку окружающей средой<sup>121</sup>.

По мнению некоторых американских и британских специалистов, сама концепция расы не является политически нейтральной, включая, пусть и имплицитно, идею конфликта интересов. «Раса является концепцией, акцентирующей и символизирующей социальные конфликты и интересы, объясняя их принадлежностью людей к разным физическим типам», — пишут американские исследователи М. Оми и Г. Уайнент<sup>122</sup>. Пол Гилрой вообще видит в расе политическую категорию по преимуществу<sup>123</sup>. Это и наделяет «белую идентичность» позицией безусловного доминирования<sup>124</sup>.

Описывая процесс расиализации, П. Тэйлор указывает, что «белые расистские общества создавали расы, полагая, что они их открывают, а последующее политическое развитие в этих обществах продолжало их воссоздавать. Активисты-антирасисты превратили их в группы с политическими интересами; культурные националисты видели в них инкубаторы для этнических групп; изменения в иммиграционных процессах проблематизировали и раздвинули их границы; а экономические сдвиги пересмотрели их отношение к производительным силам общества»<sup>125</sup>.

Иными словами, рассматривая расу как социальную конструкцию, как одно из средств создания и описания идентичности, современные социологи и философы отмечают, что раса остается очень важным понятием, определяющим и легитимизирующим социальные и политические действия людей. Вместе с тем они подчеркивают, что «раса является продуктом расизма, а не наоборот». С этой точки зрения так называемые «расовые группы» оказываются расиализованными группами,

т.е. группами, особое социальное, политическое или экономическое положение которых описывается обществом в расовых терминах<sup>126</sup>. Поэтому анализ расизма может быть продуктивным только при учете широкого социального контекста в рамках данной политической культуры<sup>127</sup>.

Известный афроамериканский общественный деятель Майкл Дайсон полагает, что расу надо рассматривать трояко — как контекст (расовые отношения и расизм), подтекст (формы расы и расизма в культуре) и предлог (функции расы и расизма в обществе)<sup>128</sup>. В то же время расизм не ограничивается своей инструментальной ролью, а глубоко проникает в культуру повседневности, вызывая эмоциональные реакции, связанные с предубеждениями и предрассудками<sup>129</sup>.

Какие дискриминационные практики могут рассматриваться как расистские? Речь идет, во-первых, о дискриминационной практике трудоустройства (отказ под благовидным предлогом в приеме на работу, отказ работать рядом с «цветным», предоставление «цветным» лишь самой тяжелой низкооплачиваемой работы, лишение «цветных» права вступать в профсоюзы или организовывать свои профсоюзы), во-вторых, о предоставлении «цветным гражданам» страны статуса «иностранца» с соответствующим ограничением их гражданских прав, в-третьих, о требованиях «репатриации» «цветных», в-четвертых, об отказе «цветным» в найме жилья или получении номера в гостинице, в-пятых, об отказе от равноправного общения с лицами иного цвета кожи, в-шестых, об осуждении белых девушек, появляющихся в обществе «цветных», наконец, в-седьмых, об актах насилия против «цветного населения»<sup>130</sup>. Особой формой дискриминации служит завуалированный отказ в трудоустройстве. Речь идет о практике предоставления престижной работы избранным представителям дискриминируемого меньшинства и систематического отказа в этом многим другим его членам, имеющим сходную квалификацию<sup>131</sup>.

Во Франции структура дискриминации «иностранцев» имеет свои особенности. Там дети иммигрантов имеют гораздо

меньше возможностей получить хорошее образование, а следовательно, устроиться на высокооплачиваемую работу или получить работу вообще. Их жилищные условия на порядок хуже, чем у французов. При этом, благодаря жилищной политике местных властей, они фактически оказываются в условиях гетто. Иммигрантская молодежь испытывает пристрастное отношение со стороны правоохранительных органов. В то же время иммигранты и их дети периодически подвергаются нападениям расистов, причем последние редко обнаруживаются полицией и привлекаются к суду<sup>132</sup>.

Сегодня многие эксперты приходят к выводу о том, что современные расисты выбирают объект своей ненависти не столько по биологическим, сколько по культурным особенностям<sup>133</sup>. В то же время эксперты подчеркивают, что концепция или взгляды, даже если они относятся к культуре, религии и этничности, могут считаться расистскими в том, и только в том случае, если они содержат биологические коннотации<sup>134</sup> или «создают или воспроизводят структуры доминирования, основанные на эссенциалистских категориях расы»<sup>135</sup>.

В то же время, как замечают французские исследователи, в бытовой и дискурсивной практике оказывается чрезвычайно трудно отделить «этническое» от «расового» именно в силу того, что люди склонны, во-первых, реифицировать и биологизировать культуру, а во-вторых, обращать внимание на этническое происхождение «Другого»<sup>136</sup>. Мало того, недавние опросы общественного мнения в ряде европейских стран показали, что люди нередко ассоциируют этничность с кровью, т.е. с расово-биологическим фактором. В этом дискурсе этническая группа представляется «расширенной семьей», и биология тесно сплетается с культурой<sup>137</sup>. В таком контексте этнические или этнорелигиозные группы могут восприниматься как «этнорасовые», и отношение к этническому меньшинству может включать расистские коннотации. Сегодня трактовка таких случаев нередко вызывает у специалистов споры. Ибо там, где одни видят лишь межэтническую или межрелигиозную напряжен-

ность, другие обнаруживают подспудный процесс расиализации соперничающих групп, однако, так как речь идет о мотивации предрассудков, собрать неопровержимые факты в пользу той или иной позиции оказывается необычайно сложно. В частности, это относится к оценке антииммигрантского законодательства. Иной раз «производство рас» было продуктом не столько откровенно расистских законов, сколько, напротив, аффирмативных действий, призванных облегчить жизнь этнорасовых меньшинств, как это отмечалось в США и Великобритании в 1970-х гг.<sup>138</sup>

Таким образом, расизм можно представлять в узком и в широком смысле. В узком смысле он связан с понятием «больших рас», и такой подход до сих пор господствует в США. В широком смысле под ним понимается биологизация лингвокультурных или религиозных общностей, что свойственно Европе. Именно последнее понимание расизма получает все большее распространение в современном мире, и именно в таком виде расизм существовал и существует в России. Поэтому в данной работе принято именно такое понимание расизма.

### РАСИЗМ ИЛИ РАСИЗМЫ?

Сегодня в литературе звучат предупреждения против автоматического использования американского подхода к проблеме расизма как универсального, так как в разных странах межрасовые отношения осознаются и развиваются по своей логике, исходящей из местного политического и исторического опыта<sup>139</sup>. В этой связи некоторые авторы говорят о необходимости различать разные расизмы<sup>140</sup>. Например, американский социолог Дэвид Голдберг выделяет пять конкретно-исторических форм расизма: американскую, палестинскую, бразильскую, европейскую и южноафриканскую<sup>141</sup>. Али Раттанси предельно расширяет этот подход, предлагая различать расизмы по особенностям аргументации. Но, понимая необычайную вариативность последней, он заявляет, что какие-либо попытки классифицировать разные формы расизма заранее обречены на неудачу<sup>142</sup>.

В этой связи возникает вопрос об оценке двух популярных подходов. Один, типичный для афроамериканцев, говорит о том, что «лишь белые могут быть расистами»; другой отстаивается белыми, утверждающими, что «все расизмы равнозначны». Так, уместно упомянуть движение чернокожих сепаратистов («Нация ислама» в США, движение «Черного самосознания» в Южной Африке и пр.), верных эссенциалистскому представлению о расе и настаивающих на том, что расы должны жить раздельно и не смешиваться. Никакого расизма в этом они не видят, и в некоторых контекстах это способствует их солидар-

ности с белыми расистами, выступающими под тем же лозунгом<sup>143</sup>.

Решению этой дилеммы помогает сформулированное американским философом Лоуренсом Блюмом представление об асимметричности разных расизмов — как моральной, так и институциональной<sup>144</sup>. Все виды расизма морально ущербны, но в условиях демократии институциональный расизм, создающий правовые основы для дискриминации, заставляет возлагать ответственность прежде всего именно на доминирующее большинство. Ведь его расизм имеет гораздо более тяжкие последствия для своих жертв, чем ответный расизм со стороны меньшинств. С этой точки зрения убийство белыми черного по расовым мотивам лишний раз подчеркивает расовое доминирование белых и поэтому имеет более глубокий смысл, чем убийство белого черными. Что же касается институционального расизма, то в этом смысле расизм нынешних властей Зимбабве, направленный против местного белого населения, столь же порочен, как и белый расизм в отношении афроамериканцев или латиносов в США. В то же время нельзя не признать, что исторически расовая теория и расовая идеология сложились в Европе и распространились по всему миру именно оттуда. И это должно накладывать на европейцев особую ответственность, и многие из них сегодня это хорошо сознают.

Разумеется, в расистском обществе расовое мировоззрение навязывается всему населению, включая и меньшинства. Однако у представителей меньшинств такой расизм имеет интериоризованный характер, тогда как институциональный расизм поддерживается именно доминирующим большинством и осуществляется от его имени<sup>145</sup>. При этом институциональный расизм подрывает классовое сознание и не позволяет трудящимся проявлять солидарность и отстаивать общие интересы независимо от расовых различий<sup>146</sup>.

В то же время расизм, понимаемый как доминирование одной (расово)культурной группы над другой, был свойствен,

разумеется, не одной лишь Европе; его можно обнаружить и в других регионах мира. Мало того, расизм, от которого страдала группа в прошлом, не создает у нее иммунитета против собственного расизма в отношении «Других». Э. Балибар с сожалением констатирует, что освободительный национализм нередко в случае победы, в свою очередь, превращается в национализм угнетателей<sup>147</sup>. А Пол Гилрой отмечает, что ужасы колониального прошлого нисколько не остановили самих африканцев от разрушительных гражданских войн и геноцида. Он также обращает внимание на то, что некоторые радикальные лидеры черного движения в США не чуждались тесных контактов с ку-клукс-кланом и разделяли многие фашистские представления, включая расовую идеологию<sup>148</sup>. Еще одним примером может служить современный ирландский расизм, направленный против новых иммигрантов. И это при том, что в прошлом сами ирландцы подвергались расистским нападкам как в Великобритании, так и в США. Это позволяло некоторым теоретикам ошибочно полагать, что ирландцы получили хорошую прививку от расизма<sup>149</sup>. Однако опыт показывает, что надежного иммунитета против расизма еще не найдено, причем этноцентризм меньшинства также может иметь разрушительные последствия, в особенности когда бывшее меньшинство становится большинством во вновь образованном государстве<sup>150</sup>. И некоторые специалисты с тревогой замечают, что идеология, институты и социальная практика, которые когда-то способствовали Холокосту, до сих пор сохраняют свое значение<sup>151</sup>.

В Западной Европе расизм явился в своей архетипической форме и был следствием колониализма, тогда как его истоки в США связаны, по одним авторам, с эпохой рабства<sup>152</sup>, а по другим, с урбанизацией, ростом культурной гетерогенности и стремлением к сегрегации конкурентов и ограничению их доступа к благам городской жизни (этот фактор сыграл большую роль также в Южной Африке и Австралии)<sup>153</sup>. Иными словами, в сложении расизма в Европе принципиально важную

роль сыграл внешний фактор колониальной экспансии, а в США — внутренний, связанный с социальной дифференциацией. Поэтому если в США расизм традиционно имел дело с крупными человеческими общностями, выделявшимися по соматическим чертам, т.е. с «расами» как они представляются физическими антропологами, то в Европе на протяжении всего XIX в. многие интеллектуалы часто не делали никаких различий между «расой», «племенем» и «нацией»<sup>154</sup>. Например, еще французский антрополог Ж. Ваше де Ляпуж замечал, что «нации столь же реальны, как и расы, они тоже являются биологическими общностями»<sup>155</sup>. С тех пор во Франции принято связывать «расы» с отдельными культурно-языковыми группами, соответствующими «этносам» отечественной этнографии<sup>156</sup>. По словам современных французских авторов, даже при отсутствии прямых отсылок к «расе» ее вполне заменяют «этничность», «культура» или «происхождение», а «культурализация» с успехом заменяет «расиализацию»<sup>157</sup>. То же самое наблюдается и в современной Германии, где, отказавшись от расовой терминологии, люди с успехом воспроизводят связанные с ней смыслы, говоря об «этничности», «идентичности», «культуре» и «чужаках-пришельцах»<sup>158</sup>.

Гражданство во Франции определяется полной ассимиляцией во французское общество, традиционно не признающее никаких локальных идентичностей. В этом смысле, в отличие от релятивистской и плюралистической британской модели интеграции, французская отличается универсалистским характером<sup>159</sup>. Кроме того, проблемы массовой иммиграции стали ощущаться французским обществом позднее, чем это произошло в Великобритании. Иным был и социально-политический контекст<sup>160</sup>. Так, для французов послевоенной эпохи этнические (расовые) различия ассоциировались с новыми иммигрантами из Северной Африки, а не с этническими меньшинствами, переселившимися во Францию из других районов Европы. Поэтому французский антирасизм, основывающийся на республиканской политической культуре, взял на вооруже-



ние принцип «цветной слепоты». Он не только был направлен против дискриминации, основанной на культурных различиях, но видел выход в ассимиляции новоприбывших, якобы способной эффективно преодолеть расизм. В этих условиях этническим чувствам места в общественной жизни не оставалось; они допускались лишь в частной интимной сфере<sup>161</sup>.

Вот почему во Франции термины «расизм» и «этнизизм» фактически являются синонимами. И вот что стояло за скандалом начала 1984 г., когда лидер французских коммунистов Жорж Марше заявил протест в связи с выходом книги известного советского этнодемографа С. И. Брука, разделившего население Франции на отдельные «этноты». Во Франции это было воспринято едва ли не как попытка пробудить «расовое сознание»<sup>162</sup>. Аналогичной была реакция маратхов на книгу известного советского индолога И. М. Рейснера, объявившего их отдельной «национальностью». Ведь, как и во Франции, в Индии официальная государственная доктрина основывается на понятии единой гражданской нации, охватывающей все население страны. А попытка ее деления на отдельные «национальности» однозначно воспринимается как призыв к сепаратизму<sup>163</sup>.

Однако в ряде других стран, где этнокультурная ситуация воспринимается по-иному, ученые стремятся развивать более дифференцированные подходы. Например, некоторые швейцарские специалисты настаивают на том, что, хотя понятия «раса» и «этничность» повсюду используются в коллективном социальном конструировании для четкого отграничения «нас» от «них», их следует различать как принципиально разные концепции. Ведь если концепция «расы» нагружает биологию и культуру устойчивыми неизменными особенностями с якобы присущими им вечными ценностями и вводит человеческие группы в строгую систему классификации, то «этничность» предполагает только культурные различия, возникающие в процессе социализации, и не пытается сделать группу «природной категорией». Поэтому если «раса» лишь разделяет лю-

дей и ведет к исключению из более широкого социума и сегрегации, то «этничность» имеет более гибкий характер и предполагает возможность пересмотра своих прежних традиций и открытость социальным изменениям. В этом смысле идея «универсализма» подрывает право на приверженность своим особенностям и на их демонстрацию<sup>164</sup>.

Афроамериканский философ Луциус Аутло идет еще дальше и считает расализацию и этнизацию нормальными социальными процессами. Он предлагает признать расы и этносы позитивными ценностями, лишенными груза иерархии, дискриминации или эксплуатации. По сути, он разделяет представление о четко разграниченных самовоспроизводящихся социальных коллективностях со своими биологическими и социокультурными особенностями и называет их «естественными». Мало того, он также признает, что при контактах с лицами, связанными с «физиологически и культурно иными популяциями», вероятность конфликта резко возрастает. Однако, не вдаваясь в причины такого «конфликта», он утверждает, что «раса» возможна без расизма, а «этнос» — без этноцентризма<sup>165</sup>. При этом он признает, что философы в этом отношении слабо образованны, и призывает учиться у социобиологов, палеонтологов и физических и социальных антропологов. Но, как выясняется, основным источником его знаний о расе и этносе оказывается известный афроамериканский интеллектуал Уильям Дюбойс (1868—1963), создававший свои труды ровно сто лет назад, т.е. в эпоху господства социодарвинизма и расовой теории. А современную смену парадигм, связанную с популярностью конструктивистского подхода, новым пониманием «культуры» и отрицанием концепции «расы», Аутло отвергает как «материалистическое упрощенчество»<sup>166</sup>.

В этом проявляется достаточно типичное для дискриминируемых меньшинств стремление сохранить примордиалистскую концепцию расы и этноса для укрепления своей солидарности и отстаивания гражданских прав. Вот почему представители таких меньшинств иной раз враждебно встре-

чают конструктивистские построения современных специалистов и нередко сознательно придерживаются «политики эссенциализации»<sup>167</sup>. Но, как подчеркивает Пол Гилрой, такие представления опасны, ибо они в конечном счете оправдывают авторитарные режимы<sup>168</sup>.

Еще Р. Бенедикт отмечала, что если в Европе на рубеже XIX—XX вв. расизм объединился с национализмом, то в США он сохранил свой прежний социально-классовый облик и по-прежнему направляет свое жало против новых иммигрантов. Эти представления она метко определила как «выступление иммигрантов одного десятилетия, приговаривающих иммигрантов более позднего десятилетия к вечно приниженному положению»<sup>169</sup>. Сегодня, спустя более полувека, другой специалист снова констатирует, что «новые иммигранты постоянно не выдерживают сравнения, не отвечая мифо-историческим стандартам, установленным более ранними иммигрантами. Отсюда следует главное правило, определяющее общественное отношение к иммиграции: мы любим иммигрантов на безопасном историческом расстоянии, но испытываем смешанные чувства к тем из них, кто к нам сегодня присоединяется»<sup>170</sup>. Видимо, не случайно социологи обнаруживают в США гораздо более тесную связь между «новыми» и «старыми» формами расизма, чем в Европе<sup>171</sup>. Впрочем, в современной Америке, по признанию экспертов, расизм вовсе не дает единообразной картины<sup>172</sup>.

Вместе с тем в США действительно раса имела и до сих пор имеет гораздо большее значение, чем этничность. Ведь здесь сама структура, охватывающая политические, экономические и социальные отношения, основана на расовых принципах, тогда как роль этничности оказывается много скромнее. Например, если в последней трети XX в. недавним иммигрантам из Европы стало важно в некоторых контекстах подчеркивать свою этническую идентичность, то все же в общеамериканском контексте для них много важнее оказывается принадлежность к белой расе, играющей в их жизни гораздо большую

роль, чем этничность<sup>173</sup>. Между тем их интерес к своей особой этничности объяснялся тремя факторами: они, во-первых, ощущали себя «белыми» второго сорта по отношению к мейн-стриму, во-вторых, хотели избежать обвинений в рабовладении и геноциде, которые в последние десятилетия афроамериканцы и индейцы бросают в адрес американского общества, и, в-третьих, боролись за свою долю участия в аффирмативной политике<sup>174</sup>. Но такая «этнизация» недавних белых иммигрантов не имела успеха, и поэтому в течение 1980-х гг. главной идентичностью для них стала расовая, «евроамериканская»<sup>175</sup>. Исследователи подчеркивают, что чем больше республиканцы в 1980-х гг. разыгрывали «расовую карту», тем больше спланивалось белое население, голосовавшее на выборах против чернокожих кандидатов или поддерживавшее консервативных политиков<sup>176</sup>.

Все это заставляет американских авторов заявлять, что «расовое воображение занимает центральное место в организации современного мира»<sup>177</sup>, «раса и расизм являются составными частями либеральной демократии и даже самой современности»<sup>178</sup>, «между капитализмом и конструированием расы и расизмом имеется причинно-следственная и системная связь»<sup>179</sup>. Например, американский философ Иммануэль Валлерстайн полагает, что расизм имманентно связан с современным капитализмом, заинтересованным в армии работников, вынужденных довольствоваться пониженной заработной платой в силу своей расовой принадлежности<sup>180</sup>. Между тем в этом проявляется скорее именно американский взгляд на мир как непременно состоящий из отдельных рас. Карен Бродкин специально подчеркивает, что «конструирование расы стало ключевым процессом, в ходе которого в Соединенных Штатах организуют и осознают трудовую и национальную принадлежность», справедливо замечая, что в других регионах мира ту же функцию берут на себя этничность, религия и прочие формы «культурного фундаментализма»<sup>181</sup>. Тем самым американская ситуация далеко не универсальна.

Еще в начале 1990-х гг. аналогичное объяснение расизму давал британский социолог Р. Майлз, связавший его с тремя основными противоречиями капиталистического общества. Во-первых, это противоречие между тенденцией к универсализации и всеобщему эгалитаризму, с одной стороны, и социальным неравенством, присущим социально-классовому делению общества, и неравномерностью развития разных обществ — с другой. В этом контексте расизм решает проблему неравенства, приписывая неудачникам некие непреодолимые «природные качества», якобы мешающие им добиваться успеха. Второе противоречие Майлз видит в несоответствии универсалистской установки культурному разнообразию, доставшемуся от предшествующих времен. Здесь расизм также натурализует различия и придает им эссенциальное значение. Наконец, третье противоречие ученый усматривает в делении мира на национальные государства, что также оказывает сопротивление глобальному универсализму. Поэтому глобализация сопровождается политической фрагментацией, появлением на карте новых «наций», где расиализация создает свои группы меньшинств<sup>182</sup>.

Развивая эту идею, Р. Майлз и М. Браун отмечают, что ранние определения расизма были чрезмерно привязаны к колониальной модели и к германскому нацизму<sup>183</sup>. Но в Восточной Европе и, в особенности, в странах бывшего СССР, включая Россию, где, вопреки некоторым западным наблюдателям<sup>184</sup>, не было такого откровенного расизма, как в США или, скажем, в ЮАР, этничность имела гораздо большее значение. Именно она, а не раса определяла здесь структуру взаимоотношений на самых разных уровнях<sup>185</sup>. И, как мы увидим ниже, именно этничность стала занимать место расы в дискурсе «нового расизма», который перенес центр тяжести с биологического детерминизма на культурный.

Имея в виду это разнообразие, М. Вьевьорка выделяет четыре разные формы расизма. Его первую форму он, подобно упомянутым американским авторам, усматривает в утверждении

универсальных ценностей эпохи модерна, присущих колониальной ситуации. В этой перспективе иные «расы» рассматриваются как препятствие прогрессу и либо подлежат упразднению, либо подвергаются эксплуатации как «низшие». Вторую форму он связывает с тревогами белых чернорабочих («белых бедняков») по поводу своей дальнейшей маргинализации или с их опасением конкуренции со стороны чернокожих в США и иммигрантов в Западной Европе. Третьей формой оказывается обращение к традиции или идентичности, противостоящим модернизации. Субъектами такого расизма служат нация, религиозная группа или община, выступающие против тех («торговых меньшинств»), кого они считают агентом модернизации. Наконец, к последней форме Вьевьорка относит межкультурные и межэтнические трения. При этом, на его взгляд, если первая и третья формы господствовали в прошлом, то сегодня настало время второй и четвертой. Соответственно, расизм поменял свою аргументацию: имперская и экспансионистская логика сменилась дифференциальной<sup>186</sup>.

Правда, для малочисленных коренных народов имперский подход по-прежнему представляется наиболее опасным. Например, по мнению лидеров индейцев чиппева, «под расизмом понимаются любые формы общения, действия или поведения, намеренные или нечаянные, которые отрицают признание, выгоду, право на доступ или просто отменяют или умаляют конституционно признанные права и свободы любого человека или общины на основе их принадлежности или предполагаемой принадлежности к какой-либо расовой, этнической или культурной группе»<sup>187</sup>.

Нетрудно заметить, что определенное место в своей схеме Вьевьорка отводит этническому (культурному) фундаментализму независимо от его связи с доминирующим большинством или этническими меньшинствами. В отечественной науке понимание потенциальной связи этнического фундаментализма с расизмом пришло еще в советские годы, когда видный советский американист А. В. Ефимов обращал внима-

ние на «этническое качество биологической категории “раса”» и призывал изучать условия, в которых «раса приобретает социальное качество»<sup>188</sup>. Но если в советское время это звучало как теоретическая абстракция и не привлекло внимания специалистов, то в современной России названное явление получило жгучую актуальность. И не случайно известный российский этнолог В. А. Тишков считает этнонационализм «формой расизма в России»<sup>189</sup>. По определению философа В. С. Малахова, имеющего в виду российскую действительность, «расизм — это установление отношений зависимости между социальным положением некоторой группы и культурными характеристиками этой группы»<sup>190</sup>.

Сегодня становится ясно, что в России «раса» является прежде всего культурной конструкцией, о чем ярко свидетельствует бытовое понятие «черные». Как не без оснований отмечает американская исследовательница, в России «нация» и «национальность» служат заменой понятия «раса»<sup>191</sup>. Действительно, в бывшем СССР и в современной России этничность обладала теми самыми свойствами, которые американские социологи связывают с расой: она очень часто навязывалась с помощью созданных чиновниками и учеными классификаций, являлась продуктом современного научного «изобретения», имела прямое отношение к власти и доступу к тем или иным ресурсам, включала понятие об ущербности и прямо или косвенно культивировала представление о своей врожденности, «естественности»<sup>192</sup>.

Определенный интерес для нашей темы представляет подход польского социолога М. Чижевского, проанализировавшего происходившее за последние 15—20 лет в Германии и Польше становление праворадикального движения, направленного против «иностранцев». Он проводит различия между «социологическим» подходом и подходом, делающим акцент на «расизме». Если второй исходит из наличия внутренних расистских ориентаций, побуждающих к нападениям на иностранцев, то первый делает акцент на социальных процессах,

изначально вовсе не имевших отношения к расизму или ксенофобии. Среди социологических факторов он называет модернизацию в ФРГ и репрессивную социополитическую структуру в ГДР, возлагая на них ответственность за радикализацию немецкой молодежи, утратившей чувство безопасности и возлагавшей все надежды на насилие, связанное с праворадикальной идеологией. Он выделяет и два фактора, способствующие распространению расизма: расистская пропаганда, ведущаяся СМИ и способствующая развитию «повседневного расизма», а также политическая и законодательная дискриминация иммигрантов<sup>193</sup>. Эти выводы можно распространить и на Россию.

Наконец, что сегодня заставляет людей выступать против расизма? Британский географ Элистер Боннет показывает, что и здесь наблюдается определенная вариативность. Люди называют разные причины, побуждающие их отвергать расизм. Среди них — то, что расизм, во-первых, подрывает социальное единство и ухудшает межгрупповые взаимоотношения, во-вторых, является «чуждой, привнесенной извне идеологией», в-третьих, служит интересам правящего класса, в-четвертых, тормозит развитие «нашего общества», в-пятых, является ложной ненаучной идеологией, в-шестых, искажает или вовсе стирает отдельные групповые идентичности и, наконец, в-седьмых, отрицает равенство и способствует социальной несправедливости. При этом, по словам Боннета, три последние причины составляют самую сердцевину антирасизма<sup>194</sup>. Наконец, сегодня антирасисты доказывают, что, сочетая равенство с различиями, этнические культуры вполне совместимы с международными институтами<sup>195</sup>.



## КОРНИ И ЭВОЛЮЦИЯ РАСИЗМА

Общим местом в этнологии является представление о том, что в глубоком прошлом люди относили к категории «людей» лишь членов своей собственной группы. Следы этого сохранились в некоторых этнонимах, означающих «человек/люди», и были обнаружены специалистами у ряда племенных групп. Некоторые авторы включают такие представления в категорию «этноцентризма», но не расизма. Например, по мнению Р. Бенедикт, до появления теории социодарвинизма с его идеей «выживания наиболее приспособленных» (формула Г. Спенсера) о сохранении «чистоты крови» не могло быть и речи, ибо в племенных обществах «антагонизмы были не расовыми, а культурными»<sup>196</sup>. Поэтому такие данные она рассматривала в рамках «предыстории расизма», включая туда также античность и раннее Средневековье, когда межэтнические и межрасовые браки ни у кого сомнений не вызывали<sup>197</sup>.

О том, когда именно возник расизм, различные авторы расходятся. Некоторые не видят различий между расизмом и ксенофобией, что заставляет их верить в универсальность расизма<sup>198</sup>. Советский социолог А. Шийк не сомневался в том, что расовые предрассудки существовали еще в античную эпоху, но подчеркивал, что в разные исторические периоды они выглядели по-разному и играли разную роль<sup>199</sup>. Отдельные американские ученые, например историк Томас Госсет и философ Пол Тэйлор, полагают, что расовое мышление, хотя и отличное от современного, возникло еще в Древнем мире, но оно скорее

выражалось в различении людей по физическому облику (т.е. в расиализации), а не в их порабощении на этом основании<sup>200</sup>. К этой точке зрения склонялся и мексиканец Хуан Комас, однако свойственное Древнему миру презрение и отвращение к варварам он все же не решался называть «расизмом», связывая последний с апелляцией к наследственности<sup>201</sup>.

Однако некоторые западные историки, напротив, доказывают, что основы расизма в виде «проторасизма» были заложены еще в Античности. К таким основам израильский историк Бенджамин Айзек относит географический детерминизм, идею наследования благоприобретенных качеств, концепции автохтонности и чистоты происхождения, а также веру в то, что некоторые человеческие группы были обречены на рабство<sup>202</sup>. Ряд авторов обнаруживают квазирасизм и в средневековой Индии, однако там акцент все же делался больше на поведении и моральных нормах, чем на физическом облике, и идеи расового превосходства не отмечалось. Кроме того, касты вовсе не отличались той жесткой эндогамией, которую им обычно приписывают расисты<sup>203</sup>.

Некоторые советские ученые, вслед за Сталиным считавшие расизм неременным спутником классовой идеологии, полагали, что расизм возник в Древнем мире вместе с рабовладением<sup>204</sup>. Другие более осторожно писали об «истоках расистских идей в древности и Средневековье»<sup>205</sup>. Третьи, соглашаясь с этим, более уверенно связывали развитие расизма с наступлением эпох колониализма<sup>206</sup> или капитализма<sup>207</sup>. Выдающийся советский этнограф С. А. Токарев видел в исконном расизме наивную попытку мыслителей XVIII в. объяснить различия в культурном облике народов, которая век спустя превратилась в «реакционную и эксплуататорскую идеологию»<sup>208</sup>. Известный журналист М. Глобачев увязывал становление расизма с эпохой колониализма, а формирование псевдонаучной расистской теории относил к XIX в.<sup>209</sup> Но сегодня российский философ В. С. Малахов определяет идеологию первых веков колониализ-

ма и капитализма как «проторасизм», а широкое распространение «подлинного расизма» относит к рубежу XIX—XX вв.<sup>210</sup>

Р. Бенедикт доказывала, что в раннеколониальный период, когда европейцы все еще делили людей на христиан (свободных) и нехристей (обреченных на рабство), почвы для расизма не было, ибо место человека в обществе тогда определяли не кровь или физический облик, а конфессиональная принадлежность. По ее мнению, расизм вырос, во-первых, из практики рабовладения, поставившей вопрос об отношении к туземцам-рабам, принявшим христианство, во-вторых, из попытки обосновать практику истребления индейцев в Америке, наконец, в-третьих, из стремления осознать классовую борьбу в Европе в расовых терминах<sup>211</sup>. Некоторые другие авторы называют расизм побочным продуктом европейского колониализма и рабовладения<sup>212</sup>. Третьи ищут истоки расизма в самой Европе, приводя в пример отношение англичан к ирландцам<sup>213</sup> и испанских христиан к «маранам»<sup>214</sup>. Четвертые видят причину расизма в структуре социальных взаимоотношений в раннем капиталистическом обществе, где «дикари» и низшие классы не считались людьми в полном смысле слова<sup>215</sup>. Пятые находят истоки расологии («научного расизма») у европейских мыслителей второй половины XVIII в.<sup>216</sup> Шестые осторожно замечают, что та концепция «расы», которую мы знаем сегодня, сложилась вместе с «расологией» только в эпоху модерна<sup>217</sup>.

Седьмые важнейшей вехой в истории расизма считают его превращение в массовую идеологию в последней трети XIX и начале XX в. В этой связи, как отмечает Н. Макмастер, внимания заслуживают пять важнейших факторов: 1) рост антилиберальных тенденций в политике, породивший в обществе разочарование и пессимизм; 2) появление воинствующего и ксенофобского национализма; 3) резкое усиление колониальной экспансии, связанное с «новым империализмом»; 4) вовлечение широких масс в политическую жизнь, где одним из важнейших мобилизующих принципов стала «расовая проблема»;

5) возникновение средств массовой информации, позволившее политикам эффективно воздействовать на массовые настроения<sup>218</sup>.

В вышедшем недавно в Великобритании учебнике для социологов становление расизма связывается с эпохой колониализма и объясняется попыткой разрешить свойственный ей социальный и моральный конфликт: «Использование расового деления возникло в результате попытки разрешить конфликт между, с одной стороны, идеологией всеобщего равенства и универсального разума, а с другой — фактами социального неравенства»<sup>219</sup>. В то же время, как отмечает Дж. Фредриксон, последовательные расисты выступали против захвата колоний, справедливо полагая, что колониализм открывал путь к расовому смешению. Однако он же показывает, что геноцидные практики начали впервые применяться именно в колониях<sup>220</sup>.

Наконец, в последние годы некоторые авторы жестко связывают расизм с самой структурой капиталистических отношений и склонны трактовать его как неотъемлемую часть эпохи модерна, если не самую суть ее, ибо современный капитализм, с одной стороны, вырос из колониализма и нещадной эксплуатации рабского труда, а с другой, был в своем становлении связан с идеей национального государства и экономического протекционизма, задававших жесткие рамки для разграничения «своих» и «чужих». Поэтому, как отмечает Зигмунт Бауман, «модерн сделал расизм возможным. Он же создал и потребность в расизме»<sup>221</sup>. А в Холокосте он предлагает видеть, «хотя и редкий, но важный и надежный эксперимент, демонстрирующий скрытые возможности современного общества»<sup>222</sup>.

Речь идет о всевозможных системах классификаций, призванных внести устойчивый порядок и структурировать сложный современный социально-культурный мир, представляя расовые, этнические и национальные общности «естественными образованиями» и сводя все их разнообразие к определенной иерархической схеме. В условиях становления и укрепления национальных государств расизм создавал общественное

единство, вводя жесткие правила причастности к такому единству и исключения из него, а также оправдывая социальное неравенство. Этому и призваны были служить иерархические классификации, которыми успешно пользовалась разветвленная бюрократия, превращавшая дискриминацию в рутинную процедуру. В таком контексте расизм порой смыкается с национализмом и иной раз получает поддержку государства. Кроме того, в последнее время некоторые праворадикальные движения выступают под лозунгом «расового национализма»<sup>223</sup>.

Поэтому Али Раттанси с тревогой замечает, что «мобилизующая сила идеи нации сыграла главную роль в формировании новейших этнонационально-культурных расизмов и в новых войнах конца XX — начала XXI в., а также в разных контекстах в новейших расиализациях типа индуистского национализма в Индии»<sup>224</sup>. Он же, вслед за Бауманом, доказывает, что такая крайняя форма расизма, как нацистский геноцид, была порождена именно технологиями эпохи модерна<sup>225</sup>. По словам Н. Макмастера, «наиболее злобные и универсальные формы расизма были спутниками эпохи модерна и “прогресса”»<sup>226</sup>. Мало того, по мнению некоторых авторов, «новая расовая идеология теснейшим образом связана с гегемонистским проектом неолиберализма... Она включает прежние представления, но говорит языком личных заслуг, свободы выбора и культурных различий»<sup>227</sup>. Поэтому ряд авторов рассматривают расизм как норму, характерную для современной Европы, и как своеобразную форму социального контроля, устанавливающую социальную и экономическую иерархию, связанную с неравным доступом к жизненно важным ресурсам. При этом, по их словам, «расизм служит во благо немногим, порабощая большинство»<sup>228</sup>.

В то же время, как подчеркивает Дж. Фредриксон, откровенно расистские режимы были в XX в. скорее исключением из правила, чем закономерностью современного развития<sup>229</sup>. Отталкиваясь от идей Луи Дюмона, М. Вьевьорка считает, что расизм не столько является «болезнью» эпохи модерна, сколько

отражает сложность перехода от традиционного коллективистского общественного устройства к эпохе индивидуализма<sup>230</sup>. Вместе с тем, как доказывают другие авторы, в современной рыночной экономике, заинтересованной в свободном передвижении рабочей силы, одновременно проявляется и тенденция к антирасизму<sup>231</sup>. Мало того, некоторые специалисты демонстрируют, что расиализация может иметь не только негативные, но и позитивные стороны. В постструктуралистскую эпоху стало ясно, что в определенных контекстах «расовая метка» становится привлекательной, порождает положительные эмоции и даже наделяет определенным авторитетом. Например, белые подростки, покоренные спортивными успехами чернокожих, могут сделать их своей референтной группой и пытаться равняться на них<sup>232</sup>. То же самое в свое время происходило с джазом, а сегодня происходит с рэпом<sup>233</sup>.

П. Тэйлор различает три стадии становления современного расизма: натурализацию социальных различий на первом этапе, их рационализацию на втором и политизацию на третьем. Первую он связывает с появлением в конце XV в. представления о человеческой вариативности в пределах все еще единой категории, вторую — с представлением о непреодолимых социальных барьерах, якобы задававшихся расой и определявших извечное расовое неравенство, а третью — с осознанием социальных оснований расовой классификации. Переход от первого этапа ко второму знаменует сочинение Иммануила Канта «О различных человеческих расах» (1775) и выступление Томаса Джефферсона в 1784 г. о состоянии дел в Вирджинии. Третий этап начался, по мнению Тэйлора, в 1923 г., когда Верховный суд США дистанцировался от «научного расизма»<sup>234</sup>.

Более четкую периодизацию дает, основываясь на книге М. Джекобсона<sup>235</sup>, Врон Уэар, придающая большое значение законодательному утверждению расизма. По ее схеме, первая эпоха началась с закона о натурализации (1790), наделившего правами на нее только «свободных белых людей». Вторая

эпоха охватывает 1840—1924 гг., когда ограничительное законодательство не только господствовало, но находило опору в «научном расизме». Затем наступила новая эпоха, и различные группы, прибывшие в США из Европы, сплотились в монолитную «белую расу»<sup>236</sup>.

Наконец, некоторые специалисты показывают, что расовый дискурс постепенно вырос на европейской почве из более общего дискурса о «Другом». Со временем он принял наукообразную форму, а затем был легитимизирован государственным законодательством, хотя и потерял санкцию науки<sup>237</sup>. Иными словами, расизм возник задолго до того, как появилось понятие для него. Ведь термин «расизм» был введен лишь в 1930-х гг., а широкую популярность получил после Второй мировой войны<sup>238</sup>.

Итак, с точки зрения современной науки расизм вовсе не является константой, сопровождающей всю историю человечества. Во-первых, он начал складываться лишь на определенном и далеко не раннем этапе этой истории. Во-вторых, различные элементы того, что сегодня называется расизмом, формировались в разные периоды и нередко вне зависимости друг от друга. В-третьих, создание расовой теории предшествовало превращению расизма в массовую политическую практику и расистские представления «отцов-основателей» не имели при их жизни массового спроса. В-четвертых, расизм стал важным структурным элементом общественного устройства лишь в эпоху развитого капитализма. И, наконец, в-пятых, как указывает Дж. Фредриксон, своими крайностями расизм обязан стечению особых исторических обстоятельств, связанных с тяжелым поражением в войне и чувством национального унижения, ищущим удовлетворения в образе заклятого врага в лице инорасовых меньшинств<sup>239</sup>. Кроме того, расизм является весьма противоречивой идеологией, и в зависимости от конкретной ситуации его аргументация может выглядеть по-разному.

Похоже, что в Европе формирование расизма как идеологической доктрины и социальной практики началось в Испании. Первой его жертвой стали испанские крещеные евреи («мараны»), которые, в общественном мнении XV в., в силу своей крови или культуры так и оставались «погаными», или «проклятой расой», и ни при каких условиях не могли стать добрыми христианами<sup>240</sup>. Любопытно, что это, пожалуй, самый ранний случай, когда расизм слился с антисемитизмом. Но при этом он все еще был тесно связан с религиозными воззрениями (рис. 1).

На заре Нового времени среди интеллектуалов еще не было единства по вопросу о причинах расового неравенства: если некоторые объясняли его биологическим наследием, то другие делали акцент на культурных факторах<sup>241</sup>. При этом в XVIII — первой половине XIX в. термины «раса» и «нация» нередко использовались как синонимы, а критерием оценки «Других» служили скорее эстетические представления, чем ссылки на умственные способности<sup>242</sup>.

Расизм пережил расцвет в Европе и в США прежде всего как биологическая доктрина, пытавшаяся опираться на достижения биологической науки второй половины XIX — начала XX в.<sup>243</sup> В последней трети XIX в. под влиянием расистской идеологии, распространявшейся немалым числом радикальных политиков и журналистов, расизм проник в широкие массы. Тогда он был направлен прежде всего на две категории населения: евреев как внутреннего «Другого» и колониальные народы (особенно африканцев) как внешнего<sup>244</sup>. Но в США внутренний «Другой» уже тогда был представлен прежде всего чернокожим населением. При этом важным рубежом, придавшим импульс расистским взглядам, стали эмансипация евреев в Западной Европе и отмена рабства в США, сделавшие «Других» значимыми конкурентами, с которыми нельзя было не считаться. Это и способствовало быстро растущей популярности социодарвинизма<sup>245</sup>. Любопытно, что социальная база расизма в США и Европе различалась. В США ее составляли низ-



шие общественные слои, недовольные конкуренцией со стороны чернокожих, тогда как в Европе речь шла о среднем классе, с подозрением наблюдавшем за быстрым ростом числа менеджеров и профессионалов среди евреев. По меткому замечанию Дж. Фредриксона, подчеркнувшего эти различия, «если афроамериканцы казались недостаточно современными, то германские евреи были чересчур современны»<sup>246</sup>. Между тем риторика XIX в. делала акцент на ущербности еврейской телесности, что было напрямую связано с расовым дискурсом. О связи антисемитизма с расизмом, направленным против чернокожего населения, недвусмысленно говорит тот факт, что в Вене рубежа веков евреев рассматривали как «черных» и искали их происхождение в Африке<sup>247</sup>.

К середине XIX в. относятся первые попытки обосновать расовый подход «научными фактами» (Луис Агассиз, Сэмюэль Мортон, Джосайя Нотт и Джордж Глиддон в США, Жозеф А. де Гобино во Франции, Роберт Нокс в Великобритании), причем развитие этих идей прослеживается с конца XVIII — начала XIX в., когда их высказывали Лорд Кэймс, Эдвард Лонг и Чарльз Уайт в Англии, Кристоф Майнерс и Георг Форстер в Германии и Жульен-Жозеф Вирей, Жорж Кювье и Франсуа Перрон во Франции<sup>248</sup>. Тогда доказывали, что расовые различия вечны и неизменны, что расы различаются уровнем интеллекта, и это якобы отражается на размерах мозга или соотношении разных участков мозга, отвечающих за различные способности. Из этого делали вывод о том, что различные расы в разной степени способны вести «цивилизованный» образ жизни. В середине XIX в. определенным авторитетом пользовалась школа полигенистов, представлявших расы разными биологическими видами и доказывавших их будто бы разное происхождение<sup>249</sup>.

Затем на смену этому пришла идея эволюции, но, вопреки взглядам самого Чарльза Дарвина, она лишь укрепила позиции расистов. Ведь она позволяла выстраивать целую иерархию рас и предполагать, что та отражает эволюционные этапы развития человечества. Мало того, во второй половине XIX — пер-

вой половине XX в. некоторые специалисты пытались развивать «эволюционный полигенизм» (Карл Фогт и Эрнст Геккель в Германии, Артур Кис в Англии, Эрнест Хутон в США). Речь шла не только о типологии, но и о качественной оценке разных человеческих типов, что неизбежно увязывало научные построения с расовой политикой. Ведь все это вкупе с социологическими построениями главного социодарвиниста Герберта Спенсера использовалось для обоснования социального неравенства и запрета смешанных браков, для поддержки колониальных режимов и империалистических захватов<sup>250</sup>. Тогда-то и получила широкое хождение идея о «белой арийской расе», которая будто бы разнесла высокую культуру во все уголки земного шара. В частности, Гобино первым связал формирование древних цивилизаций с «арийской расой»<sup>251</sup>. Правда, он отождествлял «арийцев» с потомственной аристократией и был ярким противником патриотизма и национализма<sup>252</sup>. Затем польский социолог Людвиг Гумплович выдвинул в 1885 г. идею о «расовой борьбе», якобы определявшей ход истории. Но под «расой» он понимал то, что сегодня называется «народом-этнотом».

С развитием физической антропологии некоторые авторы (адвокат Жорж Ваше де Ляпуж, статистик Отто Аммон), составившие группу антропосоциологов, пытались доказать, что психические качества людей зависели от величины головного указателя: по этой теории только «длинноголовые» могли по праву лидировать в мире. Однако, подобно Гобино, эти авторы интересовались прежде всего социально-расовыми различиями между представителями «арийской» и «альпийской» рас и были далеки от национализма. Например, Аммон доказывал, что в силу естественного отбора более умственно развитые «длинноголовые» концентрировались в городах, а «короткоголовые» были обречены на жалкое существование в сельских районах<sup>253</sup>. Лишь в работах расиста Хьюстона Чемберлена «длинноголовые арийцы» оказались прочно связанными с германцами, что сделало расизм привлекательной доктриной для

немецких националистов и шовинистов<sup>254</sup>. В свою очередь, в 1920-х гг. английский физический антрополог Артур Кис подчеркивал тождество между национальностью и расой и даже писал о «межрасовом соперничестве». Это еще раз демонстрировало отсутствие строгого подхода к расе даже среди специалистов<sup>255</sup>.

Эту плеяду «расовых мыслителей» замыкал известный американский физический антрополог Карлтон Кун (1904—1981), последний защитник теории полигенизма и, пожалуй, последний крупный представитель типологической школы, которому удалось испытать всю горечь от ее крушения и наблюдать стремительный рост авторитета своих научных противников. Став новым президентом Американской ассоциации физических антропологов, Кун выступил в защиту расистской книги бывшего руководителя авиакомпании «Дельта» и сторонника сегрегации Карлтона Патнема «Раса и разум в глазах янки», где чернокожие изображались «низшей расой». Мало того, несмотря на заверения Куна в том, что он отстаивает «объективную науку», сегодня известно, что он поддерживал движение за расовую сегрегацию<sup>256</sup>.

Последовал скандал, и Куну пришлось уйти в отставку. В 1962 г. он опубликовал книгу о происхождении человеческих рас, где вслед за Францем Вайденрайхом доказывал, что те сложились в отдельных географических регионах еще в эпоху антропогенеза, т.е. задолго до появления человека современного вида, и их эволюция происходила независимо друг от друга, хотя и в одном направлении. Следовательно, по его мнению, *Homo sapiens* возник в пяти разных центрах и в разное время. Эта книга получила резко критические оценки, причем выдающийся генетик Ф. Добжанский прямо обвинил Куна в снабжении расистов пригодным сырьем. Представления Куна о происхождении рас он назвал «не заслуживающими серьезного обсуждения», ибо это полностью расходилось со взглядами генетиков. Некоторые специалисты шли еще дальше и прямо называли Куна «расистом». А американская палеоантро-

полог, детально излагающая эту историю, с сожалением замечает, что Кун «пережил свое время»<sup>257</sup>.

Формирование и расцвет научного расизма в XIX в. произошли не случайно. Их идейные истоки были заложены эпохой Просвещения, которая сделала человека продуктом природы, а не плодом божественного вдохновения. А превращение расизма в политический принцип стало, как это ни странно, обратной стороной установления гражданского равенства. В этих условиях единственным критерием исключения из общества мог стать только биологический, утверждавший невозможность предоставления полноправного статуса категории людей, которые якобы из-за своих имманентно присущих им качеств были не способны адекватно пользоваться гражданскими правами. Особую роль в этом сыграл этнический национализм, ранее всего проявивший себя в Германии<sup>258</sup>. Кроме того, к концу XIX в. появились особые причины опасаться «чужеземцев».

В последней трети XIX — начале XX в. европейское общественное мнение было охвачено страхами по поводу якобы близившейся «дегенерации», а американцы были встревожены массовой иммиграцией из бедных регионов Европы. Тогда-то впервые и прозвучали призывы к «спасению арийской (нордической) расы», до сих пор соблазняющие «белых расистов». В этом контексте особую популярность получили социодарвинизм, евгеника, а затем и выросшая из нее «расовая гигиена». Любопытно, что именно тогда впервые выявилась тенденция перерастания «классового расизма», направленного против эксплуатируемых масс, в классический расизм, отвергающий инокультурного «Другого» как якобы «иной биологический вид». В обоих случаях расовые идеологи апеллировали к «закону естественного отбора», причем популярный евгенический дискурс черпал свою лексику из сельскохозяйственного языка зоотехники<sup>259</sup>. Наиболее активным пропагандистом таких взглядов был немецкий анатом Эрнст Геккель, опубликовавший немало книг, популяризовавших дарвинизм как универсаль-

ную науку, якобы дававшую ответы на все злободневные вопросы окружающей действительности<sup>260</sup>. Таким образом, особенно опасным расовый подход стал в последней трети XIX — начале XX в., когда он полюбился немалому числу европейских и американских политиков, стал мощным идеологическим орудием в руках радикальных националистов и начал неизменно сопровождать сложные процессы индустриализации и урбанизации<sup>261</sup>.

В тот период расовая доктрина считалась легитимной и поддерживалась наукой. Поэтому неудивительно, что еще в конце XIX в. расовую риторику подхватили некоторые восточно-европейские меньшинства (румыны, чехи, словаки, поляки), пытавшиеся тем самым противостоять ассимиляции, угрожавшей им со стороны доминировавших немецкой и венгерской культур. В этом контексте термины «раса» и «народ» использовались как синонимы, а апелляция к расовой теории призвана была служить делу борьбы за (этно)национальное освобождение<sup>262</sup>. По той же причине тогда к расовой теории обращались и отдельные еврейские интеллектуалы, включая некоторых сторонников идей сионизма<sup>263</sup>.

В первой половине XX в. те же веяния затронули и Индию, но развитие индийского национализма привело к расколу в среде местных политических лидеров. Те из них, кто ориентировался на ислам, протестовали против национализма и расовой идеи как ведущих к распаду общества; зато их больше привлекала идея *уммы*, способствующая исламской солидарности. Те же, кто так или иначе был связан с индуизмом, с энтузиазмом принимали концепцию национализма и, опираясь на работы европейских востоковедов, пытались сконструировать «высшую индусскую (арийскую) расу», видя в ней действенный рычаг борьбы с колониализмом. Некоторые из них разделяли фашистские идеи, популярные в те годы в Европе. В то же время идея «чистоты расы» вызывала у них смущение, и они пытались развивать свою собственную «расовую теорию», свободную от нее. Для них главным критерием членства в «нации»

была культура, а не биологическое родство. Поэтому, в их понимании, «раса» сливалась с «этнической нацией», и их национализм имел «этническое» лицо<sup>264</sup>. Немалую роль в этом сыграли колониальные этнологи, и, по справедливому замечанию Сюзан Бейли, «важно признать, с какой огромной силой этнологические концепции расы воздействовали на лидеров националистических организаций в Индии, да, впрочем, и во многих других частях колониального мира»<sup>265</sup>.

Вторая волна расиализации дискриминированных меньшинств пришлась на вторую половину XX в., причем тогда это нередко происходило по их собственной инициативе, связанной с «борьбой за идентичность». В частности, в 1990-х гг. некоторых афроамериканских интеллектуалов вдохновляла «гипотеза меланина», которая, возвращая из небытия давно забытую викторианскую парадигму и усиливая ее модными оккультными представлениями, объединяла их всех в единую солидарную «расу» и объявляла о «расовом превосходстве черных»<sup>266</sup>. По иронии это происходило тогда, когда западная наука пришла к идее отрицания рас как биологической реальности<sup>267</sup>.

Между тем попытки научно обосновать расовый подход к истории неизбежно оканчивались конфузом, ибо отчетливо демонстрировали ярко выраженный субъективизм своих авторов. Например, если немецкие расовые теоретики уверенно связывали германскую расу с «арийцами», то известный французский антрополог Арман де Катрфаж столь же яростно доказывал, что пруссаки были носителями финского (монголоидного, по его мнению) и славянского генетического наследия. В свою очередь, другой видный французский антрополог Поль Брока, соглашаясь с тем, что французы в массе своей были «короткоголовыми», настаивал на их умственном превосходстве над «длинноголовыми» германцами. При этом он упорно не замечал, что и последние в большинстве своем отличались «короткоголовостью»<sup>268</sup>. Наконец, политика нацистской Германии конца 1930-х — начала 1940-х гг. продемонстрировала всю

прагматичность расового вопроса для ее лидеров, готовых включать в категорию «арийцев» всех, кто становился их союзниками<sup>269</sup>.

По словам П. Гилроя, «если геноцид осуществляется не всегда, то расология, возбуждающая групповое мышление, приближает его и предлагает в качестве решения [проблемы]»<sup>270</sup>. Однако, хотя «научный расизм», безусловно, выковывал аргументы для склонных к расизму политиков, последние сознавали противоречивость его наследия и пользовались им выборочно. Поэтому главная ответственность за расизм в действии падает на плечи политиков и чиновников.

Действительно, расовая доктрина, десятилетиями находившая научное оправдание в социодарвинизме, оказывала влияние на законодателей и чиновников. Например, в США на рубеже XIX—XX вв. чиновники и сотрудники благотворительных фондов были убеждены в том, что образование, медицинская помощь и достойная зарплата не должны распространяться на представителей «низших рас», ибо иначе это означало бы искусственное сохранение слабых, что шло вразрез с «законом природы»<sup>271</sup>. Представления о «низших расах» и о гибельности межрасового смешения навязывались широкой публике путем этнографических выставок и музейных экспозиций, публикациями в СМИ и, особенно, иллюстрированных журналах<sup>272</sup>. Мало того, «научный расизм» тогда оказывал влияние на президента США Теодора Рузвельта<sup>273</sup> и фактически оправдывал практику линчевания<sup>274</sup>. Та же идеология заставляла афроамериканцев в ответ на это выковывать единую расовую идентичность и выражать расовую солидарность<sup>275</sup>.

На рубеже XIX—XX вв. многие ученые разделяли идею о глубоких психологических различиях между отдельными этническими группами. Это прежде всего касалось «дикарей», мозгу которых приписывали иную психологическую структуру, чем у «цивилизованного населения». Основанный на понятии «коллективных идей», или «первобытного мышления», этот подход привел к развитию «социальной психологии» и появ-

лению представления о «национальном характере». Большим энтузиастом этого направления научной мысли стал работавший в Гарварде английский психолог Уильям Макдуголл (1871—1938), настаивавший на умственных различиях между отдельными расами. Разработав понятие «психологической», или «культурной», дистанции, он предупреждал, что в тех случаях, когда она отличается высоким показателем, контактирующие группы ожидает катастрофа. Иными словами, группы, существенно отличавшиеся друг от друга психологически, не были способны, по этой теории, нормально уживаться друг с другом<sup>276</sup>. По сути, речь шла об «одухотворении расы», о наделении ее «душой», что лежало в основе американского расового сознания на рубеже XIX—XX вв., когда такие представления разделялись значительной частью американской элиты, включая теологов. Именно в этот период их представления максимально сблизилась с позицией ку-клукс-клана<sup>277</sup>.

В соответствии с этим американский расист Лотроп Стоддарт называл цивилизацию «телом», а расу — «душой». Соответственно, между разными цивилизациями лежала целая пропасть. Поэтому, имея в виду небелых иммигрантов (китайцев, японцев, мексиканцев), он писал в 1920-х гг., что «здесь этнические различия столь велики, что “ассимиляция” в расовом смысле невозможна»<sup>278</sup>. Кроме общих расовых предубеждений, такие представления получили в период Первой мировой войны псевдонаучное обоснование в результате массового тестирования солдат американской армии, призванного выявить «уровень их интеллектуального развития». Проведенное на весьма сомнительной методической базе и позволившее своим авторам сформулировать еще более сомнительные выводы, это обследование дало американским законодателям аргументы для ужесточения иммиграционной политики<sup>279</sup>.

В 1924 г. в США было принято антииммигрантское законодательство, основанное на евгенических представлениях, и в иммигрантах стали видеть угрозу культурному единству нации<sup>280</sup>. В наши годы описанный психологический подход



считается, безусловно, расистским<sup>281</sup>. К сожалению, он до сих пор проявляет себя в попытках «научно» обосновать умственные различия у представителей разных рас или этнических групп с помощью так называемого «коэффициента умственных способностей» (IQ).

Начало этим тестам положил в 1905 г. француз Альфред Бине. Но подлинную популярность они получили в США начиная с 1910-х гг., причем призывы Бине к осторожности и ограничениям в использовании этого метода не были там услышаны<sup>282</sup>. Такие попытки делаются и до сих пор (психолог Артур Дженсен и его последователи). В частности, использование «коэффициента умственных способностей» ныне отстаивается американскими расистами и неоконсерваторами<sup>283</sup>. Оно получает поддержку в паранаучной литературе, авторы которой щедро финансируются так называемым Пионерским фондом, учрежденным в 1937 г. американским текстильным королем Уиклиффом Дрейпером, в свое время большим поклонником евгеники<sup>284</sup>. В частности, этот фонд финансировал исследования антрополога Дональда Суэна, доказывавшего принадлежность чернокожих к более примитивному виду, чем белые, психолога Артура Дженсена, обосновывавшего бессмысленность обучения чернокожих в силу их якобы генетически обусловленной «умственной отсталости», физика Уильяма Шокли (изобретателя транзистора), предлагавшего материально стимулировать «добровольную» стерилизацию людей с «низким уровнем интеллекта», социолога Роберта Гордона, призывавшего убеждать таких людей воздерживаться от деторождения, философа Майкла Левина, называвшего чернокожих прирожденными преступниками и советовавшего белым их опасаться, канадского психолога Филиппа Раштона, доказывавшего наличие интеллектуальных расовых различий, а также британского психолога Ричарда Линна, пытающегося различать народы по уровню интеллекта и подчеркивающего «превосходство нордического человека»<sup>285</sup>.

Среди получателей этих грантов был и британский антрополог Роджер Пирсон, известный тем, что еще в 1958 г. он вместе с бывшим нацистским антропологом Гансом Гюнтером основал Северную лигу, призванную «крепить солидарность тевтонских наций». Во второй половине 1960-х гг. он сотрудничал с американцем Уиллисом Карто, основателем и руководителем антисемитской организации «Лобби за Свободу», а в 1966—1967 гг. выпускал антисемитский журнал «Новый патриот». Уйдя на пенсию в 1978 г., Пирсон активно участвовал в праворадикальной деятельности и поддерживал тесные контакты с американскими неонацистами и расистами. С тех пор он возглавлял Институт изучения человека и издавал журнал «Мэнкайнд квортерли», основанный в 1960 г. британским антропологом-расистом, сторонником южноафриканского режима апартеида Робертом Гейром, и итальянским фашистом Корrado Джини. В этом журнале, посвященном «расовой истории» и финансирувавшемся все тем же Пионерским фондом, публиковалось немало материалов с расистским подтекстом<sup>286</sup>.

Последней крупной публикацией, снова настаивавшей на существенных различиях между расами по интеллекту, была книга двух американцев — психолога Ричарда Гернштейна и известного журналиста и консервативного политика Чарльза Мэррея «Кривая нормального распределения», вышедшая в 1994 г. Эта книга вызвала в США бурную реакцию, и некоторые критики называли ее «событием», отражавшим настроения в обществе, страстно желавшем вернуться к примитивным идеям биологии и расы. Она поражала критиков своей откровенной элитарностью и возвращением к идеям социодарвинизма, требующим урезания социальных программ за ненадобностью. Ведь, как свидетельствовала приводимая авторами статистика, по интеллекту «белые» якобы отставали от «азиатов» (китайцев, японцев, корейцев), но обгоняли афроамериканцев. Доказывая генетические основы интеллекта, Гернштейн пытался жестко связать это с видимыми соматическими чертами и этничностью. В свою очередь, Мэррея беспокоило

то, что социальное государство позволяет выживать слабым и тем самым ослабляет общество в целом. При этом у авторов не было согласованности, ибо Мэррей относил к «слабым» и белых бедняков («белый мусор»), а это расходилось с жесткой привязкой идей Гернштейна к «расе» и «этничности». Если Гернштейн считал интеллект основой социального развития, то Мэррей, напротив, нападал на интеллектуалов, видя в них досадную помеху. Вместе с тем авторов связывало общее неприятие либерализма и политики аффирмативных действий. Они также опасались наплыва иммигрантов с «низким интеллектом», что ухудшило бы социальный климат. Для исправления ситуации Мэррей предлагал введение «консервативного мультикультурализма», при котором каждый этнос занимал бы ту социальную нишу, к которой якобы был лучше всего приспособлен. При этом авторы книги подчеркивали, что выражают общественные настроения, и всячески откращивались от расизма<sup>287</sup>.

Эта книга подогревала расизм у белых низов, которые вызывали тревогу по поводу роста среднего класса у афроамериканцев и хотели бы, чтобы «черные» вечно находились на дне общества. Поэтому критики называли эту книгу «манифестом консерватизма» и отмечали ее тенденциозность, односторонность, заданность. Они критиковали нежелание авторов считаться с фактами, противоречившими их концепции, игнорирование исторических данных и манипуляции со статистическими материалами. Они также показывали, что бурные изменения, наблюдавшиеся в общественной жизни в США начиная с 1960-х гг., следует объяснять социальными и культурными факторами, а не «расовой психологией». Так, причину низкого уровня интеллекта у низших слоев общества следовало искать в социальном окружении и недостатках школьной системы, требующей реформы. Кроме того, как отмечали критики, подавление интеллекта вызывается дискриминацией. На удивление, выводя поведение и судьбу человека из уровня его интеллекта, авторы вовсе не брали в расчет женщин, рассмат-

ривая их только как машины детопроизводства. Не учитывали они и изменений уровня интеллекта со сменой поколений. Критики напоминали, что по уровню интеллекта афроамериканцы с севера США выгодно отличались от южан, причем не только своих братьев, но и белых. Потомки иммигрантов из Восточной Европы, которых в 1920-х гг. третировали за «низкий уровень интеллекта», сегодня занимают высокие социальные позиции в американском обществе и не жалуются на нехватку интеллекта. В то же время учащиеся из Восточной Азии имеют лучшую успеваемость, чем белые американцы, так как просто проявляют больше усердия. К расе это никакого отношения не имело, зато говорило о стремительных изменениях в уровне интеллекта при изменении социальных условий. Однако, игнорируя все это, авторы книги предлагали обратиться к методам евгеники. Критики отмечали и сомнительность тех авторитетов, к которым апеллировали авторы, — среди них выделялись грантополучатели Пионерского фонда и авторы журнала «Мэнкайнд квортерли». Мало того, речь шла о некорректном цитировании, искажении выводов исследователей и манипуляциях с полученными ими данными. Некоторые критики заявляли, что авторы просто дурачат читателей<sup>288</sup>.

При этом, как указывал один рецензент, «если факты допускали противоречивые выводы, то авторы убеждали нас поверить в более тревожный сценарий»<sup>289</sup>. Другие обнаруживали, что фактически социальный идеал авторов поразительным образом напоминал феодальное общество с его «органической иерархией», где «каждый знает свое место». Это относилось прежде всего к «расовым группам»: каждая должна была довольствоваться своими успехами в своей собственной социальной или профессиональной нише и не претендовать на что-либо иное. В итоге аристократизм авторов смыкался с правым популизмом<sup>290</sup>. Наконец, еще одна группа критиков отмечала, что авторы пытаются «создать “научную” основу для реакционной политики» и поддерживать у белых чувство превосходства<sup>291</sup>.

Рассмотренной дискуссии предшествовала другая, связанная с более частным, но не менее острым вопросом. Речь шла о преступности, и инициатором этой дискуссии стал философ Майкл Левин, доказывавший, что, во-первых, львиная доля преступности в США связана с афроамериканцами, а во-вторых, белые гораздо чаще становятся жертвами чернокожих преступников, чем наоборот. Поэтому он поддерживал дискриминационные меры в отношении чернокожих: белым гражданам следует их опасаться, а правоохранительным органам надлежит особо тщательно следить за их поведением. Он утверждал, что «расовое сознание может снизить вероятность нападения». Иными словами, в преступности обвинялись не отдельные индивиды, а «раса» как категория, которая изначально должна была вызывать у добропорядочных граждан подозрительность. При этом Левин с ходу отметал любые аналогии с нацизмом, утверждая, что, если опасность контактов с афроамериканцами полностью доказана полицейской статистикой, то Гитлер преследовал ни в чем не повинных людей<sup>292</sup>. Левин даже допускал, что «склонность к преступности» у афроамериканцев связана с их генами. По сути, он выступал против лежащего в основе американского общества принципа индивидуализма и доказывал, что о людях следует судить по особенностям тех групп, к которым они принадлежат. Иными словами, он защищал справедливость расхожих расовых стереотипов и предрассудков. Он даже предлагал подумать о дифференциации наказаний за одно и то же преступление для разных категорий людей. Фактически право представителей большинства на безопасность было для него важнее, чем право меньшинства на равное к себе отношение и уважение<sup>293</sup>.

Отвечая своим критикам, Левин доказывал, что речь идет не о каких-либо иррациональных предрассудках, а о реальной картине преступности. Мало того, он еще яснее подчеркнул свою убежденность в ее генетической основе, ссылаясь на то, что у чернокожих выявлена более высокая доля тестостерона и что они отставали от белых по уровню интеллекта. При этом

он опирался на исследования уже известных нам Р. Гернштейна, А. Дженсена и Р. Гордона. Он даже вспоминал об «африканских корнях» чернокожих и убеждал, что отмеченные свойства выработались в результате адаптации к африканским условиям, отличным от европейских, якобы способствовавших появлению иных качеств<sup>294</sup>. В итоге он выразил свою позицию еще четче: «Пока что никто не знает всех факторов, позволяющих предвидеть преступление, а пока они неизвестны, полезным предостережением будет раса»<sup>295</sup>. Позднее Левина поддержал Данеш Де Суза, подчеркнувший, что, хотя речь и шла о дискриминации, последняя имела рациональные основания и апеллировала не к биологии, а к групповой культуре. Поэтому, на его взгляд, это неверно называть расизмом<sup>296</sup>.

Между тем, как отмечали критики, Левин, во-первых, основывал свои рассуждения на достаточно сомнительной статистике преступности, во-вторых, допускал неприемлемые обобщения в отношении афроамериканской молодежи, в-третьих, отрицал за афроамериканцами право на равное к себе отношение, в-четвертых, реифицировал «расу» как нечто целостное. Они показывали, что Левин фактически пытался оживить у общественности «негативные стереотипы» в отношении афроамериканцев, т.е. расистские чувства<sup>297</sup>. По сути, он подхватывал еще не преодоленную в те годы традицию американской журналистики освещать прежде всего преступления, совершенные представителями меньшинств, особенно афроамериканцами, и замалчивать преступления белых<sup>298</sup>. Ведь свои сведения о преступности он черпал главным образом из американской прессы.

Откровенная расовая дискриминация (режим апартеида), обосновывавшаяся такого рода научными разработками и расовыми стереотипами, практиковалась до 1990-х гг. в ЮАР. Там в 1950—1970-х гг. защитники апартеида, среди которых были ученые, деятели Голландской реформистской церкви и, разумеется, чиновники, предпочитали опираться на «культурный эссенциализм», избегая откровенного биологического расиз-

ма<sup>299</sup>. При этом режим апартеида в полную меру использовал оруэлловский язык («новояз»), на котором политический протест назывался «беспорядками», поддержание существующей системы представлялось «укреплением законности и порядка», а Закон о расширении системы высшего образования ограничивал права чернокожих на получение такого образования<sup>300</sup>. Во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг. в Южной Африке продолжали печататься романы, стержнем которых была идея о «патологической сущности» культуры местного чернокожего населения и неспособности черных африканцев к демократии и самоуправлению. Чернокожие борцы с расизмом были представлены там исключительно «преступными элементами». Любопытно, что многие из авторов такой литературы были школьными учителями, а их романы удостоивались престижных премий и рекомендовались школам в качестве учебных материалов. Обучаясь по такого рода пособиям, местные белые вырастали в убеждении, что чернокожие африканцы не способны сами наладить свою жизнь и существовать в условиях демократии<sup>301</sup>.

Во второй половине XX в. большую популярность получило новое научное направление, названное «генетикой человека». Однако, признавая его легитимность, следует иметь в виду, что его научный багаж включает определенную долю достаточно сомнительного наследия. Ведь многие из переживших денацификацию немецких специалистов по «расовой гигиене» сохранили свои научные позиции в Западной Германии, где, развивая во многом прежние идеи, переименовали область своих исследований в «генетику человека»<sup>302</sup>. Сегодня, пытаясь возродить евгенику и внедрить ее в практику, некоторые западные ученые продолжают опираться на такого рода труды<sup>303</sup>. Имея в виду эту тревожную тенденцию, отдельные аналитики ставят вопрос о возрождении «научного расизма», связанного с бурным прогрессом генетических исследований, ростом популярности идей генетической инженерии и стремлением некоторых ученых жестко связать определенные наследствен-

ные болезни с четко ограниченными «популяциями»<sup>304</sup>. Мало того, снова, как в XIX в., появляется опасный соблазн поиска генетических основ преступности<sup>305</sup>. При этом отдельные генетики убеждены в наличии строгой границы между наукой и обыденным знанием, не замечая того, что в обоих случаях речь идет о культурном производстве, обладающем своей традицией и своей историей. По мнению ряда авторов, используя генетику для реконструкции человеческого прошлого, ученые продолжают заниматься расиализацией человеческих общностей, ибо речь снова идет о реконструкции неких устойчивых к изменениям «этносов» и «наций», за которыми скрываются все те же «расы»<sup>306</sup>. Такие настроения усиливаются современными генетическими тестами и развитием медицинской генетики. И хотя медики определяют «расовую принадлежность» пациента на глазок (но «раса» в данном случае является не более чем статистическим показателем), это убеждает людей в важности и надежности расовых категорий<sup>307</sup>. Тому же способствует и включение генетических метафор в современную обыденную речь. Так люди приучаются думать в терминах генетики и неосознанно преувеличивать ее значение в человеческой жизни<sup>308</sup>.

Наконец, в целях рекламы и в поисках общественной поддержки некоторые генетики прибегают к неоправданным метафорам и пишут о «хороших» и «плохих» генах, «генах риска», «генах насилия», «генах преступности», «генах алкоголизма», «генах гениальности» и пр. Иной раз они заявляют о том, что геном человека якобы дает полный портрет этого человека. Тем самым создается обманчивое впечатление, что именно генетике предстоит дать людям самое полное знание о них самих. В некоторых популярных текстах ДНК наделяется мистическими возможностями и изображается в виде Господа Бога, полностью управляющего человеком. Такие построения отличаются фатализмом и утверждают определенную запрограммированность каждой индивидуальной человеческой жизни. Якобы именно гены делают человеческую жизнь успеш-



### ГЛАВА 3. КОРНИ И ЭВОЛЮЦИЯ РАСИЗМА

ной или несчастной. Мало того, генетические материалы становятся товаром, и в то же время о генах иной раз говорится как о «национальном достоянии». Однако, по мнению вдумчивых аналитиков, такие неосторожные заявления не только искажают суть научного знания, но нарушают этические нормы и социально опасны<sup>309</sup>. Не случайно некоторые племенные группы и этнорасовые меньшинства уже выступили с протестом против сбора генетической информации<sup>310</sup>. Обоснованность таких протестов подтверждают просочившиеся в печать сведения о злоупотреблениях генетической информацией в судебной практике<sup>311</sup>. Впрочем, как с надеждой пишет Пол Гилрой, генетика способна также предельно маргинализировать концепцию «расы» и вывести ее за пределы общественного дискурса<sup>312</sup>. В то же время Э. Балибар с тревогой пишет о близящейся эпохе «пострасизма», которую он связывает с сознательной селекцией и контролем за наследственностью<sup>313</sup>. Иными словами, сегодня мало кто может предсказать, чем чреваты успехи генетики в будущем. Однако уже сегодня поступают тревожные сигналы, говорящие о том, что достижения генетики успешно используются в расистской пропаганде.

### ТРУДНАЯ БОРЬБА С РАСИЗМОМ

Таким образом, как это ни печально, к началу XXI века преодолеть расизм так и не удалось. Даже напротив, к концу XX в. он приобрел новые формы, стал действовать более изощренно вплоть до того, что ученым теперь оказывается непросто определить само понятие расизма и четко сформулировать, что является расизмом, а что нет. Мало того, вкладывая в понятие «расизм» свое содержание, современные расисты объявляют себя бескомпромиссными борцами против расизма. Сегодня афроамериканский философ вынужден писать о том, что «“расизм” — это одно из тех понятий, которые кажутся гораздо яснее, чем есть на самом деле»<sup>314</sup>.

В этих условиях борцы с расизмом нередко оказываются весьма плохо подготовленными. Нередко современным антирасистам не хватает элементарных знаний о сущности расизма, его истории и особенностях борьбы с ним<sup>315</sup>. Фактически антирасизм нередко основывается на тех же предубеждениях, что и расизм, и выступает его зеркальным отражением<sup>316</sup>. Специалисты уже неоднократно сетовали по поводу того, что в обществе под «расизмом» понимаются лишь крайние наиболее откровенные формы расизма, тогда как его скрытые или «мягкие» формы обычно не замечаются. Это приводит к тому, что во многих современных обществах наличие расизма отрицается, а люди, возмущаясь расизмом, могут сами разделять расистские настроения и допускать расистские высказывания<sup>317</sup>.

Антирасисты, подобно расистам, сплошь и рядом видят в расе объективную биологическую категорию, а иной раз наделяют биологическими свойствами даже этническую группу<sup>318</sup>. В России этому способствует доставшееся советским людям от Сталина представление о «едином психическом складе», будто бы свойственном нации (этнической общности). Устанавливая жесткую зависимость между биологией и психологией, сталинская формулировка открывала лазейку для биологизации нации (этнoса). Между тем в представлениях Сталина отразилась популярная в современной ему Европе концепция «этнопсихологии», основанная на рассмотренных выше идеях Макдуголла и подкрепленная современными ему постулатами «научного расизма».

Именно с «научным расизмом» вели беспощадную борьбу выдающийся американский антрополог Франц Боас и его школа<sup>319</sup>, некоторые другие антропологи<sup>320</sup>, а также специалисты из Говардского университета, расположенного в Вашингтоне<sup>321</sup>. Все они доказывали, что за понятием «раса» часто скрываются отношения господства и подчинения и что человеческие способности нисколько не зависят от цвета кожи или же разреза глаз.

Сам термин «расизм» получил широкое употребление лишь после прихода нацистов к власти в Германии. Именно тогда представление о расовом и этническом превосходстве приобрело политический смысл. Расизм стал государственной идеологией в Третьем рейхе, где в 1933—1935 гг. он получил законодательную базу: Нюрнбергские расовые законы подвергли «неарийцев» режиму жесточайшей дискриминации. В частности, были запрещены межэтнические браки<sup>322</sup>. Это значение в понятие «расизм» и вкладывала одна из учениц Боаса, Рут Бенедикт, выпустившая в 1942 г. книгу против расизма<sup>323</sup>. Наиболее последовательным представителем этого направления был другой ученик Боаса, антрополог Эшли Монтегю, который с начала 1940-х гг. доказывал, что раса — это научный фантом<sup>324</sup>.

Американские социологи, начавшие первыми изучение межрасовых взаимоотношений, уже в 1930-х гг. исходили из

того, что понятие «раса» имело прежде всего социокультурный смысл и демонстрировало отношение к чужаку, выраженное через акцентирование его наиболее заметных физических отличий. Иными словами, для социологов физические отличия отражают не столько объективную (*этническую*) реальность, сколько субъективное (*этническое*) отношение. Ведь, говоря о расе, наблюдатель выделяет ее по тем внешним физическим маркерам, которые кажутся ему особенно значимыми. И в этом смысле правомерно говорить о конструировании расы. Любопытно, что в конце 1920-х гг. к тому же решению подошел советский социолог А. Шийк, предложивший говорить о «социальной расе» и фактически описавший процесс расиализации, связав ее с проблемой социального гнета. Тогда он прямо писал об искусственном создании категории «расового меньшинства». Выступая против «расовиков», он утверждал: «Естественное расовое деление человеческого вида в жизни человечества как реальной социальной совокупности никакой роли не играет. Тем не менее расовый вопрос как социальная проблема все же существует благодаря тому, что телесные расовые различия людей и народов и возникающие на этой почве расовые предрассудки используются эксплуататорскими классами для обеспечения и укрепления их привилегированного положения, путем углубления национального угнетения, создания особых систем эксплуатации и т.д.»<sup>325</sup>

По словам основателя Чикагской школы социологии Роберта Парка (1864—1944), «расовая метка становилась символом таких [тревожных] ощущений, основой которых было чувство уязвимости». Он писал, что социолога интересуют отнюдь не физические особенности, отличающие одну расу от другой, а менее очевидные черты духовности, символами которых являются эти физические различия<sup>326</sup>. Отвечая расистам, главную проблему он видел в том, что «исторический процесс в той мере, в которой он касается людей, предопределяется в конечном итоге не биологическими, а идеологическими силами, и

не тем, чем обладают или кем являются люди, а тем, на что они надеются и во что верят»<sup>327</sup>. По выражению Ли Бэйкера, если Боас делал акцент на «культурной специфике», то для Парка важнее была «культурная легитимность» афроамериканцев<sup>328</sup>. Такой подход нашел выражение в словах британского социального антрополога Кеннета Л. Литтла о том, что «важны не биологические различия между отдельными группами людей, а то, придется ли расовой принадлежности какой-то особый смысл». Тем самым он отрицал какую-либо врожденность чувства расовой неприязни и связывал ее возникновение с особенностями социальной среды<sup>329</sup>. Последняя же отличалась высоким уровнем конкуренции, и, как вытекало из взглядов Парка, функциональным оправданием белого расизма была защита от конкуренции со стороны чернокожих<sup>330</sup>.

Сегодня американские социологи пишут, что «мы можем определить расу как человеческую группу, которая сама себя определяет или определяется другими как особая, благодаря ее общим физическим характеристикам, считающимся наследственными. Раса — это группа людей, выделяющаяся социально на основе физических особенностей. Но какие именно характеристики составляют расу — выбор маркеров и, тем самым, конструирование расовой категории — это дело самих людей. Ни маркеры, ни категории не предопределяются какими-либо биологическими факторами»<sup>331</sup>.

Утверждение о том, что раса является социальной конструкцией, вовсе не означает ее призрачности. Как пишет современная исследовательница, «расы, разумеется, существуют, но у них нет самостоятельного биологического смысла вне того социального значения, которое мы придаем биологическому объяснению»<sup>332</sup>. Иными словами, как считает Ли Бэйкер, «хотя отрицание расы логически оправдано и, с точки зрения биологических категорий, хорошо теоретически обосновано, это остается проблематичным исторически, социально и политически. Такой подход не учитывает сложный процесс формирования рас и обходит вопрос о расизме»<sup>333</sup>. И американские со-

циологи всегда это подчеркивали, а в последние десятилетия к ним присоединились и культурные антропологи.

В 1930-х гг. новые веяния охватили и физических антропологов. Сперва англичане, биолог Джулиан Хаксли и антрополог Альфред Хэддон<sup>334</sup>, а затем американский антрополог Э. Монтегю выступили с предложением использовать в отношении человеческих групп термин «этнические группы», полностью отказавшись от понятия «раса». Монтегю полагал, что понятие «этническая группа» включает в себе совершенно новую концепцию, лучше отражающую реальность, чем лишь создающее путаницу искусственное понятие «расы». Он наивно верил в невозможность каких-либо «этнических предубеждений», подобных расовым<sup>335</sup>. Это нашло выражение в составленном им в 1950 г. вместе с рядом других специалистов заявлении ЮНЕСКО по расовым проблемам, где предлагалось заменить термин «раса» на «этнические группы»<sup>336</sup>. С тех пор «расы» покинули почетное место в трудах американских антропологов, и их место было тут же заполнено многочисленными «этническими группами» и «этничностями»<sup>337</sup>.

Впрочем, Монтегю сохранял за «этнической группой» биологическое начало, считая ее популяцией, поддерживающей свои отличия, физические (генетические) или культурные, с помощью географических или социальных барьеров<sup>338</sup>. Биологическая нагрузка концепции Монтегю, имманентно присущая школе Боаса<sup>339</sup>, и недостаточный учет первостепенной роли социального фактора были тут же отмечены его критиками как мешающие ее плодотворному использованию<sup>340</sup> или даже придающие культуре опасный расовый оттенок<sup>341</sup>. На последнее обращали внимание и советские ученые, критиковавшие некоторых западных антропологов и психологов за присущий тем «психорасизм»<sup>342</sup>. Действительно, расизм весьма рано начал апеллировать к культурному фактору. Например, еще Хьюстон Чемберлен, смущенный невозможностью различить европейцев и евреев по антропометрическим показателям, доказывал, что их «генетическая инаковость» проявлялась

в поведении и образе мыслей<sup>343</sup>. Именно этот подход был с благодарностью принят нацистами.

На рубеже 1970—1980-х гг. американский социолог Пьер Ван ден Берге попытался объяснить существование этнических групп, опираясь на социобиологический подход<sup>344</sup>, и это встретило негативную реакцию у специалистов по этничности и расизму, отметивших сомнительность и опасность биологизации этнического феномена<sup>345</sup>. Отвечая своим критикам, Ван ден Берге пытался увязать этничность с популяцией, связанной обычаями эндогамии. Именно в этом он видел биологические основы этничности, соглашаясь в то же время с тем, что идиома родства является для этноса мифом, принятым как данность<sup>346</sup>. В конечном итоге он настаивал на том, что «этничность является лишь продуктом расширения кровнородственных связей»<sup>347</sup>. Между тем он не уточнял, о каких именно «кровнородственных связях» — реальных или фиктивных — идет речь. Как мы увидим ниже, именно первое утверждение составляет суть платформы современного расизма, отождествляющего этническую (культурную) общность с биологической популяцией. Действительно, как резонно замечает Пол Тэйлор, этничность легко поддается расиализации: «Она вполне готова для расиализации... особые этнические группы могут представлять свои различия в терминах морфологии». В то же время и «раса», в свою очередь, поддается этнизации<sup>348</sup>.

Мало того, по наблюдениям специалистов, образ расы в некоторых контекстах может иметь гендерные очертания. Это происходит в тех случаях, когда расу, нацию или этничность наделяют гендерными особенностями: в период колониализма господствующая раса/нация наделялась мужским началом, а покоренное население — женским, тогда как в нашу эпоху массовых миграций эти образы меняются на противоположные. Иной раз придание того или иного гендерного образа связано с виктимизацией. В частности, чтобы подчеркнуть свои страдания, люди иной раз придают своему народу или нации женский образ, а своему обидчику — мужской. Именно

в этом контексте Россия или Германия в определенные периоды своей истории наделялись фемининностью, а иммигранты, или «чужаки», рассматривались как прирожденные насильники, от которых следует оберегать «своих» женщин<sup>349</sup>.

Важным рубежом для американской науки стали 1960-е гг., ознаменованные беспрецедентным накалом борьбы за гражданские права, закончившейся принятием важных антирасистских законов. В этой обстановке и произошел сдвиг от расового подхода к популяционному. И хотя внешним стимулом для него послужила политическая трансформация, он был подготовлен предшествующим развитием эволюционных исследований, предопределивших становление «новой физической антропологии». Ученые перенесли акцент своих исследований на клинальную изменчивость, биологическую вариативность, активный генетический обмен между популяциями. Типологический подход утратил свой былой авторитет, равно как и представление о «филогенетическом древе», основательно подорванное новыми генетическими открытиями. Впрочем, далеко не все специалисты готовы были радикально отказаться от прежних убеждений. Для некоторых из них «популяция» лишь заменила «расу», сохранив все ее основные характеристики, включая прежде всего физическое воспроизводство в относительной изоляции. Видеть в популяциях открытые системы они были не готовы<sup>350</sup>.

В 1960—1980-х гг. у американских ученых отмечалось охлаждение к концепции «расы», потеря интереса к ней и даже полный отход от нее<sup>351</sup>. По результатам широкого социологического обследования, проведенного в США в 1985 г., приверженцы концепции «расы» составляли среди американских биологов 70%, физических антропологов — 50%, психологов — 36% и культурных антропологов — 29%. К 1999 г. концепцию «расы» отвергали уже 69% физических антропологов и 80% культурных антропологов. Таким образом, у этой концепции было больше приверженцев в биологических науках, интересующихся вопросами таксономии и биологической эво-



люции, чем среди культурологов, делающих акцент на социальных и культурных моментах. Но с течением времени число противников концепции «расы» росло<sup>352</sup>.

Судя по аналогичному опросу, проведенному среди польских антропологов в 1999 г., там тоже происходило охлаждение к концепции «биологической расы», понимаемой как подвид: большинство респондентов молодой и средней возрастных категорий с готовностью отказывались от этой концепции, тогда как пожилые были настроены более консервативно<sup>353</sup>.

В то же время в середине 1980-х гг. опрос среди американских специалистов по психологии образования показал, что 53% экспертов верили в то, что различия в коэффициенте умственных способностей между белыми и черными были, по крайней мере, частично связаны с генетическим фактором. И лишь 17% относили эти различия на счет окружающей среды<sup>354</sup>. Иными словами, какого-либо единства в среде ученых не отмечалось. Мало того, к большому разочарованию специалистов, появившиеся в научной среде сомнения в правомерности концепции «расы» не оказали почти никакого влияния на общественное мнение. Ведь, как уже отмечалось в литературе, «наука» о расе, влияющая на общественное мнение, идет не только из мира науки. Народную «науку» создают финансируемые частными фондами мыслители, занимающиеся политическими проектами и формированием общественного мнения, преследуя какие-либо особые интересы<sup>355</sup>.

Для большинства обывателей раса по-прежнему представляется биологической реальностью. Всеамериканский опрос, проведенный социологами из Чикагского университета в феврале—апреле 1990 г., показал устойчивость расовых стереотипов у белого населения: большинство белых (более 50%) по-прежнему считали, что чернокожие и испаноязычные предпочитают не работать, а жить на социальные пособия, что все они ленивы, склонны к насилию, обладают более низким интеллектом и менее патриотичны, чем белые<sup>356</sup> (рис. 2). В то

же время в последующие десять лет социологи отмечали постепенное падение популярности расовых стереотипов: в 2000 г. те были выявлены лишь у четверти белого населения<sup>357</sup>.

Вместе с тем, как отмечают специалисты, правила политкорректности, требующие избегать расово окрашенных рассуждений, приводят к тому, что расистский дискурс теперь нередко ведется в терминах «нации» и «культуры», превратившихся в кодовые выражения для него<sup>358</sup>. Мало того, не оправдалась и отмеченная выше вера Э. Монтегю в то, что концепция «этнических групп» поможет избавиться от расизма. Окружающая нас действительность говорит об обратном: теперь этнические понятия и термины нередко используются в качестве заменителей прежних расовых категорий. С их помощью в открытой или завуалированной форме осуществляются стигматизация и дискриминация целых групп «культурно иных»<sup>359</sup>. Как отмечают некоторые аналитики, «самые частые формы расизма связаны не с явными идеологиями или дискурсами биологической инфериоризации, а с разными формами [социального] исключения тех, кто не принадлежит к исконной культуре политически доминирующей этнической группы. Как в дискурсе, так и в практике представление о культурных отличиях пришло на смену представлению о биологических отличиях в качестве основы для [социального] исключения или инфериоризации»<sup>360</sup>.

По словам Р. Майлза и М. Брауна, в последние годы риторика расистского дискурса изменилась: произошла «перекодировка», и прежняя лексика, насыщенная расовыми терминами, сменилась новой, где прежние значения придаются новым лексическим приемам и оборотам. При этом расизм в некоторых ситуациях может совпадать с национализмом<sup>361</sup>. Тем самым вместо прежнего биологического превосходства нынешние расисты предпочитают оперировать понятием культурной инаковости, но при этом в лексиконе наших современников культура нередко преподносится как некое «генетическое наследие». В этом контексте расовые и этнические категории

начинают сливаться. С одной стороны, происходит этнизация расовых групп, а с другой — расиализация этнических. По справедливому мнению ряда авторов, расистские настроения «могут быть направлены против любой этнической группы, подвергшейся расиализации. Поэтому расисты придают значение не только физическому облику, но также языку, религии, одежде и любым другим культурным особенностям, если они воспринимаются как признаки особой человеческой общности, наделенной неизменным наследием»<sup>362</sup>.

В воображении людей инокультурные общности нередко наделяются более низкими якобы прирожденными культурными особенностями и получают соответствующее к себе отношение. Такие установки влияют и на представления о процессах мирового развития. Там, где раньше говорили о национально-освободительной борьбе, теперь иной раз настаивают на сопротивлении внедрению чуждых культурных ценностей. Именно в этом контексте и получает популярность идея «столкновения цивилизаций» как общностей, основанных на якобы несовместимых системах ценностей. Эта идея, разумеется, тоже входит в арсенал «культурного расизма».

Все это является вызовом современной системе образования. Опыт обучения американских студентов по специальности «антропология» в 1970—1980-х гг. показал, что учебные курсы, в которых рассматривались проблемы расы, приводили к эффекту обратному тому, на который рассчитывали преподаватели. Хотя последние старательно объясняли отсутствие каких-либо строгих корреляций между физическим типом и культурой, эти курсы возбуждали у студентов расовые чувства, стремление сводить культурные различия к действию биологических факторов<sup>363</sup>. Анализ учебников по социокультурной антропологии, выпущенных в конце 1980-х — 1990-е гг., показал, что если некоторые из них вполне адекватно освещали тематику «расы и расизма», то в других этот раздел содержал устаревшие или спорные формулировки либо вообще отсутствовал. Похоже, что к началу XXI в. американские антропологи

пребывали в некотором замешательстве, не зная, как лучше освещать эту проблематику в учебниках. Мало того, в 1990-х гг. их участие в борьбе с расизмом резко снизилось<sup>364</sup>.

Американский антрополог-африканист Александр Олленд видит одну из причин этого в ослаблении междисциплинарного фокуса антропологии: если прежде она в обязательном порядке объединяла в пределах одного департамента культурную антропологию, физическую антропологию, лингвистику и археологию, то в 1990-х гг. произошла специализация и изучение культуры отделилось от физической антропологии. Кроме того, у студентов, специализирующихся на изучении культурных процессов, упал интерес к археологии и лингвистике. В итоге новое поколение специалистов хуже подготовлено к тому, чтобы давать достойный отпор расистам<sup>365</sup>.

В последние десятилетия стало очевидно, что победа над так называемым «научным расизмом» была непрочной и не оказала существенного влияния на представления человека с улицы. Оказалось, что бытовые представления о членении человечества на расы и ныне сохраняют свое значение<sup>366</sup>. Сегодня подтверждаются пророческие слова Р. Бенедикт, отмечавшей в свое время, что расизм — это прежде всего вера, сходная с религией: «Ученый может опровергнуть все выдвигаемые ею факты, но саму веру это не пошатнет»<sup>367</sup>.

Обстановка в современном мире весьма противоречива. С одной стороны, расизм понемногу отступает, принимая все более мягкие формы. Как показывают исследования, общественное мнение легче относится к предоставлению иммигрантам (иным этническим группам) гражданства, чем каких-либо экономических или культурных прав. Особенно консервативной является сфера личной жизни, где иммигранты встречают наибольшее сопротивление<sup>368</sup>. Все же Пол Гилрой с оптимизмом заявляет об отступлении «расологии». Он призывает чернокожее население смотреть не столько в прошлое, сколько в будущее и отказаться от расовой парадигмы во имя

#### ГЛАВА 4. ТРУДНАЯ БОРЬБА С РАСИЗМОМ

«гетерокультурной, постантропологической и космополитической перспективы»<sup>369</sup>.

Но с другой стороны, отказавшись от откровенной расистской терминологии, праворадикальные политические партии и движения продолжают хранить верность своим расистским убеждениям. Результатом является отмеченная австрийским антропологом Андре Гингричем парадоксальная ситуация, когда маргинализация концепции расы сочетается в Европе с ростом влияния расистских политических движений (рис. 3). При этом бацилла расизма распространяется и за пределы Европейского континента (Индия, некоторые районы Африки и пр.)<sup>370</sup>.

Таким образом, как с сожалением заметила американская исследовательница, школа Боаса выиграла сражение, но проиграла войну<sup>371</sup>. Частично это было связано с тем, что Боас и его ученики видели корень расизма в невежестве и в борьбе с ним делали ставку на образование. Между тем гораздо более важными являются структурные и институциональные факторы, создающие и поддерживающие расизм<sup>372</sup>.

В последние годы западные антропологи начинают осознавать свою долю ответственности за формирование расистских представлений и настаивают на том, что настала пора внимательно изучить этот печальный опыт и познакомить с ним студентов, которым следует избегать его повторения<sup>373</sup>. Однако открытым остается вопрос о том, «почему антропологи не смогли донести до дома уроки, усвоенные за рубежом, чтобы решать проблемы внутри Соединенных Штатов»<sup>374</sup>.

## ПРОБЛЕМА РАСЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Многолетний опыт создания расовых классификаций и типологий по внешним соматическим признакам показал, что те решительно не поддаются согласованию на основе какого-либо одного разделяемого всеми специалистами подхода<sup>375</sup>. С течением времени ученые не только не достигали какого-либо согласия, но, напротив, число разнообразных классификаций увеличивалось, а количество выделяемых разными авторами «рас» множилось в геометрической прогрессии. Уже к началу 1930-х гг. число «рас», выделявшихся разными учеными, колебалось от 2 до 150<sup>376</sup>, а сегодня достигает 300 и более<sup>377</sup>. Собравшиеся в Москве летом 1964 г. ведущие специалисты из разных стран, включая видных советских физических антропологов, разработали для ЮНЕСКО документ, в котором говорилось: «Так как географические вариации признаков, используемых в расовых классификациях, сложны и не обнаруживают резких разрывов, то эти классификации, каковы бы они ни были, не могут привести к разделению человечества на строго разграниченные категории»<sup>378</sup>. Позднее специалисты неоднократно демонстрировали отсутствие сколько-нибудь жесткой корреляции между разными соматическими признаками, что разрушило надежды на выделение четких наборов таких признаков, на которые бы могла опираться концепция «расы»<sup>379</sup>. Иными словами, классификация была признана чисто техническим приемом, помогающим в исследованиях, но

отнодью не утверждающим наличия жестких биологических категорий с четко установленными границами.

Даже российские физические антропологи, усматривающие в расах объективную реальность, признают несовпадение классификаций человечества, опирающихся на разные биологические показатели (соматические, серологические, одонтологические, дерматоглифические и пр.)<sup>380</sup>. Правда, А. А. Зубов объясняет, что разные системы признаков свидетельствуют о различных эволюционных этапах истории человечества<sup>381</sup>, но именно это и говорит о динамическом характере «расы» и ошибочности видеть в ней застывшую во времени биологическую категорию, как то предполагает «расовая теория». Поэтому многие современные западные биологи и физические антропологи отвергают традиционные расовые классификации, так как те рассматривали фенотип как нечто статичное и неизменное, мало учитывая текущие изменения и процессы адаптации. Вот почему сегодня даже некоторые сторонники расового подхода отказываются от прежних эссенциалистских представлений о расе и подчеркивают, что «акцент в изучении расовой вариативности сдвинулся со статичного, неадаптивного, типологического и компаративистского подхода к эволюционной и генетической перспективе. Сегодня расы или основные географические группировки нашего вида рассматриваются как возникшие в ходе человеческой адаптации под влиянием отбора в разных природных условиях»<sup>382</sup>.

Наконец, развитие генетических исследований, показавших, что каждый так называемый «расовый признак» определяется несколькими разными генами, имеющими свои неповторимые ареалы, границы которых не совпадают, создало мощную научную опору для нового подхода и позволило сформулировать радикальный вывод о том, что «рас нет, а есть только клинальная изменчивость»<sup>383</sup>. Правда, клиналистский подход делает акцент лишь на единичных признаках, что неизбежно ведет к определенному редукционизму. Это уже встретило возражения, и сегодня более перспективным американ-

ским специалистам видится мультивариативный подход, учитывающий пространственное распределение нескольких полиморфных генетических особенностей. Однако и с этой точки зрения расовые категории видятся чересчур обобщенными, не позволяющими эффективно объяснять биологическое разнообразие человечества<sup>384</sup>. Сегодня, опираясь на огромное количество собранного и проанализированного генетического материала, американские генетики доказывают, что «вероятность того, что человеческая история была связана с генетически относительно гомогенными группами (“расами”), отличающимися по основным биологическим параметрам, не соответствует генетическим данным»<sup>385</sup>. В течение второй половины 1960—1970-х гг. польские антропологи тоже отказались от расовой типологии, долгие годы развивавшейся известным польским антропологом Яном Чекановским<sup>386</sup>.

Сегодня российский антрополог В. Е. Дерябин отстаивает идею о дискретности антропологических групп и выступает против концепции клинальной изменчивости<sup>387</sup>. Однако его собственные работы говорят о том, что такие определения, как «дискретность» или «клинальная изменчивость», имеют относительный достаточно субъективный характер. Ведь, доказывая идею дискретности, Дерябин делал акцент на якобы отчетливой границе между северными и южными русскими<sup>388</sup>. Но в другой своей работе он писал о том, что «это разделение не носит резкого характера. Две полярные антропологические зоны соединены целым рядом переходных вариантов, и можно сказать, что при движении с северо-востока на юго-запад черты северных европеоидов постепенно ослабевают, а признаки южных — усиливаются»<sup>389</sup>. То же самое наблюдается там, где русские издавна соседствуют с другими народами.

Впрочем, гораздо важнее тот факт, что своими работами Дерябин вслед за многими другими антропологами убедительно демонстрирует отсутствие строгой корреляции между антропологическим типом и языком. Так, в одном из рассмотренных им случаев как марийцы, так и башкиры оказались рас-



колотыми между двумя разными антропологическими группами, в другом случае то же самое выявилось у финнов Финляндии, в третьем — у азербайджанцев, в четвертом — у грузин и т.д. Зато в арменоидный тип, наряду со значительной частью армян, попали греки Грузии и ассирийцы. Но армяне, живущие в Грузии, вошли в «южногрузинский вариант»<sup>390</sup>. Аналогичным образом, академик В. П. Алексеев, с одной стороны, писал о четырех четко выраженных антропологических типах на Кавказе, но, с другой, отмечал, что в промежуточных ареалах между ними везде встречались переходные формы, а в пределах каждого типа наблюдалась определенная географическая изменчивость<sup>391</sup>. Все это говорит как об интенсивности смешанных браков между соседними этническими группами, так и о процессах смены языка<sup>392</sup>. В любом случае приведенные факты свидетельствуют об отсутствии каких-либо серьезных оснований для отождествления культурно-языковых групп с биологическими популяциями.

Еще четверть века назад, опираясь на результаты новых генетических исследований, французский генетик Альбер Жакар писал: «Ответ генетики о значении слова “раса” категоричен: в отношении человека не может быть объективного и устойчивого определения этой концепции»<sup>393</sup>. В течение последних десятилетий этот подход завоевал признание у многих западных генетиков и физических антропологов<sup>394</sup>, и его обсуждение включается в образовательные программы. В то же время американские антропологи признают, что сегодня расовая проблематика сохраняет свое значение в общественно-политическом дискурсе. Что же касается ее естественно-научного содержания, то его связывают с устаревшим типологическим подходом, который, по мнению многих американских специалистов, утратил свои эвристические потенции. Вместо этого американские генетики и физические антропологи концентрируют свое внимание на изучении биологической вариативности человечества и ее причин. При этом большая роль

отводится изменчивости вследствие адаптации к условиям окружающей среды<sup>395</sup>.

Любопытно, что советские физические антропологи высказывали сходные соображения еще в 1930-х гг. Например, в те годы В. В. Бунак подчеркивал условность расовых классификаций и отсутствие «чистых рас». Фактически тогда он вплотную подошел к понятию «клинальной изменчивости». Он писал: «Вместо преобладающей у животных прерывистой разграниченности форм, у человека соматическая изменчивость приобретает непрерывный характер, вариации одного типа частично заходят в область вариаций другого. Иногда внутригрупповая изменчивость достигает даже размеров межгрупповой, т.е. в пределах одной группы встречаются индивидуумы, различающиеся в такой же степени, как разные типы... Т.о., понятие раса у современного человека имеет динамический характер»<sup>396</sup>. Он указывал на исключительно историческое значение расовых категорий как определенного преходящего момента эволюционных изменений<sup>397</sup>. Тогда же другой физический антрополог Г. И. Петров подчеркивал условность границ между расами и называл расы «исторически слагающимися категориями»<sup>398</sup>. И этот принцип «историзма расы» разделяется современными российскими антропологами, основывающими на нем свой подход к изучению проблем этногенеза<sup>399</sup>.

Так, например, А. А. Зубов считает, что «расовое разнообразие человечества есть этап подвидовой дифференциации единого вида *Homo sapiens*»<sup>400</sup>. Для него расы — это «несформировавшиеся подвиды», причем именно динамичная история человечества не позволяет им окончательно сформироваться. В более ранней работе он пришел к выводу о том, что «различия между расами ниже подвидовых», что «весь конгломерат современных рас выступает как единое целое, единый подвид» и в этом смысле можно заключить, что «рас нет». Однако, несмотря на это, он все же счел неверным отрицать факт существования расовых различий<sup>401</sup>. В другой работе он признал

«некоторую условность и субъективность выделения расовых таксонов», а также и условность границ между расовыми типами. Признал он и несовершенство антропометрических методик. Однако при этом он полагал, что негативное отношение к «этнорасовым исследованиям» было вызвано скорее этическими, чем научными соображениями<sup>402</sup>.

Между тем, при всей важности этической проблемы, вовсе не она служит главной причиной охлаждения многих западных исследователей к понятию «расы». Например, останавливаясь на случае с К. Куном, американские антропологи отмечают, что «он подвергся нападкам с научных позиций, которые, сохраняя свою правомочность, имели социальную мотивацию»<sup>403</sup>. Сегодня существует огромная критическая литература, показывающая не только слабость многих популярных прежде методик и интерпретаций, но и случаи прямых подлогов и манипуляций, свойственных «научному расизму»<sup>404</sup>. Зубов совершенно правильно подчеркивал отсутствие жесткой связи между реальной этнической группой и «расовым типом» и отмечал статистический характер такой связи. Речь может идти лишь о сгустках каких-либо биологических особенностей, но их связь с этничностью является весьма опосредованной и неопределенной. Поэтому в середине 1990-х гг., подводя итог обсуждению термина «раса», Зубов счел его устаревшим и предложил заменить его понятием «антропологический тип»<sup>405</sup>. Однако в более поздней работе он снова объявил расу «объективной биологической реальностью»<sup>406</sup>.

Некоторые современные генетики также придерживаются консервативной позиции и полагают, что расы реально существуют. Однако и для них расы представляются большими популяциями в пределах одного вида. При этом они соглашались с радикалами в том, что, во-первых, наибольшие генетические различия (более 80%) отмечаются именно внутри больших рас, а не между ними<sup>407</sup>, а во-вторых, расы не являются абсолютными изолятами, и между ними существуют переходные группы, т.е. наблюдается все та же клинальная изменчи-

вость. Выяснилось, что популяции отличаются не какими-то уникальными генотипами, а в основном лишь частотой тех или иных аллелей. Кроме того, расовые различия оказались связанными с генетически инертными показателями, не влияющими на основные биологические функции людей. В целом же отдельные индивиды, к какой бы расе они ни относились, меньше отличаются друг от друга генетически, чем шимпанзе из одного стада. По заключению генетиков, «расы и внутрирасовые этнические группы — хотя и реальная, но не застывшая категория, не разделяющая людей по существенным, глубинным биологическим свойствам. Этническая, в том числе расовая принадлежность — понятие историческое, эволюционное... Генетические различия между расами и другими этническими группами существуют, но они не столь значительны, чтобы свидетельствовать о биологическом неравенстве: они эволюционно возникли и способны эволюционно изменяться»<sup>408</sup>.

Изучение частот генов у разных народов показывает, что различия между антропологическими типами касаются лишь второстепенных признаков, которые встречаются в одних группах чаще, чем в других. Поэтому, беря за основу разные генетические маркеры, можно весьма по-разному группировать популяции<sup>409</sup>. Например, по словам А. Жакара, по меланину чернокожее население будет существенно отличаться от всего остального человечества. Но по иммунологической системе HL-A европейцы вместе с чернокожими африканцами будут противостоять азиатам и эскимосам<sup>410</sup>. Иными словами, современные генетики полностью подтверждают вывод, к которому В. В. Бунак пришел еще семьдесят лет назад<sup>411</sup>.

Правда, в последние годы в защиту концепции расы выступили ряд специалистов по медицинской генетике, связывающих некоторые наследственные заболевания или иммунитет в отношении некоторых эндемических болезней с территориальными группами (расовыми или этническими)<sup>412</sup>. Однако, как показывают критики, в таких построениях, по-прежнему

использующих расовую и этническую терминологию, смешиваются *эмные* и *этные* факторы. В результате их авторы неосознанно оперируют наивными народными представлениями о «расе», выдавая их за строгие научные категории. Тем самым индивидуальная наследственность представляется «расовой», против чего когда-то возражал еще Боас. Но выхода из этой сложной ситуации пока что не видно. Если Майкл Бэнтон снова призывает вовсе отказаться от понятия «расы», заменив его «подвидом», то Питер Уэйд, указывая на широкое и неоднозначное использование термина «раса» в общественном дискурсе, полагает, что такая смена терминологии сама по себе не решит проблемы<sup>413</sup>. Тем временем и специалисты по медицинской генетике не могут прийти к согласию относительно критериев выделения групп пациентов: если одни по-прежнему доказывают высокую надежность определения биологических популяций по самоназваниям и самосознанию их представителей<sup>414</sup>, то другие подчеркивают не только ошибочность, но и социальную опасность отождествления биологических популяций с социальными/этническими группами<sup>415</sup> и отдают приоритет генетическим маркерам<sup>416</sup>.

Многие современные российские антропологи придерживаются консервативного подхода, рассматривающего расу как «объективную реальность». Для них расоведение неразрывно связано, во-первых, с изучением процессов этногенеза, а во-вторых, с преподаванием студентам основ биологической вариативности человечества<sup>417</sup>. Между тем если признать этничность элементом самосознания и учитывать ее плавающий, ситуационный, символический характер, то между ней и соматическими факторами не обнаруживается каких-либо строгих устойчивых связей. С этой точки зрения вариативность антропологического типа и его изменения во времени не имеют прямого отношения к этногенезу. Показательно совершенно справедливое замечание российской исследовательницы: «Недопустима этническая диагностика ископаемого материала, основанная на антропологических данных»<sup>418</sup>.

Американские специалисты никогда не занимались и не занимаются этногенезом в советском понимании этого термина, ибо этнические категории в США счастливо избежали политизации, а советской теории этноса там никто никогда не придерживался, и эссенциалистский подход большой популярностью у американских специалистов сегодня не пользуется. Зато раса является там весьма чувствительной политизированной категорией, и поэтому вовсе не случайно там десятилетиями обсуждали ее научную ценность, придя к выводу, что последняя необычайно низка. Разумеется, столь высокий интерес к расе был вызван не только научными, но в значительной мере привходящими вненаучными соображениями. Вместе с тем заключение о малой полезности категории расы для изучения биологической вариативности человечества явилось следствием многочисленных специальных научных исследований и подкреплено весьма серьезными аргументами. Любопытно, что специалисты самого разного профиля (физические антропологи, генетики, психологи) стали сомневаться в полезности концепции расы еще в 1930-х гг.<sup>419</sup> Сегодня и в российской науке можно найти работы, сделанные на основе эволюционного подхода и вовсе не нуждающиеся в категории расы<sup>420</sup>.

Что же касается задач преподавания, то демонстрация биологической вариативности вовсе не требует обязательного представления о каких-либо дискретных расовых типах. Ведь такое представление неизбежно ведет к утверждению о строгой корреляции самых разных маркеров (соматических, дерматоглифических, одонтологических, серологических и пр.) и тем самым искажает научную картину, ибо, судя по имеющимся данным, такой корреляции не наблюдается. В то же время сегодня, рассуждая о расах, ученый не может оставаться в рамках чистой биологии именно в силу огромной социальной и политической роли, которую играет расовая парадигма в современном мире. Без учета социальных и политических факторов, оказывающих влияние на представления как властей,

так и общественности о расе, любые выступления против расизма обречены на поражение. К сожалению, именно этим пренебрегают те, кто пытается сохранить верность чисто биологическому подходу к расе, ибо в общественном дискурсе понятие «раса» уже давно перешагнуло узкие рамки биологии. Поэтому упреки в «погоне за успехом» и «создании мифов» в адрес тех западных специалистов, которые отрицают концепцию расы, раздающиеся из среды российских антропологов<sup>421</sup>, связаны лишь с нежеланием людей, увлеченных биологией, обращать внимание на социальный аспект проблемы. Последнее мешает многим российским антропологам замечать рост расистских настроений в самой России, не говоря уже об успешной борьбе с этим очевидным злом.

Не имеет смысла и разоблачение «мифа о нереальности внутривидового разнообразия человечества»<sup>422</sup>, ибо никто из серьезных западных ученых никогда ничего подобного не утверждал. Ведь положение о клинальной изменчивости вовсе не отрицает такого разнообразия. Вопрос заключается лишь в том, во-первых, как это разнообразие понимать, а во-вторых, какую объяснительную силу имеют классификация и таксономия. Беря за основу те или иные морфологические или любые иные признаки либо их комбинации, можно строить самые разные классификации. Видный российский антрополог А. А. Зубов справедливо отмечает, что далеко не любые биологические признаки удовлетворяют целям классификации. Для этого тщательно отбираются особые, «работающие» признаки<sup>423</sup>. Но разные авторы называют «работающими» разные признаки, и поэтому столь различными оказываются создаваемые ими расовые классификации. Отличаются и границы, разделяющие концентрации разных признаков. Например, если форма волос резко изменяется к югу от Сахары (пример, приведенный Зубовым), то изменение цвета кожи показывает здесь (а также в Индии) четкую клинальную изменчивость. То же самое наблюдается и в отношении изменения цвета волос, однако географическое распределение этого признака иное,

чем цвета кожи, и у многих белых встречаются темные волосы<sup>424</sup>. Сам Зубов демонстрирует, что даже если брать только разные одонтологические показатели, то можно получить весьма разные представления о сходствах или различиях между большими расами<sup>425</sup>.

Любопытно, что даже те, кто по-прежнему видит в расах дискретные категории, соглашались с отсутствием между ними резких биологических разрывов. Так, по словам Н. А. Дубовой, «поскольку антропологический покров непрерывен, резких границ между антропологическими комплексами, как правило, не прослеживается»<sup>426</sup>. Если иметь в виду огромную роль адаптивного фактора в биологической эволюции отдельных популяций, расселявшихся в древности по поверхности Земли<sup>427</sup>, то такая картина клинальной изменчивости представляется вполне закономерной, тогда как именно наличие встречающихся иной раз резких границ вызывает вопросы. На деле биологический фактор действует одновременно в двух прямо противоположных направлениях, что и создает все разнообразие человеческих типов: мутации, генный дрейф, географическая изоляция и естественный отбор создают тенденцию к возникновению определенных биологических границ, тогда как адаптация и метисация такие границы постоянно разрушают. Поэтому в зависимости от акцента современные специалисты имеют возможность либо говорить о дискретных расах (но подчеркивая статистический характер их вычленения и размытость их границ!)<sup>428</sup>, либо делать акцент на клинальной изменчивости. Первое наблюдается у тех, кто пытается использовать данные биологии и палеоантропологии для изучения происхождения тех или иных популяций («этногенеза»), а второе — у тех, кто интересуется биологической изменчивостью и ее причинами, а также у тех, кто считает приоритетной задачей борьбу с расизмом и расовой дискриминацией.

Вместе с тем как противники, так и сторонники понимания «расы» как биологической реальности считают человечество единым биологическим видом и связывают границы между



## ГЛАВА 5. ПРОБЛЕМА РАСЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

популяциями с географическими, социальными и культурными, а не биологическими фактами. В то же время подчеркивается биологическая гетерогенность этнических групп. В этом и состоит главное отличие современного научного подхода от расистского, который превращает расы в отдельные биологические виды, наделяет их особой психологией, отождествляет их с этническими группами и воздвигает между ними непродолимые барьеры. Когда западные специалисты отрицают реальность расы, они имеют в виду именно такое понимание расы, свойственное как идейным расистам, так и многим обывателям.

### ЗАЯВЛЕНИЯ ООН И ЮНЕСКО ПО ПРОБЛЕМАМ РАСЫ И РАСИЗМА

ООН с самого своего возникновения резко выступала против какой-либо дискриминации, основанной на различиях расы, пола, языка и религии. В ее Уставе имеется специальный пункт, утверждающий равноправие людей независимо от расы или этнической принадлежности. В рамках ООН были приняты Конвенция о предупреждении и наказании преступлений геноцида (9 декабря 1948 г.), Декларация о ликвидации всех видов расовой дискриминации (20 ноября 1963 г.) и Конвенция об устранении всех форм расовой дискриминации (21 декабря 1965 г.).<sup>429</sup> В 1971 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию № 2545 о специальных мерах по борьбе с нацизмом и расовой нетерпимостью, а в 1973 г. Конвенцию о пресечении преступлений апартеида и наказании за него. Борьба с расовой дискриминацией объявлена безусловной международно-правовой обязанностью всех государств — членов ООН<sup>430</sup>.

Если в 1930-х гг., когда все еще господствовал «научный расизм», попытки отдельных ученых поднять научную ответственность на борьбу с расизмом имели на Западе весьма скромные результаты<sup>431</sup>, то после войны общественные настроения резко изменились. В конце 1940-х гг. при ЮНЕСКО был организован Комитет антропологов, психологов и социологов, подготовивших Декларацию по расовым проблемам. Она была опубликована 18 июля 1950 г. и стала предметом широкого обсуждения<sup>432</sup>. В связи с тем что она вызвала волну

весьма неоднозначной критики, Комитет был преобразован и на этот раз включил одних лишь биологов. Новая Декларация о расах и расовых различиях появилась в июне 1951 г. В обоих документах недвусмысленно подчеркивалось, что человечество представлено единым биологическим видом, что у его отдельных расовых групп имеется гораздо больше генетических сходств, чем различий, и что эти группы способны к беспрепятственной метисации. Поэтому какой-либо вред от смешения рас отрицался. Авторы убеждали, что интеллектуальные или психологические различия, если они имелись, были следствием среды, образования и обучения и не имели никакого отношения к физическим («расовым») признакам. То же самое относилось и к культуре, особенности которой предлагалось искать в своеобразии исторического развития, а не в генах.

В то же время первая Декларация обращала внимание на определенную произвольность отождествления отдельных национальных, религиозных, географических, лингвистических и культурных групп с «расами», что свойственно обществу. Во избежание этого, по предложению одного из авторов текста Эшли Монтегю, рекомендовалось использовать в таких смыслах термин «этнические группы». Кроме того, отмечая вред «расового мифа», авторы с негодованием клеймили любую дискриминацию, основанную на биологических признаках. Они называли расу «социальным мифом» и отрицали тот факт, что группы будто бы отличаются врожденными психическими чертами. В то же время авторы отстаивали идею, согласно которой «биологические исследования подтверждают этику всеобщего братства» и что «у человека дух сотрудничества... имеет более глубокие корни, чем любая своекорыстная тенденция»<sup>433</sup>. Именно последнее вызвало наибольшие возражения критиков, упрекавших авторов текста в «наивно-гуманистическом подходе». Немало критиков не могли согласиться и с отказом от понятия «раса». Были и такие, кто не желали подвергать сомнению связь духовных качеств с физическими<sup>434</sup>.

Вторая Декларация была выдержана в более строгих научных тонах. Ее авторы фактически признали, что вопрос о психических групповых признаках остается нерешенным. Однако, признавая различие «национальных групп» по психическим особенностям, они отказывались объяснять это расовой принадлежностью. Они категорически заявляли, что «генетические различия ни в какой степени не определяют социальных и культурных различий между человеческими группами». Однако социальные проблемы, включая дискриминацию, авторы этого текста предпочли не обсуждать<sup>435</sup>. В силу половинчатости такого рода заявлений они, как считают некоторые авторы, оказали поддержку отжившей концепции «расы», основанной на фенотипических признаках<sup>436</sup>.

Проект новой Декларации о расе и расовых предрассудках обсуждался ведущими специалистами-антропологами в Москве в августе 1964 г. во время VII Международного конгресса антропологических и этнологических наук, а ее окончательный вариант был принят в Париже в сентябре 1967 г. В ней подчеркивалось, что популяционная концепция лучше отражает действительность, чем расовый подход. При этом популяция представлялась относительно эндогамной группой, но не закрытой для обмена генами с другими подобными популяциями. Ученые объясняли, что различные «расовые» признаки передавались по наследству не каким-либо устойчивым набором, а по отдельности или в самых разных сочетаниях друг с другом. Поэтому резких генетических границ между популяциями ожидать не приходилось, и прежнее представление о четких биологических различиях между «расами» оказалось под вопросом. Новая Декларация шла дальше своих предшественниц, объявляя «межрасовые» браки не просто возможными, но имеющими положительное адаптивное значение. Теперь специалисты признавали право отдельных дискриминируемых групп отстаивать свою «расовую идентичность», но категорически отрицали связь культурных особенностей с каким-либо гене-

тическим наследием. Все группы, независимо от физического типа, провозглашались способными к культурному прогрессу, а культуре придавалось гораздо большее значение в жизни человека, чем биологическому развитию<sup>437</sup>.

Весной 1981 г. в Афинах под эгидой ЮНЕСКО прошел симпозиум, направленный против расизма и расовой дискриминации. Собравшиеся там специалисты (генетики, физические антропологи, медики, психологи и др.) подписали Декларацию, в которой, в частности, говорилось: «Установлено, что различие между генетической структурой двух индивидуумов, принадлежащих к одной и той же группе людей, может быть намного больше, чем различие между усредненными генетическими структурами двух групп людей. Это открытие исключает возможность выработки сколько-нибудь объективного и устойчивого определения различных рас и, соответственно, лишает слово “раса” большей части его биологического значения». Кроме того, было заявлено о невозможности установления какой-либо иерархии групп людей, ибо «ни одна группа не обладает последовательной генной наследственностью». Этот документ выступал против апартеида и геноцида, а также предостерегал против непродуманного применения коэффициента умственных способностей для содействия расовой дискриминации<sup>438</sup>.

Рассмотренные выше декларации, инициированные ЮНЕСКО, имели огромное значение, создав теоретические и правовые основы для борьбы с расизмом. Некоторые авторы считают, что своим рождением антирасистское движение обязано именно этим декларациям<sup>439</sup>. В то же время последние иной раз подвергаются критике за сохранение «расового языка», недоучет политической роли расизма в современном обществе и уступки неоколониальной доктрине<sup>440</sup>.

В Международной конвенции о ликвидации всех форм расовой дискриминации, принятой Генеральной Ассамблеей ООН 21 декабря 1965 г., говорилось: «Выражение “расовая дискриминация” означает любое различие, исключение, ограни-

чение или предпочтение, основанное на признаках расы, цвета кожи, родового, национального или этнического происхождения, имеющие целью или следствием уничтожение или умаление признания, использования или осуществления на равных началах прав человека или основных свобод в политической, экономической, социальной, культурной или любых других областях общественной жизни»<sup>441</sup>. Существенно, что в этом документе этничность приравнивается к расе и покушение на нее признается «расовой дискриминацией».

В контексте споров о «расе» заслуживает внимание заявление Американской антропологической ассоциации, написанное Одри Смедли и принятое 17 мая 1998 г. Имеет смысл привести пространные выдержки из него, чтобы лучше понять позицию американских антропологов и социальный контекст, в котором оно формировалось. Там говорилось: «Данные, полученные генетическим анализом (ДНК), показывают, что значительная часть физической вариативности, до 94%, обнаруживается *внутри* так называемых расовых групп. Условные географические “расовые” группировки отличаются друг от друга только 6% своих генов. Это означает, что вариативность внутри “расовых” группировок много выше, чем между ними... В тенденции вариативность каждого данного физического признака в пространственном измерении демонстрирует постепенность, а не скачкообразный характер изменений. А так как физические признаки наследуются независимо друг от друга, знание об ареале одного признака не позволяет судить о наличии других... Такие факты делают любые попытки устанавливать строгие границы между биологическими популяциями произвольными и субъективными... Исторические исследования показывают, что идея “расы” всегда означала нечто большее, чем просто физические различия; и действительно, физическое разнообразие внутри человеческого вида имеет лишь социальный смысл и именно тот, который люди ему приписывают. Сегодня специалисты разного профиля доказывают, что “раса” в американском понимании была социальным ме-

ханизмом, изобретенным в XVIII в. для обозначения групп населения, живших совместно в колониальной Америке: англичан и других выходцев из Европы, покоренных индейцев, а также африканцев, завезенных для рабского труда.

Тем самым “раса” была способом классификации, специально применявшимся для людей в колониальной ситуации. Она вбирала в себя нарастающую идеологию неравенства, призванную осмыслить отношение европейцев к покоренным и поработленным народам и их обращение с ними... В итоге “раса” как идеология, апеллирующая к человеческой вариативности, была разнесена по другим регионам мира. Она стала стратегией, которой повсюду руководствовались колониальные державы для разделения, ранжирования и контроля за колониальным населением... Во время Второй мировой войны нацисты во главе с Адольфом Гитлером с благодарностью восприняли идеологию “расы” и “расовых” различий и довели ее до логического конца — истребления 11 млн людей “низших рас” (евреев, цыган, африканцев, гомосексуалистов и пр.) и других невообразимых жестокостей Холокоста...

Таким образом, “раса” сформировалась как мировоззрение, набор априорных суждений, искажавших наши представления о человеческих различиях и групповом поведении. Расовые представления создают мифы о сути разнообразия человеческого вида и о способностях и поведении людей, усредненных “расовыми” категориями. Эти мифы смешивают в общественном представлении поведение с физическими чертами, препятствуя правильному пониманию биологического многообразия и культурного поведения тем, что предполагают их генетическую подоснову. Расовые мифы не имеют никакого отношения к реальным человеческим способностям или поведению.

Сегодня ученые понимают, что доверие к таким народным представлениям о человеческих различиях не раз приводило исследователей к ошибкам. Антропологические знания говорят о том, что все нормальные люди способны обучиться лю-

бому культурному поведению. Об этом ясно свидетельствует американский опыт, ибо иммигранты, исконно связанные с сотнями различных языковых и культурных групп, в той или иной мере приобщились к американским культуре и поведению. Мало того, люди самого разного физического типа усваивали разное культурное поведение и продолжают это делать сегодня, когда современные транспортные средства позволяют миллионам иммигрантов расселяться по всему миру.

...Принимая во внимание все, что мы знаем о способностях нормальных людей обучаться и жить внутри любой культуры, мы приходим к выводу о том, что современное неравенство между так называемыми «расовыми» группами не является следствием их биологического наследия, а сложилось и продолжает поддерживаться в современных особых социальных, экономических, образовательных и политических условиях»<sup>442</sup>.

Важно подчеркнуть, что в американской науке это заявление отнюдь не рассматривается как догма, а подвергается критическому обсуждению. Например, у философа Наоми Зак вызвали неудовлетворение некоторые, на ее взгляд, не вполне логичные формулировки. Она подчеркивает, что критика эссенциализма не должна приводить к радикальному отказу от понятия «расы»: ведь если «расы» нет, то, во-первых, нет смысла говорить о «расово смешанных браках», во-вторых, становятся неясными причины расизма, в-третьих, исчезает обоснование для аффирмативных действий. Поэтому, как она настаивает, следует менять не слова и понятия, а их содержание. Наконец, по ее мнению, эссенциализм разрушают не столько научные споры о «расе», сколько межрасовые браки и появление новых идентичностей<sup>443</sup>. В ответ на эти замечания, признанные им отчасти справедливыми, известный антрополог Ли Бэйкер посоветовал не искать логики в политике, ибо вопрос о «расе» относится не к биологии, а к проблеме гегемонии. Что же касается заявления, то его главной целью было показать, что «раса» является продуктом социальной, а не ес-



тественной истории и больше имеет отношение к фольклору, социологии и идеологии, чем к биологии или генетике<sup>444</sup>.

Таким образом, для большинства американских антропологов, как и многих ученых других специальностей, вопрос о расе сегодня находится в сфере политики и имеет прямое отношение к сложившемуся социальному неравенству. А в сфере биологии и генетики это понятие потеряло свою былую эвристическую ценность. При этом следует понимать, что все это относится прежде всего к так называемым «большим расам». Сложнее обстоит дело с популяциями, которые по-прежнему входят в антропологический инструментарий. Однако специалисты сознают, что они тоже являются статистическими категориями, не имеющими строго установленных границ.

## Глава 7

### ЧТО ОЗНАЧАЮТ «РАСЫ» В РАЗНЫХ СТРАНАХ МИРА

В литературе нередко встречается мнение о том, что «раса не путешествует, ибо один и тот же человек может в разных местах и в разное время принадлежать к разным расовым группам и в разных культурах расовая принадлежность определяется по-разному»<sup>445</sup>. Действительно, в реальности встречается весьма многообразная картина. Если «раса» является социальной конструкцией и возникает в результате расиализации, то ее следует относить к *эпимым* категориям. Следовательно, необходимо проанализировать, как именно конструируются расы в разных странах мира. Ведь история расизма показывает, что в разных регионах люди неоднократно переосмысливали расовые категории и даже могли вкладывать в одни и те же понятия разное содержание. Это прямо сказывалось на социальных отношениях: если в одних странах существовала выраженная расовая дискриминация, то в других люди, различные по физическому типу, мирно уживались друг с другом, поддерживалось расовое смешение и царила расовая терпимость<sup>446</sup>. Поэтому, обсуждая вопрос о социальной роли расы и о расизме, мы должны обратить внимание на то, как люди представляют расу в разных культурных контекстах. Ибо бытовое понятие «раса» не имеет прямого отношения к цвету кожи, а является культурной конструкцией; ведь «роль играет именно представление о расе»<sup>447</sup>.

В частности, само понятие «белой расы» сформировалось сравнительно недавно. По словам некоторых аналитиков, «по-

нятие о белом не является неизменной, строго фиксированной биологической категорией, безразличной к его культурному, экономическому, политическому и психологическому контексту»<sup>448</sup>. В XVI в. португальцы включали в эту категорию как арабов и индусов, так и китайцев. В английском школьном учебнике по географии Африки, выпущенном на рубеже XIX—XX вв., к «белой расе» были отнесены арабы, абиссинцы, берберы, туареги, масаи и сомали. А вот в США во второй половине XIX в. ирландцы и итальянцы не считались «белыми».

Как продемонстрировали М. Джекобсон и К. Бродкин, в США категория «белых» была тесно связана с гражданством и собственностью, и ее содержание неоднократно менялось. По закону 1790 г. только «белые» имели возможность стать законными гражданами США, тогда как черные рабы и индейцы считались врожденными «иждивенцами», неспособными к самоуправлению, и потому не могли быть гражданами. Массовая иммиграция из Европы во второй половине XIX в. заставила американцев поставить под вопрос гомогенность «белой общности», и тогда в США появились такие «расовые типы», как «кельты», «славяне», «средиземноморцы» и пр., не считавшиеся вполне «белыми». И только после иммигрантского закона 1924 г. понятие «белые» постепенно получило более инклюзивное содержание и стало тесно ассоциироваться с европейцами в целом и их потомками. Так ирландцы, итальянцы и славяне превратились в «белых». Соответственно, доминировавший в более раннем дискурсе термин «англосаксонская раса» был вытеснен «кавказоидами» (Caucasians)<sup>449</sup>, или, как у нас принято говорить, «белой расой». Евреи были зачислены в эту категорию только после Второй мировой войны<sup>450</sup>.

В то же время после принятия антииндийского закона 1917 г. индийцам тщетно приходилось доказывать, что они, наравне с белыми американцами, принадлежат к «белой арийской расе»<sup>451</sup>. Не легче тогда приходилось и выходцам из Сирии или Аравии. В 1920-х гг. армянам не позволяли иметь собственность в штате Вашингтон под тем предлогом, что в

расовом отношении они якобы не были «кавказоидами». И лишь заступничество Ф. Боаса помогло им преодолеть этот запрет<sup>452</sup>. Впрочем, в 1909—1923 гг. полной ясности с определением «расы» армян, сирийцев или индийцев у американских судей не было, и в разных судах по сходным делам принимались весьма противоречивые решения<sup>453</sup>. До сих пор американская бюрократическая концепция предполагает, что граница между «белыми» и «азиатами» проходит где-то между Пакистаном и Индией, и в некоторых случаях это ставит в тупик американских судей и законодателей<sup>454</sup>.

Как бы то ни было, на американской земле идентичность иммигрантов подвергалась переосмыслению. Например, приезжавшие в США в середине XIX в. сицилийцы, неаполитанцы и другие выходцы из итальянского региона (дело было до объединения Италии!) неожиданно для себя становились там «итальянцами». Мало того, даже бывшие враги (ирландцы и англичане, немцы и французы) обнаруживали, что в США они становились частью единой «белой расы». При этом речь шла не просто о самосознании, а о групповой классификации, принятой в официальных документах и утвержденной законодательством, наделявшим разные категории разными правами<sup>455</sup>.

В последние десятилетия расовый дискурс в США принял новое направление и связан не столько с биологией, сколько с культурой. Напомню, что в США термин «этнический» применяется только по отношению к тем, кто не включается в доминирующее белое большинство. По словам одного аналитика, «для белой культуры эндемично представление о том, что белые являются просто людьми, а это означает почти то же самое, что белые являются людьми, а цветные — кем-то иным»<sup>456</sup>. При этом принято считать, что только «этнические группы» обладают «самобытной культурой»<sup>457</sup>. Тем самым белое большинство рассматривает себя и рассматривается другими как не имеющее «культуры», т.е., с одной стороны, не связанное с какой-либо прошлой традиционной четко очерченной культу-

рой с глубокими корнями, а с другой — наделенное ярко выраженной рациональностью и пониженной эмоциональностью<sup>458</sup>. В этом белые иной раз видят источник «расового превосходства», дающего им право на власть и привилегии, которых недостойны «иные», «неразумные». Именно в этом контексте вводимые белыми якобы «нейтральные» нормы оказываются мощным орудием господства<sup>459</sup>. Разумеется, «белая идентичность» обладает культурным наполнением. Как показывает Рут Франкенберг, «белая категория имеет наполнение, ибо она устанавливает нормы, подходы к пониманию истории, особенности представлений о себе и других и даже способы понимания культуры самой по себе»<sup>460</sup>. Однако до недавнего времени такая идентичность не рефлексировалась. Например, как замечает одна опытная преподавательница, если белый третирует женщину, это называется «сексизмом», но, если так же поступает небелый, это называется «культурой»<sup>461</sup>.

Но сегодня белые американцы открывают свою собственную панэтничность, которая оказывается «контекстуальной» и теряет свою универсальность<sup>462</sup>. В то же время немало молодых людей, утрачивающих веру в миф о «культурной гомогенности» и разочаровывающихся в трудовой этике и жестком индивидуализме, вступают в межрасовые браки и идут навстречу культурной гибридности<sup>463</sup>. Перепись 2000 г. показала, что лишь 28% белых американцев хотели бы сохранить «свою культуру»<sup>464</sup>.

А другие в поисках «культурной самобытности» обращаются к европейским дохристианским ценностям и пополняют ряды неоязычников, которые как в США и Канаде, так и в Англии сплошь и рядом оказываются белыми среднего класса, англоязычными, вышедшими преимущественно из иудейско-христианской среды (рис. 4). Особой популярностью у таких людей пользуется «кельтская идентичность», помогающая им обрести «корни» и культивировать у себя мистическую связь с исконной территорией «предков»<sup>465</sup>. В некоторых случаях

кельтская идентичность привлекает радикалов и ультраконсерваторов, которым она служит символом оппозиции федеральному центру<sup>466</sup>.

Аффирмативные действия, с одной стороны, и некоторое падение уровня жизни, связанное с деиндустриализацией и глобализацией капитала, с другой, добавили белой идентичности еще одно измерение. Сегодня белые, в особенности мужчины, представляют себя жертвами аффирмативной политики и культивируют в себе комплекс виктимизации<sup>467</sup>. В то же время они выставляют себя защитниками исконно американских ценностей (индивидуализма, семьи, трудолюбия), якобы уходящих в прошлое из-за экспансии меньшинств. В частности, весьма болезненно воспринимается исчезновение белых из традиционных для них видов спорта (футбола, баскетбола, бейсбола). Это делает их «меньшинством» в сфере спорта и порождает у них «комплекс неполноценности». Отсюда рост ксенофобии, поддерживающийся популярной литературой, подчеркивающей момент виктимизации белых подростков. Специалисты связывают эту тенденцию отчасти с негативным имиджем, который белые мужчины получили в глазах меньшинств. Вот почему у белых мужчин наблюдается ностальгия по временам, предшествовавшим бурным 1960-м гг.<sup>468</sup>

В своей реакционной форме белая идентичность пропитана паранойей, подозревающей наличие некоего заговора женщин, меньшинств и мультикультуралистов, якобы замысляющих ее погубить<sup>469</sup>. В особенности белых расистов пугает современная демографическая ситуация, которую они трактуют как падение общественной роли «белого мужчины» и превращение «белых людей» в новое меньшинство<sup>470</sup>. Эта паранойя питается сенсационными статьями недобросовестных журналистов, списывающих все социальные проблемы на счет чернокожих, бедных и иммигрантов<sup>471</sup>. В таком контексте и приобретает ценность языческая идентичность, помогающая белым чувствовать себя не угнетателями, а жертвами неких могущественных сил, повсюду направленных против коренно-

го населения<sup>472</sup>. Однако такие поиски «корней» нередко ведут к неправоначальному присвоению чужой истории или чужих культурных символов, причем, как с беспокойством отмечает английская язычница, «эссенциализация, романтизация и перенасыщение мистицизмом являются фактически расизмом». Мало того, такие почвеннические поиски «древних корней» исключают потомков более поздних пришельцев из участия в культуре и обществе: «Они содержат несомненный расизм, посылающий сигнал, указывающий на то, что “это — не твои корни”»<sup>473</sup>.

Понятие «черной расы» как особой социальной категории возникло тоже достаточно поздно. Например, древние греки и римляне хотя и различали население, жившее за пределами греко-римского мира, по цвету кожи, но включали его в единую социальную категорию варваров. Ничего, даже близко напоминавшего идею белого расового превосходства, тогда не было<sup>474</sup>. Вплоть до последней четверти XVII в. на плантациях Вирджинии использовался наемный труд белых наравне с африканцами и индейцами. И только в 1670-х гг. там было принято законодательство, прочно связавшее рабский труд исключительно с африканцами. Именно с этого времени все завезенные в Америку африканцы, независимо от их этнического происхождения, стали неграми-рабами, и на них распространилось понятие единой «черной расы». По оппозиции к ним все европейцы как «аристократы кожи» вошли в категорию «белой расы»<sup>475</sup>. В Северной Америке «белая раса» считалась «абсолютно чистой» и не допускала никаких смешений. Поэтому все потомки смешанных браков (мулаты) автоматически зачислялись в «черную расу», чему служило «правило одной капли крови». Даже в начале 1980-х гг., когда женщина из Луизианы обратилась в суд, чтобы доказать, что она не черная, а белая, ее иск был отклонен на том основании, что у нее якобы обнаружилась  $\frac{1}{32}$  «негритянской» крови. Ведь по закону, сохранившемуся со времен рабства, это означало ее принадлежность к «черным»<sup>476</sup>.

Африканские рабы завозились в Америку вовсе не как представители «черной расы», а как разноплеменное население широкого пояса Западной и отчасти Юго-Восточной Африки. Но рабовладельцы не были заинтересованы в сохранении исконных африканских идентичностей, способных повлечь за собой создание солидарных групп, готовых к сопротивлению. Поэтому из африканцев делали гомогенную массу рабов, быстро терявших свои бывшие корни и переходивших на английский язык, служивший в этих условиях единственным средством общения и в то же время орудием гегемонии. Белые американцы, монополизировавшие право на свободу и независимость, воспринимали афроамериканцев как однородную массу исключительно в расовых терминах. Так расовая идентичность была навязана чернокожим и со временем стала важной основой их самосознания. Черная идентичность лишь укрепилась после гражданской войны, способствовавшей массовому переселению чернокожих на север и созданию там режима дискриминации и сегрегации<sup>477</sup>. В этих условиях она стала важным символом сопротивления и рычагом мобилизации<sup>478</sup>.

В те же годы в Великобритании тоже отмечалось усиление расизма по отношению к чернокожим. Определенное влияние на это оказали восстание на Ямайке в 1865 г. и отказ бывших рабов активно включаться в рыночную экономику вопреки надеждам сторонников эмансипации. Все это воспринималось британским обществом как «возврат к варварству»<sup>479</sup>.

В Германии рост настроений, направленных против африканцев, был связан с появлением у нее колониальных владений в Африке. В 1905 г. власти Германской Юго-Западной Африки (Намибии), а в 1906 г. — и Германской Восточной Африки приняли законы о запрете смешанных браков. Эти законодательные меры тогда нашли поддержку у всех политических партий от либералов до социалистов. Но особый всплеск ненависти к чернокожим наблюдался в патриотических кругах Германии в период и сразу же после Первой мировой войны в связи с тем,



что в армии союзников было немало солдат, рекрутированных в Индии и Африке. Мало того, во время оккупации Рейнской области в 1919—1923 гг. там стояли французские части, сформированные в Сенегале, Аннаме, Алжире и на Мадагаскаре. В те годы германские СМИ делали все для демонизации этих солдат. Однако это не мешало местным немецким женщинам проявлять к ним интерес и даже вступать с ними в брак. От таких союзов в Рейнской области появилось несколько сотен детей, которые в эпоху нацизма одними из первых подверглись стерилизации<sup>480</sup>.

В Италии переход в 1938 г. к расовому антисемитизму был подготовлен колониальными войнами 1930-х гг.: завоеванием Ливии и вторжением в Эфиопию. В 1920-х гг. Муссолини не имел четкого представления об «итальянской расе», хотя и активно пользовался этим термином. Подобно многим итальянским националистам того времени, он понимал это как некое «органическое единство», сложившееся исторически. Никакой чистоты расы эта концепция еще не предполагала, хотя уже тогда дуче задумывался о евгенических мерах, которые следовало принять для того, чтобы вырастить новое поколение атлетически сложенных здоровых итальянцев, преданных идеям фашизма. Однако к концу 1920-х гг. Муссолини стал тревожиться по поводу расового смешения и проявлять расизм в отношении африканцев и азиатов. Его стала заботить судьба «белой расы» и европейской цивилизации. Правда, в 1932 г. в своей «Доктрине фашизма» он отверг нацистскую идею расы, а два года спустя подверг сомнению существование «германской расы». Но при этом он всячески превозносил «латинскую и средиземноморскую расу», а летом 1935 г. заявил о том, что фашисты признают расовые различия и расовую иерархию.

Муссолини называл себя «расистом» и доказывал, что древние римляне тоже исповедовали расовую доктрину. Но итальянский расизм отличался от германского тем, что отдавал пальму первенства духовности, перед которой биологическое начало отступало на задний план. Это объяснялось, в частно-

сти, тем, что итальянский расизм опирался на философскую доктрину, тогда как германский апеллировал к биологической науке.

Ученые до сих пор не пришли к согласию о том, что послужило толчком к окончательному принятию расовой доктрины в Италии. Сегодня становится ясно, что это невозможно объяснить одним лишь улучшением отношений с нацистской Германией. Во второй половине 1930-х гг. у Муссолини были свои основания для этого, ибо он хотел укрепить итальянскую идентичность и создать «нового фашистского человека», превратив итальянцев в расу воинов и завоевателей. Будучи поклонником ламаркизма, Муссолини верил, что этого можно было достичь с помощью привлекательного мифа и евгеники. Для этого он готов был использовать даже нацистский арийский миф.

Готовясь к вторжению в Эфиопию, дуче испытывал все большее беспокойство по поводу смешанных браков в Эритрее и Сомали, бывших тогда итальянской колонией. Поэтому в августе 1936 г. был принят закон о сегрегации в Восточной Африке. Вслед за ним в апреле 1937 г. последовал закон о запрете смешанных браков, на чем Муссолини настаивал начиная с 1932—1933 гг. А в июле 1938 г. его окончательный поворот к расизму был закреплён Манифестом расовых ученых, где прославлялась «средиземноморская раса», полностью очищенная от «семитского населения». Манифест заклинал итальянцев от смешения с евреями и африканцами. Вслед за этим летом и осенью 1938 г. по всей Италии прокатилась антисемитская кампания.

К тому времени в Италии уже появились несколько расовых теоретиков, и отдельные положения расовой доктрины начали включаться в школьную программу. Идеи Манифеста были тут же подхвачены и начали развиваться итальянскими учеными, прежде всего биологами; научный дискурс быстро обогатился такими терминами, как «расизм», «организм», «чистая раса», «гибрид», «дегенерат». Существенно, что Манифест сле-

довал германской расовой теории и отдавал приоритет биологическому над духовным. Кроме того, в Манифесте подчеркивалась «арийская природа» итальянцев, и они объявлялись «самой чистой расой» в Европе, хотя, судя по документам, сам Муссолини не придерживался идеи «чистоты крови». Однако, выступая на заседании Национального совета фашистской партии в октябре 1938 г., дуче объявил итальянцев «чистыми арийцами средиземноморского типа»<sup>481</sup>. По мнению Арона Джилета, тот пытался использовать идею расы для укрепления национального единства, причем стержнем такого единства должны были стать фашистские ценности. Именно этому и служило понятие «расовой души»<sup>482</sup>.

Грандиозные изменения в положении афроамериканцев в США происходили в 1960—1970-х гг., когда они добились принятия антидискриминационного законодательства. В этих условиях «черная идентичность» была переосмыслена. Если раньше она лишала чернокожих самоуважения и закрепляла их приниженное положение, то в конце 1960-х гг. лидеры черного движения сумели наполнить ее позитивным содержанием.

Сегодня «черная идентичность» в США снова испытывает интересные превращения; она уже не столь гомогенна и однозначна, как несколько десятилетий назад. Принадлежащее к среднему классу чернокожее население никак не вписывается в привычный образ «черного», связанный, с одной стороны, с духовностью, чувственностью и артистичностью, а с другой — с бедностью, криминалом и асоциальным поведением. Средний класс имеет свою культуру и свои ценности, разделяемые всеми его представителями независимо от расовой принадлежности и резко отличающиеся от типичных для городской бедноты. В то же время материальное благополучие не избавляет черный средний класс от эксцессов расизма и дискриминации. Поэтому его положение отличается определенной амбивалентностью<sup>483</sup>. Кроме того, чернокожим из средних слоев

доводится слышать обвинения в том, что они «предали» свою расу, утратили «черную аутентичность» и уже не являются «истинными черными»<sup>484</sup>.

В то же время некоторые черные интеллектуалы наполняют свою афроамериканскую идентичность этнокультурным или даже биологическим содержанием и считают расу более инклюзивной категорией, в известной мере связанной с пан-африканской идеей. Они убеждены в том, что все культуры, имеющие истоки в черной Африке, испытывают взаимное тяготение, основанное на расовом чувстве и на общей истории сложных взаимоотношений с белым расизмом. Иногда они берут на вооружение биополитические теории, наполняют черную телесность оккультными смыслами и тем самым пытаются преодолеть социальные барьеры, отделяющие их от черных низов<sup>485</sup>. Вместе с тем сегодня немало чернокожих интеллектуалов понимают свою тесную связь с американской культурой и подчеркивают вклад в нее своих предков. Гибридность американской культуры является общеизвестным фактом. Например, даже в условиях сегрегации белые и черные музыканты совместными усилиями развивали новые направления в американской музыке<sup>486</sup>.

Привычная американцам черно-белая дихотомия подверглась испытанию во второй половине XIX в. с прибытием в страну китайцев. Чтобы не допустить их к золотым приискам, в Калифорнии их зачислили в категорию «черных» со всеми вытекающими из этого последствиями. Мало того, по федеральному закону 1870 г. они, в отличие от черных, получили статус «чужаков, не имевших права на гражданство». Подтвержденный рядом последующих законов, этот статус надолго стал основанием для дискриминации азиатов. В частности, он открыл дорогу китайским погромам в Калифорнии в 1880-х гг. и окончательному изгнанию китайцев из этого штата по закону 1882 г.<sup>487</sup> Исключенные из многих сфер американской экономики и не допущенные к интеграции в американское общество, китайцы вынуждены были жить изолированно в свое-

образных гетто (чайна-таунах) (рис. 5). Мало того, американские власти сознательно предоставили Гоминьдану право экстерриториальности, давшее ему возможность поставить под свой контроль обитавших в США китайцев<sup>488</sup>.

В то же время судьба китайских иммигрантов в разных регионах США складывалась по-разному, что в определенной мере зависело от них самих. Например, в штате Миссисипи китайцы сперва занялись мелкой торговлей и обслуживали потребности черного населения. Они установили дружеские контакты с местными чернокожими, и некоторые из них даже вступили в брак с черными женщинами. Однако, осознав, что это придает им в глазах белых низкий статус и препятствует интеграции в белое общество, руководители китайской общины сделали все, чтобы это изменить. Они запретили местным китайцам общаться, и тем более вступать в брак с чернокожими, и создали институты (школы, кредитные общества, церкви), принятые в обществе белых. Мало того, они стали заниматься благотворительностью, давая деньги на нужды белых церквей. Все это привело к тому, что в конечном итоге белые приняли их в свое общество и стали считать их «белыми»<sup>489</sup>.

Но в целом положение азиатских иммигрантов изменилось к лучшему лишь после закона 1965 г., отменившего прежние запреты на иммиграцию. К этому времени в США выросло целое поколение «азиатов», воспитанных в традициях английского языка и американской культуры. Их прежние национальные идентичности потеряли для них былое значение, и они начали охотно становиться «азиато-американцами». Правда, появление новых волн иммигрантов из Азии значительно усложнило этот процесс<sup>490</sup>.

В Великобритании и Нидерландах в категорию «черных» обычно зачисляют всех тех, кто не относится к местному «белому» населению. Сюда по определению попадают все иммигранты, переселившиеся в страну за последние десятилетия и не соответствующие представлениям о «высшей чистой расе». До начала 1980-х гг. иммигрантов в Великобритании называли

презрительным словом «негры», но затем в употребление стали входить более нейтральные термины: «черные», «коричневые», «цветные», «этнические меньшинства», «иностранцы», «мигранты». Это было напрямую связано с борьбой недавних иммигрантов за свои гражданские права. В итоге термин «черные» утратил четкую связь с цветовой гаммой. Он превратился в метафору, обозначающую тех, кто подвергался той или иной дискриминации и не воспринимался обществом на равных. Между тем, с одной стороны, заметные различия в экономических успехах между выходцами из Карибского бассейна и из Южной Азии, а с другой — политика мультикультурализма, усиленно внедрявшаяся властями в 1980-х гг., привели к расслоению единой прежде «черной идентичности» иммигрантов. На первый план вышли культура и этничность, потеснившие «расу», и выходцы из Азии, пытавшиеся дистанцироваться от получившей негативную нагрузку «черной идентичности», начали звать себя вначале «коричневыми», а затем — «азиатами»<sup>491</sup>. В то же время одним из главных факторов, создававших обобщенные «черную» и «азиатскую» идентичности, был, безусловно, расизм<sup>492</sup>.

Не менее разительные сдвиги в идентичности произошли после 11 сентября 2001 г., когда выходцы из Южной Азии стали подчеркивать свою особую религиозную идентичность (сикхи, индуисты), чтобы дистанцироваться от мусульман, к которым западное общество начало относиться с все большим подозрением и недоброжелательностью. Культивация такой обособленной идентичности вызвала неодобрительную реакцию левых, справедливо усмотревших в этом подрыв идейных основ солидарности выходцев из бывших британских колоний, чему и служила ранее расовая идентичность<sup>493</sup>.

Сходная ситуация наблюдается в современной Франции, где расиализации подвергаются выходцы из Северной Африки, которых общественное мнение не желает признавать «французами», даже если они живут там не в первом поколении. При этом такие расиализованные группы получают назва-

ние «иммигрантов» или «иноземцев». В общественном дискурсе это безошибочно обнаруживает «магрибинцев», ибо к иммигрантам из европейского региона (итальянцам, полякам, евреям) такие термины никогда не применяются<sup>494</sup>.

В канадском праве большое значение издавна придавалось происхождению людей и их религиозной принадлежности. К началу XX в. там преобладало понятие «расового происхождения», а после Второй мировой войны была сделана попытка отказаться от понятия «расы» в пользу «культуры». С 1970-х гг. расовый дискурс получил этническое наполнение: с тех пор акцент стал делаться на «этническое происхождение», и в 1980-х гг. в практику вошел термин «заметное меньшинство». Между тем в представлении канадцев «раса» и «этничность» фактически оказываются взаимозаменяемыми понятиями<sup>495</sup>. Все указанные сдвиги отражались как в иммиграционной политике, так и в переписях населения<sup>496</sup>.

Своя расовая классификация использовалась в Южной Африке, где людей делили на «белых», «черных», «цветных» и «азиатов». Такие различия фиксировались в местных удостоверениях личности и служили политическим, экономическим и социальным целям режима апартеида, хотя южноафриканские профессора отвергали какую-либо связь этой практики с расизмом<sup>497</sup>. После падения режима апартеида расовые представления в Южной Африке не только сохранились, но создали почву для реконфигурации дискриминации. Если при прежнем режиме «цветные» занимали промежуточное место в социально-расовой иерархии, то в новых условиях привилегированное положение было отдано «чистым расам», а «цветные» неожиданно для себя оказались гражданами «второго сорта».

В Индии термин «раса» не популярен. Например, известный у тамилгов термин «инам» издавна использовался в широком значении «клан, класс, группа, родичи, вид, стадо, братство, товарищество, ассоциация» и пр. Даже в средневековой пуранической литературе, где этот термин использовался для различения живых существ (реальных или мифических), крите-

рием служила не биология, а объем власти. И лишь в начале XX в. он стал означать также и «расу». Так, дравиды стали рассматриваться как особая биологическая раса благодаря основателю Дравидского политического движения Э. В. Рамасами Найкеру, который в 1920—1940-х гг. стремился укрепить их солидарность в борьбе против идеи превосходства «северных арийцев», включая брахманов<sup>498</sup>.

Европейская идея «расы» с ее представлением об иерархии и неравенстве рас стала обсуждаться индийскими интеллектуалами во второй половине XIX в.<sup>499</sup> А определенную популярность она начала получать в Южной Азии лишь с рубежа XIX—XX вв. По мнению ряда авторов, идеологию движения Хиндутва, или «индуистского культурного национализма», следует классифицировать как южноазиатскую форму расизма («монокультурный неорасизм»), или «революционного консерватизма». Эта идеология, искусно сформированная из местных и западных элементов, включает идеи этногенеза, религиозного авторитаризма и иерархии, примордиального индуизма, культурного фундаментализма и этнорасовой ненависти, которые сплетаются в плотный клубок, где культурные коды и символы апеллируют к генетическому наследию и общей крови. Провозглашается возвращение к некоему примордиальному индуизму эпохи Вед и Упанишад, которые служат построению новой индуистской утопии. При этом индуизм изымается из исторического контекста и превращается в вечную и неизменную систему ценностей, оправдывающую гегемонистский проект североиндийского брахманизма. Тем самым, если термин «раса» и не употребляется, сам по себе дискурс, смешивающий культуру с биологией, имеет безусловную расовую окраску, хотя и подает себя в виде «интегрального гуманизма». Любопытно, что этот дискурс включает как «цивилизационную» компоненту («индуистская цивилизация»), так и арийскую идею. В этом контексте индуизм представляется не столько религией, сколько образом жизни и набором универсальных норм поведения, которые не идут ни в какое сравне-



ние с другими религиозными традициями. А одним из главных врагов, наряду с христианами («империалистами»), объявляются мусульмане, являющиеся в Индии религиозным меньшинством. Признавая местных мусульман «кровными родственниками», воинствующие индуисты объявляют их религиозными изменниками и пятой колонной<sup>500</sup>.

История формирования современного населения Латинской Америки дает богатые материалы для отказа от реификации расовых категорий и навязывания им каких-либо жестких культурных кодов и стереотипов. Ведь в разных странах существовало очень разное отношение к межрасовому смешению и потомкам от такого рода браков. При этом никакое, пусть самое жесткое, законодательство не могло там остановить процессы межрасового смешения. Интенсивная метисация привела к появлению самых разных расовых категорий (мулатов и метисов), получавших в различных странах разные статусы. Например, в XVII—XVIII вв. в вице-королевстве Перу было известно 14 расовых категорий, а в Новой Испании — даже 46. Но, как гласит местная поговорка, если в США достаточно было иметь «каплю черной крови», чтобы считаться «черным», то в Латинской Америке, напротив, достаточно было иметь «каплю белой крови», чтобы считаться «белым». За этим стояли принципиально разные подходы к оценке человека и его места в обществе. Как отмечал Э. Л. Нитобург, в британских колониях главным был генеалогический критерий, а в испанских и португальских землях — фенотипический<sup>501</sup>. Если в США расовое смешение долго запрещалось, то в Бразилии оно, напротив, поощрялось властями, полагавшими, что тем самым страна сможет «побелеть» и двигаться к построению цивилизации, сходной с европейской<sup>502</sup>. В условиях «расовой непрерывности», отмечавшейся в Латинской Америке, не могло быть и речи о каких-либо врожденных «расовых качествах». Напротив, такие «качества» конструировались в зависимости от особенностей социальной структуры и социальной стратификации, хотя это и не спасало от расизма<sup>503</sup>.

Например, в Вест-Индии расовая классификация была гораздо более разветвленной, чем в США или Западной Европе. Там использовался богатый набор терминов для людей смешанного происхождения в зависимости от соотношения тех или иных предков — выделялись такие категории, как «белые», «рыжие», «коричневые», «светло-черные», «черные», «темно-черные». При этом раса служила символом социального положения. Так, термин «тринидадские белые» означал не столько физическую принадлежность к белой расе, сколько принадлежность к престижному социальному слою, который обычно связывался с белой расой. Как правило, эта категория включала потомков смешанных браков, однако в нее входили и белые поселенцы; все они назывались «креолами»<sup>504</sup>.

Аналогичная картина наблюдается и в Бразилии с ее мифом о «расовой демократии», где «раса» политизирована, хотя и не в такой степени, как в США<sup>505</sup>. Там в одном из северо-западных поселков этнографу удалось зафиксировать 116 терминов для разных расовых типов, и имеются данные о том, что в различных районах Бразилии люди различают около 500 разных типов в зависимости от оттенков цвета кожи, формы носа и губ, особенностей волос и пр. Из них чаще всего использовались 10 терминов (около 85% случаев), причем самыми популярными были три — «морено» (мулаты), «бранко» (белые) и «сарара» (веснушчатые) (около 50% случаев)<sup>506</sup>. По результатам другого исследования, проведенного в штате Баия, там различали 25 оттенков цвета, которые группировались в четыре основные категории — «бранко», «морено», «пардо» (мулаты), «прето, негро, эскуро» (черные). При этом расовые термины ситуативны и со временем изменяются, а бразильские власти поощряют межрасовое смешение и своей целью объявляют создание особой «бразильской расы»<sup>507</sup>. Социально-классовые различия имеют в Бразилии гораздо большее значение, чем расовые<sup>508</sup>. Мало того, в разных районах Бразилии один и тот же человек мог встретить к себе очень разное отношение. Например, состоятельный человек, обладавший светлой кожей,

хотя и имевший среди своих предков чернокожих, мог считаться в Баие «белым», но на юге Бразилии его могли третировать как «негра» или «мулата»<sup>509</sup>. При этом в ряде стран Латинской Америки под влиянием черного движения в США в 1970—1980-х гг. происходила политическая мобилизация местного чернокожего населения. В этом контексте термин «черные» лишился своих негативных коннотаций и приобрел позитивный смысл<sup>510</sup>.

А вот на Сицилии для иммигрантов из стран третьего мира, прежде всего Африки, используются такие расовые категории, как «марокчини» (марокканцы), «нивури» (черные) и «туичи» (турки). Термины «марокчини» и, реже, «нивури» там употребляют для темнокожих иностранцев. Но наибольшей популярностью пользуется термин «туичи», имеющий инклюзивное значение — в эту категорию включают не только темнокожих иностранцев, но и темных сицилийцев. Впрочем, сами сицилийцы не видят большой разницы между этими тремя терминами и нередко вкладывают в них один и тот же смысл, не особенно заботясь об их соответствии реальной цветовой гамме. Например, термин «туичи» могут использовать равным образом для темнокожих выходцев из Ганы и светлокожих жителей Туниса. В любом случае речь идет об образе «чужаков», к которым относятся с опаской<sup>511</sup>.

В Скандинавских странах термин «раса» считается сегодня унижительным и вовсе не используется. В Норвегии даже делались попытки ввести новую терминологию для «иммигрантов», которая бы подчеркивала уважительное к ним отношение. В качестве новых терминов предлагались «фьернкультурелл» («далекий культурно») и «фреммедкультурелл» («культурный иноземец»), но проблему они не решили. Поэтому власти остановились на термине «миноритецшпреклинг» («языковое меньшинство»), обозначающих тех, чей материнский язык отличается от норвежского. Важно, что этот термин обходит вопрос о культурной идентичности, оставляя самому индивиду право выбора. Однако молодежь такого происхождения све-

ла на нет все усилия властей, называя себя «иностранцами» (утлендинг), тем самым подчеркивая свою маргинальность. Некоторые молодые люди предпочитают двойную идентичность, например «норвежско-пакистанскую». Однако встречается и немало тех, кто сознательно демонстрирует безэтничность и хочет быть просто «самими собой»<sup>512</sup>.

Подобно США, в Великобритании также выделяется большая группа «черных» иммигрантов, но, во-первых, у нее более короткая история пребывания в этой стране, чем у афроамериканцев в США, а во-вторых, она более гетерогенна, ибо включает мигрантов как из Вест-Индии и Западной Африки, так и из Пакистана, Индии и Бангладеш<sup>513</sup>. Подобно иммигрантам из Вест-Индии в Нью-Йорке<sup>514</sup>, выходцы из Южной Азии неоднократно протестовали против своего зачисления в категорию «черных», но отношения к ним со стороны белых британцев это не изменило. В ходе борьбы против расизма и за социальную справедливость иммигранты создавали в Великобритании самые разные коалиции, что влияло на установление тех или иных границ «черной общности». Они существенно расширяются, когда речь идет о политической солидарности иммигрантов, и, напротив, сужаются, когда разные группы иммигрантов апеллируют к своим культурным и языковым истокам. При этом некоторые активисты «черного» движения склонны ограничивать «черную общность» только теми, кто происходит из стран Британского содружества, а иной раз еще более сужают ее границы, апеллируя лишь к тем, кто имеет африканское происхождение. Это, разумеется, ведет к автоматическому исключению «азиатов». Поэтому другие «черные» политические лидеры предлагают включать в эту категорию всех, кто страдает от расизма в Великобритании из-за цвета своей кожи. Но когда в 1980-х гг. британские власти изменили политику и начали оказывать поддержку этническим меньшинствам, «черная» категория этнизировалась и, наряду с «азиатами», стала означать одно из меньшинств, требующих доступа к финансированию и другим ресурсам. В то же время

у британских полицейских были свои представления о том, кого следует признавать «черными» в соответствии с инструкцией, составленной властями в 1987 г. Следует заметить, что культура иммигрантов также не остается в замороженном состоянии, а видоизменяется в диалоге с британской культурой. Все это делает «черную» категорию в Великобритании весьма неопределенной и несколько парадоксальной<sup>515</sup>.

Во всех упомянутых случаях людей различают не по крови, а по фенотипу, и расизм не поддерживается законодательством, как это прежде наблюдалось в США и ЮАР. Иногда даже имеются законы, сурово преследующие за расизм. Это не мешает тому, что расовые и социоэкономические категории нередко смешиваются<sup>516</sup>. На практике же дискриминация остается суровой реальностью и выражается в отношении к людям иной расы, в том числе со стороны работодателей, полиции и чиновников<sup>517</sup>.

В Латинской Америке и в некоторых странах Африки расовые отношения находят выражение даже в идеале красоты, которому придаются черты белой расы. Кое-где производится специальные процедуры, позволяющие коже «побелеть». При этом речь идет не только о физической красоте, а о символах более высокого социального статуса, связанного с прямыми волосами и белой кожей. В этих условиях светлая кожа играет роль социального капитала<sup>518</sup>. И чернокожее население Латинской Америки предпочитает называть себя «морено» (коричневые), а не «негро» (черные)<sup>519</sup>. Аналогичным образом, выходцы из Бангладеш в Англии и выходцы из стран Карибского бассейна в США не желают называться «черными». В подобных случаях иммигранты предпочитают сохранять свои национальные или этнические самоназвания<sup>520</sup>.

Иной пример приводит английский социальный психолог Генри Тэддфел. Он пишет о студентах из Вест-Индии, которые ехали на учебу в Великобританию, видя в ней страну родного языка и ожидая встретить там доброжелательный прием. Однако, встретив настороженное и даже враждебное отношение

местных жителей, они начали ощущать себя «чернокожими» и стали вырабатывать у себя «черное самосознание». Теперь они воспринимали Великобританию уже не как свою культурную родину, а как страну белых людей, подвергавших их дискриминации<sup>521</sup>. А ученому из Тринидада, где он называл себя «индо-тринидадцем», или карибцем, пришлось свыкнуться с идентичностью «южноазиата», которую он получил, переехав в Канаду<sup>522</sup>.

В истории известны показательные примеры, когда с изменением социально-экономических условий или с переселением в новую среду группа, сохраняя свое единство, реинтерпретирует его основания и переходит к новой идентичности. Чаще всего речь идет о смене религиозной идентичности на расовую, что, как правило, навязывается группе окружающим миром. Самым известным примером такого перехода служат евреи, у которых в условиях эмансипации во второй половине XIX в. религиозная идентичность была решительно потеснена расовой. Меньше известна ситуация с фалашами (эфиопскими евреями), которые в избежавшей колониализма и не знавшей расовой таксономии Эфиопии определялись по языку и религии и звались «бета-израэль». Однако в современном Израиле, куда они были эвакуированы в 1980-х гг., фалаши, резко выделявшиеся своими соматическими особенностями, получили обидное название «черные». Это их мало устраивает, и они доказывают, что они «красно-коричневые» (рис. 6).

Наконец, живущие на севере Ливана марониты в эпоху Османской империи отличались прежде всего религией (христианство) и занятиями (ремесло и торговля), но отнюдь не противопоставляли себя соседям по культуре, языку или физическому облику. Однако во второй половине XIX в. в условиях интенсивного французского влияния марониты быстро интегрировались в капиталистическую экономику (торговля шелком), придали своим различиям с соседями культурный смысл и стали считать себя частью иной, более развитой цивилизации. В этих условиях и совершилась расиализация маронитов,

хотя, подобно другим белым, считающим себя «нормальными людьми», у них это не озвучивалось лексически. Однако это подспудно присутствовало в их ощущении себя форпостом западной цивилизации на Ближнем Востоке. Поэтому они были смущены стремлением Франции «цивилизовать» Ливан и доказывали, что как «белые люди» они не нуждались в этом. Дальнейшему укреплению у них расового самосознания послужила опасность арабизации, возникшая в 1930-х — начале 1940-х гг. Наиболее авторитетно это было озвучено в 1942 г. основателем Ливанской Республики Михаэлем Шихой, всеми силами пытавшимся дистанцировать ливанцев от арабов. В качестве одного из доказательств он ссылался на якобы прямые генетические связи ливанцев с финикийцами, давшими алфавит «белой расе». Таким образом, престижная «белая идентичность» была приписана смуглым маронитам их лидерами идеологическим путем. С тех пор образ маронита стал ассоциироваться с зажиточными образованными людьми, говорящими по-французски и принадлежащими к «белой общности», хотя в реальности многие из них говорили только по-арабски и были бедными малообразованными крестьянами. Такая идентичность переполняла их гордостью и позволяла считать себя выше соседних друзов и мусульман<sup>523</sup>.

Иная модель расиализации была, по словам исследовательницы из Ганы Нкиру Нзегву, представлена в Западной Африке, чье население британские колонизаторы характеризовали не столько по физическим, сколько по лингвокультурным особенностям (одежде, лицевым меткам, именам, языку). Местных жителей изображали кровожадными дикарями и примитивными каннибалами, что и должно было оправдывать колонизацию как цивилизационную миссию. Иными словами, в этом случае эссенциализированная культура представлялась много важнее соматических черт. В этом Нкиру Нзегву усматривает своеобразный культурный расизм XIX в., подчеркивавший, подобно биологическому, иерархические отношения между культурами — европейской и «примитивной», но избегавший

апелляции к телесным признакам. Правда, такая ситуация наблюдалась именно в самой Западной Африке. Когда же выходцы оттуда оказывались в Великобритании, там они сталкивались с откровенным биологическим расизмом. Впрочем, и в Западной Африке этот «культурный расизм», вопреки убеждению Нкиру Нзегву, включал биологические элементы, ибо британским чиновникам было запрещено вступать в половые контакты с местными обитателями. Тем не менее биологический расизм не получил популярности в местной среде, и поэтому сегодня выходцам из Западной Африки трудно понять афроамериканцев с их высокоэмоциональным отношением к проблеме расы<sup>524</sup>. В результате потомки африканцев, живущие в странах Запада, играют, по словам Нкиру Нзегву, определенную роль в сложении неокOLONиального расизма, обращенного против африканцев и оперирующего западными концепциями<sup>525</sup>.

В послевоенных Германии и Австрии расовая терминология вообще была запрещена. Однако это вовсе не мешает бытованию там расистских чувств и практик в отношении приезжающих из зарубежья наемных рабочих («гастарбайтер», «ауслендер»), что автоматически переносится и на их потомков<sup>526</sup>. И никакие рассуждения ученых о том, что раса — это фикция, не смогли в этом отношении ничего изменить<sup>527</sup>.

Н. Макмастер объясняет популярность расовых идей и слабую эффективность антирасистских действий в послевоенной Европе тремя факторами. Во-первых, сложные научные построения, ставившие под сомнение существование строго обособленных рас, были не способны преодолеть интуитивные представления обывателей, для которых «расовые различия» были живой реальностью. Во-вторых, антирасистское образование не могло в короткие сроки преодолеть живучие расовые стереотипы, складывавшиеся в Европе столетиями и пропитавшие ее культуру (учебники, комиксы, художественная литература, фильмы, живопись и пр.). Наконец, в-третьих, по-



## ГЛАВА 7. ЧТО ОЗНАЧАЮТ «РАСЫ» В РАЗНЫХ СТРАНАХ МИРА

давяющее число нацистских функционеров и коллаборационистов избежали преследований и интегрировались в политические, административные, научные и образовательные структуры послевоенной Европы. Это и обусловило определенную преемственность политических элит, приверженных идеям расизма и колониализма. Кроме того, ужас, который европейцы испытали, обнаружив факты нацистского геноцида, был связан с массовым истреблением евреев. Но истребление цыган, славян, геев и некоторых других групп населения не привлекло столь же большого внимания. А расовые стереотипы, обращенные против чернокожих, вообще не подверглись ревизии<sup>528</sup>.

Вместе с тем нападения на иностранцев и гастарбайтеров, происходившие в Южной Африке во второй половине мая 2008 г., показывают, что «расизм» создает лишь внешнюю форму отношения к иммигрантам. На самом же деле речь идет о конкуренции и социальных проблемах, которые местное население связывает с их появлением. Ведь жители Южной Африки предъявляют иммигрантам те же претензии, что и европейцы, хотя в данном случае к цвету кожи все это никакого отношения не имеет.

### РАСИЗМ МЕНЯЕТ ОБЛИЧЬЕ

После Второй мировой войны, падения колониальной системы и отмены дискриминационного законодательства в США биологический расизм полностью потерял свое оправдание, и его сторонники были вынуждены уйти в тень<sup>529</sup>. Вместе с тем его место недолго оставалось вакантным, и на сцене появился новый, так называемый «культурный расизм», направленный на защиту своих «культурных ценностей» и своего образа жизни от каких-либо иных форм человеческого существования.

Впрочем, идеи, ставшие основой «культурного расизма», начали формироваться еще в предвоенный период. Как показывает Кевин Кутэн, их, с одной стороны, исповедовали итальянские фашисты, а с другой — эсэсовцы, входившие в Ваффен СС и мечтавшие о единой Европе. И те и другие отвергали биологический детерминизм как чересчур материалистическую и вульгарную философию. Первостепенное значение они придавали духовности, определяя ее как «расовую душу». Именно этот подход под названием «биополитики» лег в основу новой идеологии влиятельных организаций правых радикалов в послевоенный период. История, фольклор и культура казались им несравненно более важными, чем биологический облик, но еще важнее была политика, задающая рамки «гражданству» и тем самым строго ограничивающая круг брачных партнеров. Поэтому, в их представлении, нация в своем развитии совпадала с расой, и было правомерно говорить о «нации-расе». Сто-

ронники такого подхода отвергали иерархию рас и предлагали видеть достоинства в каждой из них. Однако они стояли за полное сохранение существующих «рас», и это заставляло их отстаивать сегрегацию. В частности, некоторые из них доказывали, что «биополитика» много эффективнее, чем христианство, способна объединить Европу и сохранить ее как культурную общность, за которой якобы скрывалось ее расовое начало<sup>530</sup>.

Вариантом такой идеологии был апартеид в Южной Африке. Так, в брошюре, выпущенной Националистической партией в марте 1948 г., политика расового обособления оправдывалась «христианскими принципами справедливости и умеренности». Целью такой политики назывались «охранение и защита чистоты белой расы европейского населения страны, охранение и защита туземных расовых групп в качестве отдельных этнических единиц в надежде, что эти группы разовьются в самостоятельные единицы в своих собственных районах...». Принцип расового равенства трактовался в этом документе как путь к «национальному самоубийству белой расы», а политика апартеида представлялась идеальным способом к обеспечению будущего каждой расы. Якобы только она могла позволить расам развиваться так, как они сами считают нужным, и обезопасить их от взаимных столкновений и конфликтов. Надо ли говорить, что такие установки предполагали строгий запрет межрасовых или межэтнических браков<sup>531</sup> и ограничение цветного населения в гражданских правах? Настаивая на политике расового обособления, Националистическая партия декларировала свое отрицательное отношение к расовой или этнической эксплуатации и заявляла, что последняя не имела никакого отношения к «расовому обособлению»<sup>532</sup>.

Даже в конце 1970-х гг. некоторые южноафриканские ученые защищали режим апартеида, утверждая, что местный «демократический плюрализм» дает народам реальное право на самоопределение в пределах государства и позволяет им «стать

хозяевами своей собственной судьбы в своих районах». Такое «самоопределение» казалось им более справедливой ситуацией, чем идея «кипящего котла». При этом они критиковали СССР за непоследовательное утверждение принципа самоопределения, нарушавшегося «русификацией», отсутствием «культурной автономии» и чрезмерной политической централизацией. Они доказывали, что «проблема меньшинств» лучше всего решена именно в Южной Африке, где достигнута «политическая стабильность»<sup>533</sup>. Ради такой «стабильности» некоторые местные политики даже предлагали вернуть «городских туземцев» в лоно их собственных племен, чтобы сохранить жесткий контроль над ними<sup>534</sup>. Между тем, придя к власти в 1948 г., Националистическая партия ввела режим жесточайшей расовой дискриминации, единодушно осужденный ООН и поставивший ЮАР в изоляцию от остального мира<sup>535</sup>. Тем не менее, как мы увидим ниже, сходные идеи взяли на вооружение современные Новые правые.

Сегодня в том же направлении действуют некоторые неоязыческие («этнические») группы и движения, озабоченные наделением каждой отдельной этничности, понимаемой как особая «раса», особой верой, якобы доставшейся от дохристианских предков<sup>536</sup>. В то же время следует отметить, что расиализация и этнизация религии происходят далеко не только под флагом неоязычества. В том же направлении в США действуют некоторые христианские конгрегации, этнизирующие своих прихожан: черная церковь<sup>537</sup>, корейская церковь<sup>538</sup>, китайская церковь (рис. 7) и многие другие.

Понятие «культурного (нового) расизма» было сформулировано мартиникским психиатром, теоретиком алжирской революции Францем Фаноном (1925—1961) в 1950-х гг.<sup>539</sup>, а затем было подхвачено некоторыми современными исследователями расизма<sup>540</sup>. Иногда его называют «социологическим»<sup>541</sup>, «символическим»<sup>542</sup>, «скрытым»<sup>543</sup>, «повседневным расизмом»<sup>544</sup> или «расизмом-антипатией»<sup>545</sup>. В 1978 г. американский социолог Дж. Макконехей отказался от понятия «сим-

волический расизм» в пользу «современного расизма», чтобы подчеркнуть, что последний возник в эпоху, начавшуюся после движения 1960-х гг. за гражданские права<sup>546</sup>. Из той же логики исходят и авторы, говорящие о «неорасизме»<sup>547</sup> или «еврорасизме»<sup>548</sup>. В Западной Европе этот расизм настаивает на защите своих «культурных ценностей» в условиях наплыва иммигрантов, а в США речь идет о сохранении сложившегося расового баланса, основанного на вере в то, что афроамериканцы в силу своих «расовых особенностей» нарушают такие священные для белых американцев ценности, как индивидуализм, опора на свои собственные силы, трудовая этика, законопослушность. Иными словами, символический расизм ставит своей целью сохранение определенного *status quo* от посягательства «чужаков».

Именно в этих условиях расистские представления претерпели определенные изменения: теперь место «евреев» в них занял обобщенный образ «черных» — если прежде он относился только к выходцам из Африки, то сегодня он наравне с ними включает иммигрантов самого разного происхождения. Все они рассматриваются расистами как нежелательные «Другие»<sup>549</sup>. Наконец, начало XXI в. было ознаменовано тем, что культурный расизм включил в свою обойму исламофобию<sup>550</sup>.

Один из главных создателей теории «символического расизма», американский психолог Дэвид Сиерз, видит его стержнем представление о том, что раз многие афроамериканцы до сих пор живут в нищете, несмотря на отмену дискриминационного законодательства, то дело заключается просто в том, что они отказываются усердно трудиться, т.е., иными словами, в их собственной трудовой этике<sup>551</sup>. Такие настроения стали особенно популярны в США в годы правления администрации Рональда Рейгана, когда на этом основании были остановлены многие социальные программы, ранее предназначавшиеся для помощи афроамериканскому населению<sup>552</sup>. Как показывают проанализированные Сиерзом опросы, в течение последних двадцати лет такие взгляды разделяли более половины белых

американцев, хотя в большинстве своем они уже не поддерживали положения старого биологического расизма.

По словам П. Тэйлора, новый расизм отличается от старого тем, что «вместо заявлений о том, что нежелательные расы являются низшими, он настаивает на том, что чужаки — просто другие, причем неизменно другие, и что у общества есть право исключить тех, кто не вписывается в его образ жизни»<sup>553</sup>.

«Расизм-антипатия» встречается у людей либеральных взглядов, считающих себя свободными от расовых предубеждений и даже как будто сочувствующих жертвам расизма. Они выступают за расовое равенство и протестуют против дискриминации. Однако при этом они сохраняют негативное отношение к чернокожим. Это выражается в том, что такие люди сторонятся жертв расизма, а при встрече с ними соблюдают вежливость, но держатся холодно и отчужденно. В ситуациях, допускающих выбор, они могут проявлять к тем меньше дружелюбия и менее склонны оказывать им помощь в сложной ситуации, чем другим людям. А стремление таких либералов выдерживать принцип равенства диктуется не столько искренней приверженностью к нему, сколько желанием продемонстрировать свою свободу от предубеждений. Поэтому их истинное настроение выявляется в непредвиденных ситуациях, требующих быстрой реакции, где им трудно сдержать свои истинные чувства<sup>554</sup>.

Признавая обсуждаемое здесь явление, некоторые авторы понимают его в иных терминах как «изохренные предубеждения»<sup>555</sup> или «уточенные предубеждения»<sup>556</sup>. Голландские социологи предпочитают термин «этноцентризм»<sup>557</sup>, Верена Столке пишет о «культурном фундаментализме»<sup>558</sup>, Стефен Штейнберг понимает это как «новый дарвинизм»<sup>559</sup>, а для Анатоля Ливена речь идет о «защитном национализме», призванном уберечь культурные ценности в условиях массового прилива иммигрантов<sup>560</sup>. Недавно то же самое явление было определено как «неонационализм»<sup>561</sup>.

Французский эксперт по проблеме расизма П.-А. Тагиефф различает два типа расизма — традиционный («дискриминационный», или «универсальный») и новый («дифференциальный», или «общинный»). Первый исходит из идеи существования отдельных рас или цивилизаций, расположенных в иерархическом порядке в соответствии с некоей универсальной системой ценностей. Второй переносит упор на групповую (этническую) идентичность, придавая ей абсолютное значение. В этом случае акцент делается не на неравенстве, а на несовместимости культур («духовности») и их неспособности понять друг друга. Если сторонники расизма первого типа озабочены сохранением доминирующего положения «высшей» расы или цивилизации, то сторонники второго опасаются размывания того, что составляет самые основы групповой идентичности, и отчаянно борются за сохранение «чистых культур». Они доказывают, что иммигранты не способны к ассимиляции или интеграции в местное общество и что поэтому они представляют опасность для культурной идентичности местного населения<sup>562</sup>. При этом, как замечает М. Вьевьорка, если в репертуаре «символического расизма» встречаются рациональные аргументы, то «дифференциальный» полностью оторван от реальности<sup>563</sup>.

Существенно, что как старый, так и новый расизм неизменно апеллировали к науке. Старый опирался на так называемый «научный расизм», не только представлявший расы четкими биологическими общностями со строгими легкоразличимыми границами, но и настаивавший на тесной взаимосвязи физических качеств человека с духовными<sup>564</sup>. В свою очередь, новый прибегает к культурологическим аргументам, черпая их из багажа современной социокультурной антропологии и дополняя доводами сторонников «политики идентичности». Кроме того, хотя новый расизм и стремится избегать биологического аргумента, он эссенциализирует культурные различия и реифицирует «национальный характер» в такой степени, что фактически речь идет о биологизации культуры<sup>565</sup>.

Правда, на поверку «новый расизм» оказывается не таким уж новым<sup>566</sup>. Его прототипом Э. Балибар считает антисемитизм, складывавшийся с эпохи Просвещения<sup>567</sup>. Доктриной «культурного расизма» еще в конце XIX в. руководствовался французский националист Морис Баррес<sup>568</sup>, и культурные аргументы («национальный характер», «культурная уникальность», «несовместимость культур») не были чужды «научному расизму»<sup>569</sup>. Они находили отражение в изящной литературе и представлениях некоторых теологов<sup>570</sup>. В тот же период целый ряд характерных для «культурного расизма» аргументов звучал в контексте антииммигрантской риторики и в США<sup>571</sup>, а в начале XX в., как мы увидим ниже, их подхватил русский журналист М. Меньшиков.

Тогда в США иммигрантов обвиняли в том, что, соглашаясь на низкую оплату труда и худшие бытовые условия, они вытесняют из трудовой сферы местных рабочих и понижают их уровень жизни, что они не способны к интенсивному труду и своими нравами и поведением разлагающе действуют на местное общество, что они безнациональны и не приспособлены к демократическим порядкам, что они несут с собой анархию и радикализм, что, отличаясь многодетностью, они меняют этнодемографический баланс и обрекают коренных жителей на вымирание, что, наконец, они виновны в упадке местной литературы. Со временем все чаще звучало утверждение о том, что будто бы иммигранты из Южной и Восточной Европы в силу своей культуры, религии или умственных способностей не способны к ассимиляции.

Этот вид расизма, исходивший из идеи несовместимости разных культур, занимал видное место в конструкции английского социального антрополога Джорджа Питт-Риверса, убежденного в том, что раса играла основополагающую роль в истории и культуре. В своей книге «Столкновение культур и контакт рас», вышедшей в 1927 г., он анализировал демографические и культурные последствия колониализма и доказывал, что переход на чужую (европейскую) культуру не идет на бла-



го местным народам, ибо они не способны сделать ее своей. Он отождествлял расу с этнической группой и фактически стоял на позициях социодарвинизма, но упадок местных народов объяснял не столько их биологическими, сколько культурно-психологическими качествами (в частности, разными «ментальностями»), якобы не позволявшими их успешной адаптации<sup>572</sup>. Однако свою необычайную популярность такие аргументы обрели действительно в последней трети XX в., когда открытая апелляция к биологическому расизму утратила былую силу.

«Культурный расизм», о котором здесь идет речь, часто обращается к принятому в антропологии традиционному взгляду на этнические культуры, которые нередко рассматриваются как относительно изолированные комплексы со строгими границами и своим неповторимым набором особенностей. Это представление разделял известный французский антрополог Клод Леви-Стросс, отмечавший, что «особенностями одежды, прически и украшений, нанесением физических увечий, жестами они [культуры] создают различия, сопоставимые с теми, что существуют между расами, и, отдавая предпочтение каким-либо физическим типам, они закрепляют и, возможно, даже распространяют их»<sup>573</sup>. Несмотря на оговорку о том, что история и культура ни в коей мере не предопределяются биологической наследственностью, он все же допускал, что «каждая культура отбирает генетические способности, в свою очередь оказывающие обратное влияние на ту культуру, которая сделала все, чтобы их усилить»<sup>574</sup>. Связывая будущее человечества с культурным и биологическим разнообразием, на котором только и может основываться дальнейшее развитие, Леви-Стросс приходил к логическому выводу о том, что разнообразие не может сочетаться со всеобщим равенством, к которому призывают современные гуманисты: «Человек не может полностью принять другого, идентифицировать себя с ним и в то же время остаться иным»<sup>575</sup>. Именно к этой идее, ссылаясь на Леви-Стросса, и прибегает в своей риторике идеолог фран-

цузских Новых правых Алэн де Бенуа<sup>576</sup>, добавляя, впрочем (вопреки Леви-Строссу!), что идея расы стара как мир и что современные ученые будто бы безоговорочно отождествляют расы с популяциями. Это служит ему основанием вернуться к старому расистскому тезису о биологической основе определенных умственных способностей<sup>577</sup>.

Видя опасность именно такой интерпретации идей Леви-Стросса, обвинявшего европейский гуманизм в стремлении к тотальной культурной нивелировке, его критики предупреждают против опасности крайнего релятивизма. Ведь последний фактически оправдывает тоталитаризм, социальную иерархию и отстаивает «культурный детерминизм», не оставляющий индивиду никакого выбора. Мало того, эти идеи подпитывают антииммигрантские настроения в Западной Европе<sup>578</sup>. Цветан Тодоров отмечает парадоксальное противоречие в логике Леви-Стросса, которая фактически выводит тезис о неравенстве людей (оправдывающий фашизм, расизм и тоталитаризм) из гуманистической идеи их равенства<sup>579</sup>. Он также отмечает странное сходство этих идей Леви-Стросса с антигуманистической традицией, известной во Франции со времен Гобино вплоть до современных Новых правых<sup>580</sup>. Другие видные критики также были удивлены позицией Леви-Стросса, идущей вразрез с эпохой<sup>581</sup>. Впрочем, не все с этим соглашались. Некоторые полагают, что сама по себе апелляция к культурным различиям и релятивизму со стороны Леви-Стросса не имеет никакого отношения к расизму<sup>582</sup>.

Тем не менее, как отметила одна исследовательница, похоже, сам Леви-Стросс не задумывался о том, к чему ведет практическое воплощение его теории. Ведь, настаивая на сохранении разнообразия и уникальности многочисленных этнических культур, он подчеркивал ценность межкультурного сотрудничества. Но чем теснее было бы такое сотрудничество, тем скорее стирались бы культурные различия. Тем самым исчезали бы и стимулы к сотрудничеству. Зато сохранять различия можно было бы, лишь поддерживая социальное неравен-

ство внутри и (нео)колониальное устройство вовне. Улучшение же социальных условий жизни неизбежно вело бы к уменьшению культурного разнообразия<sup>583</sup>.

Правда, уже в 1980-х гг. Леви-Стросс пришел к пониманию того, что, как это ни парадоксально, успешная борьба с дискриминацией ведет к культурной нивелировке. Мало того, теперь он с пессимизмом отмечал, что нельзя достигнуть всеобщего равенства и братства, не отказавшись от культурного разнообразия. Вслед за Гобино он был убежден в том, что сохранение культурного разнообразия было возможно только путем территориального размежевания между разными культурными группами, и не верил в возможность межкультурного взаимопонимания. Поэтому его подход фактически требовал либо введения мер против иммиграции, либо организации жесткой культурной автономии в виде «радикального мультикультурализма». Этот подход основывался на реификации культур, избегал анализа институциональной дискриминации и заставлял Леви-Стросса отрицать наличие расизма во Франции<sup>584</sup>.

Таким образом, для «современного расизма» характерны следующие особенности. Во-первых, он переносит акцент с биологии на культуру и культурные ценности, во-вторых, место иерархии теперь занимают культурные различия, которые преувеличиваются, реифицируются и декларируются как «культурная несовместимость», наконец, в-третьих, расистские настроения выражаются в скрытой форме и трудно распознаваемы. При этом иной раз расизм практикуется неосознанно (поэтому иногда говорят о «нечаянном расизме»), и люди склонны его отрицать. В итоге «Других» подозревают в покушении на традиционные ценности, а их социальные и экономические неудачи объясняют не дискриминацией, а изъянами их собственной культуры. Тем самым фактически обвинения адресуются не субъектам дискриминации, а их жертвам. Все такие настроения свойственны в первую очередь консерваторам и правым, но иногда их неосознанно разделяют и широкие массы населения<sup>585</sup>.

Как показывает голландский социолог Т. ван Дейк, представления о непреодолимых культурных различиях не нейтральны в моральном и политическом отношении. Они по-прежнему подразумевают иерархию культур, где культуре доминирующего населения отводится более высокое место, что и позволяет осуществлять дискриминацию этнических меньшинств и иммигрантов. Поэтому в этнических предубеждениях он обнаруживает «ментальную программу расизма»<sup>586</sup>. А в рассуждениях о «предубеждениях» и «защитном национализме» он видит обычное академическое стремление отрицать наличие расизма<sup>587</sup>. Мало того, как показывают новейшие социологические исследования, имеются устойчивые связи между склонностью к различным видам расизма, с одной стороны, и тяготением к авторитарному режиму и введению иерархии, закрепляющей групповое неравенство — с другой. Такие консервативные настрояния включают этнические предрассудки, политический и экономический консерватизм, симпатии к правым политическим партиям. Они также всегда предполагают ощущение угрозы со стороны «Другого», будь то биологическая, демографическая, социальная или культурная опасность<sup>588</sup>. Э. Балибар также отмечает, что «в неорасистских доктринах исчезновение темы иерархии является скорее внешним, чем подлинным». Ведь как бы ни открещивались от иерархии идеологи нового расизма, она неизбежно возникает в контексте практического применения их рекомендаций<sup>589</sup>.

В то же время, как замечают новозеландские авторы, «современный (символический) расизм» — это продукт конфликта между негативными чувствами в отношении инокультурного населения и либеральными ценностями свободы, прав и равенства<sup>590</sup>. Исследователи «символического расизма» направляют все свое внимание на индивидуальное психологическое состояние человека и его скрытые эмоции. Однако это с трудом поддается изучению в силу того, что мотивы и слова легко допускают интерпретацию и реинтерпретацию<sup>591</sup>. Поэтому, по мнению критиков, гораздо важнее говорить о структурном характере расизма, присущего современному Западу, где об-

## ГЛАВА 8. РАСИЗМ МЕНЯЕТ ОБЛИЧЬЕ

пественное мнение постоянно меняет свои аргументы в соответствии с изменением окружающей обстановки<sup>592</sup>. Действительно, как показывают социологические опросы, «старые» и «новые» формы расизма вовсе не разделены какой-либо резкой границей, и в некоторых контекстах «символический расизм» не является более мягким по сравнению с биологическим<sup>593</sup>. С этой точки зрения конфликт обнаруживается «между конкурирующими структурами артикуляции социальных, политических и этических вопросов». Поэтому-то одним из важных методов выявления и анализа современных форм расизма является дискурсивный анализ<sup>594</sup>.

С учетом того, что современная расистская риторика делает акцент на культуре, оттесняя биологический фактор на второй план, некоторые специалисты предлагают новое определение расизма. Вот одно из таких определений: «Расизм — это... набор практик, структур, представлений и образов, превращающих некоторые формы воспринимаемых различий, обычно рассматриваемых как неупраздняемые и неизменные, в неравенство... Расизм поддерживается и увековечивается как насилием, так и уступками и рационализируется апелляцией к биологии и культуре»<sup>595</sup>.

При изучении расизма важно отрешиться от расхожего мнения о будто бы универсальном характере ксенофобии. Современные исследования психологов показывают, что это не так. Сегодня установлено, что, хотя стереотипы и прививаются людям с детства, тем не менее одни люди склонны к расовым предрассудкам, а другие их отвергают и оказываются способными им противостоять. Например, судя по данным некоторых опросов, если знания расовых стереотипов присущи всем членам общества, то одни люди склонны слепо им следовать, тогда как другие относятся к ним весьма критически. Именно вторая категория менее уязвима для расовых предрассудков, чем первая<sup>596</sup>.

### НОВЫЕ ПРАВЫЕ И «КУЛЬТУРНЫЙ РАСИЗМ»

Анализируя «дифференциальный расизм», Тагиефф имел в виду идеологию французских Новых правых<sup>597</sup>. Их духовный лидер, профессиональный писатель и консервативный журналист Алэн де Бенуа<sup>598</sup>, называет это «правом на инаковость», и недавно верность этому лозунгу была еще раз подчеркнуто продемонстрирована в манифесте Новых правых<sup>599</sup>. С этой точки зрения под «расизмом» понимаются идеология и действия, направленные на упразднение этнических культур («этноцид») в условиях происходящей глобализации. Зато в стремлении сохранить и законсервировать некие «чистые» этнические культуры, нередко отождествляемые с отдельными «расами» или «локальными цивилизациями», никакого расизма этот подход не усматривает<sup>600</sup>.

Проявляя осмотрительность, А. де Бенуа сегодня старательно отмежевывается от «биологического расизма» и стремится быть справедливым по отношению к иммигрантам. Он критикует национальное государство за уничтожение локальных культурных идентичностей и отстаивает широкий федерализм, допускающий максимальную региональную автономию. Как это ни парадоксально, он видит идеал федерализма в империи<sup>601</sup> и подчеркивает «органическую» целостность империи, сохраняющей в неприкосновенности отдельные локальные культуры<sup>602</sup>. Все эти его рассуждения до боли напоминают взгляды русских евразийцев, и не случайно он иной раз прибегает к прямому цитированию мыслей князя Н. С. Трубецко-

го<sup>603</sup>. Однако идея «Империи» была подхвачена им не столько у евразийцев, сколько у одного из основателей европейского неонацизма и «биополитики» Фрэнсиса Йоки, мечтавшего об объединении Европы с Россией и создании огромного авторитарного государства, способного противостоять США<sup>604</sup>. Другой его кумир, итальянский фашист Юлиус Эвола (1898—1974), тоже клеймил «узкий национализм» и противопоставлял ему «империализм»<sup>605</sup>. Кроме того, рассуждения Новых правых возвращают нас к идеям английского антрополога Артура Киса, еще в конце 1920-х гг. усматривавшего в расовом мировоззрении мощный заслон против нивелирующих тенденций западной демократии<sup>606</sup>.

Нельзя не заметить, что Новые правые вовремя почувствовали происходящий сегодня кризис национального государства, легитимность которого, с одной стороны, подвергается сомнению со стороны нарастающего регионализма<sup>607</sup>, а с другой — подрывается глобализацией. Иными словами, у людей нарастает интерес к идентичностям, либо обнимающим сообщества, более крупные, чем современное национальное государство, либо делающим упор на более узкие локальные общности. Правда, вопреки тому, что думают крайне правые, как первые, так в особенности последние не являются возрождением неких исконных примордиальных общностей, а представляют собой продукт глобализации и развиваются по заданной ею траектории<sup>608</sup>. В результате в среде аналитиков и левых интеллектуалов все чаще раздаются голоса, подчеркивающие искусственность современных национальных общностей, на самом деле вобравших в себя самые разнообразные культуры. С этой точки зрения все современные нации могут рассматриваться как «культурные гибриды»<sup>609</sup>. Некоторые авторы убеждены в том, что если аутентичные культуры где-то и сохранились, то именно на локальном уровне, где у людей в особенности ощущается стремление вернуться к своим корням и уберечь свою культурную идентичность от размывания. В этом правые нередко и видят главный аргумент в пользу установления го-

сударственного федерализма и создания «Европы регионов», о чем, например, пишет идеолог Ломбардской лиги Джанфранко Мильо<sup>610</sup>. Между тем современные национальные культуры оказывают сопротивление этому процессу. Итогом являются нарастающие в современном мире этнические и региональные конфликты<sup>611</sup>.

Любопытны рассуждения А. де Бенуа о расизме. Ведь именно он во второй половине 1970-х гг. призвал крайне правых отказаться от термина «раса», заменив его «этнической группой», хотя это и не привело к полному отказу интеллектуального центра Новых правых, Ассоциации по исследованию европейской цивилизации (GRECE — Groupes de Recherches et d'études pour la Civilisation Européenne), от использования социобиологической лексики<sup>612</sup>. Показав, что в науке нет полного единства по вопросу о существовании или отсутствии рас как объективных категорий, Бенуа фактически дискредитирует науку, намекая на недостоверность ее построений, так как, во-первых, научные концепции время от времени кардинально меняются, а во-вторых, в своих суждениях ученые не свободны от влияния политики и идеологии<sup>613</sup>. По его словам, наука не способна предоставить решающие аргументы, способные доказать или опровергнуть расовые представления. Это ему нужно для того, чтобы восстановить в правах бытовое представление о расах как о безусловной физической реальности. Мало того, проделав эту операцию, он заявляет о генетической обусловленности ментальных структур и поведенческих моделей, в чем, на его взгляд, нет никакого расизма.

Далее, он утверждает, что различия неизбежно означают неравенство, но указывает, что последнее имеет комплиментарный характер (иными словами, он стоит на позициях органической школы, и не случайно термин «органическое» то и дело встречается в его риторике. — *В. III.*). Отдавая должное концепции Тагиеффа о «дифференциальном расизме», он ставит ее под сомнение на том основании, что она, на его взгляд, основана на сомнительных подозрениях, а не на конкретных



фактах. Отвергая какие-либо обвинения в расизме, он прибегает к софистике, утверждая, что абсолютных культурных различий быть не может, так как в таком случае различия теряли бы свой смысл. Это помогает ему утверждать неизбежность различий и призывать к борьбе за их сохранение. За это и должны, на его взгляд, бороться «противники расизма»<sup>614</sup>. При этом под «расизмом» А. де Бенуа, подобно другим Новым правым, понимает позицию, настаивающую на ассимиляции иммигрантов. Однако, как бы ни относиться к этой позиции, к расизму она никакого отношения не имеет<sup>615</sup>.

Свою позицию А. де Бенуа называет «дифференциальным антирасизмом»<sup>616</sup>. Показательно, что проблему культурных изменений и взаимодействий он изящно обходит. Нет в его построениях и места для индивидуальной воли, кроме как воли к восстановлению исконного органического порядка!<sup>617</sup> Бенуа заявляет, что по своей сущности каждый человек есть плоть от плоти той культуры, в которой он родился. Какие-либо общечеловеческие ценности для Бенуа не существуют; они, на его взгляд, есть плод тоталитаризма<sup>618</sup>. Нельзя не отметить также, что корни расовой концепции он находит в Ветхом Завете<sup>619</sup>. В конечном итоге все его рассуждения выливаются в лаконичную формулу: «Расизм — это не что иное, как отрицание [культурных] различий». И он готов приложить все свои силы для борьбы с ним<sup>620</sup>.

Таким образом, основную опасность французские Новые правые видят в мультикультурализме, который, на их взгляд, угрожает культурной гомогенности доминирующего населения. Отвергая плюрализм внутри общества, они готовы всячески поддерживать различия между обществами<sup>621</sup>. С этой точки зрения стремление уберечь локальные культуры от «разрушительного влияния» массового наплыва иммигрантов, якобы угрожающих местной идентичности, рассматривается ими как благородное и правое дело<sup>622</sup>. Именно это отличает современный «новый расизм» в странах Западной и Центральной Европы, и именно этим руководствуются во Франции Ле Пен и его

Национальный фронт<sup>623</sup>, а в Северной Италии — Ломбардская лига во главе с Умберто Босси<sup>624</sup>. Какое-либо смешение культур, не говоря уже о смешанных браках, признается всенародным бедствием, и выдвигается требование поставить ему мощный заслон. Естественно, иммигранты должны вернуться в места своего прежнего проживания, что якобы соответствует их собственным интересам. Ведь, исходя из этой доктрины, они по своей природе не способны к ассимиляции, и в новой стране им грозит вечная участь чужаков.

Все это было четко сформулировано в манифесте Новых правых, одним из главных авторов которого был А. де Бенуа. Там иммиграция рассматривалась как негативное явление равным образом и для иммигрантов, и для местного населения — первые оказываются оторванными от своей культурной среды, а вторые остро ощущают угрозу резкой смены привычного культурного окружения. Поэтому наряду с Ле Пэном<sup>625</sup> Новые правые стоят за ограничение иммиграции при расширении сотрудничества со странами третьего мира во имя их индустриального развития<sup>626</sup>. В то же время они призывают французское государство к приданию инокультурным общинам правового статуса и разграничению гражданства и национальности<sup>627</sup>.

Правда, еще совсем недавно расово разнородное или поликультурное общество представлялось им нежизнеспособным, и мечты о нем должны были быть навсегда оставлены. Полагая, что у каждой этнической общности имеется свое «биосоциальное ядро», они призывали к сохранению расовой однородности и настаивали на несовместимости разных этносов. Поэтому многорасовое общество рассматривалось ими как «вызов европейской цивилизации», грозящий ее «этнокультурной гомогенности»<sup>628</sup>. Соответственно, осуждались и межэтнические браки. Зато воспевались традиционные индигенные культуры, сохранившие свою самобытность; пропагандировалось собственное им язычество, а иудеохристианство обвинялось в стремлении стереть с лица земли всю ее неповторимую куль-

турную мозаику. Глобализации противопоставлялась «культурная экология»<sup>629</sup>. Оторванность от исконной культурной среды воспринимается с этой точки зрения как безродность, ведущая к потере творческих способностей. В этом Новые правые находят идейную поддержку в философском учении Мартина Хайдеггера<sup>630</sup>. Их идеалом служат органические автономные общины живущего на своей земле коренного населения, сохраняющего семейные традиции и избегающего уродливых космополитических мегаполисов<sup>631</sup>. Любопытно, что в ряде европейских стран все эти аргументы подхватываются не только крайне правыми и неонацистами, но и левыми — коммунистами и социал-демократами<sup>632</sup>.

Поворот французских Новых правых от смягченного биологического расизма («биополитики») к культурному произошел в конце 1970-х гг., когда в их риторике заметно возросла роль антихристианства. Христианство отождествлялось с чужеродной идеологией, навязанной исконной индоевропейской Европе, и обвинялось в стремлении нивелировать различия, обезличить людей путем введения полного социального равенства и установления империалистического тоталитарного режима<sup>633</sup>. Например, во время проходившего в Париже в декабре 1979 г. XIV национального коллоквиума Ассоциации по исследованию европейской цивилизации тогдашний ее генеральный секретарь Пьер Вьяль<sup>634</sup> со всей страстью обрушился на «монотеистический тоталитаризм», возникший, по его мнению, 4000 лет назад «где-то между Месопотамией и долиной Иордана». Для него любой монотеизм был идентичен тоталитаризму, и он возводил идею тоталитаризма в Европе к приходу туда христианства<sup>635</sup>. Оно обвинялось, в частности, и в том, что якобы в ходе секуляризации создало основу для демократии, социализма и марксизма. Решительный отказ от всего этого сомнительного наследия расценивался как «революционный традиционализм» или «консервативная революция». Звучал призыв к созданию «второго язычества», якобы идеально соответствующего духу Европы<sup>636</sup>. Во второй полови-

не 1970-х гг. активисты Ассоциации действительно пытались возрождать языческие календарные обряды и вводили в свою субкультуру языческую символику<sup>637</sup>.

Речь, разумеется, не идет о полном восстановлении веры в языческих богов. Все это — метафорическая риторика, призванная обосновать право на культурные различия языческим мировосприятием, придать жизнеспособность прошлому и объединить его с будущим, возродить героическую и аристократическую концепцию человеческого общества, связать мораль с эстетикой и отвергнуть библейский дуализм вместе с либерализмом<sup>638</sup>. Новые правые отрицают не только реальный эгалитаризм, но даже миф об эгалитаризме. Разнообразие они понимают как природное неравенство и выдают его за естественное состояние человечества. Для этого им и нужен языческий политеизм, придающий разнообразию, т.е. неравенству, необходимое идеологическое обоснование<sup>639</sup>. Недавно Г. Фай и П. Вьяль озвучили такого рода идеи на расистской конференции, собиравшейся в Москве. Там они говорили о необходимости сплочения Севера против Юга и о создании Евро-Сибири как сообщества «белых народов», объединенных общей индоевропейской генетической основой и древними языческими верованиями<sup>640</sup>.

Фактически эти рассуждения близки идеям итальянского фашистского философа Юлиуса Эволы, называвшего важным моментом «фашистского расизма» положение о том, что «расу нельзя сводить к одной лишь биологической целостности». Ему особенно импонировала «раса души и рассудка», восставшая против любого равенства<sup>641</sup>. А его теоретическая концепция базировалась на трех китах — метафизике дуализма и иерархии (идея Традиционализма), философском обосновании империи и кастовых различий, а также циклическом историческом подходе, говорившем о неизбежном взлете и падении «органических» цивилизаций (в этом он опирался на идеи Шпенглера и Генона). Это означало корпоративный принцип в экономической жизни, кастовость социальной структуры,

превосходство мужчины над женщиной и, наконец, «духовный расизм» в этнических взаимоотношениях. В этих своих рассуждениях Эвола черпал вдохновение, в частности, из индийской ведической литературы, которой он увлекался в 1920-х гг.<sup>642</sup>

Все это как нельзя лучше соответствовало идеологическим запросам Новых правых<sup>643</sup>. И не случайно сам А. де Бенуа признает большую ценность идей Эволы для них<sup>644</sup>. Впрочем, во Франции у этих взглядов имеются и местные корни, восходящие к Морису Барресу, который в конце XIX в. исходил из идеи полной несовместимости отдельных этнических групп и «цивилизаций»<sup>645</sup>. Примером такой «цивилизации», лишенной духа тоталитаризма, Новые правые называли идеализируемый ими древний индоевропейский мир, сохранявший разнообразие как в социальной (система трех сословий, по Ж. Дюмезилю), так и в духовной (язычество) сфере<sup>646</sup>. Опираясь на последние достижения археологов, доказавших наличие в Европе самобытных древних культур, Новые правые представляют ее уникальной цивилизацией со своими собственными истоками и делают отсюда вывод (вопреки протестам Дюмезиля) о превосходстве европейских наций над остальными. При этом, начиная с конца 1970-х гг., политкорректный термин «индоевропейский» пришел в их текстах на смену «арийскому», чересчур выдававшему их симпатии к нацистскому наследию<sup>647</sup>.

Чем исконное «арийство» так уж привлекает Новых правых? В свое время Фридрих Ницше следующим образом сформулировал «арийские» ценности в сравнении с современной европейской цивилизацией: он противопоставлял аристократический воинский дух «арийского сверхчеловека» расслабляющему влиянию общества потребления, прославлял воинственность далеких предков и их готовность к жертвенности во имя высших идеалов и превозносил аристократическую элитную традицию, пытаясь защитить ее от наступающей масскультуры. В наступлении капитализма он видел гибельный путь, уводящий прочь от идеалов гуманизма. Наконец, он об-

винял христианство в подрыве примордиальной индоевропейской традиции, в подавлении интеллектуальной и духовной свободы, к которой якобы неизбежно ведет поклонение абстрактному всеильному Богу. Мало того, христианство он рассматривал как следствие некой культурной агрессии со стороны технически более отсталого семитского мира<sup>648</sup>.

Все эти идеи находят живой отклик у Новых правых. Вот почему если лидеру довоенных французских правых радикалов Шарлю Моррасу вполне достаточно было средневековых и античных предков и он был верным защитником традиционных католических ценностей<sup>649</sup>, то в публикациях Новых правых с завидным постоянством звучит тема «арийских» древностей. В 1981 г. один из них, лингвист Жан Одри<sup>650</sup>, выпустил популярную книгу «Индоевропейцы», в которой не обошлось без слегка завуалированного «арийского» расизма (любопытно, что автор посвятил эту книгу Дюмезилю). Там же излагалась излюбленная у нацистов гипотеза о происхождении первонарода из Приполярья. А в 1997 г. «индоевропейской проблеме» был посвящен специальный выпуск главного журнала Новых правых «НувеЙ эколь», где А. де Бенуа вместе с Ж. Одри пытался оживить изрядно обветшалую идею об индоевропейской прародине, находившейся якобы в Скандинавии.

Любопытно, что недавно умерший известный американский лингвист Эдгар Полومه опубликовал положительную рецензию на эту работу в «Журнале индоевропейских исследований» (1999, vol. 27)<sup>651</sup>. Полومه неоднократно пытался защищать Дюмезиля от нападок слева, считая их неосновательными и «тенденциозными»<sup>652</sup>. Однако, оценивая его мотивы, не следует забывать, что в течение многих лет Полومه входил в состав редколлегии известного своим «научным расизмом» журнала «Мэнкайнд квортерли»<sup>653</sup>. Что касается Дюмезиля (1898—1986), то его позицию вряд ли можно считать последовательной. С одной стороны, он дружил с Пьером Гаксоттом, бывшим одно время личным секретарем лидера и идеолога французских ультраправых Шарля Морраса и одобрявшим

действия Гитлера; кроме того, Дюмезиль симпатизировал ультраправому движению «Аксьон франсэз». Но, с другой, — он спасал Марселя Мосса от гестапо, был членом масонской ложи и преследовался за это режимом Петэна. Впрочем, эти противоречия снимаются, если принять во внимание, что Дюмезиль сочувствовал итальянскому фашизму, но к нацизму относился весьма критически и полагал, что Германия отклонилась от «индоевропейского пути развития»<sup>654</sup>. Помимо оживления нацистской идеи о «нордической расе», Новые правые испытывают не меньший интерес к мифам об Атлантиде и континенте Му<sup>655</sup>.

Идея этногенеза является едва ли не стержнем их историко-софских представлений, по которым этнические корни определяют как идентичность, так и судьбу народов; эта идея позволяет говорить о примордиальном единстве, выраженном в мифе<sup>656</sup>. Один из идеологов Новых правых, социолог и политолог Гийом Фай, сформулировал для них концепцию «археофутуризма», по которой невозможно иметь многообещающее будущее без исходного предопределения, восходящего к этническим корням<sup>657</sup>. Отказываясь от теории прогресса и линейного развития истории, Новые правые противопоставляют этому циклическую модель развития. Исходя из последней, древней индоевропейской цивилизации, суждено путем «консервативной революции» возродиться в новой объединенной Европе, чему должны способствовать элементы древнего языка, якобы сохранившиеся внутри европейского христианства<sup>658</sup>. Такое возрождение возможно лишь путем возвращения к изначальным истокам своей идентичности<sup>659</sup>, и поэтому интеллектуальные лидеры Новых правых уделяют огромное внимание древнейшей истории индоевропейцев; отсюда их обостренный интерес к археологии, филологии и фольклору<sup>660</sup>. Этой будущей Европе, ради сохранения местных самобытных культур, суждено быть федеральным государством. Вот почему федерализм и «общеевропейский национализм» стали любимой идеей А. де Бенуа<sup>661</sup>. Он объявляет себя прежде всего евро-

пейцем, затем нормандцем (будучи родом из Нормандии) и лишь после этого французом<sup>662</sup>.

Между тем вопрос об объединенной Европе не так прост, как это кажется идеологам Новых правых. Во-первых, остается неясным, где пролегают границы этой Европы. Совершенно очевидно, что, в зависимости от видения ситуации разными политиками, их представления об этом выглядят очень по-разному<sup>663</sup>. Во-вторых, будущая Европа может рисоваться в виде концентрических кругов, включающих культурные миры разной степени спайности, а вовсе не в виде федерации<sup>664</sup>. В-третьих, хотя большинство современных обитателей Европы и входит в индоевропейскую языковую семью, ими ее население не ограничивается — Новые правые могли бы вспомнить о финнах и эстонцах, венграх и басках, а также саамах, если говорить только о коренных народах. Кроме того, из чего следует, что между сербами и хорватами или, скажем, немцами и французами существует более крепкая солидарность, чем между шведами, финнами и саамами? Ясно, что «индоевропейский проект» Новых правых представляет очередную утопию.

Кроме того, делая акцент на «индоевропейской» (а по сути, на общеевропейской) солидарности и объявляя ее естественной, Новые правые утаивают, что в конце XIX — начале XX в. во Франции наблюдалось столь же нетерпимое отношение к итальянским, польским, испанским, еврейским или бельгийским иммигрантам, какое отмечается ныне по отношению к выходцам из Африки или стран Карибского бассейна<sup>665</sup>. Например, в 1920-х гг. некоторые авторы жаловались на то, что католическая религия якобы мешает нормальной интеграции поляков во французское общество<sup>666</sup>.

Это отношение к чужакам независимо от их происхождения и физического облика дожило в Европе до 1970-х гг., и лишь с конца 1980-х гг. в мигрантах, прибывших из других стран Европы, стали видеть «своих», в отличие от мигрантов из стран третьего мира, так и оставшихся «чужаками». В последнюю категорию включаются, в частности, мусульмане, даже



если они являются жителями Европы и говорят на индоевропейских языках, как, например, албанцы или боснийцы<sup>667</sup>. Наконец, Новые правые загоняют сами себя в тупик, с одной стороны отстаивая сохранение культурной мозаики, а с другой — апеллируя к якобы единой монокультурной индоевропейской Европе. И что означает их призыв к возрождению единой индоевропейской цивилизации, как не стремление к созданию новой элитарной культуры, соответствующей любезному им принципу иерархии? Иными словами, фактически не считаясь с современными реалиями, Новые правые хотят видеть Европу изолированным от мира материком, неприступной крепостью, ворота которой надежно закрыты от «зловредных иммигрантов»<sup>668</sup>. При этом Европа отождествляется с «западной цивилизацией», которая противопоставляется «восточному деспотизму» и «африканскому варварству». Западные антропологи прозорливо усматривают в этом скрытый расизм<sup>669</sup>. И действительно, биолого-генетические факторы неизменно привлекают внимание Новых правых, и среди их излюбленных авторов фигурируют А. Дженсен, Г. Айзенк, Р. Гернштейн и даже Ваше де Ляпуж и Л. Вольтман<sup>670</sup>, хорошо известные специалистам как сторонники расовых концепций.

Мало того, зовя людей назад к патриархальному быту, Новые правые поступают наперекор бурно развивающейся в мире тенденции к урбанизации и не хотят мириться с ее размахом. А ведь, по данным ООН, к началу XXI в. около половины населения мира уже жили в городах. В высокоразвитых странах городское население достигало 80%, в странах Латинской Америки и Карибского бассейна оно составляло 75%, в арабском мире — 56%, в Азии и Океании — 35%, в Субсахарской Африке — 34%. И, по оценкам экспертов, эта тенденция будет нарастать<sup>671</sup>. Другое дело, что современная городская жизнь порождает новые сложные проблемы: социальное расслоение, бедность, нехватка благоустроенного жилья, деградация окружающей природной среды и т.д. Однако в наше время многие люди стремятся в города, и остановить этот поток,

похоже, никому не удастся. Города же становятся новыми очагами культурной мозаики. Между тем Новые правые хотели бы законсервировать традиционные этнические культуры и пожертвовать социальным и экономическим прогрессом во имя «культурной самобытности»<sup>672</sup>.

Не менее очевидно, что многие лозунги традиционализма заимствованы Новыми правыми у Старых правых<sup>673</sup>. Известно, что ностальгические чувства как европейских, так и русских консервативных направлений (например, евразийства) довоенного времени, как правило, были обращены к местному средневековому прошлому<sup>674</sup>. Это была тоска по средневековой Европе с ее феодальной иерархией, в обоснование правомочности которой немалый вклад внесло христианство. В этом смысле чувства ортодоксальных правых гораздо больше соответствовали реальности, чем мифы о дохристианском прошлом, культивируемые Новыми правыми. Действительно, прославляя местные дохристианские культуры и бездумно обличая христианство, Новые правые, похоже, готовы отказаться от всего культурного багажа, накопленного Европой за последние 1500 лет. Ведь можно ли представить себе Баха, Рембрандта, блестящие достижения средневековой архитектуры и даже основы современной науки без христианства? А если отбросить все эти достижения как производные от христианства, то о какой культуре вообще рассуждают Новые правые? О первобытной культуре, вовсе не знавшей тех этнических образований, которые они стремятся защищать и сохранять? Да и расцвет социальной иерархии, которую так превозносят Новые правые, приходился именно на эпоху Средневековья. А трехчастное деление первобытного индоевропейского общества, во-первых, являлось не более чем зачатками иерархии, а во-вторых, было связано прежде всего с идеологическими представлениями, суть которых еще нуждается в дополнительном анализе. Ведь эта структура, реконструированная по лингвистическим и фольклорным данным, могла выражать главным образом некую идеологическую схему<sup>675</sup>, связь которой с

реальностью, судя по исследованиям того же Леви-Стросса, могла быть далеко не такой однозначной<sup>676</sup>.

Фактически прямыми идеологическими предшественниками Новых правых являлись германские шовинисты первой половины XX в., близкие по своей идеологии нацистам. Ведь те были единственными «консервативными революционерами», сознательно опиравшимися на «славные деяния» первобытных германцев («чистокровных арийцев», «потомков атлантов») в своей пропаганде милитаризма и территориальной экспансии ради построения новой «германской империи», «Третьего рейха», по Меллеру ван ден Бруку<sup>677</sup>. Между тем, вопреки как Старым, так и Новым правым, современная европейская идентичность основывается прежде всего на достижениях эпохи Просвещения и последующего времени. А до того европейская идентичность была по преимуществу христианской<sup>678</sup>.

Чтобы понять сущность призывов Новых правых, следует сперва разобраться в том, что они вкладывают в понятие «права на инаковость». Ведь в устах левых и правых этот лозунг имеет прямо противоположное звучание<sup>679</sup>. Для левых он означает прежде всего защиту культур малочисленных коренных народов и этнических меньшинств, которые в наше время подвергаются дискриминации, нападкам расистов или вообще испытывают реальную угрозу исчезновения с лица земли<sup>680</sup>. Правые же слегка модифицируют этот лозунг, распространяя его на **все** культуры, включая сюда и культуры доминирующих народов<sup>681</sup>. Тем самым суть лозунга меняется до неузнаваемости. Ведь во втором случае речь идет о защите доминирующей в государстве культуры от призрачной угрозы ее размывания массами иммигрантов; по утверждению Новых правых, «иммиграция не приносит пользы принимающему иммигрантов местному населению, которое, помимо своей воли, вынуждено терпеть иной раз катастрофическое изменение своей среды обитания»<sup>682</sup>. В другом месте А. де Бенуа прямо пишет: «Если можно вполне справедливо обличать этноцид туземцев, осуществленный европейцами, то и европейцам нельзя запретить

защищать свою собственную этничность»<sup>683</sup>. Поэтому Новые правые видят в иммиграции один лишь вред и настаивают на том, что люди должны пожизненно находиться в своей культурной среде. Иными словами, они демонстрируют склонность к культурному апартеиду и сегрегации, посягая на одну из главных свобод, даруемых демократией, — свободу передвижения. Именно в этом контексте оппозиция «коренной/некоренной» приобретает расовый смысл<sup>684</sup>. По словам одного современного аналитика, прежнюю идеологическую роль расиста Хьюстона Чемберлена сейчас взял на себя А. де Бенуа, пропагандирующий «гетерогенный мир гомогенных народов», называемый им «этноплюрализмом»<sup>685</sup>. По сути же речь идет о призыве к новой культурной однородности под знаком национализма и патриотизма, которую и отстаивают современные Новые правые вместо прежнего расового превосходства<sup>686</sup>.

Лозунг Новых правых создает угрозу для старых диаспор (еврейской, армянской, цыганской), которые начали формироваться в Европе еще до образования некоторых из современных индоевропейских народов<sup>687</sup>. Он не оставляет места в Европе таким новым диаспорам, как турки-месхетинцы или курды, возвращению которых на родину препятствует современная политическая обстановка. Кроме того, в последние годы жертвой расиализации стали мусульмане, оказывающиеся поголовно под подозрением в «терроризме»<sup>688</sup>. Между тем если для А. де Бенуа идея культурных различий неразрывно связана с идеей неравноправия, то французские алжирцы хотят «быть равными с французами, сохраняя право на различия»<sup>689</sup>. Практическая реализация инициативы Новых правых фактически лишает права и надежды на спасение многих беженцев от войн и тоталитарных режимов<sup>690</sup>. Таким образом, фактически в устах Новых правых лозунг «права на инаковость» является шовинистическим, направленным против иммигрантов (какие бы оговорки при этом ни делались) и аффирмативных действий в отношении этнических меньшинств. Это происходит потому, что в русле отмеченного дискурса

политика постоянно подменяется культурой. А это ведет к культурным войнам, оборачивающимся политическим противостоянием<sup>691</sup>.

Целью всей этой пропаганды является сохранение прежнего этнодемографического баланса, обеспечивающего преобладающее положение доминирующему сегодня населению, а также благоприятный для правых исход выборов депутатов в представительные органы (как известно, иммигранты склонны голосовать за левых). Право голоса во Франции объявляется привилегией коренных французов<sup>692</sup>. Иммигранты обвиняются в том, что они благоденствуют, получая щедрую финансовую помощь от государства, ложащуюся тяжелым бременем на плечи французов. В результате иммигранты страдают не только от бедности и трудностей адаптации, но и от действий полиции, школьной политики и негативного отношения со стороны французских обывателей<sup>693</sup>.

Правда, далеко не все эти аргументы и действия поддерживаются Новыми правыми сегодня. Однако представляется безусловным, что пропагандируемая ими идеология создает благоприятную питательную среду для расистских настроений. В любом случае рассуждения Новых правых о «колонизации» некоей самобытной Европы «монотеизмом "религий Книги"» свидетельствуют об их идейном родстве с современными неонацистами, вкладывающими именно такой смысл в понятие единой Европы. В прежние годы в условиях борьбы двух мировых держав, США и СССР, как Новые правые, так и неонацисты стремились сохранить Европу уникальной и культурно-гомогенной, не связанной ни с Москвой, ни с Вашингтоном. В особенности культивировался антиамериканизм, направленный против американской культурной экспансии в Европу<sup>694</sup>. Новые правые мечтали о «третьем пути», отличном как от либерализма, так и от коммунизма (при этом они всячески дистанцировались от нацизма, хотя именно там следует искать корни самого понятия «третий путь»). Их идеалом было возрождение коллективизма и солидарности на основе локаль-

ных этнических культур, объединенных в «органические государства»<sup>695</sup>. Ради этого, подобно многим другим европейским неонацистам, Новые правые даже были готовы объединиться с силами третьего мира, боровшимися за сохранение культурной самобытности против культурной нивелировки и «тоталитаризма», ожидавших от политики великих держав<sup>696</sup>. В 1980-х гг. эти настроения привели Новых правых к доктрине антиглобализма («антимондиализма»), которой они и противопоставляли идеологию культивации культурных различий<sup>697</sup>.

Существенно, что Новые правые подчеркивают примат культуры над экономикой и политикой. Поэтому они и отстаивают незыблемость европейской культуры и идентичности, защищая их от посягательств извне<sup>698</sup>. Ближайшее будущее народов мира они связывают с многополярной ситуацией, основанной на сосуществовании нескольких цивилизаций. Эти цивилизации выделяются достаточно произвольно — некоторые из них отождествляются с отдельными народами и государствами (например, японская), другие охватывают целые континенты (европейская, североамериканская, южноамериканская и др.) или религиозные ареалы (арабо-мусульманская). Утверждается, что «в глобализованном мире будущее принадлежит крупным культурам и цивилизациям, способным сохранять свою автономию и достаточно сильным для сопротивления внешнему вмешательству». В этих условиях Европа должна стать федеральным государством, уважающим автономию входящих в нее наций и регионов. При этом говорится не о культурах вообще, а об «исторических [т.е. коренных] культурах», имеющих местные корни. Следовательно, о каких-либо правах иммигрантских общин речи не идет<sup>699</sup>.

Сложность обсуждения и оценки нового «дифференциального расизма» состоит в том, что такие его наиболее осторожные пропагандисты, как Бенуа, вообще отрицают его какую-либо связь с расизмом. Напротив, они представляют его справедливой борьбой за право людей сохранять свои культурные особенности<sup>700</sup>, тогда как их критики иной раз видят в

## ГЛАВА 9. НОВЫЕ ПРАВЫЕ И «КУЛЬТУРНЫЙ РАСИЗМ»

«дифференциальном расизме» крайнюю форму расизма, прямо ведущую к геноциду<sup>701</sup>. Наиболее авторитетные французские журналисты неизменно ассоциируют антилиберальных Новых правых с псевдонацизмом или прямо с неонацизмом<sup>702</sup>. Впрочем, некоторые левые критики отмечают ошибочность отождествления Новых правых с «неофашистами»<sup>703</sup>. Риторика рассмотренного выше «культурного расизма» такова, что ее порой нелегко отличить от вполне приемлемых рассуждений антропологов об этничности. Мало того, по словам ряда авторов, «культурный расизм» сегодня сознательно маскируется под этничность<sup>704</sup>. Правда, ему свойствен крайний релятивизм<sup>705</sup>, но последний считается уместным даже у признанных этнологов типа Леви-Стросса<sup>706</sup>. Не случайно идейные вожди французского Национального фронта ссылаются именно на его рассуждения о неизбежности и легитимности этноцентризма<sup>707</sup>.

### ИММИГРАНТЫ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И «КУЛЬТУРНЫЙ РАСИЗМ»

«Новый расизм» в Европе стал реакцией на массовую миграцию из стран третьего мира во второй половине XX в.<sup>708</sup> В сущности, это является частным выражением глобализации, ведущей к резкой интенсификации контактов и взаимодействий между людьми разного этнического происхождения, что вызывает этнизацию групповых трений и конфликтов<sup>709</sup>. Все это порождает тревогу у западных мыслителей левого толка, и некоторые из них еще в конце 1980-х гг. подчеркивали, что «в традиционных или обновленных формах... расизм в современном мире не отступает, а наступает»<sup>710</sup>.

Одной из причин, вызывающих такую тенденцию, является демографическая стагнация, заставляющая ведущие европейские государства (в последние годы к ним в этом присоединилась и Япония) ввозить рабочую силу из зарубежья. Например, в Англии к 1970-м гг. уже сложились достаточно крупные диаспоры выходцев из Южной Азии и стран Карибского бассейна, подвергавшиеся дискриминации<sup>711</sup>. Они селились компактно и выживали благодаря развитой взаимопомощи. Это сформировало у иммигрантов идеологию, настаивающую на естественности и предпочтительности жизни среди своих соплеменников, обладающих той же культурой. Такое стремление к определенной этнической замкнутости, вызванной потребностью выживания в новых социальных условиях, подготовило почву для появления у британского большинства «культурного расизма». Носители последнего были



более всего озабочены угрозой, которую иммигранты якобы создавали для культурной гомогенности британской нации, и проявляли к ним враждебность как к носителям иной культуры, понимаемой как некое псевдобиологическое целое.

Правда, отношение к массовой иммиграции не всегда было негативным. В 1945—1973 гг., когда в Западной Европе наблюдался устойчивый экономический рост и она нуждалась в дополнительных рабочих руках, иммиграция из стран третьего мира в целом приветствовалась и поощрялась. В результате к 1980 г. там было уже около 16 млн иностранных рабочих, прибывших как из отдельных регионов Европы, так и извне. В основном это были молодые мужчины, бравшие на себя те виды тяжелой и непрестижной работы, которых чурались сами местные жители. Как правило, иммигранты были выходцами из сельских районов, не имели промышленного опыта и не испытывали классовой солидарности. Кроме того, они приезжали без семей. Все это давало возможность менеджерам использовать их в качестве штрейкбрехеров, платить им низкие зарплаты и ничего не стоило принимающему обществу, ибо мужчины-одиночки не претендовали на социальное вспомоществование. А в случае спада производства их было нетрудно репатриировать обратно в страны исхода. Однако на деле все оказалось значительно сложнее, ибо со временем иммигранты стали привозить с собой семьи и селиться компактно, образуя своеобразные гетто, создающие зоны ужасающей бедности, и вызывая негативные чувства у местного населения<sup>712</sup>.

Считается, что впервые лозунги «культурного расизма» были озвучены в Великобритании еще в конце 1960-х гг. английским консервативным политиком Эноком Пауэллом, едва ли не самым активным защитником антииммигрантского законодательства. Пугая англичан наплывом иммигрантов из стран третьего мира и перспективой стать «нацией кофейного цвета», он требовал в неукоснительном порядке высылать обратно всех тех, кто не удовлетворял канонам английского общества: «Мы должны обеспечить возвращение обратно тех,

кто не вписывается или плохо вписывается в то, что называется... 'страной приема'. Они должны вернуться в страну, к которой принадлежат»<sup>713</sup>. Ему было ясно, что «выходцы из Вест-Индии или Индии, родившиеся в Англии, не становятся от этого англичанами. Закон делает их гражданами Великобритании по рождению, но фактически они остаются вестиндийцами или азиатами». Иными словами, иммигранты объявлялись неспособными изменить свою культуру, за чем просматривалась их «расовая сущность». Кроме того, Пауэлл озвучил страхи, связанные с представлениями о возможном этнодемографическом изменении британского общества в связи с высокой рождаемостью у иммигрантов. По сути, его риторика превращала иммигрантов во «внутреннего врага», сменившего в этом качестве евреев. Тем самым он придал респектабельность позиции, ранее занимавшей только британскими неофашистами, которые с восторгом его поддержали как своего единомышленника<sup>714</sup>.

Одним из выразителей этих взглядов, предполагавших отсутствие у пришельцев приверженности ценностям демократии, была Маргарет Тэтчер<sup>715</sup>, и в годы ее правления они были подхвачены группой антилиберально настроенных влиятельных интеллектуалов и широко озвучивались британской прессой<sup>716</sup>. Фактически речь шла о том, что даже дети пришельцев, рожденные на британской земле, были якобы не способны интегрироваться в британское общество и стать британцами, ибо британская идентичность представлялась неразрывно связанной с белым цветом кожи. Иными словами, они исключались из британской нации по культурным соображениям, за которыми незримо скрывался биологический аргумент<sup>717</sup>.

Как подчеркивает Али Раттанси, такой подход опирался на следующие положения. Предполагалось, во-первых, что нация будто бы является естественной общностью, которую люди инстинктивно готовы защищать, во-вторых, что враждебность к иностранцам естественна, и, в-третьих, что иммигранты

должны направляться только в те страны, к которым принадлежат «естественным образом». Из этого следовало, что «чернокожим» и «азиатам» не было места в Великобритании, ибо это противоречило «природе»<sup>718</sup>.

Высказываясь против расизма, британские политики в то же время постепенно перешли к политике расовой дискриминации. Вначале местные власти выразили желание принять более миллиона иностранных рабочих. Однако уже в 1949 г. было подчеркнуто, что предпочтение будет делаться для тех, «чья религия или раса не препятствует смешанным бракам и интеграции в принимающее общество». А в 1950-х гг. равным образом как лейбористы, так и консерваторы демонстрировали предпочтение «белым мигрантам» перед выходцами из стран Карибского бассейна или из Азии. Дело кончилось тем, что в 1962 и 1965 гг. были приняты расистские законы, призванные значительно сдержать иммиграцию из стран третьего мира. При этом как консерваторы, принявшие закон 1962 г., так и лейбористы, обратившиеся к еще более жестким антииммиграционным мерам в 1965 г., апеллировали к расистским общественным настроениям и больше заботились о своем успехе на выборах, чем о развитии экономики, настоятельно требовавшем приема новых иммигрантов. Однако, вместо того чтобы облегчить иммиграционное давление, принятие этих законов вызвало прямо противоположный эффект. Ведь если раньше иммигранты периодически возвращались на родину к своим семьям, то теперь, боясь, что их не пустят обратно, они стали привозить семьи с собой и оставались в Великобритании. А это значительно повысило социальные издержки, связанные с их приемом. Негативное отношение общества к иммигрантам резко возросло, о чем и возвестили речи Пауэлла в 1968 г.<sup>719</sup> И хотя законы 1976 и 1981 гг. должны были поставить предел расовой дискриминации, сама их формулировка, включавшая расовую риторику, и вызванная ими «индустрия расовых отношений» лишь усилили расиализацию социальных

отношений<sup>720</sup>. Между тем к началу 1990-х гг. доля небелого населения достигла в Великобритании 5,5%, а в Лондоне — 20,2%<sup>721</sup>.

В 1950—1980-х гг. в Англии часто раздавались обвинения в адрес «патологической культуры» черных иммигрантов, якобы угрожавшей «британской культуре». В иммигрантах стали видеть «завоевателей», якобы отбиравших у местного населения работу, жилье и женщин. Вновь начался рост популярности ультраправых движений, и иммигранты стали подвергаться оскорблениям и нападениям<sup>722</sup>. Некоторые журналисты предлагали проводить тщательный отбор среди иммигрантов, принимая лишь тех из них, кто относился к среднему классу, умел усердно работать, был приверженцем Римско-католической церкви и пылал любовью ко всему британскому, а также отличался консервативными взглядами. Послание правых журналистов к черным иммигрантам звучало вполне однозначно: ассимилируйтесь, пока у белого большинства не закончилось терпение. От иммигрантов требовали «соблюдать принятые нормы»; в противном случае предлагалось депортировать их на родину<sup>723</sup>.

При этом адаптивность к местной культуре и способность к интеграции парадоксальным образом расходились. В 1980-х гг. стало очевидно, что выходцы из Южной Азии лучше вписываются в британское общество, чем афрокарибцы. Например, в отличие от последних, среди выходцев из Южной Азии было значительно больше специалистов, получавших престижную работу<sup>724</sup>. И это при том, что выходцы из Южной Азии сохраняли свои языки и религии, тогда как афрокарибцы были англоязычны и являлись христианами. В общественном мнении афрокарибцы не могли нормально интегрироваться именно потому, что не обладали своей самобытной культурой<sup>725</sup>. Стало очевидно, что эффективность интеграции связана отнюдь не с культурой. В отличие от Франции, где общественность озабочена «неспособностью иммигрантов к интеграции», британское общество всячески сопротивляется предоставлению им

равных возможностей и с подозрением относится к их стремлению иметь двойную идентичность<sup>726</sup>.

Поэтому введение в 1950—1960-х гг. монокультурного образования с целью обучить иммигрантов местной культуре и ее ценностям с тем, чтобы облегчить им интеграцию в местное общество, не оправдало ожиданий. Это несколько не улучшило жизнь иммигрантов и не уберегало их от дискриминации и расистских нападений. Тогда в 1970-х гг. акцент в образовательной политике был перенесен на мультикультурный подход, призванный выработать у доминирующего большинства уважительное и толерантное отношение к меньшинствам. Однако и этот подход вызвал критику за эссенциализацию и «экзотизацию» мигрантских культур, что лишь усиливало стереотипы в отношении «чужаков». Кроме того, такая образовательная стратегия тщательно обходила структурные и институциональные основы расизма. В итоге, по мнению критиков, в такой обстановке расизм лишь усиливался. Поэтому во второй половине 1980-х гг. некоторые преподаватели стали разрабатывать новый «антирасистский подход», включавший уже не только вопросы культуры, но и анализ самых основ современного общественного неравенства<sup>727</sup>.

Тем не менее расизм остается больной проблемой современного британского общества. Но при этом нередко считается, что «проблему» создают не власти, отказывающиеся помогать иммигрантам успешно интегрироваться и улучшать их жизненные условия, и не принимающее общество, дискриминирующее иммигрантов, а сами иммигранты<sup>728</sup>. Однако в действительности дело обстоит иначе. Многолетняя политика консерваторов привела в 1990-х гг. к снижению уровня жизни значительной части населения, увеличению пропасти между богатством и бедностью и росту безработицы. При этом более всего от бедности и безработицы страдают выходцы из Пакистана, Бангладеш, Гвианы, а среди них — особенно представители молодого поколения, причем подростки встречаются с расизмом еще в школе<sup>729</sup>.

Между тем Великобритания была в этом отнюдь не одинокой. Попытки ограничить иммиграцию со ссылкой на якобы несоответствие приезжих местному образу жизни и «нежелательные культурные особенности» делались в США и Канаде еще в 1950-х гг.<sup>730</sup> Но если в 1970-х гг. Канада резко изменила свою политику и сделала акцент на мультикультурализм, то в Великобритании, напротив, победу одержали консервативные установки. За ними скрывалось расовое видение мира, требовавшее сохранения «расового характера» англичан и культурной гомогенности британской нации, которым якобы угрожали чернокожие. Существенно, что именно эти взгляды господствовали в основных британских СМИ<sup>731</sup>.

Такие убеждения привели к тому, что в 1990 г. в канун объединения Германии британский Кабинет министров устроил закрытое заседание, где обсуждался «немецкий национальный характер» как некая прирожденная неизменная особенность немцев. Иными словами, немцы рассматривались как псевдо-биологическая общность. Когда сведения об этом заседании просочились в печать, это вызвало скандал, ибо журналисты не без основания усмотрели там расовый дискурс, несовместимый с понятиями современной либеральной демократии<sup>732</sup>. Между тем в 1990-х гг. некоторые ведущие английские газеты рисовали негативный образ якобы вечно агрессивной Германии, пытающейся всеми силами доминировать в Европейском союзе<sup>733</sup>.

В 1980-х гг. английские Новые правые часто писали о «британской культуре» как о закрытой целостности, противостоящей чужакам. Их в особенности раздражали те иммигранты, которые стремились сохранить свою идентичность и культурные ценности. Некоторые авторы-консерваторы требовали репатриации «черных» на родину и присвоения оставшимся особому статусу «пришлых рабочих» по германскому образцу. Они выражали беспокойство тем, что иноземное влияние якобы размывает культуру коренного населения. При этом в их

устах «культура» поразительно напоминала «расу». В практическом плане такие авторы выступали против совместного обучения британских детей с детьми иммигрантов<sup>734</sup>. В те же годы лидеры неонацистского британского Национального фронта выступили защитниками лозунга «единство в многообразии», понимаемого как пространственное разделение рас и культур во избежание их «вредоносного» смешения. Иными словами, речь шла о введении политики сегрегации<sup>735</sup>.

Сходную с Великобританией траекторию описала и Франция в своей политике в отношении иммигрантов. В 1945 г. там подсчитали, что для восстановления страны из разрухи ей понадобится до 5 млн иммигрантов. Но во Франции долго не видели опасности от иммигрантов, и их проблемами занимались не политики, а чиновники разного уровня. Лишь в 1972—1982 гг. иммиграция стала занимать важное место в общественном дискурсе. Это произошло после того, как нерегулируемая иммиграция привела к 1970 г. к появлению около 400 городков, плотно заселенных пришельцами. К этому времени начались организованные выступления иммигрантов, требовавших равной оплаты труда. Кроме того, негативное отношение общества к иммигрантам, происходившим главным образом из Алжира, питалось имперской ностальгией по утраченным землям и возмущением по поводу того, что арабы не только одержали победу в Алжире, но пытаются заселить и метрополию. К этому добавлялись реваншистские и расистские настроения у 2 млн бывших военных, служивших в Алжире, и миллиона «черноногих», вынужденных бежать оттуда в 1962 г. Вместе с тем, несмотря на деятельность ультраправых, иммигранты превратились в «общественную проблему» лишь в 1973—1974 гг., когда они сформировали крупную диаспору и привлекли внимание ведущих политиков. И подобно тому, что наблюдалось в Великобритании, в беспорядках и негативных процессах были обвинены иммигранты, а не расистски настроенная публика. Аналогичным образом, принятие анти-

иммигрантского закона 1974 г. не остановило иммиграцию, а напротив, привело к воссоединению семей и оседанию их на территории Франции.

Это, в свою очередь, обострило проблему и привело к резкому росту антииммигрантских настроений, которые, наряду с консерваторами, разделяли многие коммунисты. При этом последними двигала забота о положении местных рабочих, благосостоянию которых якобы угрожали иммигранты. В этих условиях принципы интернационализма утратили свою ценность, и мэры-коммунисты пытались препятствовать вселению иммигрантов в подконтрольные им коммуны. Во Франции заговорили о «пороге толерантности», устанавливая его на уровне 15%, — якобы при его превышении обществу грозили серьезные потрясения. В 1978—1981 гг. в погоне за голосами избирателей коммунистические лидеры неоднократно обращались к антииммигрантской риторике. Придя к власти в 1981 г., социалисты поначалу пытались проводить либеральную политику в отношении иммигрантов, но, когда в 1983 г. их экономическая политика потерпела фиаско, они тоже сдвинулись вправо. В этой обстановке неожиданную популярность в 1983—1984 гг. получил Национальный фронт, ранее прозябавший на задворках большой политики. В итоге, идя на выборы 1984 г., все ведущие французские политические партии пытались апеллировать к расистским антииммигрантским настроениям избирателей<sup>736</sup>. Именно в контексте этого дискурса определенную популярность получила идея «защиты французской идентичности», типичная, как мы видели, для «нового расизма»<sup>737</sup>. Именно расизм, демонстрируемый французами в отношении выходцев из Магриба, затрудняет их интеграцию во французское общество<sup>738</sup>.

В Нидерландах к 1990-м гг. 10% населения имели иммигрантское происхождение, причем самые крупные небелые меньшинства были представлены суринамцами (смешанной группой, состоявшей из афрокарибцев, индийцев, китайцев и яванцев), турками и марокканцами. Безработица среди этих



меньшинств была значительно выше (17—60%), чем среди коренных голландцев (7%). При этом самая тяжелая и грязная работа доставалась туркам и марокканцам, тогда как социально-экономический статус суринамцев и антильцев был несколько выше. Зато у всех них доходы были значительно ниже, чем у белых. Их жилищные условия тоже отличались в худшую сторону, и многие из них жили скученно в особых городских районах, напоминавших гетто. Иммигранты были заняты преимущественно в промышленности, тогда как в бизнесе, сфере управления и интеллектуальном труде безраздельно господствовали белые<sup>739</sup>.

Славившиеся когда-то своей толерантностью, Нидерланды к началу 1980-х гг. пережили быстрый рост расовой нетерпимости. При этом биологический детерминизм сменился культурным, и если прежде «черных» воспринимали как «нецивилизованных варваров», то теперь их обвиняют в лени и отказе принимать голландскую культуру, а также в том, что они якобы злоупотребляют жизнью на пособие. Их собственной культуре приписывают патологические черты, заведомо подозревая всех чернокожих мужчин в преступных наклонностях. При этом представление об иерархии сохраняется, но теперь речь уже идет не о биологической, а о культурной иерархии. Иными словами, в Нидерландах, подобно ряду других западных стран, произошел сдвиг от биологического расизма к культурному, что характеризуется некоторыми авторами как «этнизизм»<sup>740</sup>.

То же самое отмечается в Германии, где с начала XX в. большое значение придавалось различию «политической» и «культурной» наций. На этом и был основан закон 1913 г., признававший немцами только тех, кто имел немецких родителей (*jus sanguinis*). Это положение сохранялось в неизменности до 2000 г. В послевоенные десятилетия нация там по-прежнему представлялась этнической общностью, имеющей биологическую основу, и «арийская символика» вместе с присущей ей эстетикой сохраняла свое влияние на общественное мнение<sup>741</sup>.

В этих условиях «нежелательные иностранцы» рассматривались как угроза немецкой идентичности, а их приезд нередко описывался политиками, в особенности во время избирательных кампаний, как «наплыв», «прорыв дамбы», «переполнение корабля» и пр.<sup>742</sup>

В Западной Германии трудовых мигрантов начали привлекать вскоре после войны. В начале 1970-х гг. там уже на постоянной основе жили 4 млн иммигрантов, т.е. в восемь раз больше, чем в 1960 г. Но в связи с нефтяным кризисом 1973 г. там был принят жесткий антииммигрантский закон, дававший немцам преимущественное право на работу перед иммигрантами. В 1992—1994 гг. к нему были добавлены законы против предоставления иммигрантам как двойного гражданства, так и избирательных прав (в Норвегии, Швеции, Дании и Нидерландах избирательное право даруется иммигрантам, прожившим в стране не менее трех лет). Вопреки ожиданиям, закон 1973 г. привел к обратному эффекту. Если раньше в силу ротации приезжие трудовые мигранты уезжали назад к своим семьям, чтобы в дальнейшем вновь вернуться, то после принятия этого закона многие решили не уезжать, опасаясь, что не смогут приехать обратно. Напротив, теперь они стали привозить с собой свои семьи. В результате в 1980-х гг. в Германию прибыл 1 млн иностранцев, а в 1990-х гг. — вдвое больше. И к 2000 г. в стране насчитывалось уже 7,3 млн людей со статусом иностранца, а в 2004 г. их все еще было 6717 тыс.<sup>743</sup> Сегодня в Германии обитают 3,2 млн мусульман.

К началу XXI в. немецкие политики осознали настоящую потребность в иммигрантах, во-первых, для обеспечения демографической стабильности, а во-вторых, для нормального развития ряда специальных производств, требовавших профессионального мастерства. В то же время в последние десятилетия потребность в рабочих низкой квалификации прогрессивно падала, и многие иммигранты остались не у дел. Сегодня для иммигрантов типичен высокий уровень безработицы, а для их детей — низкий уровень образования. При этом

их дискриминация сочетается с высоким уровнем ксенофобии у местного населения<sup>744</sup>.

По мнению немецких аналитиков, одной из причин оживления праворадикальных и неонацистских идей в Германии было нежелание проводить серьезные исследования нацизма и, напротив, стремление некоторых уважаемых немецких историков произвести «нормализацию» национальной истории, представив нацизм исторической случайностью. Это помогло праворадикальным лидерам оттачивать аргументы, отрицающие Холокост и, напротив, изображавшие немцев жертвами войны. Такая интерпретация прошлого облегчала изображение иммигрантов «нежелательными гостями» и «завоевателями». Мало того, объединение Германии требовало привлекательных общих символов и апелляции к защите от общей угрозы. В качестве последней многие политики и журналисты выбрали иммигрантов, хотя одновременно немецкие власти призывали положить конец нападениям на иностранцев. Однако власти вели себя непоследовательно и демонстрировали бессилие, и это лишь вдохновляло правых радикалов<sup>745</sup>.

В результате на рубеже 1980—1990-х гг. в Германии наблюдался резкий рост расистских настроений и участились нападения на иммигрантов и беженцев. Об этом говорит полицейская статистика: если в 1987—1990 гг. было зафиксировано 250 преступлений расистского характера, то только в 1991 г. эта цифра достигла 2427, а в 1992—1993 гг. подскочила до соответственно 6336 и 6721 (в Германии к такой категории преступлений относят нападения на самих иммигрантов и их жилища, повреждение собственности, угрозы, оскорбления и расовую пропаганду). В целом в 1991—2000 гг. в Германии было зафиксировано 35 148 случаев преступлений против иностранцев. При этом по абсолютному числу преступлений лидировала Западная Германия, но при учете соотношения между их числом и численностью населения пальма первенства доставалась Восточной Германии. Кроме того, 75% таких преступлений было совершено людьми моложе 20 лет, что ста-

вило вопрос о молодежном характере расизма в новой Германии. Если в середине 1980-х гг. люди демонстрировали правую ориентацию лишь по мере взросления, то десять лет спустя ксенофобия резко помолодела<sup>746</sup>. Это встревожило немецкое общество, и если прежде наличие расизма властями отрицалось и праворадикальные движения учеными почти не изучались, то на рубеже 1980—1990-х гг. в Германии начали происходить существенные изменения. В частности, с этого времени полиция начала обращать более пристальное внимание на деятельность ультраправых<sup>747</sup> (рис. 8).

Осенью 2000 г. в Германии разразился скандал в связи с тем, что лидеры влиятельных Христианско-социального союза и Христианско-демократического союза предложили иммигрантам и их потомкам, десятилетиями требовавшим предоставления немецкого гражданства, отказаться от своей культуры в пользу «ведущей [немецкой] культуры». Тогда подчеркивалось, что турки якобы не могут вписаться в христианский мир в силу слишком большого разрыва в ценностях<sup>748</sup> (рис. 9,10). Пикантность ситуации придавало то, что, как мы знаем, долгие годы немецкое гражданство предоставлялось не по месту рождения, а по этническому происхождению<sup>749</sup>. Лишь в 2000 г. дети иммигрантов, родившиеся на территории Германии, также получили право на него. А закон 2004 г. ввел для такой категории населения особые социальные программы, помогающие интегрироваться в общество (рис. 11). Для иммигрантов и их детей были организованы языковые курсы, их также стали обучать особенностям немецкой культуры и истории<sup>750</sup>.

Между тем местное население и ныне не склонно считать их немцами, что вызывает протест у иммигрантов и, в особенности, у их потомков. Проведя опрос нескольких студентов в Германии в 2003 г., Надо Эйвелинг убедилась в том, что они не признавали граждан Германии турецкого происхождения немцами. Правда, при этом они апеллировали к культурным различиям, а не к цвету кожи<sup>751</sup>. Немецкий психолог Мартина Тисбергер замечает, что, хотя рассуждения о «белой расе» в со-

временной Германии фактически табуированы, в скрытом виде такие коннотации проступают в дискурсах по поводу «ту-рок», «арабов» и «черных»<sup>752</sup>.

Антииммигрантские чувства обуревают и некоторых скандинавских политиков. Например, отстаивая введение более жесткого контроля за иммиграцией, ветеран шведской политики Шверкер Эстром потребовал в 1990 г., кроме всего прочего, тщательно изучать, не происходят ли претендующие на шведское гражданство иммигранты «из страны или культурной среды, обычаи и нравы которой настолько кардинально иные, что делают трудной или вовсе невозможной гармоничную адаптацию [к местной культурной среде]»<sup>753</sup>.

В Дании пропагандистская кампания правых, направленная против иммигрантов, существенным образом сказывается на общественных настроениях. В итоге 22 ноября 2001 г. правые добились внушительной победы на парламентских выборах, когда третье место завоевала популистская Датская народная партия, выступающая под лозунгом «Спасем Данию от иммигрантов»<sup>754</sup>. Новое датское правительство приняло жесткое антииммигрантское законодательство. А 21 октября 2007 г. правые популисты завоевали большинство в парламенте Швейцарии, где к тому времени недавние иммигранты составляли уже 20% населения. В мае 2008 г. сразу же после прихода к власти в Италии правое правительство Берлускони тоже ужесточило иммигрантское законодательство.

Таким образом, резкий рост антииммигрантских настроений наблюдался в Западной Европе в начале 1970-х гг., что было вызвано глобальным спадом производства в 1973—1974 гг. и нефтяным кризисом. Отсюда и синхронное принятие антииммиграционных законов — в 1973 г. в Западной Германии и Дании, а вслед за ними в 1974 г. — во Франции, Бельгии, Нидерландах, Швеции и Австрии и, наконец, в 1975 г. в Норвегии. Расистский характер этих законов очевиден: во-первых, они были селективны и нисколько не препятствовали притоку «белых мигрантов», а во-вторых, правительственные

чиновники и политические лидеры сознательно поддерживали расистский дискурс, обвиняя иммигрантов во всех смертных грехах и связывая «проблемы» именно с ними, а не со своими собственными политическими промахами или расистскими настроениями общественности<sup>755</sup>.

При этом расизм понимается защитниками таких взглядов как иррациональное чувство неприятия «Другого», тогда как негативные реакции, получающие рациональное обоснование, таковыми не считаются<sup>756</sup>. Похоже, эту позицию разделяют даже некоторые видные американские журналисты. Один из них настаивает на том, что трудности, которые переживают современные африканские страны, имеют под собой якобы имманентно присущие им культурные причины, а вовсе не наследие колониального прошлого<sup>757</sup>, и это перекликается с взглядами современных американских консерваторов<sup>758</sup>. Имея в виду такого рода риторику, голландская исследовательница суринамского происхождения выступает против использования культурного детерминизма для оправдания угнетения и дискриминации чернокожих и иммигрантов<sup>759</sup>.

Любопытно, что подобную риторику в наши дни иной раз подхватывают даже левые идеологи. Опираясь на концепцию Тойнби, они пишут о столкновении цивилизаций и оправдывают сопротивление консервативных сил модернизации тем, что те стремятся защитить свою идентичность от «экспансии Запада»<sup>760</sup>. Они даже утверждают, что «проект восстановления и нового изобретения органических общностей является не романтическим призывом к возврату к идеализированному прошлому, а парадигматическим постмодернистским проектом, не противостоящим современным капиталистическим усилиям по рационализации, экономической интеграции и технологическим инновациям, а лежащим в их русле»<sup>761</sup>.

Различные условия приема иммигрантов в разных странах определяют и специфику научного дискурса, который в зависимости от местной обстановки получает различную направленность. Так, в Великобритании и США ученые обсуждают

«расовые отношения», особенности культурного диалога между разными общинами и их способность прийти к согласию. Зато во Франции в центре внимания ученых лежат взаимоотношения между иммигрантами и государством, а также способность иммигрантов к интеграции. Наконец, в Германии, где до недавнего времени не было и речи об интеграции гастарбайтеров, обсуждалось прежде всего расистское насилие<sup>762</sup>.

Западные левые обличают европоцентризм с его универсальными ценностями и стоят за мультикультурализм, придерживаясь позиции «уважения разных культур и признания разных идентичностей». Это запрещает им «вмешиваться во внутренние дела общины», что, на их взгляд, было бы проявлением европоцентризма и расизма, выражением культурного империализма. Однако, как уже отмечалось в литературе, это заставляет левых разделять примордиалистский и эссенциалистский подход к определению этнических культур, изымающий последние из исторической динамики и делающий их статичными<sup>763</sup>. По иронии, такие настроения создают почву для сближения и альянсов левых радикалов с правыми. Действительно, и те и другие нередко выступают под лозунгом «единство в разнообразии» и настаивают на сохранении этнических культур и уважении к ним и их запросам. Однако, если левые понимают это как борьбу против дискриминации этнических меньшинств, то правые тем самым стремятся геттоизировать этнические культуры и изолировать их от культуры доминирующего большинства. Но, как замечают некоторые эксперты, игнорирование таких смысловых различий ведет к солидарности с привкусом расизма<sup>764</sup>. Это и делает возможными «красно-коричневые» коалиции, о которых уже более полувека мечтают неонацисты<sup>765</sup>. И это дает возможность консервативно настроенному американскому автору писать о том, что «по самому главному пункту идеологической доктрины — о наличии четких границ между расами — современное движение за гражданские права в целом сходится со старыми расистами»<sup>766</sup>.

Помимо иммигрантов, другую опасность пропагандисты «культурного расизма» видят в глобализации, упрощенно понимая ее как неизбежную культурную нивелировку. Вызову глобализации этнические группы, прежде всего меньшинства, противопоставляют сознательную культивацию своей особой идентичности, основанной на аутентичной этнической культуре. Тем самым культура становится важным политическим ресурсом, на который опирается «политика этнической идентичности». И антропологи уже отмечали, что этот подход «рискует эссенциализировать идею о том, что культура является собственностью этнической группы; упирая на строгие границы и своеобразие, он рискует реифицировать культуры как отдельные целостности; он рискует также преувеличить внутреннюю гомогенность культур, что может легитимизировать репрессивные меры во имя общинного единства...». По сути, такой «дифференциальный мультикультурализм», о котором не без критики пишет неомарксистский антрополог Теренс Тернер<sup>767</sup>, своей абсолютизацией культурных различий напоминает «дифференциальный расизм»<sup>768</sup>. По мнению этого автора, этнический парадокс современности следует объяснять ослаблением государства и децентрализацией капитала<sup>769</sup>.

Кроме того, в современном мире наибольшего экономического успеха добиваются небольшие по размерам страны. И это тоже подпитывает идеологию культурной обособленности, выражающуюся в регионализме и сепаратизме<sup>770</sup>. Наконец, трансформация и уход в прошлое классического индустриального общества вместе с промышленным пролетариатом также требуют новых идеологических моделей для осознания социальной напряженности, и она начинает восприниматься в категориях культуры («расы»)<sup>771</sup>. Таким образом, по мнению многих исследователей, фактически термин «культура» стал эвфемизмом для «нового расизма», апеллирующего сегодня не столько к биологии, сколько к культурной и национальной идентичности<sup>772</sup>. Вместо прежнего биологического превосходства нынешние расисты предпочитают иной раз оперировать понятием культурного превосходства, и в лексиконе наших



современников культура нередко преподносится как некое «генетическое наследие». Тем самым на смену дискредитировавшему себя социодарвинизму приходит «новый дарвинизм»<sup>773</sup>. По словам одного автора, перефразирующего Клаузевица, в современном мире «культура как идентичность является продолжением политики иными средствами»<sup>774</sup>.

При этом в воображении людей инокультурные общности нередко наделяются более низкими якобы прирожденными культурными особенностями и получают соответствующее к себе отношение. Это происходит в тех странах, например в Германии, где, как мы видели, гражданство долгое время объявлялось функцией этнической принадлежности к коренному населению, или в Нидерландах, где в понятие «этнические меньшинства» вкладывается изначально негативное содержание, связанное с происхождением из отсталых стран третьего мира<sup>775</sup>. Мало того, идеология этнических различий иной раз скрывает тривиальную идею неравенства: во Франции бедняк из Туниса могут третировать как нежелательного «араба», тогда как богатый человек оттуда же оказывается вполне приемлемым<sup>776</sup>. Аналогичное амбивалентное отношение встречается в США и Канаде по отношению как к социально дифференцированному чернокожему населению<sup>777</sup>, так и к выходцам из Восточной Азии: благодаря культурным особенностям и экономическим успехам китайцы и корейцы воспринимаются общественным мнением «белыми», тогда как камбоджийцы и лаосцы сближаются с «черными»<sup>778</sup>. «Язык “национальной идентичности” становится в современной среде еще одним способом выражения того, что некоторые авторы уже называли “расизмом постмодерна”, который определяет себя по оппозиции как к расизму, так и к мультикультурализму»<sup>779</sup>.

Иными словами, негативное отношение, выработавшееся в Западной Европе к классическому биологическому расизму, дискредитированному нацистами, приводит к смене терминологии, и свойственные ему клише сейчас вкладываются в такие понятия, как «этническая группа» или «культурная общность». При этом сторонники таких взглядов отрицают какую-либо их

связь с расизмом, всегда находя для этого соответствующие отговорки: либо утверждают, что их не так поняли, либо выставляют себя борцами за правду, либо объясняют свои действия наилучшими побуждениями, либо обвиняют свои жертвы в расистских настроениях и т.д.<sup>780</sup> В любом случае осторожная риторика современного расизма, полная оговорок и эвфемизмов, диктуется доминирующим общественным мнением, неодобрительно относящимся к прямым расистским эскападам, а также к принятым в ряде европейских стран (например, во Франции, Австрии и Германии) законодательствам, сурово преследующим за разжигание национальной розни, расистские и антисемитские высказывания<sup>781</sup>. Как бы то ни было, по мнению чернокожего британского социолога, «наибольшую опасность сейчас представляют те формы национальной и культурной идентичности — старые или новые, — которые стремятся сохранить *свою собственную* идентичность, прибегая к закрытым моделям культуры или общности и отгораживая себя — во имя “угнетенного белого меньшинства” — от тех сложных проблем, которые возникают в условиях поликультурного общества»<sup>782</sup>.

Любопытно, что в современном мире до сих пор бытует и прямо противоположный подход, поощряющий иммиграцию определенных этнических групп, эксплицитно или имплицитно связывающихся им с «высшей расой», способной поднять местную экономику и ускорить культурное развитие. Таких взглядов придерживался, например, творец сингапурского чуда премьер-министр Ли Куан Ю<sup>783</sup>. Интересно, что, превознося исключительные генетические и культурные качества китайцев, он опирался, в частности, на грешившие географическим детерминизмом идеи А. Тойнби, противопоставлявшие одни цивилизации другим<sup>784</sup>. В то же время Ли как будто бы соглашался с А. де Бенуа в том, что дальние миграции вырывают людей из их культурного контекста и приводят их в страны с непривычным климатом. Все это, считал он, не идет им на пользу, и по возможности этого стоит избегать<sup>785</sup>.

### «НОВЫЙ РАСИЗМ» В США

В США с их иной, чем в Европе, моделью интеграции иммигрантов иммиграция, как таковая, в целом долгое время не рассматривалась как угроза, если не считать краткий период второй половины 1910-х — первой половины 1920-х гг.<sup>786</sup> Там «новый расизм» возник в 1970-х гг. как реакция на аффирмативные действия со стороны американского правительства, стремившегося создать основу для будущего расового равенства путем предоставления определенных привилегий отдельным расовым меньшинствам<sup>787</sup>. По словам некоторых комментаторов, именно для этого там были созданы и активно внедрялись в общественное сознание такие концепции, как «мультикультурализм» и «культурное разнообразие». На самом деле, как и в современной Западной Европе, идеологема культурных различий маскировала реальное расовое неравенство и лишь провоцировала рост межрасового недоверия и враждебности<sup>788</sup>. Так, афроамериканцы стремились оправдать действия властей ссылками на свои якобы особые расовые качества, обоснованию чего служила доктрина «афроцентризма», созданная афроамериканскими интеллектуалами. Зато белые расисты увидели в аффирмативных действиях явную угрозу (прежде всего белым мужчинам) и бросили клич о необходимости спасти белую расу. При этом крайне правые обратились к прежней расистской риторике и возродили пришедшее было в упадок движение супрематистов. К 1980-м гг. снова оживился ку-клукс-клан, к которому добавились такие движения, как

«Арийские нации», «Молчаливое братство», «Церковь Всесоздателя», «Порядок» и др. (рис. 12).

Именно в этих условиях отступления «официального расизма» расизм в США изменил свое обличье и свою риторику: он стал более завуалированным и «интерпретационным»<sup>789</sup>. В начале 1970-х гг. это было замечено американскими социологами, давшими ему название «символического расизма»<sup>790</sup>. Он включал «смещение античерных настроений с представлением о традиционных американских моральных ценностях, присущих протестантской этике... Это — форма сопротивления изменениям в расовом *status quo*, основанном на моральных ощущениях, что черные нарушают такие традиционные американские ценности, как индивидуализм и самостоятельность, трудовая этика, послушность и дисциплинированность»<sup>791</sup>. В этом контексте самих чернокожих, а не расизм стали винить в их жизненной неустроенности, объясняя это «патологическими» особенностями их собственной культуры<sup>792</sup>.

Дж. Макконехей следующим образом проводит различия между «символическим расизмом» и традиционным. Традиционный расизм включал как откровенно дискриминационные действия (сегрегация, в том числе в школах, в трудоустройстве, в найме жилья и т.д.), так и расовые стереотипы (представления об афроамериканцах как ленивых, недалекого ума и пр.)<sup>793</sup>. При этом важнейшим компонентом традиционного расизма было представление об иерархическом соотношении между расами, где белым отводилось главенствующее положение. Символический расизм сохранял некоторые традиционные предубеждения, но имел иные психологические корни и особые формы выражения. Его суть составляли представления белых о том, чего следует ожидать от афроамериканцев, как те должны себя вести и как к ним нужно относиться. Любопытно, что, хотя носители таких настроений пытались объяснять свою позицию, всячески избегая расовых аргументов, по сути,

все это было направлено на поддержание сложившегося расового *status quo*, включавшего практическую дискриминацию черного населения. Символический расизм опирался на такие постулаты, как «черные не должны претендовать на те места, где их не ждут», «черные незаслуженно добились слишком многого в экономике», «власти более благосклонно относятся к черным, чем к белым», «на улицах становится менее безопасно» и т.д.<sup>794</sup>

Социологи показывали, что символический расизм сочетался с преданностью традиционным ценностям (традиционные религиозные верования, патриотизм, строгость половых отношений, строгая одежда в школе, традиционные подходы в образовании) и политическим консерватизмом, а его сторонники чаще всего встречались среди республиканцев. При этом символический расизм был направлен уже не столько на черных как особую группу, сколько на индивидуальных представителей черного населения. В то же время он был мало связан с личным социальным опытом, включая общение с афроамериканцами. Дж. Макконехей выделил три важнейших компонента символического расизма. Это, во-первых, убеждение в том, что черные получают больше, чем заслуживают (традиционный расизм вообще отрицал за черными право претендовать на какие-либо права), во-вторых, опасение не столько за свое личное благосостояние, сколько за свои групповые ценности (например, единство нации), наконец, в-третьих, опора на символы (социальные программы, аффирмативные действия, уличная преступность, черные мэры и пр.), призванные доказать, что удовлетворение требований афроамериканцев ослабляет нацию. Еще одной особенностью символического расизма является то, что он распространен главным образом в северных штатах, тогда как традиционный расизм более типичен для американского Юга<sup>795</sup>. В итоге под символическим расизмом понимается «применение абстрактных идеологических символов и символического поведения для

передачи ощущений того, что черные нарушают значимые ценности и незаконно требуют изменения в расовом *status quo*<sup>796</sup>. В начале 1990-х гг. американские социологи фиксировали такие настроения у значительной массы белых американцев<sup>797</sup>.

В свою очередь, Дэвид Сиерз считает, что символический расизм основывается на двух постулатах: во-первых, опасение того, что черные слишком быстро и настойчиво продвигаются по социальной лестнице, и, во-вторых, что не следует предоставлять им какие-либо особые привилегии путем позитивной дискриминации. С этим связаны отрицание продолжающейся дискриминации и вера в то, что чернокожие способны без всякой дополнительной помощи свободно конкурировать на рынке труда. В то же время Сиерз допускает, что иной раз такие настроения вызываются политическим консерватизмом, не обязательно связанным именно с расовыми чувствами<sup>798</sup>. Отвечая своим критикам<sup>799</sup>, он согласился с тем, что в ряде случаев оказывается не просто различить традиционную и новую форму расизма, ибо в их основе лежат сходные предубеждения. Однако он полагает, что представление о ценностях занимает центральное место в символическом расизме, чего не отмечалось в традиционном расизме<sup>800</sup>. Между тем и он допускает, что «в основе символического расизма лежит сопротивление расовому равенству; изменилось лишь поле боя, а не война»<sup>801</sup>. О сложном соотношении «культурного расизма» с «биологическим» говорит пример Д. Дюка, который во время общенациональных избирательных кампаний конца 1980-х — начала 1990-х гг. публично озвучивал идеологемы «культурного расизма», а в частной жизни и в узких кругах своих единомышленников оставался приверженцем неонацистских взглядов<sup>802</sup>.

Выше уже отмечалось, что лозунгом современного расизма служит тезис о несовместимости разных культур и ценностей. В умеренной форме это звучит так: «Я думаю, все дело в цен-

ностях; если Вы хотите сравнить черных с белыми, то у черных более низкие запросы и более низкие ценности, чем у белых»<sup>803</sup>. Более жесткое суждение можно услышать из уст американских расистов. Один из них, отвечая на вопросы социолога, заявил: «С моей точки зрения, в большинстве своем они живут совершенно иначе. У них совершенно иной взгляд на все. Я не хочу иметь дело с людьми, с которыми я не желаю ассоциироваться. Не потому, что я лучше. Просто у них свое, а у нас свое»<sup>804</sup>. Именно такими настроениями пользуются американские политики-республиканцы, предпочитающие объяснять «преступные наклонности» чернокожих их якобы культурными особенностями, а не следствием расовой дискриминации<sup>805</sup>.

Следствием таких настроений были голосование против черных кандидатов, выступления против аффирмативной политики, поддержка режима сегрегации, дискриминация афроамериканцев при приеме на работу и найме жилья. Кроме того, неприязненные отношения заставляют людей держаться подальше от источника своей неприязни. При этом расистская аргументация чутко реагировала на изменения политического климата в стране. В те годы, когда власти своей сегрегационной политикой подчеркивали неполноценность черного населения, расистские аргументы также концентрировались вокруг идеи о черных как низшей расе. После того как с политикой сегрегации было покончено, расовое мышление перенесло акцент на ценности индивидуализма и личной автономии. Когда же в практику вошла аффирмативная политика, расизм стал означать противодействие ей с позиций защиты демократического принципа равенства возможностей, а также обвинение афроамериканцев в агрессивности<sup>806</sup>.

Правда, в течение последних двадцати лет господства неолиберальных и неоконсервативных настроений мнение американцев о том, что именно следует называть расизмом, резко разделилось. Теперь неолибералы и неоконсерваторы, высту-

пающие за отмену аффирмативных действий, стали пропагандировать «цветную слепоту» и видеть расистов в тех, кто отказывается игнорировать огромную роль расы в местной политической и общественной жизни. Напротив, сторонники продолжения политики аффирмативных действий называют расистами неолибералов и неоконсерваторов за то, что те не признают уязвимости небелого населения как в связи с тяжелым наследием бывшего государственного расизма, так и из-за продолжающихся рецидивов расизма<sup>807</sup>. Кроме того, было установлено, что расистские взгляды передаются в семьях отцов к детям, хотя в каждом новом поколении они ослабевают<sup>808</sup>.

Американские Новые правые и неоконсерваторы разработали особый «кодовый язык», призванный защитить традиционные американские ценности, взывая к патриотизму и милитаризму<sup>809</sup>. Они призывали силой покончить с движением черных и восстановить традиционную американскую демократию, не предполагающую наделения меньшинств какими-либо особыми правами. В противном случае они пугали американцев хаосом и культурной дезинтеграцией<sup>810</sup>. Их риторика избегала открытого расизма, но их призывы к «равенству возможностей» и «расовому равенству» фактически были направлены на закрепление имевшегося расового неравенства<sup>811</sup>. Доказывалось, что чернокожие не вписываются в американский идеал индивидуализма, не способны соблюдать трудовую этику, чураются интенсивного труда и стремятся жить на пособие. Сторонники этих взглядов обычно выводят их из культуры чернокожего населения. Кроме того, они утверждают, что дискриминация стала уже фактом истории и черные имеют полную свободу; черных слишком быстро продвигают на места, где в них нет нужды и чего они не заслуживают; это несправедливо; таким образом, аффирмативная политика неоправданна. Такие взгляды получили особую популярность в годы правления президента Рейгана<sup>812</sup>. Многие белые верят



также в «асоциальную природу» чернокожих, якобы предрасположенных к преступному поведению<sup>813</sup>.

Соглашаясь с этими аргументами в отношении афроамериканцев, члены супрематистских движений стоят на более радикальных позициях и, подобно германским нацистам, видят главных своих врагов в евреях, обвиняя их в инициативе расового смешения. Считая себя «чистыми арийцами», или «нордическими европейцами» по определению, и оставаясь на платформе традиционного биологического расизма, они объявляют евреям войну до полного уничтожения (рис. 13). Единственный способ избежать расового смешения эти белые расисты видят, в частности, в географическом разделении отдельных рас и поддерживают черных националистов, стремящихся к такому размежеванию<sup>814</sup>.

Разумеется, такие предубеждения не ограничиваются одними лишь чернокожими и евреями и распространяются на всех новых иммигрантов из третьего мира. В 1990-х гг. в Голливуде даже создавались фильмы, ставившие своей целью подчеркнуть крах аффирмативной политики: их главные герои разочаровывались в своих былых романтических идеалах и переходили на неоконсервативные позиции, предполагающие «цветную слепоту» и ставку на индивидуальный успех. Как подчеркивает нью-йоркский специалист по СМИ Роопали Мухерджи, в таких фильмах белый цвет регулярно ассоциировался с кризисом идеалов, а черный — с обслуживанием интересов белых героев<sup>815</sup>.

Между тем, как показали исследования 1980-х гг., несмотря на отмену расовой дискриминации в 1968 г., последующую политику искоренения расизма, проводимую, пусть и непоследовательно, властями США в 1970—1980-х гг., и исчезновение из политического лексикона самого слова «сегрегация», фактически сегрегация сохранилась. Она выражается прежде всего в компактном расселении основной массы черного населения в центральной части городов на удалении от белых пригород-

ных районов. По словам исследователей, это мешает социальному продвижению афроамериканцев, привязывая их к местам, где бедность и безработица считались нормой. Искусственно изолируя их от остального общества, сегрегация фактически замораживает состояние бедности и отверженности: «гетто становились социальными, политическими, образовательными и, более всего, экономическими колониями»<sup>816</sup>, где царят запустение, преступность, наркотики, безработица, зависимость от пособий по безработице и отсутствует социальный порядок. По словам исследователей, там складывается «оппозиционная культура», отвергающая ценности среднего класса<sup>817</sup>.

Такого рода сегрегация сохраняет свое значение в США и сегодня<sup>818</sup>. Мало того, теперь она, во-первых, не ограничивается афроамериканцами, а распространяется на «испаноязычных», китайцев, вьетнамцев, камбоджийцев и другие группы азиатского происхождения, а во-вторых, разделение идет уже не только внутри городов, но и между разными муниципалитетами и городами. При этом в районах обитания афроамериканцев и латиноамериканцев уровень бедности и безработицы гораздо выше, чем в белых районах. По словам Дэвида Голдберга, принятые в современной Америке принципы плюрализма и «цветной слепоты» ведут лишь к нарастанию таких тенденций и увеличению социальной пропасти, разделяющей разные расовые группы. Так «расовый нейтралитет» ведет к закреплению расовых различий. Эту модель Голдберг связывает с политикой консерваторов и называет «расовой американизацией»<sup>819</sup>. Сегодня ее ключевыми терминами являются «терроризм», «патриотизм» и «безопасность»<sup>820</sup>.

Современный расизм принимает скрытые формы. Действительно, из-за изменения общественных норм и принятия в ряде стран антидискриминационных законов стало не принято открыто выражать свои негативные чувства. Но такие чувства сохраняются и тщательно скрываются, время от времени

проявляясь в достаточно обескураживающих результатах голосования. Это, например, заметили социологи, занимавшиеся предварительным опросом населения накануне выборов в сенат США в 1990 г., где одним из кандидатов выступал известный расист Дэвид Дюк. Отвечая на вопросы исследователей, люди всячески скрывали свои симпатии к этому кандидату. Поэтому предварительные данные социологов о возможных результатах голосования значительно разошлись с реальными результатами, показавшими неожиданно высокую поддержку Дюка<sup>821</sup>. Некоторые аналитики видят большую опасность в том, что, не находя выхода своим эмоциям в условиях политической корректности, люди скрывают свои истинные чувства и выражают их, только участвуя в голосовании. Ведь это приводит к неожиданному успеху кандидатов, считающихся маргиналами и выражающих радикальные расистские взгляды<sup>822</sup>.

Другая форма современного расизма, сложившаяся в последние десятилетия в США, основана на абсолютизации концепции «культуры бедности», выработанной известным американским антропологом Оскаром Льюисом<sup>823</sup> и тут же подхваченной помощником госсекретаря по вопросам труда, социологом Д. П. Мойнихеном<sup>824</sup>. Затем к этому аргументу обратился консервативный теоретик Э. Бенфилд, опустивший положение о связи культуры с экономической структурой в стремлении показать, что сама по себе якобы имманентно присущая низшему классу «культура бедности» виновна в нищете. При этом он полагал, что эту культуру несли в город мигранты<sup>825</sup>. В свою очередь, Чарльз Мэррей доказывал, что всему виной аффирмативная политика, связанная с пособиями по безработице<sup>826</sup>. К таким аргументам до сих пор прибегают некоторые консервативно настроенные американские интеллектуалы, всеми силами убеждающие читателей в том, что афроамериканцы сами виноваты в своем бедственном положении<sup>827</sup>. В то же время некоторые чернокожие интеллектуалы тоже озабочены тем, в каком направлении развивается черная

молодежная хип-хоп-культура с ее неуважением к закону, культом насилия, сексизмом, наркоманией и пр. Однако они отказываются усматривать какую-либо «патологию» в самой черной культуре и указывают, во-первых, на дающие о себе знать последствия белого расизма, а во-вторых, на традиции самой американской культуры и недавние структурные изменения в американской экономике, способствующие развитию наркотрафика<sup>828</sup>.

Концепция «культуры бедности» вызвала бурю критики со стороны либерально настроенных американских ученых, включая антропологов, доказывавших, что своими бедами афроамериканцы обязаны не какой-либо «патологической культуре», а расизму<sup>829</sup>. Например, в своем обстоятельном исследовании Д. Мэссей и Н. Дэнтон показали, что черные гетто возникали в 1900—1970 гг. прежде всего из-за предубеждений и расизма, а вовсе не из-за какого-либо непреодолимого желания самих афроамериканцев жить изолированно от белого населения. По мнению этих авторов, именно сегрегация вызывала к жизни явление, называемое «культурой бедности». При этом если некоторая сегрегация иммигрантов из Европы и испаноязычного населения была временным явлением, то сегрегация афроамериканцев отличалась необычайным постоянством<sup>830</sup>. В частности, это выражалось в поведении риелторов, предпочитавших продавать квартиры белым, а не черным<sup>831</sup>. Было также показано, что Льюис преувеличил изолированность и застойность «культуры бедности» и недооценил вариативность индивидуального поведения<sup>832</sup>.

Вместе с тем, пока либералы доказывали, что «культура бедности» не имеет отношения к расе, выяснилось, что у среднего и высшего классов в США широко распространено уничижительное отношение к белым беднякам, для которых в течение вот уже более 150 лет используется термин «белые отбросы». Этот термин расиализирует бедняков, приписывая им такие якобы имманентно присущие качества, как алкоголизм, лень,

агрессивность, склонность к инцесту и промискуитету. В то же время концепция «белых отбросов» подрывает основы расизма, давая ясное представление о том, что бедность со всеми ее пороками является не расовым, а социальным фактором<sup>833</sup>.

Сегодня многие дети в США растут в мультикультурной обстановке и обучаются в школах, где нет никакой сегрегации. Такие взаимоотношения активно популяризируются в СМИ, включая ТВ (рис. 14). При этом сегодня 33% из тех, кто моложе 18 лет, принадлежат к расовым или этническим меньшинствам, а около 20% школьников — сами иммигранты или дети иммигрантов. По данным американских социологов, дети 6—10 лет часто называют среди своих друзей представителей иных рас, и сегодня молодые люди в возрасте 14—24 лет, которых в США более 46 млн, не придают особого значения расовым особенностям, активно общаются по интересам и даже вступают в браки. В 1967 г. в 16 штатах были отменены законы, запрещавшие межрасовые браки. Сегодня уже 95% людей в возрасте 18—29 лет позитивно относятся к бракам между белыми и черными (рис. 15). Если в 1970 г. межрасовые браки составляли 1%, то в 2000 г. — 6%<sup>834</sup>. Правда, вступая в такие браки, белые выбирают супругов прежде всего из среды испаноязычных, затем — азиатов, и в гораздо меньшей степени черных<sup>835</sup>. В ходе переписи 2000 г. 2,4% (около 7 млн человек) американцев отнесли себя к «смешанной расе», причем эта категория оказалась самой молодой, где 48% составляли лица моложе 18 лет. Кроме того, в подавляющем большинстве случаев речь шла о браках белых американцев с представителями каких-либо иных «рас»<sup>836</sup>. Эти сдвиги выражаются и в политическом поведении американцев, что способствовало необычайному успеху чернокожего конгрессмена Барака Обамы во время президентской кампании 2008 г. (рис. 16).

Между тем о преодолении расизма в США говорить еще рано. Ведь, дружа с выходцами из иных этнорасовых групп, молодые люди считают своих друзей исключениями и сохра-

няют предрассудки в отношении иных рас в целом. Социологические исследования показывают, что молодые люди свыкаются с расовым неравенством в социальной и экономической сферах и оно не вызывает у них возмущения. Сегрегация в некоторых школах сохраняется, ибо, предпочитая жить в чисто белых пригородах или городках, белые родители отдают своих детей в школы, где представителей иных рас нет или почти нет. В то же время у афроамериканцев и испаноязычных имеется гораздо больше шансов быть остановленными полицией, чем у белых<sup>837</sup>. Немало американцев считают, что безразличное отношение властей к афроамериканцам, оказавшимся жертвами урагана «Катрина» в Новом Орлеане осенью 2005 г., еще раз наглядно показало, что о закате расизма в США говорить не приходится<sup>838</sup>.

В то же время белая молодежь старательно отворачивается от расистской истории и отказывается взять на себя ответственность за грехи своих предков. Многие молодые люди отстаивают либеральный принцип «равных возможностей» и придерживаются позиции «цветной слепоты», позволяющей сохранять расовое статус-кво<sup>839</sup>. Это вовсе не означает, что раса для них теряет значение. Как раз напротив, в ходе ассимиляции они утрачивают интерес к своей этничности, но зато охотно подчеркивают свою связь с белой расой. Мало того, большинство из них предпочитают называть себя «белыми», а не «американцами»<sup>840</sup>. И дело доходит до того, что, как с тревогой замечают исследователи, в университетах идет формирование «белых студенческих союзов», куда «чужаков» не пускают (рис. 17). В этом проявляется форма «нового расизма», пытающегося объединить всех «белых» в рамках единой «евроамериканской» этничности, которая представляет себя «меньшинством» и добивается тех же прав, что и остальные меньшинства<sup>841</sup>. В некоторых школах вводятся специальные программы для особо одаренных детей, но на поверку те оказываются «белыми», что превращает такой проект в форму расиализации<sup>842</sup>.

Некоторые противники расизма полагают, что его преодолению помогает повышение образования. Однако факты говорят о том, что сама по себе образованность проблемы не решает, ибо расисты встречаются и среди высокообразованных людей<sup>843</sup>, хотя в целом с повышением уровня образования отношение белых американцев к чернокожим становится более мягким<sup>844</sup>. По наблюдению некоторых современных социологов, повышение образования ведет не столько к исчезновению расизма, сколько к изменению форм его выражения. Теперь расизм выступает в косвенных скрытых формах, плохо осознается и нередко даже отрицается<sup>845</sup>.

Сегодня как нельзя более актуально звучит предупреждение Р. Бенедикт о том, что для избежания расовых конфликтов недостаточно одного лишь повышения уровня образования, связанного с расширением знаний об иных культурах. По ее мнению, это могло прививать учащимся лишь лицемерие, тогда как «им нужно говорить о неблагоприятных условиях жизни не как о неизбежных фактах природы, а как о том, что можно преодолеть путем определенных усилий»<sup>846</sup>. Отмечая, что расизм находит питательную почву среди бедных и ущемленных слоев населения, она делала вывод о том, что невозможно преодолеть его, проявляя заботу только о чернокожем населении и пренебрегая жизненными потребностями белых бедняков на американском Юге<sup>847</sup>. Иными словами, проблему расизма она связывала не с биологией, а с социальными условиями жизни. В то же время, как замечает Ли Бэйкер, негативный опыт расиализации и его последствия долго сказываются на обществе, и внутренняя политика должна это учитывать<sup>848</sup>.

Еще в начале 1980-х гг., говоря о современном расизме в США, социолог Дж. Макконехей убеждал, что необходимо учитывать символические запросы белых, открыто демонстрировать уважение к их ценностям и нуждам, например вводя в школах дополнительные привлекательные для них программы обучения<sup>849</sup>. В свою очередь, феминистка Р. Франкенберг доказывает, что белым нужно осознать свою собственную идентич-

ность и культурную принадлежность хотя бы потому, что иначе белые нормы рассматриваются как точка отсчета, которая якобы позволяет оценивать всех остальных и навязывать свои нормы как некие универсалии в ущерб всему остальному<sup>850</sup>.

Проблема кризиса белой идентичности в связи с «политической идентичности» стала особенно остро ощущаться в 1980—1990-х гг., когда, по мнению ряда экспертов, мультикультурализм грозил новыми расколами в американском обществе<sup>851</sup>. Тогда белые супрематисты стали выступать под лозунгом защиты и сохранения белой расы. Считая культуру выражением расовой сущности, они выступают против культурного смешения и предлагают решить проблему радикальным способом — путем полной сегрегации. При этом, предпочитая называть себя «белыми националистами», а не расистами, они опасаются того, что в скором будущем белым предстоит стать меньшинством в США. Поэтому они выступают против интеграции и стоят за расовое размежевание и строгое соблюдение территориальности отдельными расами и этническими группами. Отождествляя расу, этничность и нацию, они подчеркивают необходимость развития и укрепления белого расового самосознания. На эту идею работают созданные ими некоторые новые религиозные движения («Всемирная церковь Всесоздателя» и движение «Христианская идентичность», «Церковь Израиля»), предназначенные исключительно для «белых людей»<sup>852</sup>. Иными словами, отвечая на вызов современности, американские «белые националисты» заимствуют стратегию у французских Новых правых. Однако они идут еще дальше и предрекают неизбежную расовую войну<sup>853</sup>.

Среди борцов с расизмом также есть люди, стоящие за развитие прогрессивного «белого самосознания», но по иной причине. С их точки зрения, следует наполнить «белую идентичность» иным, позитивным самосознанием. Как настаивает Р. Франкенберг, лишь когда антирасисты в своей практической работе будут сознательно действовать от лица «белых», «белиз-



на» получит новое антирасистское наполнение<sup>854</sup>. В свою очередь, обсуждая проблему в целом, американские сторонники «критического мультикультурализма» подчеркивают, что «критические мультикультуралисты должны способствовать конструированию прогрессивной антирасистской белой идентичности в качестве альтернативы белой этнической гордости, которую выковыывают правые». И далее: «Главная цель критической педагогики белизны состоит в следующем: нужно создавать позитивную, горделивую, привлекательную, антирасистскую белую идентичность, способную взаимодействовать с различными расовыми/этническими кругами с доверием и эмпатией»<sup>855</sup>. Ведь, «если мультикультурное образование обращается только к Другому и культурным отличиям Другого, белым не требуется изучать свою собственную этничность и то, как она определяет их социальные взгляды и идентичность»<sup>856</sup>.

В то же время прогрессивные американские педагоги пытаются доказывать учащимся, что игнорирование расовой проблемы означает молчаливую поддержку фактического расового неравенства. Они убеждают в том, что белый расизм значительно опаснее черного, ибо власть по-прежнему находится в основном в руках белых. По их мнению, отказ от расового дискурса возможен лишь в условиях полного расового или этнического равенства. Но до этого еще далеко, ибо белые сохраняют свое привилегированное положение<sup>857</sup>. Поэтому эти педагоги полагают, что пришло время для обсуждения с учащимися тех вопросов, которые еще недавно замалчивались, — «расовой идентичности, расовых привилегий и расового дискомфорта, что позволило бы учащимся и другим людям громко говорить о своих прежде скрывавшихся чувствах и ощущениях»<sup>858</sup>.

В свою очередь, австралийская преподавательница считает, что необходимо обсуждать с учащимися вопросы вины, связанной с привилегиями, которые до сих пор предоставляет белая кожа<sup>859</sup>. Определенным вкладом в такое воспитание слу-

жит книга Р. Дайера, посвященная тому, как в течение последних 100—150 лет в США конструировался образ белых и тем самым формировалась белая идентичность. Сознвая противоречивость восприятия и трактовки «белой идентичности», этот автор предупреждает против ее прославления в неофашистском духе и пишет: «Суть подхода к белизне должна состоять в том, чтобы упразднить ее центральное положение и властные полномочия, а не восстановить ее в правах»<sup>860</sup>.

Ожидается, что результатом такого обучения станет «денормализация» белой идентичности; белые увидят свой жизненный опыт в ином свете — таким, каким его видят афроамериканцы, испаноязычные и другие меньшинства, — и он перестанет казаться белым «стандартным» и «нейтральным». Такой подход требует отказа от эссенциализации идентичности и ее восприятия как абсолютной и неизменной. Кроме того, эти педагоги советуют избегать эссенциализации расовой тематики в целом, в частности романтизации небелых и навязывания белым комплекса вины за расизм. Важным элементом такого образования должно стать обучение белых тому, что у них имеются общие интересы с небелыми. Следовательно, они должны основывать будущие альянсы не на расовом чувстве, а на реальных интересах<sup>861</sup>. В то же время это вовсе не означает отказа от изучения темных страниц истории колониализма и империализма. Однако предлагается обучать белых учащихся такой истории не для того, чтобы культивировать у них чувство вины за деяния предков, а ради того, чтобы показать им, что невозможно вносить позитивные изменения без учета горького опыта прошлых лет<sup>862</sup>.

В антирасистском учебнике «Традиции и изменения», выпущенном Университетом штата Миссисипи в середине 1990-х гг., признание противоречивости политической традиции американской демократии сопровождалось акцентом на том, что не весь заложенный в ней прогрессивный потенциал оказался реализованным и что нынешнему поколению предстоит выполнить эту задачу<sup>863</sup>. Сходной позиции придержи-

живается и социолог из Йельского университета Врон Уэар, которая напоминает, что, во-первых, расизм негативно сказывается не только на черных, но и на белых, а во-вторых, немало белых на протяжении истории выступали против него. Иными словами, западное интеллектуальное наследие наравне с расистской включает и антирасистскую традицию, и это следует подчеркивать<sup>864</sup>.

Вместе с тем рассматриваемый подход имеет и своих критиков, которые видят его слабость в недостаточной разработанности вопроса о позитивном наполнении «белой идентичности». Кроме того, некоторые критики опасаются, что акцент на «белую идентичность» лишь приведет к ее реификации и, следовательно, к закреплению расового взгляда на реальность. С этой точки зрения никакой невинной «белой идентичности» быть не может, и поэтому не следует изобретать никакой особой «белой культуры»<sup>865</sup>. Ведь, как подчеркивают многие аналитики, «белая идентичность» неразрывно связана с идеей белого господства<sup>866</sup>, причем на американском Юге «белое самосознание» было достаточно развитым и выразилось в легко распознаваемых поведенческих стереотипах. Но это лишь способствовало расизму<sup>867</sup>.

Более радикальные антирасисты, напротив, требуют деконструкции белой истории и культуры<sup>868</sup>. С 1992 г. в США выходит анархистский журнал «Предатель расы», который во имя социальной солидарности трудящихся борется за отмену всех привилегий, связанных с белой кожей. Его издатели призывают белых добровольно отказаться от своей благоустроенной жизни, определяющейся одной только принадлежностью к белой расе. Лозунг журнала гласит: «Предательство в отношении белой кожи выражает лояльность к человечеству»<sup>869</sup>. Однако нелегко отказаться от мифа, определяющего саму структуру американской жизни<sup>870</sup>, тем более что общество само навязывает как черным, так и белым исключительно расовый дискурс<sup>871</sup>, делая его неременной чертой американской жизни в целом.

Поэтому если «прогрессивные педагоги» надеются на то, что новое образование поможет белым деконструировать «власть расовой идентичности» в социальных отношениях, то скептики сомневаются в том, что многие белые пойдут на такое «расовое предательство»<sup>872</sup>. Кроме того, вдумчивые наблюдатели полагают, что такой радикализм лишь укрепил бы ряды расистов, порождая излишние страхи в стане белых<sup>873</sup>. Также отмечается, что понятие «расы» было введено белыми отнюдь не для себя, а для описания «других» и для противопоставления себя им<sup>874</sup>. Поэтому некоторые авторы доказывают, что с наступлением XXI в. следует вовсе отказаться от понятия «расы», что бы оно ни означало<sup>875</sup>.

Напротив, некоторые выходцы из развивающихся стран считают, что антирасизм должен быть наступательным и ему следует идти много дальше «либерального мультикультурализма»: центром внимания следует сделать не предрассудки, которые якобы можно преодолеть путем обучения<sup>876</sup>, а проблему структурного неравенства и несправедливого общественного устройства. Ведь предрассудки не появляются сами по себе, а порождаются социальной средой. При этом расовая идентичность самым тесным образом связана с социальными различиями, создающими асимметрию властных отношений и неравный доступ к «производству знаний». Поэтому, чтобы антирасизм не превратился в очередной «империалистический проект», жертвы расизма должны получить голос и своими силами заниматься изучением и критикой расизма. Кроме того, антирасистский дискурс надо освободить от европоцентризма, иной раз довлеющего над специалистами. В то же время антирасистский дискурс не должен во имя призрачной «объективности» пытаться «дерасиализировать» своего субъекта, ибо именно убедительность субъективности, включая эмоции и духовные связи со «своей общностью», представляется в нем наиболее ценной<sup>877</sup>. С этой точки зрения некоторые небелые авторы рассматривают созданные западными антропо-

логами этнографические описания «других культур» как «проект по расиализации», где культура исполняет роль расового маркера и тем самым закрепляет расовую иерархию<sup>878</sup>. Правда, некоторые американские либералы критикуют такую «критическую расовую теорию» за преувеличение роли расы как якобы главного ресурса во всех сферах социальной жизни, что отдает приоритет эмоциям и мистике над разумом<sup>879</sup>.

Иными словами, правые и некоторые левые радикалы сходятся в том, что необходимо развивать и укреплять расовое чувство, хотя при этом и расу, и цели такого воспитания они понимают весьма по-разному. Между тем все это вызывает удивление и неприятие у американских неоконсерваторов и республиканцев, которые, напротив, предлагают деполитизировать расу и этничность, вывести их за рамки государственной политики и постепенно снижать к ним внимание, исходя из либеральных принципов равных прав и возможностей. Они резко критикуют мультикультурализм, делают ставку на ассимиляцию иммигрантов и стоят за сохранение США оплотом западной культуры<sup>880</sup>. Левые на это отвечают, что в США никогда не было какой-либо единой однородной культуры и что лозунг такой культуры отражает гегемонистскую программу Новых правых, не оставляющую места для культурного разнообразия<sup>881</sup>. Эту позицию разделяют, в частности, бывшие иммигранты, осевшие в США. Они утверждают, что в былых метрополиях, некогда властвовавших в колониальных империях, обитало гетерогенное население, а потому там не могли сложиться ни единая идентичность, ни гомогенная культура. Тем более не происходит это и ныне вследствие притока массы новых иммигрантов. Поэтому таким странам суждено быть мозаикой культур и в то же время своеобразным культурным сплавом, где постоянно происходит диалог культур и одни культуры плавно перетекают в другие<sup>882</sup>.

В то же время некоторые вдумчивые наблюдатели предупреждают о том, что, если накопившиеся проблемы не будут

## ЧАСТЬ I. РАСЫ И РАСИЗМ

адекватно решены, США грозит серьезный социальный кризис, связанный с ростом напряженности в области расовых и этнических отношений<sup>883</sup>. Это заботит и некоторых умеренно настроенных чернокожих интеллектуалов. Однако они отнюдь не спешат отказываться от понятия расы, с которым у них связан как свой собственный, так и исторический жизненный опыт. Раса играет огромную роль в их идентичности. Поэтому, признавая центральное положение расы в жизни афроамериканцев, один из них предлагает чернокожим лидерам переосмыслить понятие расы в трех отношениях: «Оно указывает на устойчивость белого господства. Оно бросает вызов расхожим представлениям черных о расовой борьбе как слева, так и справа. Оно также увязывает антирасистскую борьбу с другими формами политического сопротивления, включая классовую и гендерную борьбу»<sup>884</sup>.

## Часть II

# ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

# ДОСОВЕТСКИЕ ИСТОКИ БИОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

В случае с Россией расиализация выступала в форме этнизации, и это тоже вело и ведет к дискриминации, напоминающей расовую. Все это следует учитывать, если мы хотим возвести прочный заслон против культурного расизма. Ведь, как мы увидим ниже, расизм в виде этницизма, или культурного фундаментализма, существовал в латентной форме в СССР и получил особое развитие в постсоветской России. При этом, как правильно отмечают некоторые аналитики из бывших социалистических стран, расизм там тщательно маскировался риторикой, направлявшей антирасистские настроения вовне — против тех стран, которые считались «идеологическими врагами», тогда как собственное расистское или шовинистическое прошлое сознательно предавалось забвению и фактически не обсуждалось<sup>1</sup>. Однако расовый дискурс не был чужд советским людям, но при этом место «расы» в нем успешно заменяла «национальность»<sup>2</sup>. В постсоветские годы это привело к неожиданному результату, когда бывшие коммунисты с охотой стали пополнять лагерь ксенофобов, шовинистов и расистов, а некоторые бывшие советские специалисты по расизму в США, Великобритании или ЮАР стали с готовностью использовать свои знания для развития местных форм национализма и расизма. Отмечая, что в советские годы расизм либо отрицался, либо получал иное название, английский ученый называет «исторической иронией» тот факт, что падение



коммунистических режимов, гордившихся отсутствием расизма, послужило толчком к быстрому развитию расистских движений<sup>3</sup>.

Однако все это — лишь некоторые внешние факторы, неспособные ответить на вопрос, почему праворадикальная идеология приняла в постсоветском мире форму расизма и почему этим соблазняются даже некоторые по видимости левые коммунистические движения. Ответ на этот вопрос требует более пристального анализа как советской идеологии, так и некоторых подходов и концепций, доставшихся современной России по наследству как от царского времени, так и от советской науки, к чему и следует теперь перейти.

Проведенная в 2002 г. на страницах американского журнала «Слэвик ревью» дискуссия говорит о своевременности постановки вопроса о расизме в современной России. Действительно, участники дискуссии разошлись по ключевым вопросам, связанным с важнейшими мировоззренческими установками и политическими практиками советской эпохи: если одни из них настаивали на расовом характере советской внутренней политики при отсутствии расовой идеологии, то другие говорили о развитии советскими учеными концепции расы при отсутствии расизма в политике<sup>4</sup>. А в вышедшем недавно солидном сборнике, посвященном России эпохи позднего сталинизма, упоминался лишь антисемитизм. О более широком мировоззренческом сдвиге от классовой к этнической парадигме, частью (хотя и наиболее яркой) которого он был, авторы даже не задумались<sup>5</sup>. Еще один автор, проанализировавший взгляды Сталина, сделал вывод о том, что, хотя в его представлениях «национальный эссенциализм не перерос в откровенный расизм», тот верил в «национальный характер» и придавал ему большое значение. Какой-либо расизм в идеологии Сталина этот автор отрицает, скептически относясь к концепции «культурного расизма»<sup>6</sup>. Другой, на этот раз британский, автор подходит к вопросу шире и пытается доказать, что понятия «раса» и «расиализация» неприменимы к «этнизированной модернизации», происходившей в СССР<sup>7</sup>.

Такие коренные расхождения между исследователями заставляют вновь вернуться к этой проблеме и рассмотреть ее в более широкой перспективе. Ведь те ростки расистских умонастроений, которые в силу своей внешне малой значимости не давали оснований для однозначных умозаключений относительно советской эпохи<sup>8</sup>, сегодня дали такие всходы, что вопрос о сдвиге общества к расовой парадигме уже не вызывает сомнений. Это тонко заметила одна из участниц упомянутой дискуссии<sup>9</sup>, очевидным недостатком которой было то, что проблема культурного расизма, столь значимая для России, осталась за рамками обсуждения.

Поэтому нам должно быть интересно, является ли расизм, и какой именно, чем-то новым в современной России или он лишь продолжает уже возникшую ранее тенденцию. Если речь идет о традиции, то где ее корни — следует ли ее связывать с советской эпохой или речь должна идти о дореволюционном периоде? Кроме того, можно ли говорить о непрерывной традиции или следует считаться с тем, что в советское время она была прервана, чтобы возродиться вновь после падения советской интернационалистической идеологии? А может быть, побеги расизма взращивались самой советской идеологией, со временем становившейся все более догматичной и консервативной? Или следует обратить внимание на очевидные расхождения между советской по видимости интернационалистической идеологией и советской государственной практикой этнической дискриминации? Участвовала ли советская наука в расовом дискурсе, и если да, то каким образом? Наконец, говоря о постсоветском времени, достаточно ли ограничиваться одной лишь идеологией или имеет смысл рассматривать весь социальный контекст, связанный с переходом к либеральной демократии и рыночной экономике, создающий определенную питательную среду для популярности социодарвинизма и расовых взглядов?

Ростки расового мышления появились в России к началу XX в. По мнению Ганса Роггера, его элементы можно обнару-

жить у некоторых российских интеллектуалов еще в последние десятилетия XIX в. Он отмечает, что в центре их внимания все еще находилась религия, однако они придавали иудаизму столь большое место в жизни евреев, что, по их мнению, еврей ни при каких условиях не мог перестать быть евреем и, что самое главное, был не в состоянии отказаться от своих «вредных повадок» (упоминалось, например, «златолюбие»), якобы свойственных ему от рождения. В отношении евреев стал использоваться термин «расовые свойства», и вскоре среди русских националистов начали раздаваться голоса о том, что сутью еврейского вопроса является раса. Тем не менее, как полагает Роггер, это был еще не расизм, а «полурасизм» или неформившийся расизм, не обладавший развитой теорией<sup>10</sup>.

Аналогичного мнения придерживается и Г.-Д. Лёве, подчеркивающий, что, несмотря на частое использование термина «раса», русские националисты начала XX в. вкладывали в него не биологический, а психологический и исторический смысл<sup>11</sup>. М. Ларуэль полагает, что именно культуроцентризм, а не биологический расизм составлял в XIX в. основу российской интеллектуальной традиции, где «арийская идея» развивалась вне связи с расовым подходом<sup>12</sup>. По мнению С. Я. Козлова, в царской России не сформировались расистские концепции и не сложилась практика расовой дискриминации<sup>13</sup>. Наконец, Дж. Фредриксон, подчеркивая несомненное наличие в царской России религиозного и культурного шовинизма, в то же время не склонен видеть в преследованиях евреев выражения какой-либо откровенно расистской идеологии<sup>14</sup>. Ту же позицию разделяет немецкий исследователь Арно Люстигер<sup>15</sup>.

Напротив, М. Батунский, указывая на появление в работах ряда русских радикальных публицистов начала прошлого века оппозиции «арийское/семитское» с ее расовой нагрузкой, трактовал это как возникновение «расистского антисемитизма»<sup>16</sup>. А У. Лакёр прямо писал о расовом антисемитизме М. Меньшикова<sup>17</sup>, и это мнение поддерживают некоторые современные российские историки<sup>18</sup>.

Между тем это был расизм, еще не имевший четкого представления о расе. Во всяком случае, правый публицист В. Л. Величко (1860—1904), гордившийся своим знанием французской публицистики и первым принесший оттуда в Россию антисемитский арийский миф, фактически отождествлял расы с народами-этнотами, следуя примеру французского родоначальника расовой теории Жозефа Артюра де Гобино. Величко усматривал корни национализма в «психофизической природе человеческих групп, именуемых расами», обнаруживал у народов «расовые особенности характера» и утверждал, что «расовый вопрос имеет коренное значение»<sup>19</sup>. Переходя к конкретным примерам, он писал о «еврейских расовых недостатках», о якобы «расовом» отвращении евреев к земледельческому труду, об их «расовом духовном складе». Он запугивал читателя их призрачными планами подчинить себе все остальные народы, называя это целью «Всемирного еврейского союза». Вслед за французским журналистом-расистом Эдуаром Дрюмоном он доказывал, что Франция уже стала жертвой евреев. Он также подхватывал идею другого классика европейского расизма Хьюстона Чемберлена о том, что, хотя евреи произошли из смешения различных рас, они обладали «устойчивыми чертами расовой психологии»<sup>20</sup>. По его мнению, русские (как арийцы!) коренным образом отличались от «чуждых» им евреев и армян, но зато сближались с тюрками, финнами и монголами. Он уверял, что смешение крови с евреями вредно для русских, настолько же смешение с тюрками, монголами и финнами полезно<sup>21</sup>. Наконец, ему пришла в голову вычитанная из газеты мысль о том, что «расу перевоспитать нельзя»<sup>22</sup>. Таким образом, при безусловном наличии в его представлениях расовых элементов взгляды Величко отличались эмоциональной страстностью, далекой от научной строгости, которой и не стоило бы ожидать от публициста.

Еще ближе к расизму подошел модный русский журналист начала XX в. М. О. Меньшиков (1859—1918), и именно у него Лёве находит многие положения, позднее разделявшиеся на-

цистами. Меньшиков познакомился с расовой идеей в самом конце XIX в., но вначале в его сознании она была направлена против «белой расы». Канун нового века он встретил страстным обличением колониализма. В белых он видел хищных колонизаторов, нещадно грабивших планету и убивавших жизнь везде, где бы они ни появлялись. «Мир жизни опустошен белой расой», — подводил он итог уходящему столетию. «Поедание белою породою цветных» он называл «самым тяжким из преступлений века». В этом можно было бы видеть особый метафорический язык, выражавший неприятие колониализма, если бы, следуя расовому мышлению, автор не подчеркивал тесную связь судьбы народа с его расовыми признаками. Так, говоря о странах Южной Европы, он отмечал, что «некоторая примесь более темной — арабской, еврейской, турецкой — крови низводит эти страны на низшую ступень». А недавние события в Центральной и Западной Европе он объяснял тем, что будто бы «самая белая из рас», германская, взяла верх над «более смутлыми французами». Если же «латинская раса» не пришла в окончательный упадок, то только потому, что этот процесс «умеряется древней примесью германской крови». По тем же соображениям самой природой России была уготована незавидная судьба: «Мы хотим жить теперь не иначе как с западной роскошью, забывая, что ни расовая энергия, ни природа наша не те, что там». Ведь якобы именно «примесь желтой туранской крови» мешала русским эффективно заниматься торговлей, фабричным производством и переходить к капитализму<sup>23</sup>. Спустя несколько лет он объяснял отставание русских от германцев уже не «туранской кровью», а формой черепа — германцы были длинноголовыми, а русские, как, кстати, и французы, — короткоголовыми<sup>24</sup>.

Иными словами, новый XX век Меньшиков встретил вооруженным расовой идеей и готовым использовать ее при каждом удобном случае. Однако до несчастной Русско-японской войны и революции 1905 г. большой надобности в этом еще не было. Новые времена настали после 1905 г., что заставило

Меньшикова, по словам его внука М. Пospelова, перейти к «последовательной патриотической программе». Именно тогда, став одним из организаторов партии националистов, Всероссийского национального союза, Меньшиков более других пытался оснастить молодой русский национализм расовым сознанием. Как же он это делал?

Его «русский патриотизм» пылал подозрениями в отношении «инородцев», и он не устал обвинять их во всевозможных заговорах против России. Первыми в этом ряду были, разумеется, евреи. Вслед за Отто Вейнинггером<sup>25</sup> Меньшиков считал евреев не просто «низшей расой» с «не вполне человеческой душой», а «крайне опасным человеческим типом», который, расселяясь по всему миру, «внедрялся в ткань народов и грыз ее изнутри»<sup>26</sup>. Кажется, не было ни одной смертельной болезни, ни одного вредного насекомого, с которыми Меньшиков не сравнивал бы евреев, чтобы показать их якобы запредельную вредоносность: здесь и чахотка, и холера, и чума, и саранча, и блохи, и клопы, и трихины, и стрептококки. Но чаще всего он, вслед за своими немецкими духовными наставниками<sup>27</sup>, называл их «хищными паразитами» или «паразитным племенем» и рисовал полной оппозицией «арийцам». Он вспоминал все основные наветы, когда-либо выдвигавшиеся юдофобами против евреев, — от распятия Христа до ритуального убийства христианских младенцев. Следовательно, в его выступлениях расовый антисемитизм мирно уживался с религиозным.

Кроме того, Меньшиков разделял и горячо пропагандировал следующие ключевые положения расовой теории. Во-первых, он категорически возражал против расового равенства и был убежден в наличии одаренной германской расы, которой следовало держаться на расстоянии от «низших рас». Он доказывал, что попытки введения расового равенства всегда плохо кончались. Во-вторых, он выступал против расового смешения, ибо «природа не любит смешанных типов». В-третьих, он верил в нерасчленимое единство физического и духовного, и,

по его мнению, каждая раса имела свою особую душу. Из этого он выводил принцип вечной расовой вражды, а войну считал естественным состоянием, «инстинктивным обереганием рас». В-четвертых, любые разногласия он пытался объяснять расовыми причинами. Причем речь шла не только о политических партиях, отождествлявшихся им с «особыми породами людей»; даже разлад в душе человека он относил на счет якобы смешанного происхождения<sup>28</sup>. Такая логика приводила его к выводу о том, что социальный мир и единодушие возможны только в национально (этнически) однородном обществе, которому по этой причине не требовалось более одной политической партии<sup>29</sup>. Соответственно, никаких «инородных колоний» и «национальных культур» в составе государства он терпеть не собирался<sup>30</sup>. Наконец, в-пятых, следуя Гобино, возвышение царств он ставил в прямую связь с чистотой расы, а их упадок — с расовым смешением<sup>31</sup>.

Между тем, будучи пламенным публицистом, писавшим на злобу дня и стремившимся передать свои эмоции, Меньшиков менее всего заботился о логике изложения и строгом использовании терминов. Поэтому было бы тщетно ожидать от него точности в употреблении понятия «раса». Ведь он не только отождествлял «расу» с «нацией» и «национальностью»<sup>32</sup>, но иногда писал даже о «деревенской расе», имея в виду крестьян. Говоря о естественности «расовой войны», он в то же время, когда речь заходила о германцах и славянах, протестовал против представления о «противоположности рас» и утверждал, что расовые различия ничтожны по сравнению со сходством, позволяющим относить всех людей к единому человеческому роду<sup>33</sup>. Изображая евреев смешанной расой, он странным образом одновременно верил в их якобы «строго определенные в биологии паразитные качества»<sup>34</sup>. Утверждая, что «человеческие расы столь же неподвижны, как животные или растительные виды», он в то же время пророчествовал, что в будущем восточные славяне и родственные им группы сольются в одно целое и образуют «всероссийскую расу», или «великорусскую

нацию»<sup>35</sup>. Одновременно для доказательства европейскости русских и, в особенности, родства их с англичанами он готов был конструировать «кельто-славянскую расу»<sup>36</sup>. Разумеется, такое выражение, как: «в природе еврей неравен христианину»<sup>37</sup>, тоже трудно согласуется с какой-либо научной теорией. Иными словами, иной раз прямо апеллируя к «научному подходу», сам Меньшиков был весьма от него далек и применял свои знания сугубо инструментально, резко меняя аргументы в зависимости от текущей конъюнктуры.

Все это не мешало ему в полной мере использовать биологическую риторику, и он доказывал, что евреи были якобы исконно «преступным народом» и своей «паразитной кровью» заражали другие народы и доводили их до упадка. Однако еще чаще он обращался к культурным и социальным аргументам и настаивал на том, что, будучи якобы не способны к ассимиляции, евреи захватывали все жизненно важные позиции в обществе, вытесняя и губя «высшую расу». Особенно он упирал на «нестерпимое засилье» и «хищничество», связанные с растущим участием евреев в жизни российского общества<sup>38</sup>. Иными словами, его более всего беспокоила будто бы полная неспособность русского общества конкурировать с евреями, и объяснение этому феномену он искал в расовой теории. Он говорил о «расовом отчуждении» как причине «расовой борьбы» и объяснял погромы протестом против покушения на «чистоту расы»<sup>39</sup>. Впрочем, эта его забота о «чистоте крови» была показной, ибо он в то же время с одобрением относился к ассимиляции «инородцев»<sup>40</sup>.

Надо сказать, что его тревожили не только евреи, но и другие «чужеземцы» и «инородцы». Он постоянно убеждал своего читателя в том, что те будто бы ненавидят Россию и хотят ее погубить, а поэтому им не место в российском парламенте<sup>41</sup>. Были среди тех и украинцы, от которых он ожидал одних лишь подвохов, предупреждая, что Россию якобы ждет «инородческое иго». Желая уберечь русских от «наплыва чужеземцев», Меньшиков, предвосхищая культурологические аргументы со-



временных Новых правых, предлагал всем жить «на своих исторических территориях» и даже допускал полное отделение тех от России. Он писал: «Мы не хотим чужого, но наша — русская — земля должна быть нашей»<sup>42</sup>. В теории он даже приветствовал режим сегрегации: «Чисто славянские области или те, в которых большинство славян, должны быть очищены от монголоидной примеси, как и те славянские области, где большинство монголов, должны быть очищены от славян». При этом он предлагал опираться на этнографические знания<sup>43</sup>. Однако, как только возникала речь о местном сепаратизме, оказывалось, что «русская земля» охватывала всю территорию Российской империи. Поэтому Меньшиков был против каких-либо уступок как полякам, так и финнам<sup>44</sup>. Кроме того, он не только оправдывал все завоевательные войны России, но готов был к их продолжению под лозунгами «Спасения Польши и Армении»<sup>45</sup>.

Он доказывал, что власть в стране должна быть «национальной», т.е. русской. Для него это означало «действительное господство той расы, которая создала страну»<sup>46</sup>. Любопытно, что задолго до появления цивилизационного подхода, о котором речь еще впереди, Меньшиков уже называл Россию «особой цивилизацией, отличной от западной»<sup>47</sup>.

Как мы могли убедиться, научные тонкости Меньшикова мало заботили. Его подход к расе отличался высокой эмоциональностью и не требовал строгих дефиниций, преследуя каждый раз вполне конкретные цели, соответствующие злобе дня. Поэтому дотошный исследователь обнаружит у него немало противоречий, но ни самого Меньшикова, ни его читателя все это не волновало. И хотя Меньшиков не раз использовал метафору крови, культурный и социальный контекст был для него не в пример важнее. Иными словами, его скорее раздражало поведение «иностранцев» и тревожила их высокая конкурентоспособность, чем интересовал состав их крови. Его страшила «иностранческая экспансия», пугало «еврейское нашествие», как ночной кошмар ему рисовалось «иностранческое иго». Вслед за

европейскими антисемитами Меньшиков доказывал, что еврей якобы портит все, к чему бы ни прикоснулся, и речь шла прежде всего о традициях и культуре.

Таким образом, демонстрируя очевидный империализм и шовинизм, Меньшиков пытался обосновывать свои взгляды расовыми аргументами. Разумеется, этот его «расизм» существенно отличался от современной ему российской науки о расах<sup>48</sup>, однако, как и в случае с Величко, он фактически продолжал линию, намеченную французскими и немецкими публицистами-расистами (Гобино, В. Марр, Р. Вагнер, Х. Чемберлен, Э. Дрюмон, Г. Лебон и др.)<sup>49</sup>, у которых он заимствовал немало аргументов. Между тем вопрос о популярности такого расизма среди русских консерваторов предвоенной поры вызывает споры. Если, по мнению одних специалистов, Меньшиков представлял редкое исключение, и даже многие его сподвижники не разделяли его расистских взглядов<sup>50</sup>, то имеется и другой подход, уточняющий, что этот расизм, направленный в основном против евреев, со временем усиливался<sup>51</sup>.

Действительно, Меньшиков трудился не в одиночестве. Другим пропагандистом расовой идеи был адвокат А. С. Шмаков (1852—1916), видевший в расе главный фактор мировой истории и скрупулезно излагавший рассуждения антисемита Чемберлена о якобы вечной борьбе арийцев с семитами<sup>52</sup>. Еще одним любителем этих идей был киевский психиатр И. А. Сикорский (1842—1919), известный своей активной поддержкой обвинения на процессе М. Бейлиса в 1913 г. Его представления о расе тоже отличались не столько научностью, сколько высокой эмоциональностью: он также опирался на французских публицистов и не проводил различий между физическим типом, языком и этничностью. Русский народ он считал продуктом смешения «славянской» и «финской» рас и в то же время представлял его одной из самых однородных групп среди «арийцев». Но в отличие от Меньшикова он противопоставлял расу нации как «низшую элементарную форму народной жизни» высшей и, соответственно, — евреев (семитов), «ведущих

расовую жизнь», «арийцам», уже перешедшим к «национальной жизни»<sup>53</sup>. Тем не менее Меньшиков высоко ценил его работы и, ссылаясь на него, доказывал, что форма черепа и телесное сложение соответствовали душевным качествам. В результате таких рассуждений русские оказывались в России «высшей расой», а евреи, обладавшие «плохими черепами», утрачивали возможность бороться за равноправие<sup>54</sup>.

Все рассмотренные высказывания могут служить достаточными основаниями для суждения о расовом мировоззрении их авторов, мало чем отличавшемся от взглядов европейских расовых публицистов конца XIX в., на произведения которых они опирались<sup>55</sup>. В свою очередь, у истоков этого направления мысли стояли идеи Фихте с его «культурным антисемитизмом» и верой в неизменный «национальный характер». Следует также иметь в виду, что в Германии XIX в. термину *Volk* придавалось одновременно расовое и этническое значение, а раса понималась прежде всего как культурная целостность. Биологическим смыслом термин «раса» стал нагружаться лишь с 1870-х гг. в связи с развитием социодарвинизма и физической антропологии<sup>56</sup>. Однако и тогда ведущие немецкие физические антропологи хранили верность либеральным взглядам и подчеркивали отличие расы от языковых и культурных общностей<sup>57</sup>.

Подхватывая модные европейские теории, различные российские авторы от П. Е. Астафьева до П. И. Ковалевского доказывали, что национальные особенности народов определялись биологической наследственностью и сопровождали их в неизменном виде на протяжении всей их истории<sup>58</sup>. Работы такого рода публицистов пользовались большой популярностью у русских националистов и консерваторов накануне и в годы Первой мировой войны<sup>59</sup>. Все же посвятивший специальное исследование вопросу о корнях расизма в царской России Эли Вайнерман пришел к выводу о том, что, хотя расизм и возник в России накануне Первой мировой войны, его влияние не выходило за рамки очень узкого круга интеллектуалов<sup>60</sup>. Дей-

ствительно, в отличие от вышеназванных консервативных публицистов русские либералы протестовали против расового подхода и идеи вечного и неизменного национального характера. Иными словами, значительная часть образованного русского общества связывала народность с самосознанием, т.е. сознанием принадлежности к единому социальному целому, а вовсе не с какими-либо неизменными физическими или психическими качествами<sup>61</sup>.

Все же объективизация национального (этнического) фактора и абсолютизация «национальной самобытности» получили в те годы достаточно широкую популярность. Этого не избежал даже такой либерал, как отец С. Н. Булгаков (1871—1944), протестовавший против идеи о национальной исключительности. Разделяя модную идею, он соглашался с тем, что многонациональное государство обречено на политическую и культурную борьбу между отдельными составляющими его «нациями». Он даже позволял себе говорить о неизбежности «национальных религий» и о «русском Христе», что, по его мнению, соответствовало идее «национальной самобытности»<sup>62</sup>. Действительно, идея «самобытности» требовала опоры на якобы «особую духовность», представлявшуюся в виде особой самобытной религии.

Русские консерваторы начала XX в. рассматривали нацию в этническом смысле как «природный факт», единство физического и духовного начал, «реальное кровное единство», «коллективную личность». Они причисляли русских к «арийской расе», причем отдельные авторы говорили о необходимости их экспансии и ассимиляции ими нерусских народов России<sup>63</sup>. Некоторые другие не настаивали на непрременной ассимиляции всех «иностранцев» поголовно (хотя «мелкие иностранцы», по их мнению, этого заслуживали), но отличали народ («русский народ») как все население государства от нации («русская нация»), понимая ее как этнокультурное целое. Они видели в Александре III «царя-националиста», взявшего курс на «Россию для русских», и возражали против национального равнопра-

вия, проклиная «сепаратизм инородцев»<sup>64</sup>. Напротив, третьих смущал лозунг «Россия для русских». Они выступали за мягкое ненасильственное обрусение «инородцев» и либеральные реформы, но были против предоставления «инородцам» какой-либо политической автономии<sup>65</sup>.

При этом все они разделяли представление о «державной», «государствообразующей» нации и видели в евреях «паразитное племя», «преступный народ», «заразных бактерий», чьи «национальные качества» были якобы производными от их «крови» и не несли окружающим ничего, кроме вреда<sup>66</sup>. Такие взгляды не были чужды и ряду просвещенных писателей-модернистов. Например, в те годы Александра Блока и Андрея Белого увлекала идея о вечной борьбе между «арийцами» и «сеμίтами». В 1911—1913 гг. оба они остро переживали за «истинную арийскую культуру», которой якобы грозила либо «семитская», либо «желтая (туранская) опасность» (последняя, в их понимании, включала и еврейский компонент). Эти идеи восходили к нашумевшей тогда книге антисемита Хьюстона Чемберлена, концепцию которого в России пропагандировал А. Шмаков<sup>67</sup>.

Тогда расистские идеи воспроизводил на страницах суворинской газеты «Новое время» и А. А. Столыпин. В годовщину убийства своего брата, бывшего председателя Совета министров России П. А. Столыпина, он в духе немецких и французских антисемитов пугал общество «победой еврейства над славянством», называл евреев «общественным и народным бедствием» и заклинал не относиться к ним как к представителям рода человеческого. Он призывал «утверждать в народном сознании понятие о существовании еврейской расы не как о существовании одной породы с нами, но как о подделке под человека». Ибо, по его мнению, сущность еврейского народа не соответствовала «нашему понятию о человеческой натуре». Кроме того, он предлагал науке «поставить не племя, но характер еврейства в условия вымирания»<sup>68</sup>.

У рассмотренного подхода имелись две важные особенности. Во-первых, он дифференцировал человечество на отдельные расиализованные группы, которые мы сегодня назвали бы этническими общностями: речь шла о русских, финнах, монголах, туранцах и пр. Во-вторых, он выстраивал из них определенную иерархию, венчавшуюся русскими (арийцами), тогда как евреи оказывались у ее основания. Именно такую иерархию принято считать очевидным признаком классического расизма.

Разумеется, этот «расизм» отличался от современной ему науки о расах, однако фактически продолжал линию, намеченную французскими и немецкими публицистами-расистами, у которых их русские эпигоны заимствовали свои аргументы. В частности, под расой понималось то, что сегодня называется этносом. В целом пришедшая в Россию расовая идеология отличалась нечеткостью, аморфностью и сближалась скорее с эмоциональным французским подходом, чем со сциентистским немецким. Ведь расизм начинается не с теории, а с предвзятых суждений и предубеждений. И именно они создают моральный климат, благоприятный для дискриминации, которая лишь позднее может получить псевдонаучное объяснение. Это хорошо увязывалось с иррациональным, социально-биологическим (социодарвинистским) наполнением русского национализма начала XX в., о котором совершенно справедливо пишет Д. А. Коцюбинский. По его словам, национальность понималась русскими националистами как «духовно-культурный» феномен, не имеющий отношения к политическому принципу гражданства, но зато некоторым образом сопряженный с «природно-биологическим началом».

Впрочем, их рассуждения об этом отличались разительными противоречиями<sup>69</sup>, что ничуть не мешало им занимать совершенно четкую политическую позицию, как это произошло во время дела Бейлиса, где они поддерживали сторону обвинения. Единственным народом, которому многие русские на-

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

ционалисты безоговорочно приписывали строгие расовые поведенческие и духовные черты, были евреи<sup>70</sup>. Тем не менее если в предреволюционной России и вырабатывалась расистская идеология, то какая-либо институциональная расистская практика отсутствовала. Ведь и дело Бейлиса опиралось на традиционные представления религиозного антисемитизма; расизм в этом большой роли не играл.

# СОВЕТСКИЕ АНТРОПОЛОГИ ПРОТИВ РАСИЗМА

Когда специалисты отмечают тесные связи между расизмом и эпохой модерна, они прежде всего имеют в виду экономическую и социальную структуру современного капиталистического общества. Но Советский Союз тоже не избежал модернизации с ее радикальной трансформацией всей экономической и социальной структуры. Однако модернизация приняла там иной облик. Во-первых, советская политическая система определялась тоталитарным (позднее авторитарным) режимом, не оставлявшим места для гражданского общества, а во-вторых, там была упразднена частная собственность. В советских условиях не частная собственность вела к политической власти, а, напротив, политическая власть определяла доступ к материальным благам и процветанию (в этом смысле Ш. Фицпатрик даже писала о «советской сословности»). При этом социальный статус человека и его благосостояние напрямую зависели от его близости к государственной власти<sup>71</sup>. Вот почему наивысшего накала конкуренция достигала именно в политической, а не экономической сфере. В этой связи встает вопрос о том, могла ли в таких условиях возникнуть расиализация? А если так, то в какой форме и почему? Вела ли она к расизму? Есть ли смысл искать корни расизма в СССР с его идеологией «интернационализма» и «дружбы народов»? А если так, то как выглядел советский расизм, какие именно социальные группы были его носителями и в каких формах он проявлялся? Кем были его жертвы и что именно им приходилось



терпеть? Наконец, как расизм мог сочетаться с идеями интернационализма?

Сегодня стало очевидным, что расиализация в России приобрела форму этнизации, и это тоже вело к дискриминации. Расизм в форме этницизма, или культурного фундаментализма, сложился в латентной форме еще в советское время, но получил особое развитие именно в постсоветской России. Поэтому для анализа советской ситуации наиболее адекватной представляется концепция культурного расизма. В данной главе будет показано, как складывался и как выглядел культурный расизм в СССР.

С приходом советской власти, объявившей себя интернационалистической, казалось, что расизму уже никогда не бывать на российской сцене. Однако ранняя советская действительность отличалась противоречивостью и допускала рецидивы латентного расизма. Например, западные исследователи обращают внимание на то, что в 1922 г. Вс. Мейерхольд поставил пьесу по роману И. Эренбурга «Необычайные похождения Хулио Хуренито», где успех джаза в Европе связывался с заговором американских буржуев, якобы мечтавших заселить ее африканцами. Лишь усилиями революционеров этот зловещий план был сорван. Пьеса была поставлена в разгар рейнского кризиса, когда Европу охватили страхи по поводу «черной экспансии». А позднее даже Горький называл джаз «опасной музыкой». Тем самым некоторых советских интеллектуалов, похоже, не оставили равнодушными расовые опасения, свойственные буржуазной Европе<sup>72</sup>.

Тогда отдельные советские ученые также разделяли расовые концепции, но те уже утратили свою былую политическую злободневность. Правда, рецидивы расизма, стремившегося вслед за Меньшиковым «сохранить национальное лицо России» и уберечь ее от «иностранцев», изредка встречались и в 1920-х гг.<sup>73</sup> Однако проведенная властями кампания против антисемитизма позволила с этим покончить.

По мнению Э. И. Колчинского, получившая определенную популярность в СССР в 1920-х гг. евгеника не была связана с расовой теорией<sup>74</sup>. Однако, как подчеркивает американский историк науки Лорен Грэхем, советские евгеники, равно как и их западные единомышленники, рассуждали в расовых терминах и верили в наличие существенных психологических и физиологических различий между расами<sup>75</sup>. Действительно, подобно ряду западных ученых, в те годы некоторые советские специалисты допускали биологизацию социальных явлений и использовали формулировки, заимствованные из расового дискурса<sup>76</sup>. Например, один из основателей советской евгеники, Н. К. Кольцов (1872—1940), писал не только о расовых различиях в способностях органов чувств, но и о зависимости культурного развития от «генетических особенностей психики народов». Он даже говорил о неких «одаренных расах», связывал культурные различия с «различным конституционным типом строения мозга» и пытался объяснять гибель культур «вымиранием выдающихся генотипов»<sup>77</sup>. Сходных взглядов придерживался и другой видный советский генетик А. С. Серебровский (1892—1948)<sup>78</sup>.

Некоторые этнографы, проводившие исследования на Дальнем Востоке, даже писали о вредных последствиях «расового смешения»: это якобы вело к ослаблению жизнеспособности детей и «ухудшению физической конституции», а также «потере культурных черт». Поэтому предлагалось принять меры к ограничению метисации<sup>79</sup>. Высказывалось и мнение о неизбежности ассимиляции небольших народностей «более сильными племенами», чтобы те не «вымерли окончательно»<sup>80</sup>. Однако такого рода воззрения основывались прежде всего на отвлеченных теоретических рассуждениях и на слабой и некорректно представленной эмпирической базе<sup>81</sup>.

Тогда украинский антрополог В. Г. Штефко вслед за некоторыми западными авторами не только писал о «высших» и «низших» расах, но и доказывал, что «культурные расы» якобы от-

личались от «низших» более сложным строением «белковой молекулы»<sup>82</sup>. При этом он не проводил различий между «расой» и этнической принадлежностью<sup>83</sup>. Тогда увлеченный эволюционистским подходом палеоэтнолог Б. С. Жуков приходил к представлению об иерархии народов и рас, основанной на биологии. Так, ссылаясь на некоторых западных сторонников расовой теории, он подчеркивал якобы имевшие место различия между «цивилизованным человеком» и «более отсталым» в степени развития мозга. Он также допускал такие формулировки, как «современный нормальный европеец как представитель высшего человеческого типа», австралийцы как «люди примитивного типа физического строения», «низшие человеческие расы», «современные примитивные человеческие расы»<sup>84</sup>. Фактически все это было взято из расистского дискурса, исходящего из идеи неравноценности человеческих рас, что справедливо отметил Н. Н. Чебоксаров в своей рецензии на книгу Жукова<sup>85</sup>.

В свою очередь, востоковед Г. Е. Грумм-Гржимайло, создавший фундаментальный труд по истории тюрко-монгольских народов, всячески воспевал культуротворческую роль динлинов в Центральной и Восточной Азии, отождествляя их с «белокурой голубоглазой расой»<sup>86</sup>. При этом он исходил из положения о жесткой связи психических черт с физическими и об извечном неравенстве человеческих рас. Он, в частности, наделял Чингисхана динлинским происхождением и объяснял упадок Монгольской империи тем, что «кровь динлинов иссякла в Монголии»<sup>87</sup>.

Жестко критикуя идею о якобы вечном культурном превосходстве «нордической расы» и связывая ее с фашизмом, патриарх российской этнографии В. Г. Богораз-Тан тем не менее видел в мировых событиях «борьбу рас» и их «столкновение». Неосмотрительно допуская смешение биологического фактора с социальным, он даже предсказывал выступление «цветных рас» против гегемонии «белой расы». Правда, будучи демократом, в этом он видел стремление к желательному равновесию

и равноправию рас<sup>88</sup>. Евгений М. В. Волоцкой шел еще дальше и писал о межрасовой борьбе и о вреде расового смешения. Он призывал к избавлению от «малоценных в биологическом отношении индивидов» путем стерилизации<sup>89</sup>. Даже В. В. Бунак, не допускавший таких рассуждений, тем не менее однажды неосторожно отождествил «большую расу» с «видом»<sup>90</sup>, чем сегодня с благодарностью пользуются отечественные расисты. Между тем он никогда не сомневался в видовом единстве человеческого рода<sup>91</sup>. Мало того, активно участвуя в евгеническом движении, он тем не менее с самого начала критиковал евгенику за то, что та исходила из положения о неравенстве людей, и предлагал глубже анализировать социальные проблемы<sup>92</sup>.

Именно на этом тогда настаивали первые советские марксисты, которых никак не мог удовлетворить подход, ограничивавший способности и, в особенности, социальное положение человека наследственностью. Поэтому они делали акцент на огромном влиянии на человека внешней, прежде всего социальной среды и без устали критиковали евгеников за игнорирование социального фактора и попытку жестко связать умственные способности с наследственностью. При этом в пылу полемики они даже готовы были пойти на уступки ламаркизму, лучше отвечавшему советской утопии<sup>93</sup>.

Начиная с 1930—1932 гг. советские физические антропологи последовательно выступали против расизма с его идеей о «вышей (северной)» и «низших» расах<sup>94</sup>. Правда, некоторые из этих выступлений отличались политизированностью и имели скорее пропагандистский, чем научный характер. Вместе с тем эти годы были отмечены работой ряда этнографо-антропологических экспедиций, собравших важные материалы об адаптации некоторых окраинных народов к социалистическим социально-экономическим преобразованиям. Ведь советская установка на строительство социализма требовала недвусмысленного доказательства того, что к нему были способны все группы населения независимо от расовых особенностей, и биологический детерминизм, безусловно, заслуживал порица-

ния. Это особенно относилось к тезису о якобы вредности смешанных браков. Германской расовой теории был противопоставлен советский эволюционизм, согласно которому социальным преобразованиям мешала не «наследственность», а «классовые враги»<sup>95</sup>.

Расистские рассуждения в науке подвергались критике и опровержению, но расизм как социальное явление не стал объектом серьезного анализа. Тем не менее консолидированные выступления против «научного расизма» начались в СССР много раньше, чем на Западе<sup>96</sup>. В 1930 г. некоторые советские авторы сделали попытку радикально пересмотреть концепцию расы: африканист А. Шийк, усмотревший в биологическом «расовом типе» абстракцию, предложил концепцию «социальной расы»<sup>97</sup>, а М. А. Гремяцкий, выступая от имени московских антропологов из МГУ на IV съезде зоологов и анатомов в Киеве, вообще представил расу условной конструкцией, основанной на статистических подсчетах<sup>98</sup>. Однако поддержки все это не получило. Напротив, оба автора подверглись за это суровой критике<sup>99</sup>.

Гораздо более привлекательным советским авторам-марксистам казалось положение, отрицающее вечность и неизменность расовых признаков, и, сохранив представление о расе как объективной реальности, они отказали ей в постоянной и неизменной сущности. Например, А. Шийк писал: «На всякие антропологические группы мы должны смотреть как на группы, находящиеся в непрерывном процессе становления»<sup>100</sup>. Другие советские авторы подчеркивали, что, во-первых, раса — это не абсолютная, а историческая категория, чьи признаки со временем, пусть и медленно, изменяются, а во-вторых, некоторые из таких признаков имеют адаптивный характер. Кроме того, эти признаки даже в пределах одной расы обладают высокой вариативностью<sup>101</sup>.

Один из наиболее авторитетных советских антропологов В. В. Бунак, разделяя представление об объективности расовых общностей, тем не менее делал акцент на изменчивости признаков, стадильности, метисации<sup>102</sup>. Похоже, что главным для

него были не какие-либо устойчивые категории, а процесс: «Определение расы как этапа формообразования и означает непрерывность процесса дифференциации и характеризует расу как состояние некоторого равновесия в процессе расообразования, осуществляемого на данной территории и в данный отрезок времени. Поэтому одинаково односторонне подчеркивание как абстрактности понятия о расе, так и его реальности»<sup>103</sup>. При этом советские ученые категорически отвергали представление об иерархии рас и о каких-либо «высших» и «низших» расах<sup>104</sup>, а также расовую интерпретацию национального единства. Например, Бунак под расой понимал «группу индивидуумов, объединяемых единством происхождения (а не сходством морфологических признаков и не общностью участия в воспроизводстве потомства), которое устанавливается на основе учета территориальной общности, морфологического сходства и законов изменчивости... Раса — это этап формообразовательного процесса, выражение некоторого его равновесия». Иными словами, для него «расовый тип» выражал «результат некоторого равновесия изменчивости, установившегося в предшествующую эпоху». Поэтому расу он трактовал как «реальность в прошлом»<sup>105</sup>. Какую-либо связь между нацией, развивающейся по социальным закономерностям, и расой как «естественно-исторической категорией» он, безусловно, отрицал<sup>106</sup>. Поэтому в представлении об «арийской расе» он видел анахронизм, от которого наука давно отказалась.

Я. Я. Рогинский также демонстрировал, что особенности интеллекта связаны с культурной и социальной средой, а не с расой. Он разделял представление о различиях «психологического склада» разных народов, но объяснял это не «кровью», а историко-культурными причинами. К расе это не имело никакого отношения<sup>107</sup>. Г. Ф. Дебец приводил аргументы в пользу отсутствия каких-либо жестких связей между расой и языком<sup>108</sup>. В популярном советском учебнике по физической антропологии расы рассматривались как подразделения вида *Homo sapiens*, отличающиеся физическими признаками. При этом подчеркивалось, что «эти признаки не имеют сколько-

нибудь существенного значения для жизнедеятельности человека». В то же время их возникновение связывалось с «воздействием на ряд поколений географических условий в глубокой древности»<sup>109</sup>. Мало того, в 1960-х гг. советские антропологи обнаружили, что, основываясь на разных признаках (серологических, дерматоглифических, одонтологических), можно конструировать совершенно разные «расы», не совпадающие друг с другом<sup>110</sup>. Поэтому главными направлениями исследований советских антропологов стали антропогенез, расогенез и этногенез, и они направляли все свои силы на изучение истории возникновения человека и формирования физического типа современных народов<sup>111</sup>. Никаких «расовых взглядов» такие исследования не предполагали, что справедливо отметила Ф. Хирш<sup>112</sup>.

В отличие от нацистской Германии, где целые научные коллективы были призваны обосновывать правомерность «расовой» дискриминации и геноцида, советские ученые за редким исключением все же были избавлены от обязанности создавать научные аргументы для сталинских репрессий, включая депортации целых народов. Напротив, начиная с 1930-х гг. советским биологам и физическим антропологам вменялось в обязанность участвовать в официальной пропаганде, направленной против расизма, и развивать «нерасистский подход» в расоведческих исследованиях<sup>113</sup>. Разумеется, эта пропаганда была обращена прежде всего к внешнему миру, но она создавала и определенный идеологический климат внутри страны, поддерживая в обществе «интернационалистические» настроения. Правда, советская идеология не была лишена противоречий, в особенности что касается ее соотношения с советской политической практикой. Поэтому, как это ни парадоксально звучит, здесь можно было бы говорить о представлениях о «расе» без расизма и одновременно о расизме, лишенном четких представлений о «расе». Определенный элемент «фаустовского торга» заключался в том, что, отрицая связь нации с расой, советские антропологи вынуждены были воспроизводить сталинское определение нации, включавшее такой при-

знак, как «общность психологического склада»<sup>114</sup>. Ниже мы увидим, что в последние советские десятилетия это понятие вызывало бурные дискуссии, оживившие некоторые расовые представления.

В конце 1920-х — первой половине 1930-х гг. советские ученые призывали к отказу от «националистической истории» и «расовой археологии», разумея под ними попытки выявления каких-либо особых путей развития отдельных народов. Острие этой критики внешне было направлено против распространенных в те годы на Западе, в особенности в Германии, миграционистских теорий, выдвигавших механические переселения народов на передний план в качестве универсальных объяснений культурных изменений. Отвергая миграционистские концепции как в принципе порочные в своей методологической основе, советские ученые того времени отмечали их связь с расизмом, милитаризмом и стремлением к территориальной экспансии<sup>115</sup>.

В 1930-х гг. советская пропагандистская машина направляла жало своей антирасистской критики прежде всего на нацистскую Германию, и к этой работе было привлечено немало известных ученых. Антирасистская пропаганда в особенности усилилась в первые годы войны<sup>116</sup>. А в 1938 г. в Музее антропологии МГУ была развернута большая экспозиция, посвященная борьбе с расовой теорией фашизма<sup>117</sup>. Именно тогда советские ученые детально разработали аргументацию, призванную развенчать постулаты биологического расизма как «лженауки». В частности, они убедительно показывали, что за учением о «высшей северной расе» скрывался откровенный политический террор. Антирасистские аргументы, выдвинутые в те годы, не устарели и сегодня и вполне годятся для критики «расологии», повторяющей псевдонаучные утверждения нацистских «ученых».

Однако сопоставление пафоса этих рассуждений с происходившими в те же годы гонениями на местную интеллигенцию, пытавшуюся отстаивать самобытность своих народов и их исторического пути, заставляет предполагать, что антира-



## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

систская кампания вдохновлялась не только зарубежными проблемами, но и внутривластными задачами. Действительно, основной пафос влиятельного сборника, выпущенного в Киеве в 1935 г. и посвященного критике расизма и фашизма, был направлен прежде всего против украинских националистов<sup>118</sup>, которые всячески поносились наряду с идейными лидерами германской социал-демократии. В то же время этот труд имел противоречивый характер. С одной стороны, его авторы высказывали совершенно правильные суждения об условности расовых классификаций и отсутствии каких-либо «чистых рас»<sup>119</sup>. Они справедливо критиковали использование коэффициента интеллектуальных способностей, стремление наделять расу особым «расовым духом», геополитику, евгенику и «расовую гигиену». Однако, с другой стороны, в расизме критики видели не столько ошибочную научную методологию, неприемлемую моральную доктрину или дискриминационную политику, сколько «контрреволюцию», призванную «восстановить власть помещиков и капиталистов»<sup>120</sup>. А выступая против идеи о «врожденности» преступности, они отстаивали полезность перевоспитания «вредителей» путем отправки их на организованное органами ОГПУ строительство Беломорско-Балтийского канала<sup>121</sup>. Если некоторые украинские авторы тогда доказывали наличие «расовых» отличий украинской нации от русской в надежде тем самым отстоять свой суверенитет, то советские идеологи боролись с «расовой теорией», выступая за единство «советского народа». И разрешение «расовой проблемы» в тех условиях происходило не столько в ходе научных изысканий и дискуссий, сколько в результате карательных действий ОГПУ<sup>122</sup>. Иными словами, речь шла об определенном маневре сталинской идеологии и практики, носивших сугубо инструментальный характер и неоднократно менявших свой курс в соответствии со злобой дня.

### ОТ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ К ЭТНИЧЕСКОЙ ДИСКРИМИНАЦИИ

По отмеченным выше причинам надежды на то, что советская «интернационалистическая» идеология могла стать прочной гарантией от нового прихода расизма, оказывались иллюзией. В этом процессе следует различать два периода. Первый длился с конца 1930-х до начала 1950-х гг. Именно тогда советская внутренняя политика стала переориентироваться с классовой парадигмы на этнонациональную<sup>123</sup>, причем это выражалось прежде всего именно в практических действиях властей, а не в риторике, пытавшейся сохранять интернационалистские черты<sup>124</sup>. Действительно, во второй половине 1930-х — 1940-е гг. произошли важные изменения в социальной структуре советского общества, потребовавшие нового взгляда на социальную реальность. Теперь с антагонистическими классами было покончено и классовое мировоззрение в значительной мере потеряло свою актуальность. Оно сохранило свою роль во внешней политике, тогда как внутривнутриполитическая ситуация стала все больше определяться национальным фактором. Но, как мы знаем, в советское время он понимался двояко: с одной стороны, как единство всего советского народа, для которого все чаще стал использоваться термин «советская нация», но, с другой стороны, как сложное созвездие советских (этно)наций, развитие которых определялось «советской национальной политикой». В любом случае произошла смена парадигм, и классовое видение реальности сменилось этнонациональным.

Иными словами, там, где раньше речь шла о классовых антагонизмах, теперь появилась тенденция подчеркивать культурную специфику и говорить об «особом историческом пути». Правда, коммунистическая идеология пыталась удерживать эту тенденцию в определенных рамках, но с каждым годом это становилось все сложнее и сложнее. Ведь новые поколения уже не имели опыта классовой борьбы, и «класс» звучал для них пустой абстракцией. Зато вокруг себя они видели отдельные «этноты», что и составляло для них социальную реальность. Именно в это время образ врага в искусстве начал совмещать «буржуазное» (классовое) с «инонациональным» (этнокультурным), понятие «Запада» стало наполняться негативным содержанием, а взаимоотношения русских с нерусскими все чаще изображались иерархическими, где русский выступал в виде «старшего брата»<sup>125</sup>. Этому способствовало осложнение международной обстановки, поставившее вопрос о лояльности Советскому государству. Именно в таком контексте во второй половине 1930-х гг. стала расти подозрительность в отношении ряда этнических меньшинств (поляков, корейцев, немцев и пр.), рассматривавшихся теперь как «пятая колонна», не вписывавшаяся в советское «содружество народов»<sup>126</sup>.

Показательно также, что после 1938 г. и вплоть до конца эпохи сталинизма в стране не вышло почти ни одной научной работы, глубоко анализировавшей расизм и его социальные и философские корни. Статистический анализ критической антирасистской литературы, вышедшей в СССР в 1931—1941 гг., показывает следующую тенденцию. Единичные работы начала 1930-х гг. сменились в 1934 г. резким ростом публикаций, ставших ответом на приход нацистов к власти и их первые расистские акции в 1933 г. Затем наступил некоторый спад, за которым в 1938 г. снова последовал всплеск антирасистских выступлений, очевидно вызванных как резким ухудшением внешнеполитической обстановки, так и внутривнутриполитическими задачами. В 1939 г. число таких публикаций пошло на убыль и сошло на нет в 1940 г., что, несомненно, было следствием пак-

та Молотова—Риббентропа. Наконец, с началом войны число антифашистской литературы снова резко возросло, однако значительная ее часть была представлена не аналитическими, а пропагандистскими текстами, печатавшимися по большей части в газетах и общественно-популярных журналах<sup>127</sup>. Иными словами, выступления против расизма диктовались не столько внутренними потребностями науки, сколько социально-политическим заказом, определявшим характер периодически проводимых кампаний.

В этом отношении показателен следующий пример. В августе 1941 г. один из самых компетентных советских этнографов С. А. Токарев получил задание написать брошюру о расизме. Судя по его воспоминаниям, уже в 1942 г. он подготовил популярные статьи «о расовой теории фашизма», а в 1943 г. у него уже была готова рукопись «Расовая теория германского фашизма». Однако похоже, что вопрос потерял для центральной власти свою злободневность и теперь ее заботило установление государственных границ в послевоенной Европе. В основу таких границ предполагалось положить этнический (по сути, этнорасовый!) принцип, и на выполнение такой задачи государство готово было мобилизовать лучших советских специалистов, среди которых был и Токарев. Поэтому перед возвращением в Москву из Абакана, где он находился в эвакуации, Токарев оставил свой труд в местном Учительском институте. Надежды на его опубликование у ученого не было<sup>128</sup>. Не менее показателен и другой факт, упоминавшийся Токаревым в его воспоминаниях. Летом 1945 г. в Москве была забракована пьеса о выдающемся русском этнографе, одном из первых борцов с расизмом, Н. Н. Миклухо-Маклае, причем основанием для негативного решения послужило то, что «личность Миклухо-Маклая-де не совсем русская, а скорее интернациональная...»<sup>129</sup>.

Второй период охватывал 1960—1980-е годы, когда советские идеологи всеми силами пытались совместить несовместимое — марксистский интернационализм с советским этнона-

ционализмом. Становясь все более догматической и консервативной, советская идеология, борясь с расизмом, безуспешно пыталась ввести в советский марксизм отдельные положения расовой доктрины<sup>130</sup>. Действующие политики были смелее и прибегали к последней в меру необходимости, хотя это и не афишировалось. Между тем расовый дискурс активно развивался в определенных сегментах советского общества и иной раз давал о себе знать спонтанными нападениями на чернокожих студентов. Сегодня некоторые авторы трактуют это как «бытовой расизм»<sup>131</sup>.

С апреля 1938 г. национальность граждан стала вписываться в паспорт не произвольно, как прежде, а исходя из национальности их родителей. В аппарате ЦК ВКП(б) учет национальности служащих был введен еще в 1935 г., и, как отмечает Г. В. Костырченко, по своему значению «национальность» очень скоро стала оспаривать монополию «социального происхождения» на определение судьбы советских граждан<sup>132</sup>. Этот бюрократический прием создал иллюзию передачи этничности биологическим путем, и тридцать пять лет спустя авторитетный советский фольклорист К. В. Чистов констатировал, что советские люди начали осознавать свою этничность как безусловную пожизненную и безальтернативную принадлежность к некой «внесоциальной общности». К этому их обязывал сам факт появления на свет у тех или иных родителей, от которых они якобы с железной последовательностью наследовали свои «этнические качества»<sup>133</sup>. Мало того, во второй половине 1930-х — первой половине 1940-х гг. по стране прокатилась волна арестов и депортаций, основанных уже не на классовом принципе, а на этнической принадлежности<sup>134</sup>.

В самом начале 1939 г. театральный критик В. И. Блюм прозорливо усмотрел в переносе акцента советской политики и идеологии с классовой борьбы на межнациональную черты «уродливого, якобы социалистического расизма»<sup>135</sup>. Этот наблюдательный автор был недалек от истины. Правда, сегодня происходившие тогда политические сдвиги создают почву для

спекуляций и вдохновляют праворадикальных авторов на создание фальшивок. Так, появившаяся чуть более десяти лет назад некая тайная инструкция об отборе кадров в НКВД, якобы подготовленная в аппарате Л. П. Берия в конце 1938 г. и отличавшаяся расистским духом<sup>136</sup>, является, по мнению вдумчивого исследователя, безусловной фальшивкой и уже получила заслуженную оценку в нашей прессе<sup>137</sup>. Тем не менее содержащиеся в ней идеи хорошо вписывались в контекст тогдашней внутренней политики, начавшей уделять внимание этническому происхождению, что относилось прежде всего к работникам спецслужб и сферы государственного управления. Как вспоминал генерал П. Судоплатов, в 1939 г. появилась устная инструкция, обязывающая работников органов госбезопасности следить за долей лиц той или иной национальности в руководстве важных ведомств или организаций. По его словам, этим было положено начало системе квот<sup>138</sup>. Действительно, в 1939 г. Сталин инициировал проверку доли лиц разных национальностей в аппарате, и это касалось прежде всего евреев<sup>139</sup>. Любопытно, что такая политика была с удовлетворением воспринята в нацистской Германии. Нацисты с нетерпением ожидали, что советская государственная машина возьмет на вооружение «арийские» Нюрнбергские законы 1935 г., дискриминировавшие евреев. И действительно, во второй половине 1938 г. началось постепенное устранение евреев из аппарата ЦК ВКП(б)<sup>140</sup>.

На встрече с И. Риббентропом в августе 1939 г. Сталин признавался, что по мере пополнения рядов «своей интеллигенции» с «засильем евреев» в руководстве СССР будет покончено<sup>141</sup>. Очевидно, пять лет спустя он счел, что число «своей интеллигенции» было уже достаточным, и дал указание о «более осторожном» назначении евреев на руководящие должности<sup>142</sup>, что привело к очередным чисткам. Аналогичным образом, на встрече с делегацией французских социалистов в мае 1956 г. Хрущев объяснял, что удаление евреев с высоких партийных и государственных должностей было вызвано тем, что

в стране были подготовлены «наши собственные кадры». Иными словами, как верно подмечает Ц. Гительман, евреи считались «ненашими», причем именно в этническом, а не в социально-политическом плане, ибо Хрущев вовсе не ставил под сомнение их революционность и преданность делу коммунизма<sup>143</sup>. Мало того, Хрущев советовал и полякам провести соответствующие перестановки в руководстве компартии, где, на его взгляд, было слишком много евреев<sup>144</sup>. Все это отчетливо демонстрирует тот факт, что за фасадом советского идеологического «интернационализма» скрывался рутинный национализм, избавиться от которого советские лидеры были не в состоянии. Тем самым оправдываются печальные рассуждения Зигмунта Баумана о том, что «в мире, полностью и безнадежно разделенном на национальные кварталы, для интернационализма не остается места, и даже мельчайший кусочек ничейной земли становится приглашением к агрессии»<sup>145</sup>.

Кроме того, это свидетельствует о расиализации конкурентов, которых под самыми разными предлогами со временем вытесняли из сферы власти и из различных профессий, где прежде они имели крепкие позиции<sup>146</sup>. Опасения конкуренции недвусмысленно прозвучали в выступлении заместителя главы Агитпропа Ф. М. Головенченко на партактиве в Подольске в разгар кампании борьбы с космополитизмом. Там он сказал: «Вот мы говорим — космополитизм. А что это такое, если сказать по-простому, по-рабочему? Это значит, что всякие мойши и абрамы захотели занять наши места!»<sup>147</sup> А за два года до этого в 1947 г. руководство органов госбезопасности получило устное распоряжение не принимать евреев на офицерские должности, что стало знаковым моментом новой кадровой политики<sup>148</sup>.

Важными шагами к вытеснению конкурентов стали антисемитские кампании конца 1940-х — начала 1950-х гг. Наиболее громкими из них были борьба с «безродными космополитами» в 1949 г. и «дело врачей» начала 1953 г.<sup>149</sup> Много хуже известна еще одна кампания, направленная против советских разведчи-

ков, арестованных в октябре 1951 г. по вымышленному обвинению в «сионистском заговоре» с целью захвата власти и уничтожения высшего руководства, включая самого Сталина<sup>150</sup>. Похоже, кампания задумывалась с размахом, ибо тогда же в Праге по «делу Р. Сланского» были арестованы четырнадцать руководителей Чехословацкой компартии, одиннадцать из которых были евреями. Им тоже инкриминировали «сионистскую деятельность» и симпатии к Троцкому<sup>151</sup>. Показательно, что, фабрикуя «дело врачей», подполковник М. Д. Рюмин всемерно использовал «Протоколы сионских мудрецов» и доказывал, что, якобы стремясь к мировому господству, «евреи опаснее атомной бомбы». Иными словами, врагами ему представлялись вовсе не контрреволюционеры, буржуи, диверсанты или шпионы, а именно евреи<sup>152</sup>. При этом есть основания полагать, что борьба с «сионизмом», развернувшаяся на рубеже 1940—1950-х гг.<sup>153</sup>, была инициирована самим Сталиным<sup>154</sup>.

В те годы антисемитская истерия дошла до того, что в полученных газетой «Правда» письмах читателей евреи поголовно обвинялись в том, что они якобы «слишком любят деньги, не хотят заниматься физическим трудом, плохо показали себя на войне и... опасны для общества». Некоторые из ее корреспондентов стали называть подследственных «агентами еврейско-фашистского сионизма». А одного из главных обвиняемых по «делу врачей», профессора М. С. Вовси, следователи изображали «предводителем сионистов, окопавшихся в советской медицине»<sup>155</sup>. В феврале 1953 г. все газеты в СССР много писали о «сионистских извергах», «шпионах и убийцах», «буржуазных еврейских националистах», «злодейской шайке» и «сионистской агентуре американской разведки». Иной раз журналисты пользовались и определением «звери в обличье врачей». Все это относилось к людям одной и той же национальности, которые, тем самым, демонизировались.

С тех пор термины «сионист» и «троцкист» вошли в обиход в качестве эвфемизмов для евреев. Тогда же возродилась и «биолого-гигиеническая риторика» («паразиты», «вредители»,



«засоренность» и пр.)<sup>156</sup>, популярная у русских националистов начала века. За этими эвфемизмами скрывалось все то же представление о едином «психическом складе», или «национальном характере», будто бы автоматически проявлявшемся в каких бы то ни было действиях представителей той или иной этнической группы. Эвфемизм «сионист» стал особенно популярен после 1967 г., когда в СССР был запущен маховик многолетней кампании борьбы с «международным сионизмом», для чего была создана Постоянная комиссия при секции общественных наук Президиума АН СССР по координации исследований, посвященных разоблачению и критике истории, идеологии и практики сионизма<sup>157</sup>. В эти годы антисемитизм проник и в советскую систему высшего образования («чистка элиты», по И. Исаакян), где приобрел институционализированную форму<sup>158</sup>.

Упомянутые антисемитские кампании возрождали известные мифы, создававшиеся в разные эпохи и неизменно использовавшиеся самыми разными политическими силами в XX в. для возбуждения юдофобских настроений. Навязывание евреям «космополитизма» объединяло средневековый миф об Агасфере (Вечный жид), обреченном на бесконечные скитания, с идеей национализма, предполагавшей не подлежащую сомнению национальную солидарность и укорененность в почве и безусловное отвержение «чужаков», не соответствовавших такому образу. Эта позиция требовала рассматривать евреев как прирожденных «антинационалистов»<sup>159</sup>. «Дело врачей» заставляло вспомнить средневековые обвинения евреев в отравлении колодцев и подозрения их в связях с черной магией. Кроме того, массовые увольнения врачей-евреев с работы поразительным образом перекликались с практикой нацистов, считавших, что вызывавшим подозрения евреям нельзя доверять здоровье нации. А миф о «международном сионизме» напоминал о более свежем мифе, активно использовавшемся многими антисемитами, включая нацистов, в XX в., когда стало принято обвинять евреев в «мировом заговоре». Все эти

мифы расиализировали евреев, изображая их, во-первых, «абсолютными чужаками», а во-вторых, несущими безусловный вред и несчастья местному населению.

Как убедительно показывает Н. А. Митрохин, антисемитизм неизменно сопутствовал русскому национализму после антисемитских кампаний позднего сталинизма, и «миф о злокозненности евреев» стал уже к 1970-м гг. достаточно популярным у чиновников центральных ведомств. Впрочем, «Протоколы сионских мудрецов» циркулировали в комсомольских верхах еще в 1960-х гг., и главный редактор журнала «Молодая гвардия» А. В. Никонов находил нужным знакомить с ними своих новых сотрудников<sup>160</sup>. Кроме того, в 1970-х гг. в КГБ велся мучительный поиск новых идеологов. В ряду последних его руководство отводило важную роль возрождению русского шовинизма и черносотенного мировоззрения, ядром которых служил антисемитизм. Сегодня известно, что именно по заданию КГБ и на основании сфабрикованных им «документов» писатель Н. Н. Яковлев выпустил в 1974 г. свой печально знаменитый роман «1 августа 1914», призванный служить противовесом «Августу 1914 года» А. И. Солженицына. Центральное место в романе Яковлева отводилось «злокозненной» деятельности русского масонства, что должно было оживить в обществе интерес к проблеме «жидомасонского заговора»<sup>161</sup>, служившего эвфемизмом, призванным возродить идею о якобы извечной «вредоносности» евреев как народа. Мало того, такого рода идеи находили тогда отражение в живописных полотнах И. Глазунова, что отмечалось внимательными наблюдателями<sup>162</sup>.

Второй после евреев мишенью советского расизма были «кавказцы». Депортация некоторых северокавказских и ряда других народов в последние годы Великой Отечественной войны, безусловно, была очень важным знаком становления государственного расизма. Тогда «враг народа», по словам П. Поляна, обрел этническое лицо<sup>163</sup>. Хотя в официальных советских документах речь шла об «измене Родине»<sup>164</sup>, людей в ссылку

отправляли не по принципу доказанности реальной вины, а исходя из их «национальной принадлежности», т.е. опираясь на этнорасовый подход. Ведь, покидая свои родные места «изменниками Родины» (политическое преступление), отправленные в изгнание народы прибывали в места ссылки «каннибалами» (этнокультурное качество), — именно это слово украшало стены телячьих вагонов, в которых перевозили несчастных. Мало того, во второй половине 1940-х гг. в советской идеологии был оживлен дореволюционный шовинистический миф о «диких горцах», «грабителях и разбойниках»<sup>165</sup>. Иными словами, в этой пропаганде использовались метафоры, дегуманизировавшие «чужаков», выводявшие их за рамки представления о «нормальных людях» и приближавшие их к образу животных. Именно такие метафоры характерны для современного расистского дискурса<sup>166</sup>.

В 1980-х гг. это приняло изоциренную наукообразную форму в концепции «набеговой системы», представлявшей коварство и жестокость якобы «этногенетическими» особенностями ингушей и чеченцев<sup>167</sup>. В свою очередь, в 1981 г. в аппарате ЦК КПСС под руководством М. А. Суслова было подготовлено постановление «для служебного пользования», где «национальная психология» карачаевцев была объявлена той причиной, которая будто бы тормозила развитие Карачаево-Черкесской автономной области<sup>168</sup>.

Кроме того, политика властей, смещавшая акцент с индивидуальной личности на народы и этносы, делала последние центром важного общественного дискурса, заставлявшего воспринимать судебные преследования отдельных людей как покушение на честь и достоинство целых народов. Так, публичный судебный процесс над калмыками, воевавшими на стороне нацистской Германии, происходивший в 1968 г., был однозначно воспринят советскими калмыками как сознательное напоминание народу о его «вине» перед Отечеством. Под влиянием этого процесса окружающие также ассоциировали всех

калмыков с коллаборационистами, и на этой почве в конце 1960-х гг. происходили драки между калмыцкой и русской молодежью<sup>169</sup>. Так выковывался комплекс коллективной вины, преследовавший людей даже после их возвращения домой. А так как этот комплекс вины жестко связывался с культурными общностями, то одновременно людям навязывался этнорасовый взгляд на окружающую действительность. Во всех упомянутых выше случаях люди начинали мыслить в терминах «крови», ибо окружающая действительность давала им понять, что их личная судьба связана именно с их «кровью», полученной от родителей<sup>170</sup>.

К этому следует добавить, что вначале «кавказцев», наряду с евреями, обвиняли в захвате власти и эксплуатации русских, а затем с окончанием эпохи Сталина и Берии сезонных рабочих (шабашников) и торговцев с Кавказа начали винить в ограблении русского народа и расхищении русских богатств<sup>171</sup>. При этом, не умея отличить представителей одного кавказского народа от другого, обыватель воспринимал их как некую единую категорию, обладающую особыми физическими признаками, и наделял ее мифологизированными духовными и поведенческими характеристиками. Так и происходила расиализация кавказцев, превращавшая их в «черных» или «лиц кавказской национальности»<sup>172</sup>. Интересно, что сегодня, по словам таджикских мигрантов, российские милиционеры иной раз путают их с чеченцами<sup>173</sup>. Мало того, опрос москвичей, проведенный в мае—июне 2008 г., выявил новую тенденцию. Теперь обыватели, основываясь на внешних физических и культурных особенностях, делят приезжих на «таджиков» и «китайцев»<sup>174</sup>. Следовательно, процесс расиализации продолжается, принимая самые причудливые формы.

Настороженное и даже враждебное отношение к кавказцам усугублялось неуставными отношениями в Советской армии, где в 1980-х гг. важным фактором внутренней жизни стали этнические «землячества». При этом самыми сплоченными и аг-

рессивными показали себя кавказские «землячества», быстро научившиеся доминировать над славянским контингентом, не отличавшимся такими качествами<sup>175</sup>.

Наконец, еще в советские годы у студенческой молодежи встречалось расистское отношение к африканцам, приехавшим учиться в СССР. Это чувство питала зависть к тому, что, даже будучи небогатыми, они имели престижный статус «иностранца», могли беспрепятственно ездить в западные страны и привозить оттуда недоступные для советского человека вещи, вызывая интерес у советских девушек. Кроме того, им как иностранцам доставались лучшие места в общежитии<sup>176</sup>. Все это вызывало недовольство местных студентов, как это, например, показали инциденты в Университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы, происходившие на рубеже 1950—1960-х гг. Там африканские студенты, которых во всей Москве было тогда немногим более 200 человек, встречались со словесными оскорблениями, против них распространялись листовки, и в отдельных случаях дело доходило до избиений<sup>177</sup>. Кроме того, учившиеся в Москве африканские студенты жаловались на то, что власти запрещали им создавать студенческие организации на расовой основе и препятствовали им вступать в брак с местными девушками<sup>178</sup>. То же самое происходило в провинции, например в городе Фрунзе, столице Советской Киргизии<sup>179</sup>. Африканские студенты подвергались нападениям и избиениям и на Украине — в Киеве, Харькове, Одессе. Выражая свой протест против дискриминации и расизма, который власти не признавали, они уже в марте 1960 г. подали властям петицию с протестом против расовой дискриминации, а в декабре 1963 г. устроили демонстрацию на Красной площади<sup>180</sup>.

В этом плане представляет интерес записка, полученная КГБ в конце 1960-х гг. из Одессы от одного из его осведомителей, сообщавшего о настроениях местных студентов. По его словам, у студентов встречались расистские и антисемитские взгляды. Хуже всего они относились к неграм и мулатам, называя их «черножопыми» и обвиняя в садизме и нечистоплотности.

сти. Русские и украинские студенты недолюбливали евреев, обнаруживая свою неспособность успешно конкурировать с ними в учебе. Студенты также негативно воспринимали украинизацию и неприязненно относились к тем, кто говорил по-украински. Это недовольство «иными» порождало конфликты или просто вызывало у студентов чувство радости, когда до них доходили слухи о погромах или избиениях «чужаков». В то же время некоторые студенты выражали свое восхищение марширующими нацистами («арийцами»), увиденными в кадрах хроники или в художественных фильмах. Свои рассуждения автор записки подытоживал так: «В своих теоретических выкладках современный студент исходит из географических, расовых, национальных различий — но только не классовых»<sup>181</sup>.

На бытовом уровне все это выражалось в резко негативном отношении к межрасовым бракам. Вот запись из дневника писателя Льва Левицкого от 24 декабря 1963 г.: «Пока не было негров, не было и расистов... Когда появились негры, когда они стали смешиваться с нашим населением, когда они стали прогуливаться с нашими девушками, оказалось, что одно дело сочувствовать угнетенным, которых ты в глаза не видел, и совсем другое — наблюдать, как эти люди другого цвета кожи расхаживают с женщинами, которых ты считаешь исключительно своей принадлежностью, если не собственностью». И далее он вспоминает, что его знакомый был бы категорически против того, чтобы его дочь вышла замуж за негра<sup>182</sup>. Вступившие в такой брак подвергались публичному осуждению вплоть до оскорблений, им не хотели сдавать квартиры, не обслуживали в общественных местах, от них нередко отворачивались друзья и родственники. Они постоянно встречались с недоброжелательным отношением в транспорте, в сфере обслуживания и пр.<sup>183</sup>

Чернокожий корреспондент газеты «Вашингтон пост», работавший в СССР в 1985—1989 гг., с недоумением писал о своем личном опыте встреч с расистским отношением некоторых советских граждан, по большей части чиновников, к людям с

черной кожей. Он полагал, что поворотным моментом были кровавые столкновения между местными хулиганами и студентами Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы, произошедшие в конце 1960-х гг.<sup>184</sup> Эти впечатления подтверждал академик А. Д. Сахаров, еще в середине 1970-х гг. упоминавший об эксцессах «дикой расовой ненависти» в отношении приезжих из стран «третьего мира». Пять лет спустя он вновь вернулся к этой теме, отметив рост в стране расизма и шовинизма, контрастировавших с официальной идеологией «дружбы народов». Тогда он не без основания опасался перерастания классовой ненависти в расовую<sup>185</sup>.

По наблюдениям некоторых американских ученых, хотя откровенная расовая пропаганда в СССР не приветствовалась, расовые представления имплицитно присутствовали в советском дискурсе. Это проявлялось, например, в выражении «белый человек», сигнализовавшем в неявном виде о «расовом превосходстве» и более высоком статусе. В скрытом виде здесь присутствовало покровительственное или даже негативное отношение ко всем другим как к «черным», причем сам термин «черные» начал все чаще звучать со второй половины 1960-х гг. Кроме того, в последние советские десятилетия, помимо ссылок на «кровь», в советской лексике появились термины, апеллирующие к генетике. Наконец, такого рода терминология начиная с 1960-х гг. стала проникать в советский кинематограф. При этом в 1970—1980-х гг. выходцы с Кавказа и из Средней Азии все чаще стали сталкиваться с бытовым расизмом<sup>186</sup>.

Иными словами, если в советской официальной пропаганде господствовали идеологемы «интернационализма» и «дружбы народов», то за этим фасадом нередко скрывались совсем другие взгляды, странным образом сближавшие советских чиновников с представителями преступного мира. Действительно, царившие в этих сообществах настроения были проникнуты подозрительностью, недоброжелательностью и даже ненавистью к «нацменам». В уголовной среде это принимало форму протеста против «инородческой власти», причем если

русские преступники во вполне нацистском духе понимали под этим «власть жидов и коммунистов», к которым в отдельных регионах прибавляли «черножопых» и «желтомордых», «мусульман», «косоглазых» или «буддистов», то в национальных республиках речь шла главным образом о русских и евреях. Все это находило отражение в татуировках, игравших роль важной символической системы, нагруженной очень богатым смысловым содержанием, говорящим не только о биографии преступника, но и о его отношении к окружающему миру<sup>187</sup>. Аналогичные выводы можно сделать и на основе тюремного жаргона<sup>188</sup>.

В свою очередь, по свидетельству бывшего аппаратного работника М. Восленского, для советских высших чиновников был характерен «номенклатурный великодержавный шовинизм», направленный в первую очередь против евреев. Номенклатурный антисемитизм, выступавший то против «безродного космополитизма», то против «международного сионизма», питался чисто нацистскими представлениями о том, что евреи будто бы разлагали общество. В своей среде советские чиновники любили говорить о том, что в семьях, где завелся хотя бы один еврей, все якобы заражалось «ядом еврейства» и становилось «неполноценным». Поэтому, начиная с периода позднего сталинизма, перед зачислением в номенклатуру претендента тщательно проверяли на отсутствие еврейских корней<sup>189</sup>.

Г. Костырченко прав в том, что в СССР дело так и не дошло до полной легализации политики государственного расизма<sup>190</sup>. Однако, если такая политика не декларировалась открыто, это еще не означает, что ее вовсе не было. Действительно, корни современных расовых установок уходят, как это ни странно, в советскую эпоху, хотя благоприятный климат для роста их популярности возник именно в последние пятнадцать—двадцать 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 де-



лению общества. Речь шла не только об идентичности. Этносы воспринимались как обособленные целостности не только со своими самобытными культурами и языками, но и со своими «психическим складом» и «национальным характером». 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. За этим стояли представления Сталина о нации, которые он еще раз озвучил на встрече с финляндской правительственной делегацией в 1948 г. Тогда в своем выступлении на торжественном обеде он сказал: «Советские люди считают, что каждая нация, — все равно — большая или малая, имеет свои качественные особенности, свою специфику, которая принадлежит только ей и которой нет у других наций»<sup>191</sup>. Это лишний раз подтвердило незыблемость примордиалистского основания советской национальной политики и науки и создало теоретическую базу для борьбы с «безродными космополитами», которым в рамках такого подхода места не оставалось.

Мало того, все это находило прямое выражение в политико-административной системе Советского государства и социальной структуре советского общества, где место этнической группы в официальной этнической иерархии так или иначе сказывалось на реальной жизни отдельных людей, иной раз подвергавшихся дискриминации в соответствии со своей этнической (национальной) принадлежностью. Вот почему имелись все основания трактовать знаменитый «пятый пункт» в советском паспорте как отражение «расистского принципа ответственности крови»<sup>192</sup>. Характерно, что в СССР было принято говорить не об этнической идентичности, а именно об этнической принадлежности<sup>193</sup>. И это также навязывало идею о том, что идентичность является не свободным выбором, а дана человеку от рождения и не подлежит никаким изменениям.

Такие эссенциалистские представления об этничности не просто широко бытовали у народов СССР, но вызывали 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 депортировать их, 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<sup>194</sup>.

Л. Д. Гудков совершенно справедливо назвал «поиск врага» стержнем советской идеологии<sup>195</sup>, однако в предложенной им типологии не нашлось места образу «этнического врага». Ближе к этой теме подошел Э. А. Паин, отметивший произошедший в СССР в 1940-х гг. сдвиг от разжигания классовой ненависти к культивации этнофобий и справедливо сопоставивший это с политикой нацистской Германии. Однако он обсуждал это в связи с проблемой современной империи, а не расизма<sup>196</sup>. Недавно М. Матусевич попытался доказать, что советское общество впервые вплотную столкнулось с идеей расовых различий после 1957 г., когда в СССР появились студенты из Африки. Он полагает, что с тех пор официальный советский интернационализм уже не отражал настроений, царивших в обществе<sup>197</sup>. И. Исаакян связывает советский расизм исключительно с «еврейским вопросом»<sup>198</sup>. Ближе всех к пониманию процесса подошел британский географ Э. Боннет, доказывающий, что в СССР расиализация происходила в форме этнизации. Правда, для него это было знаком резкого отличия советской модернизации и западной. Но то, что он описывает как советские особенности, хорошо соответствует концепции «культурного расизма»<sup>199</sup>.

Как бы то ни было, речь должна идти о широком явлении, так или иначе охватывающем все общество. Первым очевидным знаком становления государственного расизма, безуслов-

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

но, была депортация ряда народов в последние годы Великой Отечественной войны. Поэтому, имея в виду эти и другие приведенные выше факты, трудно не согласиться с Э. Вейцем в том, что «этнические и национальные чистки в Советском Союзе демонстрировали работу расовой логики»<sup>200</sup>. К этому можно лишь добавить справедливое замечание В. А. Тишкова о том, что «в России место расового мышления и расизма заняла этничность и основанные на этнических различиях негативные стереотипы и ксенофобия»<sup>201</sup>. С этой точки зрения отношение к евреям или к африканским студентам было лишь одним из аспектов гораздо более широкого явления.

Правда, такой трактовке, казалось бы, противоречила политика поощрения межэтнических браков, проводившаяся в СССР в послевоенные десятилетия с целью формирования единого «советского народа». Однако, во-первых, таких браков было сравнительно немного, а во-вторых, в 1970—1980-х гг. во многих национальных республиках постепенно возобладала прямо противоположная тенденция: доля межэтнических браков падала, а русские начали уезжать<sup>202</sup>. В результате конец советского периода многие титульные народы встретили гораздо более консолидированными, чем это наблюдалось на заре советской власти. Все это еще раз говорит нам о крайней противоречивости советской внутренней политики.

### ОТ ЭТНИЗАЦИИ К РАСИАЛИЗАЦИИ: НАСЛЕДИЕ СОВЕТСКОЙ НАУКИ

Популярности расовых идей, разумеется, способствовал эссенциалистский подход к этнической культуре, настаивающий на том, что она якобы автоматически навязывала человеку определенные, нередко негативные модели поведения и склад мышления, от которых он при всем желании не мог избавиться. За всем этим стояла вера в «национальный характер» с его якобы устойчивым и неизменным набором черт. Такое стало возможным в результате восприятия этноса как некоего закрытого организма со своей уникальной, самобытной и практически неизменной в своих основах культурой, уходящей корнями в глубь веков. Действительно, рожденная в XIX в. в недрах германского национализма «органическая теория» получила в последние советские десятилетия необычайную популярность в науке. Она вошла в советскую теорию этноса в виде «этносоциального организма». Последний шаг по реабилитации расового подхода сделал историк Лев Гумилев, наделивший этнос биологическим началом<sup>203</sup>.

Как это ни странно, такой поворот стал побочным следствием принятия в 1961 г. новой Программы КПСС, говорившей не только о «расцвете и сближении наций», но и о «стирании национальных различий», даже «слиянии наций». Реализации этой идеи и должна была послужить выдвинутая в 1966 г. очередным XXIII съездом КПСС установка на строительство «новой интернациональной общности людей — советского народа». Это побудило советских интеллектуалов к углублен-

ному изучению роли национального фактора в обществе и соотношения национального и интернационального. В частности, литературоведы провели в «Литературной газете» и журнале «Дружба народов» оживленную дискуссию о национальных особенностях художественного творчества, философы обратились к разработке понятия нации и изучению национальных отношений, а этнографы, усмотрев в этом социальный заказ, принялись разрабатывать «теорию этноса». При этом нация понималась всеми однозначно в эссенциалистском духе как высшая форма этнической общности, венчающая последовательную триаду «племя-народность-нация». В ней видели некое объективно существующее «коллективное тело» с присущими тому строгими признаками и свойствами. Именно эти признаки и свойства стали предметом оживленных дискуссий, проходивших во второй половине 1960-х гг. на страницах как научных, так и популярных журналов.

Наибольшие споры тогда вызывали такие атрибуты нации, как «общность психического склада» и «национальный характер», вошедшие к тому времени в популярные словари («Краткий словарь по эстетике», «Философский словарь» и пр.). Если одни литературоведы делали акцент на неясности и неразработанности таких категорий, ведущих в методологический тупик<sup>204</sup>, то другие, соглашаясь с необходимостью отхода от схематизма, все же настаивали на первостепенной важности «национальной психики» и даже иной раз обращались к такому понятию, как «дух народа»<sup>205</sup>. Однако, как бы ни различались позиции отдельных авторов, вовсе отказаться от таких категорий, как «национальная психика» и «национальный характер», они были не в состоянии. Демонстрируя свою лояльность марксизму, они, разумеется, в той или иной мере отмежевывались от представления о «национальном характере» как вечном и неизменном качестве и подчеркивали его историческую динамику и влияние на него фактора взаимодействия культур. Некоторые из них выступали против этнографизации и экзотизации национальных культур и призывали учитывать их из-

менчивость и открытость внешним влияниям; в том числе модно было говорить об «интернационализации» жизни советских народов и взаимопроникновении культур. Однако при этом имелось в виду, что национальные культуры не только сохраняли свою специфику, но даже наращивали ее в ходе развития профессионального искусства. Некоторые пытались объяснять особенности «национального психического склада», апеллируя к своеобразию исторического пути народа, но другие отмечали разительные изменения в «национальном характере» за годы советской власти и настаивали на том, что сами писатели, утверждая в своих произведениях новые идеалы, переосмысливали особенности «национального характера». Любопытно, что более всего категориям «национальной психики» и «национального характера» были привержены представители национальных республик, обеспокоенные идеей «слияния языков и культур», явственно звучавшей в партийной риторике того времени<sup>206</sup>. Превращаться в единую советскую массу они явно не торопились<sup>207</sup>.

Все они не сомневались в том, что писатель должен писать только в национальном духе, а его произведение — так или иначе корениться в национальной почве и проявлять национальный художественный стиль, даже если он писал на чужом языке<sup>208</sup>. В то же время в полном противоречии с этим некоторые из них с досадой говорили о «национальной ограниченности» и тяготении современных им национальных писателей к стилизации традиционного вплоть до нежелания отходить от фольклорных канонов. Мало того, отдельные участники дискуссии обращали внимание на то, что «национальный характер» мог содержать в себе и отрицательные черты<sup>209</sup>.

И все же, выступая против «буржуазного индивидуализма» и не одобряя отрыва писателя от национальной почвы, они всеми силами пытались втиснуть художественное творчество в рамки единой (этно)национальной традиции, прочными узами привязывая художника к «коллективному телу», что якобы диктовалось самим фактом его рождения в той или иной

национальной среде. Как это сформулировал один из участников дискуссии, больше всего литературоведов волновало то, «насколько художник смог возвыситься до своих национальных традиций и чем смог их обогатить»<sup>210</sup>. Из этого следовало, что как писатель, так и любой человек вообще обязаны были, безусловно, хранить лояльность своей национальной традиции, даже если в ней присутствовали «отрицательные черты». Так в парадигме советского коллективистского мышления человек становился заложником культуры, и выйти за рамки «своей родной культуры» ему было не суждено. Если же он пытался это сделать, ему грозили обвинения в «космополитизме», «низкопоклонстве перед Западом» и других «смертных грехах». В последние советские годы к этому набору добавилось обвинение в «манкуртизме» (термин был введен Ч. Айтматовым).

Тем временем к той же проблеме, но с другой стороны подошли юристы-криминологи, поднявшие в 1960-х гг. вопрос о природе преступности в социалистическом обществе и о ее возможных психологических предпосылках. По сути, эта дискуссия отражала умонастроения, порожденные противоречиями хрущевской оттепели. С одной стороны, помня о гонениях на генетику и ряд других научных направлений, интеллектуалы были недовольны тем, что советская идеология ставила искусственные препоны развитию научной мысли. С другой стороны, принимая советскую идеологию о построении бесклассового общества, некоторые интеллектуалы полагали, что тем самым был положен конец социальной базе преступности, а следовательно, причины последней приходилось искать уже не в социальной сфере, а в биологии<sup>211</sup>. Ведь, заявляя о победе коммунистического общества и одновременно продолжая настаивать на социально-экономических корнях преступности, советская идеология сама себя загоняла в угол. Чтобы выбраться из этого рукотворного тупика, ей приходилось объяснять преступность «пережитками прошлого» и зловредным влиянием капиталистического окружения<sup>212</sup>, но оставалось неясным, чем определялась живучесть таких пе-

режитков и как именно «буржуазные агенты» влияли на «воров в законе». Поэтому, полагая, что в условиях социального равенства в однородной социальной среде влияние социального фактора на индивидуальное поведение сведено до минимума, некоторые авторы задумались о том, нельзя ли усмотреть здесь влияние биологической наследственности. Так, известный советский генетик В. Эфроимсон писал: «С ослаблением острой нужды и других чисто социальных предпосылок преступности начинают яснее выступать предпосылки биологические»<sup>213</sup>. Поэтому он призывал изучать роль биологических и генетических факторов в сохранении преступности. Такие взгляды имели определенную поддержку у ряда ведущих советских генетиков, хотя специалистов по генетике человека среди них не было, и они исходили главным образом из теоретических рассуждений<sup>214</sup>.

В 1960-х гг. юристы вели напряженную дискуссию о соотношении биологического и социального в развитии преступности<sup>215</sup>. Она даже попала в широкую прессу, где ее открыл директор Всесоюзного института по изучению проблем и разработке мер предупреждения преступности В. Н. Кудрявцев. Отвечая на вопрос корреспондента о том, влияют ли биологические факторы на преступность, он решительно отмежевался от идей Чезаре Ломброзо (1835—1909) о генетической обусловленности преступного поведения, но допустил, что в определенных условиях психофизиологические особенности человека способны оказать свое влияние на его поведение<sup>216</sup>. Оппонировавшие ему его коллеги, согласившись с отсутствием врожденной преступности, все же сочли возможным сделать акцент на важности биопсихологических факторов. Они указали на аномалии в психике некоторых людей и подчеркнули необходимость учитывать черты личности преступников, ибо, по их мнению, некоторые врожденные задатки могли толкать человека к преступным действиям<sup>217</sup>. Их поддержал философ Я. С. Иориш, прямо заявивший о биологической пред-



расположенности некоторых людей к криминалу<sup>218</sup>. Эта дискуссия происходила на страницах достаточно либеральной в 1960-х гг. «Литературной газеты», редакторы которой в своем заключительном комментарии не только отметили расхождение между сторонами, но фактически поддержали сторонников биологического подхода, предложив ученым провести среди преступников специальные биохимические исследования.

В ответ со страниц более официозных «Известий» раздался грозный окрик, строго предупредивший авторов от «биологизаторства». Было указано, что марксизм уже дал недвусмысленное разъяснение вопроса о соотношении социального и биологического в человеке и подтвердил идею о первостепенном значении окружающей среды. А потому преступность ни в коем случае нельзя было связывать с каким-либо биологическим фактором<sup>219</sup>. Между тем это убедило не всех, и те из оппонентов, кто верил в отсутствие основ для преступности при социализме, продолжали настаивать на необходимости изучать генетическую наследственность преступников и биопсихологические основы их личности. При этом подчеркивалось, что речь идет не о каких-либо «генах преступности», а о той наследственности, которая создает склонность к тому или иному типу поведения<sup>220</sup>.

В рассмотренной дискуссии участвовали преимущественно юристы, и было признано, что при изучении таких проблем им следовало бы кооперироваться с профессиональными психологами. Для юристов эта дискуссия не прошла даром, и вскоре некоторые из них начали доказывать, что не только преступность, но даже второгодничество отчасти вызывается биологическими (генетическими) факторами. Один из них в пылу полемики заявлял, что и гендерные роли в обществе определяются якобы биопсихологическими и физиологическими различиями между женщинами и мужчинами<sup>221</sup>.

Одновременно с юристами вопросом о соотношении биологического и социального заинтересовались философы и

медики. В 1968—1969 гг. бурная дискуссия прошла на страницах журнала «Вопросы философии». Любопытно, что там ортодоксальную марксистскую позицию о примате социального фактора отстаивал один лишь философ Э. В. Ильенков<sup>222</sup>, тогда как его оппоненты настаивали на имеющейся в советской науке недооценке роли биологической наследственности<sup>223</sup>. Они говорили о влиянии генетических факторов на формирование личности и предсказывали, что в будущем появится возможность с помощью биологических методов управлять мозгом. В искусственном вмешательстве в генную структуру человека им виделось благо для человека, ибо это якобы будет способствовать преодолению естественных биологических различий между разными людьми. Нет сомнения, что при всем их новаторстве над такими авторами довлела коммунистическая догма, предполагавшая скорое исчезновение социальных различий, и следующим шагом им виделась борьба за преодоление различий уже биологических. В поисках доказательств некоторые из них обращались к мнению западных генетиков, подчеркивавших большую роль генов в развитии психики.

Однако среди западных генетиков до сих пор нет единства в понимании этой роли. Тем более оно отсутствовало в 1960—1980-х гг., причем их работы не были лишены противоречий. Все они признавали, что человеческая личность формируется как генами, так и окружающей средой, прежде всего воспитанием. Открытым оставался и до сих пор остается вопрос о соотношении этих факторов. Поэтому некоторые генетики, с одной стороны, утверждали, что уровень умственного развития в значительной мере определяется наследственностью, а с другой — сами ставили этот тезис под сомнение, показывая огромную роль окружающей обстановки и воспитания<sup>224</sup>. Все они подчеркивали ошибочность резкого противопоставления факторов «природы и воспитания». Кроме того, многие из этих авторов сетовали на неразработанность соответствующих ме-

тодик и на неоднозначность полученных данных, допускавших разные интерпретации.

Какое бы направление ни получали эти споры, в советской науке в силу диктата марксистской догмы доминирующим оставалось мнение о том, что генетика создавала лишь предпосылки, позволяющие адаптацию к той или иной социальной среде, но не предопределяющие результат этой адаптации. С этой точки зрения главным в формировании характера человека считались культура и воспитание. Некоторые советские юристы и генетики подчеркивали отсутствие научных доказательств генетической обусловленности высших проявлений психической жизни человека<sup>225</sup>. Такой подход, соответствовавший официальной советской идеологии, был поддержан и июньским Пленумом ЦК КПСС 1983 г., где, кстати, прозвучала критика в адрес сложившейся традиции списывать преступность на счет «пережитков прошлого». Было подчеркнуто, что основания для нее давала и далекая от совершенства советская действительность<sup>226</sup>.

Дискуссии 1960-х гг. возникли не случайно. К середине 1960-х гг. советская генетика начала оправляться от тяжелых потерь, понесенных ею в 1930—1940-х гг. Во второй половине 1960-х гг. она снова стала уважаемой наукой, были созданы практически заново несколько посвященных ей научно-исследовательских институтов, возобновило работу и Общество советских генетиков. Правда, подавляющая часть генетиков направляла свои усилия на изучение мира природы. Генетика человека оставалась в сложном положении, ибо занятия ею тут же ставили под угрозу марксистское положение о примате социального фактора в развитии человека. Генетики это хорошо сознавали, что находило отражение в накале страстей вокруг вопроса о соотношении биологического и социального в человеке, составлявшего стержень тех споров, которые тогда велись биологами и генетиками. При этом акцент на биологическом начале стал рассматриваться как вызов советской ортодоксии, отдававшей пальму первенства социально-

экономическим факторам<sup>227</sup>. Однако если советские генетики и психологи имели в виду либо человечество в целом, либо индивидуальную вариативность среди людей<sup>228</sup>, то у заинтересовавшихся этими дискуссиями некоторых философов и этнографов возник соблазн распространить биологические гипотезы и интерпретации на группы людей — «этноты» и «нации». И не случайно Жорес Медведев закончил свою критическую статью о состоянии генетики в СССР утверждением о том, что в такой многонациональной стране, какой был Советский Союз, генетика человека является слишком чувствительной темой для того, чтобы она могла нормально развиваться<sup>229</sup>.

Вряд ли он тогда сознавал, насколько справедливыми окажутся его слова в ближайшем будущем. Начало биологическому дискурсу, связанному с «этнотами» и «нациями», положили обществоведы, попытавшиеся в новых условиях оценить тезис Сталина о «психическом складе» как признаке нации. Как мы знаем, эта проблема вызывала во второй половине 1960-х — первой половине 1970-х гг. нешуточные страсти. Если одни авторы предупреждали о том, что признание «психического типа» признаком нации сделало бы последнюю «природно-естественным явлением», то другие подчеркивали важность «психического склада», сетуя при этом на то, что он с трудом поддается фиксации. В итоге «психический склад» нации был признан важным феноменом, однако было предложено направить все внимание исследователей на тот его аспект, который был назван «национальным характером». При этом, разумеется, подчеркивалось, что «особенности национального характера определяются не биологическими, расовыми особенностями, передающимися генетически, а носят социальный характер»<sup>230</sup>.

Между тем возникали вопросы о сущности и степени устойчивости «психического склада» и «национального характера», о том, присущи ли они любой нации и как их надо понимать в приложении к «буржуазной нации» с ее глубоким классовым расколом. Дискуссия показала, что у советских ученых так и не

сложилось какого-либо единого подхода к пониманию «психического склада». Некоторые философы продолжали вслед за Сталиным считать «общность психического склада» одним из важнейших атрибутов нации. Так, философ из Краснодара С. М. Арутюнян утверждал, что «нации отличаются друг от друга... по психическому складу, выражающемуся в особенностях национальной культуры»<sup>231</sup>. Он с сожалением отмечал, что, признавая реальность классового сознания, многие советские философы и историки отказывались учитывать фактор «национальной психологии». Поэтому он всеми силами доказывал, что последняя вовсе не противоречит марксизму и что сам Ленин якобы придавал ей большое значение<sup>232</sup>.

Это мнение разделяли некоторые философы из среднеазиатских республик, усматривавшие в «психологическом складе» один из важнейших признаков нации<sup>233</sup>. Соглашаясь с таким подходом, влиятельный московский философ И. П. Цамерян вместо этого предпочитал использовать понятие «национальный характер», определяя его как «совокупность чувств и впечатлений, сложившихся под влиянием условий материальной жизни и внешней среды в процессе формирования и развития нации»<sup>234</sup>. Украинский философ И. Е. Кравцев также понимал под «национальным характером» «сгусток впечатлений, полученных от окружающей среды»<sup>235</sup>. В свою очередь, философ В. В. Алексеев определял психический склад как «совокупность различных чувств, исторически выработавшихся у людей в процессе их воссоединения в нацию»<sup>236</sup>.

Казахский философ Н. Сарсенбаев полагал, что без «психического склада» и «национального характера» никакой нации быть не могло. При этом, вопреки многим другим советским философам, он доказывал, что нация всегда обладает единым психическим складом независимо от классовых перегородок. Правда, он всячески дистанцировался от «буржуазной идеи национального духа», сознавая, что она питает расизм<sup>237</sup>. Под «психическим складом» он понимал «совокупность обобщенных восприятий и представлений людей об окружающей об-

шественной и природной среде, выраженных в виде устойчивых общественных эмоций, чувств, привычек, обычаев и традиций». Иными словами, «психический склад» включал как национальные чувства и национальные обычаи, так и национальный характер, причем первые, по мнению Сарсенбаева, отличались гораздо большей устойчивостью, чем последний<sup>238</sup>. При этом, в отличие от многих других философов, он находил и «физиологическую основу» национальных чувств, усматривая ее в определенных связях, якобы складывающихся в коре головного мозга<sup>239</sup>. Любопытно, что если некоторые другие идеи Сарсенбаева вызвали критику со стороны его коллег, то это положение было встречено полным молчанием.

Украинский философ П. И. Гнатенко различал национальный темперамент, связанный с «преобладающими в данной стране типами нервной деятельности», т.е. с генетическим фактором, и национальный характер, формировавшийся под влиянием социально-экономических и природных условий. При этом, понимая нацию в этническом смысле, он верил в то, что каждая нация обладала своим специфическим национальным характером<sup>240</sup>.

Еще один казахский философ Н. Д. Джандильдин, гневно отвергая расовый подход, тоже сохранял веру в «психологические различия между народами» и «национальный характер». Но вместо «психического склада» он предпочитал оперировать терминами «национальная психология» и «этническая психика». Он полагал, что «существование национального характера как исторически сложившейся социально-психологической реальности» является «неоспоримым фактом»<sup>241</sup>. При этом он связывал обретение «этнического характера» не с биологией, а с воспитанием в определенной культурной среде<sup>242</sup>.

В то же время дагестанский философ А. Г. Агаев и волгоградские философы П. М. Рогачев и М. А. Свердлин вовсе отказались от понятий «психического склада» и «национального характера», заменив их «сознанием этнической принадлежности» и «особенностями психологии»<sup>243</sup>. Влиятельный философ, заве-

дующий сектором теории наций и национальных отношений в Институте марксизма-ленинизма М. И. Куличенко ввел в свое определение нации понятие «национальной психологии»<sup>244</sup>. Мало того, некоторые авторы, не признавая советский народ нацией, в то же время считали возможным говорить о «советском национальном характере»<sup>245</sup> или «единой социальной психологии» советского народа<sup>246</sup>, а другие делали практический вывод о необходимости формировать у него единую психологию<sup>247</sup>.

Пытаясь раскрыть понятие «национальный характер», некоторые философы доходили до того, что составляли список его основных черт, якобы свойственных их собственным народам<sup>248</sup>, или же противопоставляли друг другу целые народы, ссылаясь на какие-либо наиболее яркие черты их «национальных характеров»<sup>249</sup>. Но многие советские авторы отвергали такой подход, подчеркивая, что распространение свойств индивидуальной личности на народ не дает ничего, кроме расхожих стереотипов, и, мало того, создает почву для расовых воззрений<sup>250</sup>. Например, как отмечал киргизский философ А. Чотонов, под самобытностью и неповторимостью следует понимать не какие-либо отдельные особенности национальной культуры, ибо они могут быть сходными у ряда культур, а совокупность таких черт и степень их выраженности<sup>251</sup>. Поэтому некоторые философы предлагали искать специфику национального характера в «неповторимом сочетании общих для человека психических свойств, а не в наличии неких исключительных черт»<sup>252</sup>. В свою очередь, украинский философ П. И. Гнатенко делал акцент на этноспецифическом проявлении у каждой нации общечеловеческих качеств, таких как храбрость, мужество, трудолюбие и пр.<sup>253</sup>

Зато московский философ С. Т. Калтахчян отвергал идею о различиях наций по психологии и ставил под сомнение понятие «национального темперамента». Однако и он допускал, что можно говорить о «преобладании определенных проявлений тех или иных типов темперамента в той или иной националь-

ной среде». Отрицая общность психического склада у нации, он соглашался с тем, что у нее могли быть «некоторые общие черты психических свойств, темперамента, характера»<sup>254</sup>.

Каких бы взглядов ни придерживались все эти философы, они единодушно отвергали мистическую идею «национального духа» и стремились хранить верность марксистскому принципу историзма. Поэтому, рассуждая абстрактно, они никогда не настаивали на вечности или какой-либо необычайной стойкости «национальной психологии» или черт «национального характера». Их базу они искали в материальных основах жизни и особенностях исторического пути народов. Мало того, все они выступали против «вредных обычаев», мешавших строительству «коммунистического общества», и призывали к «нравственно-психологическому сближению советских наций». Тем самым, хотя внешнее проявление национального характера многие философы видели в народной культуре, обычаях и традициях, они предлагали развивать только «прогрессивные» традиции и решительно отказываться от «вредных» обычаев, в частности от неумеренного увлечения «стариной» и «идеализации прошлого»<sup>255</sup>. Разумеется, «вредность» или «прогрессивность» традиций определялась экспертами, в качестве которых чаще всего выступали партийные функционеры.

В то же время, всячески критикуя «буржуазную этнопсихологию» и связывая ее с расизмом, сами философы фактически воспроизводили бытовые представления об особенностях «национального характера». При этом они обосновывали свои выводы обильными ссылками на классиков марксизма или романтически настроенных авторов XVIII—XIX вв., игнорируя данные этносоциологических исследований, которые в СССР в те годы уже начали проводиться. Любопытно, что после жесткой критики в адрес тех, кто в начале 1960-х гг. пытался формулировать особенности «национального характера» конкретных народов, никто из философов на это уже не отваживался. Но это не мешало им вновь и вновь, подобно Сталину, утверждать о том, что у каждого народа имелся свой особый «нацио-



нальный характер»<sup>256</sup>. Кроме того, подобно рассмотренным выше литературоведам, стоя на примордиалистских позициях, они не мыслили себе человека без связи с каким-либо одним и только одним этническим целым, к которому он принадлежал по рождению, что якобы придавало особые устойчивые черты его характеру<sup>257</sup>. Все это, по мнению Э. Вейца, вводит подобного рода представления в расовый дискурс, приписывающий нации биологические или псевдобиологические черты<sup>258</sup>.

В этой связи типичным представляется подход азербайджанского философа А. Ф. Дашдамирова, определявшего национальность как «устойчивое, постоянное пребывание индивида в данной социально-этнической системе в качестве ее элемента»<sup>259</sup>, а «национальную общность» — как «целостное, устойчивое объединение»<sup>260</sup>. Отражая советскую бюрократическую практику фиксации этничности в удостоверении личности, он писал, что люди не выбирают себе национальность, ибо не вольны в выборе родителей<sup>261</sup>. Он, правда, доказывал, что национальные особенности обретаются социальным путем, прежде всего через систему воспитания. Но при этом он отмечал, что в связях личности с национальностью имеется «биологический момент»<sup>262</sup>, тем самым обнаруживая источник своей убежденности, корнящийся в советской паспортной системе. И это при том, что он знал о смене национальности, происходящей у эмигрантов.

Подобные противоречия нередко встречались в философских работах, посвященных «марксистско-ленинской теории нации». Например, понимая национальный характер как специфическое сочетание определенных свойств, в равной мере встречающихся у разных народов, философы в то же время в противовес этому иной раз утверждали, что «национальному характеру каждого отдельного народа присущи свои, ему лишь характерные, неповторимые черты и свойства»<sup>263</sup>, коренившиеся в особенностях исторического прошлого<sup>264</sup>. Когда же речь

заходила о конкретных народах, то наблюдалась тенденция давать им такую нравственно-психологическую характеристику, которая фактически получала вневременной характер и становилась «вечным» атрибутом «нации (этнуса)»<sup>265</sup>. Тем самым марксистские положения оказывались мертвой догмой, тогда как представления о «национальных характерах» конкретных наций и этносов складывались на основе бытовых стереотипов или национальных мифов. Поэтому ожесточенная борьба с этими стереотипами и мифами, которую без устали вели советские философы, оказывалась безнадежно проигранной, и советская «идеология интернационализма», как это ни странно, включала немало вполне националистических положений. Чтобы предупредить такое впечатление, советские философы старались всеми силами подчеркивать строгое различие между «национальным» и «националистическим».

В этой связи не стоит удивляться тому, что даже те авторы, которые на словах отмечали спорность понятия «общность психического склада» и решительно его отвергали, на деле продолжали пользоваться этим понятием, подобно А. Агаеву, называвшему национальное «сгустком свойств психического склада народа» и подчеркивавшего большую устойчивость таких свойств<sup>266</sup>. Зачастую это происходило под нажимом коллег, возвращавших фрондирующего автора в русло устоявшихся догм. Так, если, участвуя в дискуссии о понятии «нация», ленинградский специалист по научному коммунизму Т. Ю. Бурмистрова подчеркнула, что вера в «единство психического склада» не просто ненаучна, но приводит к расистским выводам о якобы различной психологии разных наций<sup>267</sup>, то уже через несколько лет она отказалась от своего революционного подхода, сославшись на то, что это понятие когда-то использовал сам Ленин<sup>268</sup>. Мало того, отрицая категорию «психического склада», она в то же время допускала появление «единой психологии» у советского народа<sup>269</sup>, а позднее писала не только о «единых чертах советского характера»<sup>270</sup>, но и о «национальной психологии»<sup>271</sup>.

В работах ряда философов «общность психического склада» выступала одним из важнейших атрибутов нации, будто бы сопровождавшим ее на протяжении веков, причем едва ли не с первобытных времен<sup>272</sup>. Другие философы, напротив, вспоминали слова Ленина о наличии «двух культур» — буржуазной и революционно-демократической — в каждой нации<sup>273</sup>. С этой точки зрения никакого единства «психологического склада» не получалось, и приходилось либо его отрицать, либо связывать с какой-то особой социальной группой. Но если для австрийского социал-демократа Отто Бауэра нацию составляли образованные господствующие классы<sup>274</sup>, то советскому философу С. М. Арутюняну было ясно, что «подлинными носителями общенациональных черт психического склада нации являются трудящиеся массы»<sup>275</sup>. Его коллега К. И. Чомаев доказывал, что именно они, а не нарождающаяся буржуазия были носителями горского национального характера<sup>276</sup>, а советский этнограф Н. Н. Чебоксаров утверждал, что в феодальном обществе основу этноса составляли эксплуатируемые группы населения, тогда как знать склонялась к космополитизму<sup>277</sup>.

Разительные расхождения между либеральным западным и этническим советским подходами к нации объясняются разными исходными позициями. Западная политология издавна понимает нацию прежде всего как сообщество полноправных граждан, и поэтому ранние определения нации включали в нее только представителей аристократии, обладавших значимыми политическими правами и привилегиями. Напротив, в условиях авторитарного режима, где политические права граждан резко ограничены, у идеологов, понимающих высокое символическое значение нации, появляется соблазн определять ее в историко-культурных терминах.

Следовательно, это не только вытекало из романтизации «народных масс», «трудящихся», унаследованной советскими идеологами от народников, но и свидетельствовало о позитивной ценности нации (этноса) для советской идеологии. Действительно, такой подход диктовался советской реальностью,

где эксплуататорские классы ушли в прошлое — вопрос о них потерял былую актуальность и стал сугубо теоретическим. Зато во имя сохранения легитимности и упрочения этнофедеративного государственного устройства социалистические нации (этноты), сформировавшиеся, как считалось, на основе трудящихся масс, властно требовали признания своей самобытности и уникальности. Это стало особенно актуально в 1960—1970-х гг., когда официальная советская риторика допускала рассуждения о «сближении и слиянии» социалистических наций<sup>278</sup>, что породило у местной интеллигенции тревогу за судьбы своих народов. Тогда философ С. М. Арутюнян доказывал, что «социалистические преобразования... не означают ликвидации национальной психологии»<sup>279</sup>. По той же причине некоторые другие философы также настаивали на том, что у каждой нации имелись определенные своеобразные черты психологии и свой «психический склад». При этом, вопреки марксистской догме, они готовы были приписать это даже буржуазной нации, несмотря на присущий ей внутренний классовый раскол<sup>280</sup>. Глава советских этнографов Ю. В. Бромлей распространил это представление на любые типы этнической общности и даже ввел термин «этнический характер», видя в «национальном характере» его «стадиальную разновидность»<sup>281</sup>. Тем самым «этнический характер», по сути, превратился во вневременную категорию.

Интересно, что такой подход сформировался в советской этнографии лишь в 1970-х гг. Ранее выдающийся советский этнограф С. А. Токарев не усматривал в понятии «психический склад» ничего ценного для научного анализа и не включал его в свое определение «этноты»<sup>282</sup>. Другой авторитетный этнограф Н. Н. Чебоксаров также избегал этого понятия, уделяя зато большое внимание этническому самосознанию<sup>283</sup>. Философ И. С. Кон предостерегал против наивного представления о том, что народы, подобно индивидам, имеют какие-то устойчивые психологические черты, и сомневался в возможности составить «психологический паспорт» для каждого народа. Он так-

же не одобрял увлечения «генетическими определениями, апеллирующими к происхождению и истокам»<sup>284</sup>.

Вопреки всем этим предостережениям, в 1970-х гг. положение об «этнической психике» вошло в советскую «теорию этноса». Один из ее родоначальников В. И. Козлов, ставя под сомнение представление об общности «психического склада» или «национальном характере», все же допускал, что у отдельных народов имелись «некоторые специфические особенности психического склада». В конечном итоге он включал «особенности психического склада» в число признаков этнической общности<sup>285</sup>.

Похоже, что находившийся под большим влиянием «марксистско-ленинской теории нации» главный создатель «теории этноса» директор Института этнографии АН СССР академик Ю. В. Бромлей придавал психологическому фактору еще большее значение. Он писал о «психическом складе», понимая его как «сложные психические образования, в которые синтезируются интеллектуальные, волевые и эмоциональные свойства психики». По его мнению, наряду с «психическими стереотипами», такой «психический склад» и определял «некоторые наиболее общие типичные черты поведения и деятельности членов этноса». Он смело рассуждал об «устойчивых этнических чертах» и «национальном характере», находя для этого опору в высказываниях классиков марксизма. При этом он, разумеется, отмечал, что «этнический характер» не является чем-то неизменным, и признавал, что об «этнической психике» можно судить только по косвенным показателям, которые он находил в поведении или овеществленных формах культуры<sup>286</sup>. Отвергая расистский тезис о якобы имманентно присущей отдельным народам одаренности, он тем не менее допускал, что разные этнические группы действительно отличаются по своим специфическим способностям, но связывал это не с «унаследованными природными задатками, а с прижизненно приобретенными способностями». Он делал оговорку о том,

что последние «нередко воспринимаются как врожденные». Но в конечном итоге он отстаивал правомерность представления об «общности психического склада (характера)» этнической общности, проявлявшегося у ее отдельных членов независимо от их классовой принадлежности<sup>287</sup>. Мало того, как показывает его выступление в дискуссии об этнопсихологии в 1982 г., он даже допускал, что этнопсихологические различия в какой-то степени определяются некими «био психическими факторами»<sup>288</sup>. Однако, соблюдая осторожность, он не включил это положение в свои основополагающие труды по теории этноса.

Академик В. П. Алексеев тоже оперировал понятием «национальный характер» и высказывал соображение о формировании групповых особенностей психики в ходе естественного отбора. Однако он подчеркивал непостоянство факторов отбора, что вело к его неустойчивому воздействию. Поэтому, по его словам, «отбор выступает не в стабилизирующей, а в рассеивающей форме, постоянно меняет направление своего действия...»<sup>289</sup>. Все же, отвергая вероятный упрек в социал-дарвинизме, он находил возможным утверждать, что «народы различаются не только по своим социально-культурным особенностям, но и по своим биологическим признакам и, главное, по своей приспособленности к среде жизни»<sup>290</sup>. Сомнительность этого заключения определяется тем, что здесь «народ» как лингвокультурная общность фактически отождествляется с популяцией, которой действительно свойственны некоторые биологические особенности, как, например, наличие или отсутствие иммунитета к специфическим болезням. Некоторые психологи шли еще дальше, некритически отождествляя расу с национальностью и популяцией. Например, по мнению психолога В. М. Русалова, «раса (национальность) является генетически закрепленной популяцией единого вида человека *Homo sapiens*»<sup>291</sup>. Тем самым открывался путь к биологизации этнической общности, хотя сам Русалов выступал категорическим противником этого.

Всплеск интереса советских ученых к биологическому фактору в жизни людей отражал более общую тенденцию, отмечавшуюся и в американской науке, где введение антидискриминационного законодательства и политики аффирмативных действий в 1960—1970-х гг. оживило интерес к проблеме расовых различий в «умственных способностях». Тогда некоторые американские и британские авторы (А. Дженсен, У. Шокли, Г. Айзенк и др.) пытались объяснять их биологической наследственностью. Однако если в западной науке эта тенденция была воспринята как попытка придать научное обоснование социальным предрассудкам и получила мощный отпор, опиравшийся на убедительные научные аргументы<sup>292</sup>, то в советской обстановке она вызвала сочувственное отношение как соблазнительная альтернатива ортодоксальной идеологии, давно утратившей свой прогрессивный заряд и служившей чисто охранительным целям.

Так в советской науке возник интерес к категории «национальный характер», и, как мы видели, специалисты по «марксистско-ленинской теории нации» много писали об особенностях «национального характера», «духовного склада нации» и «национальной психологии»<sup>293</sup>. Однако вскоре выяснилось, что на пути к их изучению стоят почти непреодолимые методические преграды. Философам и этнографам оставалось лишь сожалеть о том, что советские психологи отказывались изучать это явление<sup>294</sup>. Однако ни философов, ни этнографов это не остановило от высказывания своих суждений о рассматриваемых категориях. Любопытно, что советские ученые, занимавшиеся анализом расизма, предупреждали об опасности подхода, представлявшего нацию «в виде униформного социально-психологического образования». Они доказывали, что связанные с этим исследования «национального характера» не только слабы в научном отношении, но рискуют пойти на поводу у расовой теории. В этой связи советские авторы говорили о «психорасизме» и с завидным упорством критиковали западную «этнопсихологию»<sup>295</sup>.

Между тем параллельно с этим советские этнографы и социологи посчитали возможным и даже необходимым создать свою собственную советскую «этнопсихологию». Это и стало предметом оживленной дискуссии, состоявшейся в Институте этнографии АН СССР 7 июля 1982 г. по инициативе А. Ф. Дашдамирова<sup>296</sup>. Большинство ее участников говорили не о человеке с его особым индивидуальным духовным миром, а о нации (этнической общности) с ее «общностью духовной жизни», «национальным характером» и «национальной психологией». Любопытно, что в ходе этой дискуссии почти никто даже не вспомнил о расизме. Зато участвовавший в ней Ю. В. Бромлей рассуждал о «биопсихических различиях народов» и выказал интерес к «биопсихическому направлению исследований»<sup>297</sup>. Это нашло поддержку в выступлении Г. В. Старовойтовой, представившей психологию «общебиологической характеристикой этноса», подчеркнувшей мысль Козлова о сопряженности этносов с биологическими популяциями и предположившей, что у небольших этнических групп с высоким индексом эндогамии могут закрепляться «генетически обусловленные» психические свойства<sup>298</sup>. В свою очередь, В. И. Козлов фактически поддержал легитимность тестов на коэффициент интеллектуальных способностей<sup>299</sup> и не произнес ни слова критики в адрес упомянутого им американского психолога А. Дженсена, исследования которого, якобы «доказавшие» различия в умственных способностях белых и чернокожих, были признаны на Западе расистскими<sup>300</sup>.

Десять лет спустя Козлов уже уверенно сближал расу с этносом и писал о «расовом самосознании», опирающемся на некий «генетический компонент». На этот раз он открыто поддерживал идею А. Дженсена о том, что показатель интеллектуальных способностей якобы мог сопрягаться с «этнорасовыми комплексами генов». Он даже заявил, что «в качественном отношении народы и крупные этнорасовые группы — не тождественны...», из чего якобы следовало «неравенство этнорасовых общностей»<sup>301</sup>. При этом он уверял, что «трудности восприятия



инорасовых групп» не имеют ничего общего с расизмом<sup>302</sup>. Важно отметить, что за этой достаточно экстравагантной для советской науки концепцией не стояло никаких оригинальных эмпирических исследований<sup>303</sup>. Это не помешало тому, что в недрах советской науки стало вызревать представление об определенном различии рас по своим способностям, о том, что судьбы народов могли определяться их «генетическими особенностями». Иными словами, если, сохраняя концепцию расы, советский антирасизм отрицал биологический детерминизм, то с крушением советской идеологии выяснилось, что перейти от него к биологическому детерминизму было очень несложно. И этот шаг был сделан одним из главных создателей советской теории этноса.

Так, эмоционально нагруженное понятие «национального (этнического) характера», пущенное на волю, зажило собственной жизнью, и некоторые советские философы тщетно сетовали на то, что многие авторы для объяснения своеобразия культур советских наций активно пользовались такими категориями, как «национальный психический склад» и «национальный характер»<sup>304</sup>. Между тем такой подход был поддержан партийной верхушкой, и актуальность изучения «национальной психологии» советских наций была подчеркнута очередным Пленумом ЦК КПСС, состоявшимся 14—15 июня 1983 г.<sup>305</sup>

Представление об устойчивой «этноприроде» народа вызревало постепенно, и его усвоению способствовала прежде всего складывавшаяся в последние советские десятилетия общественно-политическая среда, благоприятствовавшая усилению роли этнического (этнонационального) начала, нежели какие-либо новые научные открытия. Ведь если в конце 1940-х гг. видный советский этнограф С. А. Токарев делал акцент на исторической изменчивости и писал, например, о том, что между русским народом XIV—XV вв. и нынешними русскими обнаруживаются значительные различия<sup>306</sup>, то двадцать лет спустя не менее известный советский археолог М. И. Артамо-

нов утверждал, что русские во все времена, начиная от Киевской Руси и вплоть до нашего времени, оставались русскими, невзирая на все изменения. Тем самым он верил в то, что, как бы ни изменялась социально-экономическая обстановка, этнос сохранял свою «этническую сущность»<sup>307</sup>. Академик Д. С. Лихачев тоже одно время верил в национальный характер<sup>308</sup>.

В еще большей мере эта тенденция проявлялась в работах местных философов из республик. Например, узбекский философ С. Шермухамедов безоговорочно возводил узбекский язык к раннесредневековой орхон-енисейской письменности, а узбекские традиции героизма вел со времен борьбы против войск Александра Македонского!<sup>309</sup> А грузинский философ Р. К. Грдзелидзе представлял грузинский народ фактически неизменным во времени «единым национальным организмом», в который мегрелы, сваны, лазы и аджарцы якобы исконно входили «по происхождению»<sup>310</sup>. Именно в этом контексте появилось представление о нетленной «русской душе», в которой журналистка Р. Б. Лерт чутко усмотрела рецидив расовой теории<sup>311</sup>.

Надо отметить, что Токарев и позднее сохранял верность идее об исторической изменчивости этноса, хотя и вульгаризировал ее, попытавшись жестко связать формы этноса с общественно-экономическими формациями<sup>312</sup>. Идею о том, что этнические общности разных исторических эпох качественно отличались друг от друга, разделял и другой авторитетный советский этнограф Н. Н. Чебоксаров<sup>313</sup>. Такой позитивистский «социально-классовый подход» к типологизации этнических общностей и их закономерной исторической последовательности стал одним из важных элементов советской теории этноса<sup>314</sup>. Одно время близкой к этому позиции придерживался и этнограф М. В. Крюков, однако в основу своей исторической типологии он положил не социально-экономические критерии, а особенности этнического самосознания<sup>315</sup>. Сохраняя верность марксистскому подходу, некоторые другие специали-

сты отмечали, однако, что культурная основа этнических общностей не позволяет жестко связывать их с социально-экономическими формациями и придает им определенную устойчивость при переходе от одной формации к другой<sup>316</sup>. Например, философ Э. А. Баграмов доказывал, что если изменения общественного строя приводят к коренной трансформации духовного склада нации, то многие черты национального характера отличаются большей устойчивостью и сохраняют преемственность в новых общественных условиях<sup>317</sup>. Аналогичным образом, в книге о «советском народе» азербайджанский философ А. Ф. Дашдамиров счел нужным отметить, что история азербайджанской национальной общности уходила «в глубь веков»<sup>318</sup>. А казахский философ Джандильдин, отрицавший идею «чистоты крови», находил возможным писать о плавном, незаметном развитии народа и его психологии от племенной стадии до современной нации<sup>319</sup>. Правда, другой философ С. Т. Калтахчян не допускал и мысли о такого рода непрерывности этнического развития<sup>320</sup>. Выход из этой дилеммы нашел философ М. И. Куличенко, отметивший, что этнические общности, с одной стороны, проходят по пути прогресса через несколько общественно-экономических формаций, но, с другой, всякий раз по своему социальному содержанию отражают природу соответствующей формации<sup>321</sup>. Еще проще эту мысль передавал философ С. М. Арутюнян, утверждая, что «народ бессмертен»<sup>322</sup>.

Научную основу таким взглядам создавали исследования по этногенезу, относившие истоки формирования народа все глубже и глубже в прошлое вплоть до таких незапамятных времен, где антропогенез сливался с этногенезом и биологическое (расовое) начало не отчленялось от культурного<sup>323</sup>. Действительно, представление о «коллективных этнических предках» позволяло придать этносу небывалую временную глубину. Фактически речь шла о реабилитации представления о вечном «духе расы»<sup>324</sup>, хотя на словах советские авторы заявляли себя противниками такого подхода, связывая его с расовой

теорией. Так, этническая общность фактически обрела бессмертие, а субъектами истории оказывались не люди, а народы и нации с их «психическим складом» или «национальным характером»<sup>325</sup>.

Движение советской науки к расиализации окружающего социального мира нашло выражение также в представлении об этносах как «коллективных телах». Начало этому неумышленно положил известный советский философ Ю. И. Семенов, который в своем стремлении приспособить марксизм к изучению конкретной истории ввел в советскую науку категорию «социальный организм». Под этим он понимал отдельное конкретное общество, в рамках которого и проходила реальная жизнь людей<sup>326</sup>. В то же время он пытался разграничить понятия «социальный организм» и «государство», а его оговорка о том, что русские и чукчи представляют собой разные социальные организмы, позволила широко использовать введенный им термин для этнической общности. Действительно, вскоре советский этнограф В. И. Козлов объявил этническую общность «социальным организмом»<sup>327</sup>. Это представление в виде «этносоциального организма» стало одной из важнейших основ советской теории этноса, разработанной академиком Ю. В. Бромлеем<sup>328</sup>, хотя тот неоднократно предупреждал против понимания «социального организма» в биологическом плане<sup>329</sup>. В свою очередь, М. И. Куличенко видел в нации «живой социальный организм», стремящийся к образованию национального государства<sup>330</sup>.

Бромлей отмечал различия в подходах к проблеме соотношения биологического и социального, с одной стороны, у этнографов, а с другой — у антропологов. Если первые делали акцент на сравнительно однородном расовом составе большинства народов мира, то вторые, напротив, подчеркивали неоднородность физического типа отдельных этнических общностей. Этот парадокс Бромлей объяснял различиями в применяемых критериях: если физические антропологи оперировали понятием «антропологический тип», то этнографы

имели в виду большие расы и абстрагировались от их более мелких подразделений<sup>331</sup>. Иными словами, антропологи пытались опираться на специальные научные знания, тогда как для этнографов более важным представлялось субъективное восприятие обществом визуальных характеристик людей. В то же время Бромлей полагал, что расовые черты, как правило, не воспринимались советскими людьми как важные этнические признаки<sup>332</sup>. Все же для советских людей внешний облик человека, включая его физические черты, играл роль определенного этнического маркера. Правда, специальные исследования показывали, что такие представления упрощали картину и отличались от более сложной и многообразной реальности. Короче говоря, речь шла о расиализованных этнических стереотипах, возникавших в групповом сознании и поддерживавшихся им<sup>333</sup>.

Не ограничиваясь обсуждением одних лишь представлений о физических особенностях этноса, Бромлей искал их реальную основу и находил ее в эндогамии, видя в ней «стабилизатор этноса». С одной стороны, он отвергал идею о кровном родстве членов этноса и отмечал, что та свойственна лишь обыденному сознанию, склонному интерпретировать общность этнического происхождения как, пусть и отдаленное, кровное родство. Но, с другой стороны, он подчеркивал роль эндогамии как важного свойства этноса, придающего ему устойчивость и преемственность во времени. Надо сказать, что это — вполне легитимный вывод, разделяющийся и западными социологами<sup>334</sup>. Однако Бромлей шел еще дальше и уподоблял этнос популяции, хотя и подчеркивал, что биологическое начало выступало здесь производным от социальных, культурных и политических факторов. Иными словами, по его мнению, не популяция порождала этнос, а этнос — популяцию<sup>335</sup>. Любопытно, что сходным образом «расу» понимали итальянские фашисты, для которых именно политика и «биопсихическое единство» определяли «круг эндогамных браков», что делало нацию «колыбелью расы»<sup>336</sup>. Следовательно, ценность для

такого рода идеологии представляло само интегрированное «коллективное тело» независимо от того, как именно оно возникло.

Имея в виду то же субъективное видение реальности, Козлов стал со временем делать все больший упор на «частое внешнее совпадение расы и этноса», что, по его словам, позволяло «использовать расовый показатель в качестве этнического определителя». При этом он тоже находил основания для такого субъективного видения реальности в обычае эндогамии, якобы придававшей этносу устойчивость, наделяя его «чертами биологической популяции». Впрочем, подобно Бромлею, причиной этого он называл географические, социальные, культурно-религиозные и политические факторы. При этом он доказывал, что современные этносы с их выраженным самосознанием стремятся избегать смешанных браков: «Целостность этнического самосознания препятствует проникновению в этнос расово отличающихся типов». Он называл это «естественной этнорасовой сегрегацией». Правда, многочисленные приводимые им этнографические материалы свидетельствовали скорее о нарастающем в современном мире процессе метисации<sup>337</sup>. Несмотря на это, отождествляя этническую общность с «социальным организмом», он приписывал ей такой признак, как «воспроизводство в биологическом смысле»<sup>338</sup>.

Все же вопрос оставался открытым, и более осторожный Бромлей подчеркивал малую изученность проблемы соотношения биологического и социального. В конце своей жизни он писал: «Что же касается проблемы взаимодействия популяции и этнической общности, то на неразработанности той части проблемы, которая касается воздействия биологического на социальное, видимо, сказались опасения оказаться в объятиях расизма или в лучшем случае быть обвиненным в биологизаторстве»<sup>339</sup>. Эта фраза дает ключ к объяснению траектории движения «советской теории этноса» к расиализации этничности. Наряду с упомянутым выше выступлением Бромлея в дис-

куссии по этнопсихологии в 1982 г., она показывает его готовность к позитивному восприятию биологических аргументов. Действительно, именно к этому с железной последовательностью вела сама логика, расиализующая этнос как интегрированное «коллективное тело». Эта логика, как мы видели, исходила из восприятия этноса как «организма» и включала такие положения, как «самобытность» национальной (этнической) культуры, «национальный характер» и «единство психического склада», поиски их устойчивости в этногенезе и, наконец, утверждение об эндогамии, превращавшей этнос в биологическую популяцию<sup>340</sup>.

Такие представления обнаруживают поразительное сходство с мировоззрением американских расистов-язычников, которые так описываются исследователем: «Раса представляется органическим единством, наделенным своей душой, которая передается генетическим путем с помощью мощных архетипов, закрепленных в расовом коллективном бессознательном, и оживляется кровью, текущей по венам каждого члена расы, имеющего чистое происхождение. Тем самым члены расы объединяются как в природе, так и природой, и поэтому их самоопределение в качестве независимой нации нисколько не нарушает природного порядка. Относя воображаемую расовую нацию к легендарным временам, заставляя ее переживать глубокую национальную травму и рисуя историю повторяющихся угроз и бедствий вплоть до наших бурных времен, дети Вотана обеспечивают нации ощущение вечного членства в ней»<sup>341</sup>.

Сегодня некоторые западные специалисты справедливо отмечают, что «советская теория этноса формировалась под влиянием этнонационалистических идеологий и в то же время сама внесла вклад в их развитие»<sup>342</sup>. Другие еще в 1980-х гг. понимали, что советская теория этноса биологизирует культуру<sup>343</sup>. Мало того, теперь уже не вызывает сомнений, что «от веры в примордиальную теорию этничности и расы остается небольшой шаг до представления о генетической ущербно-

сти»<sup>344</sup>. Любопытно, что позднее сам Козлов подтвердил, что с развитием «теории этноса» «этническое» в ней все больше «отодвигалось в сторону “биологического”», однако он винил в этом прежде всего специалистов по «марксистско-ленинской теории нации»<sup>345</sup>.

Разумеется, последние также были небезгрешны. Незадолго до полного крушения советской идеологии некоторые из них все еще старались примирить марксистские догмы с идеями, с которыми десятилетиями боролась советская наука. При этом, представляя себя новаторами, некоторые из них активно принялись за разработку проблем «национальной психологии». Один из них, еще недавно изображавший изучение «национального характера» творческим развитием марксизма<sup>346</sup>, теперь объявил, что советская наука якобы полностью игнорировала «национальную психологию». Вновь обращаясь к проблеме соотношения социального и биологического, он доказывал, что «национальный характер» складывался на основе исторических и социально-экономических факторов, а «национальный темперамент» — под влиянием генетических и географических. В то же время он утверждал, что черты «национального характера» формируются под влиянием темперамента, в основании которого лежит тип высшей нервной деятельности. Он сознавал, что тезис о предопределенности черт «национального характера» генетикой ведет к расизму. Не желая прослыть расистом, он тем не менее заявлял о том, что у народов имеются способности к каким-то определенным видам деятельности, и, следовательно, это присуще «национальному характеру». Правда, он оговаривался, что реализация таких способностей зависела от социальных условий<sup>347</sup>. Таким образом, подобно Бромлею, он с трудом удерживался от соблазна в полной мере использовать биологический аргумент. И лишь довлеющее над ним марксистское наследие заставляло его от этого воздерживаться. Тем не менее биологизация этноса представлялась местным интеллектуалам последним надежным ресурсом, к которому они прибегали в своем сопро-



тивлении нивелирующему советскому проекту. Вот почему все этнонационалисты без исключения с восторгом приняли этногенетическую концепцию Гумилева<sup>348</sup>.

Еще в начале 1960-х гг. украинский философ объяснял сплоченность советского народа наличием у него единой социалистической Родины, единой социально-хозяйственной системы, единого государства, единой социально-классовой структуры, единого марксистско-ленинского мировоззрения, единой цели (строительство коммунизма), единой партии (КПСС) и единого чувства советского патриотизма и социалистического интернационализма<sup>349</sup>. По сути, он тем самым воспроизводил органический подход, присущий классическому национализму, представлявшему нацию хорошо интегрированным целым. Десять лет спустя создатели «советской теории этноса» распространили этот подход на этнос, добавив ему устойчивых психологических атрибутов и стремясь объяснять эту устойчивость культурными и историческими («общность исторической судьбы») факторами. И все же, как хорошо понимали авторы этой теории, без биологической основы, она страдала некоторой незавершенностью<sup>350</sup>. Отсюда и проистекало их стремление обращаться к фактору эндогамии и даже «биопсихологии». Однако они столь же хорошо сознавали, что дальнейшее продвижение по этому пути означало бы разрыв с марксистской догмой. Поэтому, чтобы зафиксировать свою лояльность последней, они без устали выступали против «биологизаторской тенденции», соблазн которой не переставал их преследовать.

Предупреждая против такой тенденции, советские специалисты по теории этноса имели в виду прежде всего взгляды историка-маргинала Л. Н. Гумилева, объявившего себя «отцом этнологии» и включившего в свою концепцию этногенеза положения, отождествлявшие этнос с биологической популяцией. Например, в одной из своих первых работ об «этнотипе» он прямо называл его «биологической единицей»<sup>351</sup>. Позднее Гумилев представлял этнос «явлением природы» и «феноменом

биосферы, или системной целостностью дискретного типа, работающей на геобиохимической энергии живого вещества, в согласии с принципом второго начала термодинамики...»<sup>352</sup>. Иными словами, речь идет о понимании этноса как живого организма, что позволяло Гумилеву говорить о «законе развития, относящегося к этносам, как к любым явлениям природы» и наделять этносы «оригинальной структурой, неповторимым стилем поведения и своеобразным ритмом»<sup>353</sup>. Будучи историком-маргиналом, не связанным, в отличие от официальных этнографов, с советской марксистской «политкорректностью», Гумилев безоговорочно уподоблял этнос биологической популяции, а этногенез — видообразованием. Используя понятие «этнопсихологии», он настаивал на зависимости психологии от физиологии и даже «биохимических процессов», которые якобы и определяли уровень «пассионарного напряжения»<sup>354</sup>. Тем самым духовное тесно увязывалось с физическим, чего и требовала органическая теория и что тут же нагружало ее расовым содержанием.

Сегодня представляется, что эволюция Гумилева в этом направлении определялась отнюдь не только интеллектуальными поисками неординарного ума. После выхода в свет исследования Н. Митрохина о русском национализме 1950—1980-х гг. становится ясно, что Гумилев лишь дал псевдонаучное оформление тем идеям, которые его окружали в те или иные годы. Во-первых, в ГУЛАГе, где Гумилев провел молодые годы, антисемитские и нацистские настроения не были редкостью среди заключенных, причем уголовники даже прибегали к «наглядной агитации», делая антисоветские татуировки с нацистской символикой<sup>355</sup>. Во-вторых, к рубежу 1960—1970-х гг. Гумилев был уже тесно связан с русскими националистами, среди которых расовые мифы были популярны. Ведь еще в середине 1970-х гг. М. Агурский обратил внимание на то, что к тому времени в СССР имелись влиятельные круги, сделавшие ставку на неонацистскую расистскую идеологию в борьбе за власть<sup>356</sup>. Правда, на рубеже 1960—1970-х гг. они понесли серь-

езные потери и были удалены из реальной власти. Но зато их позиции укрепились в издательствах и художественных журналах, и они с успехом использовали как эти ресурсы, так и самиздат для пропаганды своих взглядов<sup>357</sup>.

В КГБ в них видели демагогов, стоявших не только за сохранение русских культурных традиций и охрану памятников старины, но и «за спасение русской нации» от «сионизма», которым якобы была заражена партийно-правительственная верхушка. В своей записке об их деятельности председатель КГБ Ю. В. Андропов сообщал, что сами они называли себя «русистами». Одним из их активистов он называл сотрудника Всесоюзного научно-исследовательского института оборудования для печатных изданий А. М. Иванова, слывшего «борцом за русское дело» и вхожего в дома творческой интеллигенции, в том числе художника И. Глазунова<sup>358</sup>. Именно перу Иванова, известного в этих кругах как Скуратов, принадлежал распространенный в самиздате в 1970 г. текст под названием «Слово Нации», где нация понималась в расовом духе как «биологическая и духовная общность». Иванов жестко увязывал «расовый тип» с «психическим складом» и настаивал на том, что народы различаются по «особым способам мышления»<sup>359</sup>. С такими идеями, отсылавшими к немецкой идеологии «фелккиш» с ее очевидным расовым привкусом, Гумилев и знакомился, получая издания русских националистов, циркулировавшие в самиздате<sup>360</sup>.

Отчасти описанная тенденция объяснялась изолированностью советской науки от зарубежной, причем речь шла не об абсолютной изоляции, а об идеологической, определявшейся приверженностью определенным догмам, не позволявшим воспринимать иные взгляды. Ведь немало советских ученых, владевших иностранными языками, были неплохо информированы о достижениях западной науки, однако использовали лишь те из них, которые укладывались в рамки советской доктрины. Мало того, время от времени в СССР публиковались западные работы в русском переводе, однако, если излагавши-

еся там взгляды казались непривычными, они оставлялись читателями без внимания. Например, проходившие в западной науке в 1940—1950-х гг. оживленные дискуссии по вопросу о «национальном характере», инициировавшие целый ряд интересных исследований, в конечном итоге показавших, что эта категория при ближайшем рассмотрении рассыпается и оказывается мифом<sup>361</sup>, не оказали какого-либо существенного влияния на советскую науку. В 1957 г. на русском языке был опубликован текст брошюры французского антрополога Ж. Морана, где тот подметил саму некорректность подхода к категории «национальный характер», коренившегося в «привычной манере говорить о каждой из этих [человеческих] групп так, как если бы она состояла только из одного индивида». В этом типичном для бытового дискурса подходе он усмотрел большую опасность для научного мышления, требующего опоры как на строгий методический подход, так и на надежные факты, чего в распоряжении ученых не было<sup>362</sup>. Мексиканский физический антрополог Хуан Комас формулировал это иначе: «От признания врожденных способностей у отдельных индивидов можно легко перейти к признанию врожденных свойств целых групп». По его словам, именно это и делали расисты<sup>363</sup>.

О слабой изученности рассматриваемой проблемы говорит и непоследовательность самого Морана. Ведь, начав свою брошюру сомнительным утверждением о том, что «человеческие популяции различаются по своим умственным способностям и по своему поведению», он затем полностью перечеркнул это выводом о том, что по психическим признакам разные группы мало чем отличаются друг от друга. Тем не менее он все же надеялся найти различия между расами по психическим признакам и умственным способностям<sup>364</sup>.

Однако эти надежды не оправдались, и к началу 1960-х гг. исследования «национального характера» зашли в западной науке в тупик и сошли на нет, не обнаружив четкого объекта исследования. Между тем тридцать лет спустя эта проблема

вызвала бурный интерес в российской науке, породив здесь такое «новое» направление, как «этнопсихология», в котором еще совсем недавно советские авторы усматривали родимые пятна «расовой теории»<sup>365</sup>. Мало того, вместо «коммунизма» и «социальной гармонии» бывшие советские люди, к своему удивлению, встретились на рубеже XX—XXI вв. с поднимающейся волной расизма. И сегодня, оглядываясь назад, остается признать, что семена этого имелись в самом советском «антирасизме». Ведь, обличая расистскую идеологию, он, подобно ей, рассматривал «этносy» и «нации» как «коллективные тела» со своими «психологическими особенностями» и «общностью происхождения», якобы обусловленными обычаем эндогамии, сближавшим их с популяциями<sup>366</sup>.

С этим была связана и ограниченность подхода советской науки к культуре. Во-первых, культура расчленялась на элементы, которые изучались по отдельности как самостоятельные самодостаточные объекты. В принципе как этап аналитической процедуры это не может вызывать возражений, но именно как этап на пути к синтезу. В советской же науке этот этап превращался в конечную цель. Поэтому здесь имелись специалисты по отдельным элементам материальной культуры, духовной культуры и т.д., но фактически не было исследований, целью которых было бы изучение культурного процесса во всей его сложности и неоднозначности. Во-вторых, фактически не изучался человек в культуре, т.е. как человек видит свое место в культуре, как он осознает и интерпретирует культуру, как он творчески использует предоставляемые ею возможности и как ломает ее границы, вводя всевозможные новшества. Игнорируя эту сторону человеческой жизни, советские ученые представляли культуру как некую объективную реальность, задающую жесткие рамки человеческой жизнедеятельности. Иными словами, они объективировали культуру, лишая ее гуманитарного смысла и делая человека ее пассивным пользователем. Это лишало его творческой инициативы, превращая его в раба некой данной коллективу культуры с ее жесткими норма-

ми. В таком контексте представлялось, что не человек создавал нормы и ценности, а они создавали человека и устанавливали для него жесткие рамки. Наконец, в-третьих, человек представлялся носителем одной, и только одной культурной традиции, тогда как в живой реальности человек нередко живет одновременно в двух и более культурах или умело переходит из одной в другую и обратно. Или же реинтерпретирует культуру и традицию, чтобы расширить рамки своего поведения. Например, этнографам известно немало примеров того, как люди искусно пользуются разными правовыми системами<sup>367</sup>.

Между тем если отдельные авторы воспринимали расхожие представления о культуре как метафоры, то для большинства пишущих на эту тему, а тем более для их читателей это звучало вполне однозначно как научное подтверждение идеи о превалировании коллективного начала над индивидуальным, о полном подчинении индивида коллективу, в том числе его социальной и политической организации, а следовательно, и об индивиде как неотъемлемой части коллективного целого со всеми присущими тому свойствами. Все это не только хорошо соответствовало советской идеологии, но и не так уж сильно отличалось от тех крайних взглядов, которые исповедовал Л. Н. Гумилев. Поэтому, несмотря на приданный ему имидж гонимого, он отнюдь не был диссидентом, а оставался истинно советским человеком. И не случайно его идеи были с энтузиазмом приняты высокопоставленными партийными работниками, а позднее передались и бывшим советским чиновникам.

Мало того, введенная Гумилевым этническая типология (субэтнос, этнос, суперэтнос и пр.) упрочивает представление о «культурной иерархии» и «культурном порядке», доставшееся России в наследство от советских философов и этнографов и закрепленное в этническом дискурсе. Ведь, по словам британской исследовательницы К. Хэмфри, «исключение как явление невозможно объяснить, исходя только лишь из особой экономической структуры, например из внезапного введения капитализма». Она доказывает, что государство, вызывающее к идео-

логическому единству, неизбежно создает категорию дискриминируемых «чужаков», и поэтому идеологема «социального равенства», очень важная для советского дискурса, была далека от социальной реальности<sup>368</sup>. В этом смысле рассмотренный выше советский дискурс о нации и этносе, о «психическом складе» и «национальном характере» говорит о том, как советским людям навязывались эссенциалистские представления о некой хорошо интегрированной «культуре», автоматически отвергающей всех, кто в нее не вписывался («космополиты», «буржуазные националисты», «стиляги», носители «реакционных» традиций, «лимитчики», «иностранцы» и пр.). В этом контексте человек без этничности моментально оказывался изгоем. Можно вспомнить и крылатое выражение Т. Адорно о том, что «полная интегрированность культуры ведет к геноциду».

Иными словами, круг замкнулся, и, как это ни парадоксально, к концу советского периода в обществе вновь получили популярность идеи, которые в свое время тщетно пытались навязать русским Меньшиков и его единомышленники. Определенным знаком этого поворота стала серия благожелательных статей о Меньшикове, опубликованных в различных патриотических журналах в 1989—1993 гг. и призывавших не только к его реабилитации, но даже к причислению к лику святых<sup>369</sup>. В последние годы на Валдае проводились чтения, посвященные Меньшикову. В октябре—декабре 2005 г. по инициативе Общероссийского движения поддержки флота<sup>370</sup> в Российской государственной библиотеке проходила выставка трудов Меньшикова, а в октябре 2009 г. там состоялись Первые Всероссийские Меньшиковские чтения, приуроченные к полутораковому юбилею публициста-расиста. Затем такие чтения были проведены во многих регионах России. А за два года до этого аналогичные чтения проходили в Военном университете Министерства обороны России. Одновременно имя Меньшикова становится знаменем русских расистов и антисемитов. Так, автор написанной в нацистском духе книги «Удар русских

богов» провозглашает: «Вечная память и вечная слава Михайлу Осиповичу Меньшикову и поклон ему от русского народа! Великий дух Меньшикова всегда вместе с нами!»<sup>371</sup>

В заключение этой главы следует отметить, что после крушения советской идеологии изрядная часть бывших советских философов переквалифицировалась в политологов, культурологов и конфликтологов и уже в этом качестве продолжала развивать позитивистскую парадигму и разрабатывать вытекающие из нее сциентистские подходы к этническим процессам и межэтническим взаимоотношениям. Быстро отказавшись от наследия Маркса, многие из них сделали своим новым кумиром Л. Н. Гумилева, и именно в этой среде, считающей его «замечательным российским ученым», нашли спрос все его сомнительные построения.

В конце XX в. бывшие советские люди испытали шок, встретившись с волной расизма, пришедшего в страну вместо «коммунизма» и «социальной гармонии», обещанных когда-то советскими вождями. И сегодня, глядя назад, следует признать, что нынешний расизм в определенной мере был побочным продуктом весьма противоречивого советского «антирасизма». Действительно, критикуя расизм, процветавший в США, ЮАР или нацистской Германии, советские люди одновременно развивали свои формы ксенофобии и неприятия «другого». В этой ситуации невозможно разобраться, если не проводить различие между разными видами расизма. Действительно, в СССР неприемлемым был именно биологический расизм, который и подвергался острой критике. Однако там вполне допускался культурный расизм, превращавший этнические группы в закрытые «коллективные тела» со всеми их уникальными особенностями, коренящимися в «менталитете» и в глубинах истории. Но хотя нарастала тенденция представлять этносы биологическими популяциями, культурные аргументы в описываемой парадигме звучали гораздо более отчетливо, чем биологические. Поэтому для описания и анализа этой ситуации наиболее плодотворной представляется концепция культурного расизма.



В СССР процесс расиализации развивался постепенно. Вначале все население было строго разделено на этнические группы (классификация и дифференциация), этничность была политизирована (этническая федерация) и различным этническим группам были приданы разные политические статусы (иерархия). Затем эти статусы были упрочены законодательством (Конституция 1936 г.) и этничность превратилась в качество, передающееся по наследству («пятый пункт» в паспорте). В этом контексте особый смысл приобретает тот факт, что Советский Союз возник как этнофедерация вовсе не для строительства гражданского общества и обеспечения прав человека, а для сохранения языков и культур. Иными словами, это был не столько политический, сколько культурный проект. Требовалось сохранять и развивать народную культуру, ибо в противном случае этнополитическая автономия утрачивала легитимность. Вот почему государство занималось эссенциализацией культуры и делало ее основой для расиализации.

Стремясь к полной консолидации общества, позднее государство сделало установку на «строительство единого советского народа» путем «расцвета всех национальностей и этнических культур». Очевидная противоречивость этого лозунга проистекала из самой сути государственного устройства, не предполагавшего гражданского характера нации. Зато нация трактовалась исключительно как культурно-историческая общность. Все это неизбежно привело к соперничеству «советского народа» с отдельными национальностями, ибо в таком контексте строительство единого советского народа воспринималось как попытка ликвидировать отдельные этнические идентичности. Разумеется, местные элиты воспротивились этому, так как их политическая власть всецело зависела от политизированных этничностей. Чтобы воспрепятствовать этой политике, они всеми силами принялись укреплять у своих народов этническое самосознание. Вот почему они приветствовали биологическую аргументацию, делавшую этносы «природным явлением» и строго привязывавшую их к определенным культурам и территориям. Ведь по этой логике только



1. Суд инквизиции



2. Чернокожий рабочий в Вашингтоне



1. Суд инквизиции



2. Чернокожий рабочий в Вашингтоне



3. Антитурецкий плакат в Вене



4. Американская язычница



5. В чайнатауне (Вашингтон)



6. Фалашка в Тель-Авиве



7. Китайская церковь (Филадельфия)



8. Плакат против правого террора (Берлин)



9. Турчанки в Вене



10. Турки в Берлине



11. Арабская мясная лавка в Берлине



12. Демонстрация ку-клукс-клана. Вашингтон, 1990





13. Американские «арийцы». Гейнсвилль, Джорджия, 1989



14. Антирасистский плакат в университетской церкви (Чикаго)



15. Черный и белая (Филадельфия)



16. Обаму в президенты. Плакат в Чикаго (2008)



17. Белый студенческий союз.  
Университет штата Висконсин, Мэдисон



18. Популярность книг Гумилева



19. Кавказские торговцы в Москве



20. Австрийки чешского происхождения сегодня (Вена)

Tafel 14.  
Fruchtbarkeit und Rasse.

Das Anwachsen der Slawen in Europa:



21. Страхи по поводу возможного роста численности славян  
(Германия, 1920-е гг.)



22. Китайский киоск в Москве



23. Дворники-киргизы (Москва)



24. Армянский хлеб (Петербург)



25. Азербайджанский торговец (Москва)



26. Узбекские пекари (Москва)



27. Ресторан «Ереван» (Москва)





28. Объявление о поиске квартиры (Москва)



29. Русская официантка в азербайджанском ресторане (Москва)



30. Мусульманское кладбище в Москве



31. Проверка документов (Москва)



32. Даниловский рынок. Осень 2006



33. Даниловский рынок. Весна 2007



34. Демонстрация иммигрантов в Вашингтоне. 10 апреля 2006



35. Демонстрация против нелегальной иммиграции в Москве.  
8 апреля 2006



36. Цыганка в Москве



37. Британские скинхеды. Бирмингем, 1980



38. Праворадикальный митинг на Славянской площади (Москва)



39. Скинхеды



40. Присяга скинхеда



41. Журнал «Подполье»



42. Университет дружбы народов (Москва)



43. Чернокожий студент в Петербурге





44. Граффити неонацистов-язычников (Москва)



45. Свастика в московском метро



46. Антифа против расизма



47. Плакат «Слава России»

титульные коренные народы могли в полной мере пользоваться политическими правами на территории, считающейся их родиной. В таких условиях было неизбежным возникновение подозрительности и недоброжелательности к этнокультурным чужакам, в которых усматривали социальных и политических конкурентов. И в борьбе с ними всемерно использовались культурно-исторические аргументы. Такие взгляды получили в СССР институциональное закрепление в паспортной системе и навязывались людям официальной пропагандой, школой и средствами массовой информации.

Как уже отмечалось, в СССР политическая власть имела несравненно большее значение, чем экономика, и наивысшая конкуренция наблюдалась именно в политической сфере. Вот почему носители расистских установок встречались прежде всего среди чиновников (номенклатура). Ведь именно в этой группе происходила наиболее жесткая политическая борьба. И хотя она вызывалась личными интересами участников, она была окрашена эмоциями и мистическими представлениями, связанными с национальным, или этническим, характером. Несмотря на всю свою неопределенность и слабую обоснованность, идея этнического характера помогала советским чиновникам находить наукообразную форму для своих представлений и оправдывать дискриминационные практики. В самой чиновничьей среде царила высокая напряженность, и она нередко получала выражение в этнических терминах.

В советском мире большую роль играл еще один фактор. Законодательная система была развита слабо; люди ее плохо знали и к ней, как правило, не обращались. Зато очень много зависело от личных взаимоотношений и настроений отдельных чиновников. Но такие человеческие взаимоотношения очень часто основывались на эмоциях. Поэтому советские чиновники с благодарностью принимали такое неопределенное понятие, как «национальный характер», ибо его можно было понимать и использовать очень по-разному, в том числе и для дискриминации.

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

Ни этнические чистки и депортации, ни антисемитские кампании не привели к желанной культурной интеграции и гомогенизации. Не дали результатов и усилия по строительству единого советского народа. Этнические группы неизменно оказывали сопротивление таким попыткам, так как те подрывали политическую систему, основанную на политизации этничности. Именно в этих условиях представление о якобы биологической подоснове этноса устраивало всех. Для местных элит это было спасительным аргументом, пригодным для дальнейшей консолидации отдельных этнических групп, что помогало им сохранить свою политическую власть. А центральная власть могла ссылаться на такой аргумент для объяснения своей неудачи в деле построения «новой исторической общности». Это ей тем более пришлось по нраву, что она сама включала некоторых видных представителей местных элит, сделавших свою карьеру благодаря политизированной этничности. Здесь-то и следует искать социально-политические корни советской теории этноса. Именно в этих условиях внутри советской науки и сложился «научный расизм», основанный на эссенциализации и биологизации культуры.

Вместе с тем, в отличие от нацистского, советский практический расизм имел инструментальный и спонтанный характер; он не был доктринальным и не нуждался в интеллектуальном обеспечении. Поэтому в принципе он не требовал какой-либо разработанной теории и строго выработанной политической линии. Власти прибегали к нему время от времени по мере надобности. Следовательно, его можно определить как ситуационный, так как его декларирование и использование зависели от сложившегося социального контекста. Тем не менее его жесткие кампании сохранились в народной памяти и взрастили ксенофобские представления, проявившие себя в постсоветский период.

ЛОВУШКИ И ОПАСНОСТИ  
КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМА

В современной России отмеченные выше настроения эксплицитно или имплицитно присущи цивилизационному подходу, который, с одобрения Министерства образования РФ, уже преподается в общеобразовательной школе и играет большую роль в вузовском образовании<sup>372</sup>. К началу 1990-х гг. вслед за дискредитацией официального марксизма-ленинизма риторика классовой борьбы исчезла из репертуара чиновников, деятелей образования и многих интеллектуалов, включая писателей и ученых. Вместе с ней упал интерес к социальной структуре и социальной стратификации, и на смену ему пришло жгучее желание искать причину едва ли не всех социальных катаклизмов в действии культурного, или «биосоциального», фактора. Это, в частности, нашло выражение в риторике модного философа-эзотерика А. Дугина, по словам которого «этническая (или расовая) интерпретация событий всегда была одной из самых действенных, самых гипнотических, самых захватывающих»<sup>373</sup>. Если в 1970—1980-х гг. этническая проблематика была уделом исключительно советских этнографов, развивавших отдельные положения созданной Ю. В. Бромлеем теории этноса, то в новой России наблюдается безудержная экспансия этнической терминологии и риторики, выплеснувшихся далеко за пределы цеховых рамок научного сообщества. В то же время если в постсоветских условиях теория этноса подвергается специалистами существенной ревизии или даже полностью отвергается<sup>374</sup>, то во вненаучном

дискурсе она, напротив, встречает небывалый энтузиазм и с готовностью подхватывается в самых разных кругах от чиновников до представителей творческой интеллигенции и от политиков до обыкновенных граждан<sup>375</sup>.

Это происходит потому, что открыто обсуждавшиеся в годы перестройки кровавые деяния большевиков заставили многих граждан отшатнуться от марксистского подхода, лежавшего в основе советской идеологии, и искать ему замену в столь же всеобъемлющей концепции, способной сохранить целостное представление о происходящих вокруг событиях. Однако никакого иного столь же глубокого подхода ученые подготовить не сумели; зато происходившие вокруг социальные и политические катаклизмы были тесно связаны с этнонациональными движениями. Жившие десятилетиями в условиях жесткого государственного контроля, представлявшего себя «объективной реальностью», люди оказались неготовыми к пониманию социальных процессов, происходивших в обстановке его резкого ослабления. Не обладая глубоким пониманием социальных, экономических и политических процессов, они видели вокруг одни лишь «этнические конфликты», и у них создавалось впечатление того, что именно этнический фактор служит главной движущей силой истории<sup>376</sup>. Такому видению текущих событий способствовали труды Л. Гумилева, которые, получив поддержку видного политического деятеля эпохи перестройки А. Лукьянова, стали печататься невиданными тиражами и популяризировались как журналистами, так и деятелями сферы образования (рис. 18). Между тем сциентистская концепция Гумилева изымала «этнос» из гуманитарной сферы и делала его «органической общностью», награждая ту некими неумолимыми законами исторического развития, которым она якобы должна была беспрекословно следовать. И хотя концепция Гумилева оставалась слабо обоснованной и, по сути, представляла псевдонаучную конструкцию, основанную на подходах, давно отвергнутых современной наукой, она давала общественности искомую простоту «объективной научной истины». Привыкшее мыслить в позитивистских терминах

общество находило в ней новую универсальную мировоззренческую отмычку, помогавшую обнаруживать тайные пружины текущих и прошлых событий. Но если прежде такой отмычкой служило учение о классовой борьбе, то теперь оно сменилось учением о борьбе этнической (или расовой). Однако, как не без оснований отмечает российский социолог, «в публичном дискурсе обсуждение каких-либо проблем общества как проблем этнических до сих пор неизбежно влечет за собой расизм»<sup>377</sup>.

Одним из выражений этого служит смена фразеологии: там, где раньше авторы учебников описывали конфликт в терминах «сопротивления захватчикам» или «национально-освободительной борьбы», сегодня нередко речь идет об «отстаивании культурной самобытности»<sup>378</sup>. Между тем, как представляется, выстраивая непроходимые барьеры между «цивилизациями» с якобы присущими им особыми «ментальностями», этот подход вносит свою лепту в воспитание ксенофобии. Дело в том, что как этническая, так и цивилизационная общность выделяется по культурным параметрам, причем культура в рассматриваемом здесь контексте воспринимается исключительно как закрытая, непроницаемая, самодостаточная, оригинальная, имеющая глубокие корни и четкие границы «самобытная культура». При этом предполагается, что ее носители обладают своим особым «национальным характером», или особой «ментальностью»<sup>379</sup>. Работающие в этой парадигме авторы неумоимо ищут некие необычайно устойчивые установки и стереотипы поведения, укорененные в глубинах «подсознательного» или даже в инстинктах, передающиеся из поколения в поколение и якобы неподвластные эпохальным кардинальным переменам<sup>380</sup>. Мало того, сегодня приверженцы такого представления о ментальности все чаще наделяют последнюю биологической основой, причем это даже встречается в некоторых вузовских учебниках<sup>381</sup>.

Между тем, во-первых, ни суть этого «подсознательного», ни механизмы его трансмиссии никто до сих пор так и не проде-

монстрировал, и любителям такого подхода остается сетовать на отсутствие любознательности у своих коллег и полагаться лишь на свою веру в этот феномен. Во-вторых, в работах различных авторов такие якобы базисные ценности и установки описываются весьма по-разному в зависимости от их собственного субъективного подхода. Наконец, в-третьих, уроком может послужить трудоемкое исследование, проведенное специалистами из Российской академии образования, планировавшими изучить «ментальность» россиян, что для них было сродни «национальному характеру». По завершении исследования выяснилось, что социальные группы настолько различались по своим ценностным установкам, интересам и мотивациям, что ни о какой единой «ментальности» не могло быть и речи<sup>382</sup>. Это подтверждается и другими социологическими исследованиями, показавшими, что к началу 2000-х гг. российское общество распалось на две группы, одна из которых ориентировалась на постиндустриальные индивидуалистские ценности (25—30%), а другая — на традиционные (35—40%). Соответственно, их жизненные установки и поведенческие нормы существенно различались<sup>383</sup>.

Наконец, некоторые специалисты по социологии молодежи, представляющие менталитет «культурной универсалией» и даже верящие в его «природные основания», в ходе своих конкретных исследований не обнаруживают у молодежных движений никакого единства, никакого стремления к кооперации, которое бы было обусловлено «менталитетом»<sup>384</sup>. Иными словами, в социологической практике категория «менталитет» не работает. Поэтому энтузиастам изучения ментальности следовало бы учесть мнение более осторожных ученых, предупреждающих против соблазна при нехватке объяснительных моделей прибегать к ссылкам на психиатрию и апеллировать к малоизученной сфере бессознательного<sup>385</sup>.

К сожалению, основываясь на таком шатком фундаменте, сегодня некоторые авторы стремятся объяснять межэтнические конфликты и делают безапелляционные заключения об



их тесной связи с «ментальностью», иными словами, с «национальным характером», или «этнической культурой». Например, некоторые в качестве одной из причин конфликтов на Северном Кавказе называют «ментальность горских народов». Они заявляют, что якобы «ориентация на “разрешение” конфликтов с помощью оружия, культ оружия и силы, обусловленные историко-географическими особенностями региона, сформировали у народов Кавказа специфическую культуру конфликта, в которой силовой исход конфликта является приоритетным»<sup>386</sup>.

Между тем такой подход основывается не столько на глубоких исследованиях, сколько на стереотипном суждении русского населения о культуре и поведении горцев. Во-первых, авторы не объясняют, почему культ силы обусловлен именно «историко-географическими особенностями региона». А как в таком случае быть с «культом силы» у традиционных кочевых обществ, который прекрасно уживался со степными и пустынными пространствами? Не правильнее ли искать ему объяснения в социальной структуре типологически сходных традиционных обществ, как это и делают многие специалисты, занимающиеся «антропологией войны»?<sup>387</sup> Во-вторых, рассматриваемый подход не учитывает давних и глубоких традиций посредничества и миротворчества на Северном Кавказе, которые нередко позволяли избегать вооруженных конфликтов<sup>388</sup>. Наконец, в-третьих, авторы исходят из якобы необычайной устойчивости традиционных социальных норм и практик, неподвластных воздействию бурных современных процессов. Между тем, если бы они не ограничились Северным Кавказом, а проделали сравнительное исследование, они вряд ли бы высказывали столь одностороннее суждение.

Здесь уместно обратиться к моему собственному опыту полевого изучения индейцев тлингитов на юге Аляски в 1991 г. В XIX в. они, подобно другим группам северо-западного побережья Северной Америки, были известны как один из самых воинственных народов континента и переживали период военной демократии. Их традиционной культуре тоже был при-

сущ «культ оружия и силы». Они до сих пор сохранили свою матрилинейную клановую систему, играющую важную роль в их современном развитии, причем у них эта традиция не прерывалась, в отличие от ситуации у горцев Северного Кавказа в советский период. Однако в XX в. они ни разу не поднимали восстаний против американских властей и не занимались никакими набегами. Борьбу за свои гражданские права они вели вполне легальными способами, и показательно, что первые тлингиты, получившие современное образование, были юристами. Поэтому объяснение различий в поведении северокавказских горцев и тлингитов следует искать не в каких-то присущих их культурам архетипах, а в государственной политике и социальном устройстве, с одной стороны, России и СССР, а с другой — США. Поэтому отсылка к «культу силы и оружия» ничего не объясняет и никак не помогает разрешению конфликтов. Мало того, такой подход лишь создает миф о необычайной устойчивости традиционного «менталитета», «этнической картины мира» и т.д. И не случайно сторонники таких взглядов сохраняют верность советской теории этноса с присущим ей примордиализмом.

Между тем современная культурная динамика говорит совсем о другом. Например, местные специалисты убедительно показывают, что в условиях перехода к рыночной экономике и быстрой модернизации культурный процесс развивается прямо противоположно тому, о чем говорят идеологи, призывающие к «возрождению традиционной культуры». На деле традиционная культура быстро разрушается, и бывшие обычаи, устои, поведенческие нормы и образ жизни становятся историей<sup>389</sup>. Кроме того, вера в закрытый характер этнической или национальной культуры, в не поддающиеся времени «цивилизационные ценности» полностью исключает осознание реальной культурной гибридности, бикультурализма и аморфности культурных границ, не говоря уже о дискурсивном характере культуры. В свою очередь, такое видение реальности заставляет стремиться к «культурной чистоте» и настаивает на «эколо-

гии культуры»<sup>390</sup>. Свое логическое завершение эти рассуждения находят в представлениях о фатальной неустойчивости полиэтнических государств, ибо народам с «несхожими менталитетами» якобы никогда не удастся ужиться вместе. Из этого делается вывод о «химерности» таких государств и их неизбежном распаде. Сегодня такие взгляды кажутся привлекательными некоторым российским ученым<sup>391</sup>, а также широкой общественности<sup>392</sup>.

К ним примыкают и утверждения ряда ученых о том, что будто бы, если доля мигрантов в обществе достигает определенного предела (называют то 10%, то 15%), это неминуемо грозит всплеском ксенофобии<sup>393</sup>. Например, М. В. Савва ссылается на В. И. Козлова и Л. С. Перепелкина, а последний, в свою очередь, на востоковеда Г. И. Старченкова. Тот действительно пишет о некой «критической отметке, после которой масса иностранных рабочих приобретает новую сущность». Пишет он и о «пороге терпимости» у местного населения<sup>394</sup>. Однако никаких цифр он при этом не приводит. Мало того, в своих рассуждениях о положении иммигрантов в Западной Европе Старченков опирается не на какой-либо глубокий научный анализ, а на сообщения СМИ. Дается ссылка, в частности, на журналиста В. Иорданского, который, в свою очередь, заимствовал рассуждения о неспособности крупных иммигрантских общин к ассимиляции из западных СМИ. Однако о «пороге терпимости» он не писал. А в опубликованных в одной подборке с его статьей работах западных журналистов говорилось не об этом, а о расколе в самих западных обществах по вопросу об отношении к иммигрантам. Кроме того, французский журналист ясно объяснял, что дело не в культурных различиях, а в том, что французские чиновники не оказывают иммигрантам необходимой социальной помощи и не заботятся об обеспечении их работой, что ведет к отчуждению иммигрантских общин от французского общества, чреватым взрывами недовольства. Правда, английский журналист опасался столкновения христианского мира с исламским. И именно у

него Иорданский почерпнул идею о возможном будущем столкновении двух культур<sup>395</sup>.

Что касается Козлова, то он ссылаясь на работу Ф. Мэйсона, где тот писал о некотором пороге численности «чужаков», превышение которого вело к росту напряженности между ними и местным населением. Но ни о каком строго установленном проценте мигрантов в его работе речи не было<sup>396</sup>. В свою очередь, на Западе, где противники иммиграции также обращаются к идее «порога терпимости»<sup>397</sup>, они нередко опираются на работы этологов, изучающих фактор территориальности в животном мире. В таких работах говорится, что если доля пришельцев из чужого стада достигает 12—25%, то их изгоняют силой, чтобы избежать неизбежного роста напряженности<sup>398</sup>. Однако все это не имеет отношения к человеческому обществу, которое развивается по своим законам.

Зато рассматриваемая здесь аргументация получила популярность в Великобритании еще в 1960-х гг. Вот что говорилось в «Белой книге», опубликованной британскими властями еще в 1965 г. и посвященной иммиграции из стран бывшей империи: «Присутствие... почти миллиона иммигрантов из стран Содружества с различными социально-культурными традициями влечет за собой целый ряд проблем и создает разного рода социальное напряжение в местах их компактного проживания». Звучал там и уже знакомый нам мотив «критического порога», который не следовало превышать<sup>399</sup>. Специалисты по расизму однозначно трактуют такие рассуждения как расистский дискурс, ведущийся в нерасовых кодовых терминах<sup>400</sup>.

Рассуждения о «пороге терпимости» можно слышать и из уст ведущих политиков Франции. Например, к ним прибегали Франсуа Миттеран и Жак Ширак<sup>401</sup>. Иными словами, это псевдонаучное понятие сегодня широко используется политиками и чиновниками как инструмент ужесточения иммиграционной политики.

К такого рода источникам и восходят знания Козлова. Вместе с тем, как показывают исследования западных специалистов,

агрессивная ксенофобия и расизм наблюдаются иной раз именно в тех странах, где число иностранцев сравнительно невелико. Поэтому о какой-либо прямой связи расизма с количественными показателями иммиграции говорить не приходится<sup>402</sup>.

Например, судя по данным европейских социологов, не отмечается прямой зависимости между долей иммигрантов и расистскими настроениями. В первой половине 1990-х гг. уровень ксенофобии в ряде стран, где иммигрантов было мало (Ирландия), был выше, чем в некоторых других, где их было много больше (Дания)<sup>403</sup>. Мало того, по переписи 1991 г., этно-расовые меньшинства составляли в Лондоне 20% населения, причем их доля в центральной части британской столицы была еще выше — 25%. При этом иммигранты селились компактно, и в некоторых районах города они составляли более 20% жителей. Однако ни к какой вспышке насилия это не приводило<sup>404</sup>. Высокая доля иммигрантов характерна и для крупных городов Германии: 27,8% во Франкфурте-на-Майне, 23,8% в Штутгарте, 22% в Мюнхене. Там также встречались крупные скопления иммигрантов в некоторых особых городских районах. Однако если в 1990-х гг. доля иммигрантов была выше на западе Германии (10%), чем на востоке (2%), то уровень ксенофобии и число расистских нападения показывали обратное соотношение<sup>405</sup>.

Показательные в этом отношении данные приводит швейцарский исследователь. Если максимальный наплыв гастарбайтеров в Швейцарию в первой половине XX в. наблюдался в 1914 г., то к началу Второй мировой войны он сократился втрое. Тем не менее тема чрезмерного присутствия иностранцев не сходила со страниц швейцарских газет вплоть до середины 1930-х гг. Не менее показательной была ситуация на индустриальном севере США на рубеже XIX—XX вв. В тот период конфликты местных обитателей с «чернокожими» выходцами с Юга возникали почти вдвое чаще, чем с иммигрантами из Европы, хотя по своей численности иммиграция из Европы в пять раз превышала прилив «чернокожего» населения с Юга и

основную конкуренцию создавали именно европейские иммигранты. Иными словами, делает вывод швейцарский ученый, речь должна идти не о реальной конкуренции, а о коллективных представлениях о должном порядке вещей<sup>406</sup>.

Еще показательнее результаты исследований во Франции, касающихся причин популярности Национального фронта Ле Пэна. На первый взгляд казалось, что это движение имело наибольшую популярность именно там, где концентрировались иммигранты и где людям приходилось чаще с ними общаться. Однако при более детальном изучении выяснилось, что дело заключается отнюдь не в численных показателях. Во-первых, наивысший уровень ксенофобии отмечался в крупных городах со свойственной им социальной напряженностью, вовсе не зависящей напрямую от численности мигрантов. А во-вторых, наивысшую поддержку правые радикалы имели не в районах концентрации иммигрантов, а на их окраинах, где люди не столько активно общались с ними, сколько питались слухами, страхами и фантазиями.

Муниципальные выборы, проведенные в 1984 и 1986 гг. в Париже с его высочайшей концентрацией иммигрантов во Франции, показали парадоксальную картину. Во-первых, Национальный фронт вовсе не пользовался там той популярностью, которой можно было бы ожидать, исходя из одних лишь демографических показателей. А во-вторых, если в 1984 г. он получил высокую поддержку в районах, где жило много выходцев из Испании и Португалии, то в районах обитания выходцев из Северной Африки его успехи были много скромнее. А выборы 1986 г. дали прямо противоположный результат. Специалисты считают, что эти колебания связаны отнюдь не с фактором миграции, а с политическими предпочтениями, которые тогда разделяли сторонников консерваторов и социалистов. Кроме того, НФ пользовался особой поддержкой там, где остро стояла жилищная проблема и где была высока доля рабочего класса. Иными словами, главную роль играли политические и социально-экономические факторы, не связанные

напрямую с проблемой иммигрантов. Наконец, исторические данные говорят о том, что антииммигрантские настроения возникли задолго до начала массовой иммиграции и с какими-либо численными показателями связаны не были<sup>407</sup>. Исследователи также отмечают у сторонников Ле Пэна повышенную склонность к фантазированию и паранойе, что порождает у них страх в отношении чужаков и пессимизм<sup>408</sup>.

В свою очередь, изучение ксенофобии в Канаде показало следующую картину. В 1970—1990-х гг. доля небелых иммигрантов среди канадского населения увеличилась вдвое (с 5% в 1971 г. до 10% в 1991 г.), причем к середине 1990-х гг. доля иммигрантов из Европы упала с 36,2% в 1970-х гг. до 18,6%, а доля иммигрантов из стран Азии выросла с 30,1 до 52,1%. За тот же период уровень ксенофобии существенно снизился, а толерантность возросла. В ряде случаев рост интенсивности контактов, т.е. более близкое знакомство с иммигрантами, положительно влиял на отношение к ним местного населения, хотя по ряду дополнительных причин так происходило не всегда. При этом к устойчивым ксенофобам относились от 5 до 20% канадцев<sup>409</sup>.

Ни один из названных выше российских авторов не объясняет, каким образом исчисляется «критическая масса» иммигрантов и как получены цифры «порога терпимости». Лишь в 2002 г. В. А. Моденов и А. Г. Носов попытались путем математических исчислений получить цифру критического порога (40%), превышение которого якобы грозило обществу глубоким кризисом и дезинтеграцией<sup>410</sup>. Однако их расчеты страдали высокой абстрактностью и никак не учитывали самых разнообразных факторов, определявших большую вариативность взаимоотношений местного населения с мигрантами.

Зато еще сто лет назад к тому же аргументу прибегал далекий от науки расист М. О. Меньшиков, утверждавший, что Россия «внедрила в себя инородческие элементы в гораздо большем количестве, чем позволяет структура государства»<sup>411</sup>. Сегодня похожие взгляды разделяют склонные к расизму евро-

пейские Новые правые<sup>412</sup>. По свидетельству писателя Д. Нестерова, такие представления господствуют и у российских скинхедов<sup>413</sup>. Такие параллели не случайны, ибо социологи, ссылающиеся на пресловутый «порог терпимости», как правило, с опаской и недоверием относятся к иммигрантам. Кроме того, в их представлении культура отличается системностью, необычайной устойчивостью и четкими труднопреодолимыми границами. Отсюда и проистекают идея непереносимого «столкновения культур» и вера в неизбежность ксенофобии и этноцентризма. Между тем сегодня специалисты полагают, что культура имеет открытый дискурсивный характер и отличается гибридностью, а ксенофобия вовсе не является ее непереносимым атрибутом. А в основе конфликтов лежит вовсе не «социокультурная дистанция»<sup>414</sup>, а политические, социальные, экономические и иные интересы. Иными словами, рассуждения о «пороге толерантности» являются лишь завуалированной формой расизма<sup>415</sup>.

Тем временем такие рассуждения, похоже, поразили воображение некоторых журналистов. Так, московский журналист на этот раз со ссылкой на «данные ООН» пугал читателей порогом в 10% «чужаков», достижение которого якобы грозило катастрофой<sup>416</sup>. Затем эту же информацию воспроизвел его коллега, обеспокоенный ростом числа мигрантов, что для него однозначно означало рост криминалитета<sup>417</sup>. Спустя еще некоторое время «порог конфликтности» снова появился в газете, но на этот раз он был оценен уже в 5%<sup>418</sup>.

Этот беглый обзор, во-первых, показывает большой разброс численных показателей «порога конфликтности/толерантности», приводимых разными авторами, а во-вторых, тем самым свидетельствует об их необоснованности. Их скорее следует трактовать как относящиеся к сфере идеологии, чем к науке. Они играют инструментальную роль и призваны придать «научное» обрамление антииммигрантской политике.

Действительно, такие цифры полюбили чиновникам, занимающимся миграционной политикой. Так, ответственный



работник Управления Федеральной службы контрразведки по Краснодарскому краю, узнавший о «пороге терпимости» от местного эксперта, был убежден, что «в мировой практике прыжок за 15 процентов беженцев и вынужденных переселенцев означает наступление серьезных негативных социально-политических последствий». В его устах это звучало призывом к ужесточению миграционного контроля, ибо, как он утверждал, на Кубани число таких мигрантов уже достигло 13%<sup>419</sup>. М. В. Савва, занимавший в первой половине 1990-х гг. должность начальника Управления по делам национальностей и вопросам миграции администрации Краснодарского края, упоминал о том же «пороге», опасаясь, что из-за высоких темпов миграции в крае через десять лет каждый пятый будет мигрантом, и призывал «защитить край от избыточных мигрантов»<sup>420</sup>. В декабре 2004 г. из-под пера краснодарских законодателей вышел документ, где угрозой местной безопасности назывались компактно проживающие этнические общины, по своей численности «превышающие пятнадцатипроцентный предел конфликтности»<sup>421</sup>. Поэтому неудивительно, что в ходе опроса экспертов, проводившегося в 2004 г. в Южном федеральном округе, некоторые из них также апеллировали к «критической массе» мигрантов, определяя ее в 10—15% и называя опасной<sup>422</sup>. Ссылки на значительно завышенные и неправдоподобные показатели миграции порождали у населения тревогу за будущее края и помогали местным чиновникам и законодателям принимать более жесткие миграционные правила<sup>423</sup>. Сегодня к упомянутому проценту с той же целью обращаются чиновники и в других регионах России, например в Волгоградской области<sup>424</sup>.

Наконец, осенью 2006 г. новый замдиректора Федеральной миграционной службы, генерал В. Поставнин, ссылаясь на мнение неких «специалистов-этнографов», предупреждал об угрозе возникновения компактных поселений приезжих «чужеродцев» и доказывал, что особенно опасная ситуация складывается, если их число начинает превышать 17—20% населе-

ния, ибо это «создает дискомфорт у коренного населения». Это была не оговорка, ибо в другом интервью он снова говорил о «психологической планке в 20 процентов» и утверждал, что, «когда количество приезжих в тот или иной район превышает эту планку, у коренного населения возникает вполне объяснимый дискомфорт». Он убеждал, что в таком случае «приезжие» не ассимилируются, а создают свою инфраструктуру и начинают жить по собственным законам<sup>425</sup>. Поставнин был неоригинален. Фактически он повторял то, что содержалось в документах Московской мэрии, где говорилось о быстрых изменениях этнической структуры населения Москвы, что якобы вскоре должно привести к «нарушению сложившегося этнического равновесия», за чем последует «снижение терпимости» местных жителей<sup>426</sup>.

Следует отметить, что такие аргументы приводятся исключительно в отношении нерусских мигрантов. Но ни один из сторонников этих взглядов даже не пытался применить их к ситуациям широкого расселения русских по национальным окраинам как в царское время, так и, особенно, в советский период. Никого из них не тревожило, например, преобладание русского населения в ряде национальных республик Российской Федерации. И тем более никто из них не решался ссылаться на такую «процентную норму» для объяснения, скажем, ситуации с русскими в Латвии или Эстонии. Отъезд массы евреев и немцев из страны тоже не порождает у них опасений за «традиционный этнодемографический портрет». Иными словами, в этом дискурсе «традиционный этнодемографический портрет» понимается как безусловное преобладание русского населения независимо от того, когда такая ситуация сложилась и насколько она является действительно традиционной<sup>427</sup>. Недавно член Комитета Госдумы по делам СНГ, сенатор В. Алкснис заявил следующее: «В РФ 80% населения — русские, а в соответствии с международными нормами если две трети населения страны составляют ее коренные жители, то страна признается мононациональной»<sup>428</sup>. Тем самым нация была представле-

на этническим образованием, единственной «коренной нацией» в России были объявлены русские, а всем нерусским народам России было фактически отказано в статусе «коренных жителей». Сегодня именно такой подход все больше окрашивает дискурс, оперирующий понятием «коренного населения».

Все это говорит о присущем рассматриваемому подходу этноцентризме, несовместимом с подлинным научным анализом. Вот почему к использованию таких подсчетов следует относиться с большой осторожностью. Зато проведенные недавно в европейских странах социологические исследования показали, что рост доли иммигрантов вызывает весьма противоречивые следствия. С одной стороны, в ряде случаев он действительно ведет к усилению антииммигрантских настроений в обществе, но, с другой, растет интенсивность контактов между приезжими и местным населением, в результате чего люди лучше узнают друг друга и взаимоотношения между ними улучшаются. Мало того, ученые показали, что всплеск ксенофобии происходит не сам по себе, а вызывается целенаправленной пропагандой, представляющей мигрантов в негативном свете. В итоге авторы этого исследования предупреждают против механического подхода к численным показателям и их однозначной трактовки как надежных индикаторов общественных настроений<sup>429</sup>. С этим согласуются и выводы некоторых российских социологов. В частности, на российских материалах было показано, что «в полиэтничных республиках, уже длительное время характеризующихся большим сходством социальных позиций контактирующих этносов, меньшей межэтнической трудовой конкуренцией, позитивные оценки межнациональных отношений носят более массовый характер»<sup>430</sup>.

Похоже, никакой жесткий «порог терпимости» или «конфликтности» просто невозможно установить, ибо взаимоотношения между местным и пришлым населением складываются в зависимости от множества самых разных факторов. Среди таковых следует выделять культурные и языковые взаимосвязи

обеих групп, благополучное или кризисное состояние страны приема мигрантов, особенности расселения мигрантов — в консервативной сельской среде или в склонном к космополитизму мегаполисе, хозяйственная деятельность мигрантов и ее соотношение с местной экономикой, наличие или отсутствие дискриминации мигрантов, традиции толерантности или ксенофобии у местного населения, характер политического режима — демократический или авторитарный и пр.<sup>431</sup> Кроме того, сами мигранты вовсе не представляют какой-то сплошной гомогенной массы, и уже по одной этой причине придавать какую-либо особую важность их доле в населении некорректно. Следует также учитывать и постоянно идущий процесс их интеграции в местное общество. В особенности это относится ко второму поколению, которое вопреки бытовым представлениям нельзя причислять к иммигрантам.

Уместно также напомнить о том, что в Афинской декларации 1981 г., направленной против расизма, говорилось: «Применение квот, установление порога терпимости и цифровых норм в области образования, основанных на этнических или расовых критериях, должно быть отвергнуто, когда это нарушает права человека»<sup>432</sup>. Ясно, что упоминаемое требование относится не только к сфере образования, но и к той области, о которой здесь идет речь.

Создавая упрощенное представление об окружающей действительности, незнакомой с какими-либо «чистыми культурами», такой подход отчасти провоцируется симпатиями международного права к колониальным народам и этническим меньшинствам, обосновывающим свое право на существование апелляцией к «культурной самобытности». Между тем сегодня к тем же аргументам обращается и доминирующее большинство, и это резко меняет суть дискурса. Ведь если этническому меньшинству это помогает бороться с дискриминацией, то доминирующее большинство стремится тем самым сохранить свою гегемонию, представляя это как якобы защиту от «экспансии» меньшинств. В популистской форме такие

представления господствовали у членов неонацистского Русского национального единства (РНЕ), где социальное неравенство было этнизировано и подавалось как дискриминация русских «инородцами»<sup>433</sup>. Неоконсервативный философ-евразиец А. Дугин полагает, что российской модели демократии не подходит принцип «защиты прав меньшинств... в ущерб моральным принципам большинства»<sup>434</sup>. Сегодня даже некоторые российские эксперты иной раз высказывают мысль о том, что якобы надо защищать большинство от меньшинств, отличающихся иным «менталитетом» и особо агрессивным стилем поведения, стремящихся поставить большинство в зависимое положение и наделить его более низким «этническим статусом». Иногда для объяснения этого механизма ссылаются на традиционные стили поведения, якобы дожившие до нашего времени со времен «военной демократии»<sup>435</sup>.

К сожалению, такие настроения поддерживают и некоторые российские социологи, выдающие субъективное мнение респондентов за социальную реальность. Например, основываясь на данных социологических опросов, такие авторы обвиняют мигрантов в обострении криминогенной обстановки, конкуренции на рынке труда, «нарушении прав коренных жителей», создании очагов межэтнической напряженности, «снижении социального комфорта москвичей» и т.д.<sup>436</sup> Миграционные процессы иной раз представляются «нашествием», «покорением», «оттеснением» русских с их территорий, «этнизацией районов», появлением «некомплиментарных» групп, формированием «очагов нестабильности». При этом говорится, «как трудно коренным жителям привыкать к новой для них ситуации», например, к тому, что «в магазинах звучит национальная музыка, не очень привычная слуху рядового московского покупателя». Мало того, подчеркивается «антропологическое отличие» мигрантов от «русских» москвичей, как будто, живя в России, москвичи не привыкли к большому разнообразию внешнего облика ее обитателей. И делается вывод о том, что «появление на локальной территории крупных этниче-

ских сообществ, культурно и социально отличающихся от большинства населения, живущих по внутренним законам этнической общины, воспроизводящих традиционную культурную среду, может привести к усилению интолерантности русского московского большинства к мигрантам, которая тем сильнее, чем значимее социально-культурная дистанция между ними, чем масштабнее иноэтническая группа»<sup>437</sup>.

При этом такой вывод вовсе не вытекал из проведенного опроса, охватившего всего 300 русских москвичей и 300 мигрантов (молдаван и гагаузов). Ведь сама по себе культурная дистанция не ведет автоматически к росту межэтнической напряженности. Даже, напротив, в ряде случаев она порождает взаимный интерес и оживленные межкультурные взаимодействия. Москва веками была многоэтничным городом, и «антропологические отличия» здесь давно уже никого не смущают. Между тем такого рода социологические исследования создают у читателя тревожные настроения и предоставляют чиновникам псевдонаучные аргументы для ужесточения иммигрантского законодательства. Иными словами, не только российские обыватели, но и некоторые российские ученые не свободны от этноцентризма и недоброжелательного отношения к мигрантам, что влияет на результаты их исследований.

В частности, это характерно для работ некоторых конфликтологов, которые в силу особой ориентации своих исследований склонны рассматривать иммиграцию прежде всего с точки зрения ее «опасности» для принимающего общества. В таких работах также можно встретить рассуждения о «некомплиментарности культур» (по Гумилеву!), об их якобы «несовместимости», о «криминальности» мигрантов, об опасности «этнических диаспор» и их «зонового» расселения и, конечно же, о «столкновении цивилизаций». При этом мигранты неправомерно рисуются гомогенной массой, якобы имеющей какие-то единые интересы и повсюду агрессивно противостоящей коренному населению. Излюбленными западными авторами таких специалистов являются П. Бьюкенен и С. Хантингтон,

рассуждения которых подаются как якобы голос западной науки. И это несмотря на хорошо известную тесную связь этих авторов с консервативными или даже ультраконсервативными кругами, чьи позиции не разделяются многими западными социологами и политологами. А излюбленным примером, призванным проиллюстрировать «опасности», исходящие от мигрантов, рисуется Франция, которая вполне в духе советской теории этноса изображается «многонациональным государством». И это вопреки тому, что во Франции гражданство и культура не отождествляются и сами французы видят в ней единую нацию, хотя и поликультурную. Фактически придерживающиеся таких взглядов конфликтологи демонстрируют примордиалистский подход к этносу, и культуры представляются им устойчивыми целостностями, которые могут только взаимодействовать и сталкиваться, но не способны смешиваться и преобразовываться в ходе взаимовлияний. Поэтому, с этой культуроцентристской точки зрения, не может происходить и ассимиляции или интеграции иммигрантов, а их прибытие трактуется исключительно как начало «замещения» местного населения «чужаками». Миграцию иной раз без всяких доказательств представляют угрозой независимости России. Мало того, в таких работах можно найти и утверждение, согласно которому причиной преступности являются якобы «поведенческие характеристики и установки самих мигрантов». Иными словами, виновной оказывается культура, что служит стержневой идеей «культурного расизма»<sup>4,38</sup>.

Культуроцентризм имеет еще одну особенность, способную вызвать к жизни весьма опасную тенденцию, со всей очевидностью проявившую себя в XX в. в нацистской практике. Прояснение этой опасности требует обратиться к сравнительному анализу нескольких разных подходов к окружающей действительности. Ведь если социально-классовый подход в силу допускаемой им социальной мобильности предоставляет человеку широкие рамки для маневров, а акцент на религиозную принадлежность, резко сужая эти рамки, все же оставляет путь

к спасению путем смены религии, то расовый подход, настаивающий на «чистоте крови», полностью блокирует какую-либо возможность смены идентичности и тем самым в условиях государственного расизма ведет к безальтернативной дискриминации «низшей расы» или в исключительном случае даже к геноциду. Нетрудно понять, где в этой схеме находится место для так называемого «культурологического подхода». Ведь если этнические культуры представляются обособленными целостностями со своими собственными резко отличными ценностями и нормами, с железной последовательностью подчиняющими себе волю людей, не оставляя места для каких-либо отклонений, если каждая культура задает свой ритм и создает свой особый «стереотип поведения» и если человек в течение всей своей жизни не способен вырваться из этих жестких рамок, то такой культурологический подход оказывается сродни расовому. Вот почему сегодня практические следствия, вытекающие из этого подхода, принято называть культурным расизмом, лозунгом которого служит положение о «несовместимости культур»<sup>439</sup>.

Вариантом такого подхода и является модное ныне учение о цивилизациях. Его сторонники наделяют цивилизации, во-первых, необычайной устойчивостью к переменам, во-вторых, некими особыми нетленными культурными ценностями и кодами, в-третьих, практически непроходимыми культурными границами. В рамках этого подхода цивилизации могут лишь «сталкиваться» или в лучшем случае «вести диалог». Накладываться друг на друга или следовать каким-либо общим нормам поведения им не дозволяется, а перелив населения из одной цивилизации в другую воспринимается как нежелательный процесс, способный повлечь лишь губительные последствия. В этом контексте говорится даже о несовместимости разных цивилизаций и культур и о необходимости «оставить их в покое»<sup>440</sup>. Иными словами, речь идет не о политических или социальных проблемах, не о дискриминации, а о том, что якобы каждой культуре следует развиваться в предписанном ей судь-



бой локусе и ни в коем случае не пытаться вырваться оттуда. За этим стоит неприятие чужеродных иммигрантов и стремление обосновать его с опорой на «научные данные».

Некоторые сторонники цивилизационного подхода доводят его логику до того момента, где он напрямую смыкается с расистским дискурсом. Действительно, этот подход не только разделяет мир на несколько обособленных локальных цивилизаций, но и сохраняет элементы теории прогресса, по которой по уровню развития «цивилизация» располагается выше «варварства». Исходя из этого, нетрудно представить «цивилизацией» развитые страны Европы и Северной Америки, которым якобы грозит быть «затопленными» массовыми миграциями с «варварского Юга», результатом чего будут «разложение и хаос». В таком контексте «белые страны» изображаются «страдающей стороной». Отсюда призывы к «белым» проявить «расовую солидарность» и объединиться против «общего врага». Любопытно, что такие рассуждения можно обнаружить даже у известного автора многочисленных учебников по философии<sup>441</sup>. В частности, он подхватывает идею современных расистов о «грядущем столкновении рас», т.е. «цивильно продвинутых белых мегаполисов и люмпенского отсталого цветного гетто»<sup>442</sup>. Мало того, эти рассуждения находят сочувствие у известного социолога, занимающегося проблемами миграции<sup>443</sup>.

А другой философ, на этот раз из Нижнего Новгорода, готов оправдать терроризм и экстремизм борьбой против глобализации и «ссудного капитала». Его статья фактически воспроизводит антизападнические клише, опираясь при этом на идеи С. Хантингтона и П. Бьюкенена (!). Подчеркивая ценность культурных различий и необходимость их сохранения, он вслед за Хантингтоном призывает «поддерживать уникальность собственных цивилизаций» и «не лезть в чужие дела», т.е. фактически замкнуться в себе и сохранять свою традиционную отсталость. Но ведь именно это и консервирует чудовищный разрыв в уровне жизни между Севером и Югом и заставляет массы людей в ужасе покидать свои «цивилизации» и устрем-

ляться на Север в поисках лучшей доли. При этом культурную общность автор ставит выше прав человека, не сознавая, что своей позицией поддерживает коррумпированные авторитарные режимы, весьма заинтересованные в поддержании «самобытности»<sup>444</sup>.

Хотя цивилизационный подход стал излюбленным полем интеллектуальной активности бывших советских специалистов по строительству «новой исторической общности — советского народа», сегодня они явно переориентировались и предпочитают смотреть не столько вперед в будущее, сколько назад в далекое прошлое. В итоге, во-первых, ориентируя людей не на будущее, а на прошлое, цивилизационный подход стимулирует архаизацию, затрудняющую дальнейшее развитие. Во-вторых, он настраивает учащихся на искусственную самоизоляцию от внешнего мира, что выглядит в современных условиях абсолютной утопией. Наконец, в-третьих, наделяя отдельные культурные элементы несвойственной им необычайной устойчивостью (например, «непрогрессивной формой существования», по Л. Семенниковой), такой подход способен приписывать отдельным этническим группам якобы имманентно свойственное им вредоносное поведение, неразрывно связанное с их «самобытной культурой» (некоторые историки и социологи уже используют такую культурологическую фразеологию в отношении чеченцев и ингушей). В итоге учащимся навязывается культурный фундаментализм, или культурный расизм<sup>445</sup>.

Между тем столь модный в современной России цивилизационный подход страдает разительными несообразностями и остается слабо разработанным. Во-первых, увлеченные им специалисты так и не смогли договориться о числе известных мировых цивилизаций. Во-вторых, остается неясным критерий их выделения. Чаще всего в качестве такового используют религию, однако более пристальный анализ показывает, что он плохо работает (например, что делать с Японией, где одновременно приняты три разные религии, и как понимать «россий-

скую цивилизацию» с ее поликонфессиональностью?). В-третьих, остаются неясными как пространственные, так и временные рамки отдельных цивилизаций. В-четвертых, что является, а что не является «базисными ценностями» и как их следует понимать? Этот вопрос остается особенно интригующим, ибо у разных поклонников цивилизационного подхода эти ценности описываются весьма по-разному в зависимости от их личных вкусов и пристрастий. Привлекает внимание и тот факт, что, подчеркивая полиэтнический и поликонфессиональный характер «российской цивилизации», многие из них, когда речь заходит о ценностях, склонны приписывать ей ценности, связанные именно с русской традиционной культурой<sup>446</sup>.

В своей наиболее популярной версии цивилизационный подход кладет религию в основу классификации крупных культурных общностей<sup>447</sup>. Между тем социологические опросы указывают на опасность квазирелигиозности, рост которой наблюдался в 1990-х гг. Речь идет о восприятии людьми религии как прежде всего идентичности без соответствующей интериоризации религиозных ценностей<sup>448</sup>. По мнению ряда исследователей, такая квазирелигиозность тесно связана с политическим радикализмом и интолерантностью<sup>449</sup>. Когда-то Т. Адорно и его коллеги именно такое отношение к религии, хорошо сочетающееся с верой в могущество абстрактной власти, считали яркой особенностью «авторитарной личности»<sup>450</sup>.

Все это подтверждается, например, сравнительным анализом религиозности в России и Казахстане. Он показал, что в России более тесная связь доминирующей религии именно с идентичностью, а не с религиозностью сочетается с меньшей открытостью религиозного сознания большей интолерантностью в сравнении с Казахстаном<sup>451</sup>. О том же свидетельствует отмеченная социологами корреляция между доверием к православной церкви и уровнем ксенофобии: у тех, кто ей полностью доверяет, ксенофобия встречается много чаще (31%), чем у тех, кто относится к ней с недоверием (23%)<sup>452</sup>. Действительно, наблюдатели отмечают, что ксенофобия и нетерпимость

отнодью не чужды православным священнослужителям<sup>453</sup> и что в 1990-х гг. традиционно присущая прихожанам Русской православной церкви ксенофобия многократно усилилась<sup>454</sup>. И в 1990-х гг., судя по опросам ВЦИОМа, неприязненное отношение к евреям у православных верующих встречалось вдвое чаще, чем у остального населения России. Речь, по-видимому, шла главным образом о пожилых людях с низким уровнем образования<sup>455</sup>. Наконец, судя по социологическим опросам 1990-х — середины 2000-х гг., из всех верующих россиян наивысший уровень ксенофобии встречался именно у православных<sup>456</sup>. Впрочем, судя по опросу ВЦИОМа в декабре 2006 г., во второй половине 2000-х гг. агрессивность среди православных стала уменьшаться. При этом понимание религии как культурной традиции несколько снизилось, зато выросла ее морально-этическая компонента<sup>457</sup>.

Что скрывается за этой картиной? Есть все основания полагать, что за этим стоят годами навязываемые церковью православные ценности, противостоящие современному модернизованному обществу. По словам влиятельного священнослужителя, протоиерея Вс. Чаплина, православие отрицает дух соревновательности, присущий современной демократии. Он видит идеал в «народе-организме» как «едином соборном теле», что уже само по себе не приемлет никакой конкуренции, включая рыночную. Он заявляет, что «плюрализм, многопартийность, поликонфессиональность, конкуренция... вступают в глубинное противоречие с целью православного сознания»<sup>458</sup>. Несколько более сбалансированную позицию представил несколько лет назад митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, ставший в начале 2009 г. Патриархом РПЦ. Он стоял за модернизацию, но не одобрял резкого разрыва между богатством и бедностью и порицал «мотовство». Он говорил о «правильном распоряжении богатством» и предлагал тратить его на «духовное развитие человека». Однако вопрос о конкуренции он обошел<sup>459</sup>.

Действительно, судя по социологическим опросам, многие церковные иерархи настроены против демократии, ценят «ра-

венство» выше «свободы» и не одобряют конкуренцию<sup>460</sup>. То же самое характерно и для их паствы<sup>461</sup>. Любопытно, что аналогичной позиции придерживается учебник по истории России, выпущенный кафедрой русской истории Исторического факультета Петербургского государственного университета, который начинается утверждением о том, что нравственные ценности русского народа якобы несовместимы с ценностями капиталистического общества<sup>462</sup>.

Комментируя подобные настроения, президент правозащитного фонда «Комиссия по свободе доступа к информации» И. М. Дзялошинский справедливо подчеркивает их связь с «русским нестяжательством», исходящим из убеждения в том, что «нищета есть духовность, благополучие есть бездуховность». Из этого вытекают два прямо противоположных следствия: с одной стороны, «стоическое неприятие тотальной власти денег», но, с другой, убеждение в том, что предосудительно не само по себе богатство, а активная борьба за материальное благополучие, проявление инициативы, стремление к экономике и накопительству. Отсюда вытекает установка на пассивное ожидание удачи и чуда<sup>463</sup>. Или, как это формулирует другая исследовательница, «за сетованием о своем бедственном положении не стоит потребность в действии и изменении состояния дел»<sup>464</sup>.

Оценивая приведенные данные о религиозности, следует учитывать и следующий факт. Как показывают социологические опросы, сегодня многие из тех, кто называет себя верующими, не разделяют даже базовых принципов своих религий и позволяют себе принимать идеи, несовместимые со своей верой<sup>465</sup>. Так, большинство россиян отвергают пассивно- созерцательную позицию, предлагаемую им православием<sup>466</sup>. Даже после того, как в начале 2000-х гг. произошел возврат к некоторым прежним ценностям, большинство населения, включая традиционалистов, высказывалось в пользу рыночной экономики и конкуренции<sup>467</sup>.

При этом типичные для российского элитарного дискурса идеологемы «соборности», «коллективизма», «приоритета госу-

дарства или нации над личностью» не находят широкого общественного отклика. По данным опросов, проведенных социологами и психологами, унаследованная от позднего СССР ценность частной жизни расцвела в постсоветской России в виде установки, с одной стороны, на индивидуализм и свободу личности, а с другой — на приоритетность семьи по отношению к стране и государству<sup>468</sup>. Но при этом свобода не ассоциируется с гражданской ответственностью и воспринимается, по словам видного российского социолога Г. Г. Дилигенского, в виде воли, не скованной социальными узами<sup>469</sup>. Действительно, сломав советскую правовую систему, реформаторы не сумели предложить ей эффективную замену. Поэтому, как пишет М. Шабанова, западное право обрело в постсоветской России «незападное» качество: свобода обернулась произволом власть имущих и владельцев капиталов. Многие люди почувствовали себя брошенными на произвол судьбы, и дело доходило до того, что нередко они вынуждены были обращаться за справедливостью к мафиозным структурам. Иными словами, по мнению этой исследовательницы, свобода проявила себя в виде «неправовой свободы»<sup>470</sup>.

По данным социологов из Фонда «Общественное мнение», полученным в начале 2000-х гг., тогда большая часть современных россиян (70%) поддерживала модернизацию, что означало для них способность жить и действовать самостоятельно и независимо без оглядки на «дух коллективизма» и «соборность». В подавляющем большинстве они стояли за соблюдение конституционных норм (70%), и каждый второй из них хотел бы видеть вокруг строгое соблюдение закона. Однако в реальности они постоянно сталкивались с коррумпированными чиновниками (58%) и осознавали полную неподконтрольность власти и пренебрежение ею законами государства (38%)<sup>471</sup>. В таких условиях правового беспредела трудно ожидать от людей законопослушания. Например, социологический опрос на Северном Кавказе показал, что, хотя большинство респондентов признавали моральные нормы, лишь 20%

готовы были им реально следовать (а в 1970-х гг. таковых было 90%)<sup>472</sup>.

Мало того, желая свободы лично для себя и несклонные к скрупулезному следованию закону, люди с подозрением относились к своим соотечественникам и отказывали им в доверии<sup>473</sup>. Этому способствует происходившее в последние годы сужение демократии, убеждающее людей в низкой значимости личных свобод и невозможности эффективно отстаивать свои личные интересы, апеллируя к демократическим институтам. Отсюда и своеобразное понимание россиянами демократии и свободы, отличающееся от западного. В частности, ценимая россиянами «свобода-воля» никак не связана в их представлениях с политическими правами. Демократия, в их понимании, ограничивается социально-экономической сферой<sup>474</sup>.

В итоге целью жизни молодежи становится достижение личного успеха и материального достатка, но любыми средствами, что ведет к разрушению трудовой мотивации<sup>475</sup>. В частности, еще в 1993 г. рейтинг ценностей «успех», «профессионализм», «рынок», «собственность», «карьера», «свобода» у молодых был выше, чем у людей более старшего возраста, тогда как ценности «равенство», «справедливость», «милосердие», «коллективизм» показали прямо противоположную тенденцию<sup>476</sup>. При этом даже на Северном Кавказе, который всегда отличался традиционностью и приверженностью к этикетному поведению, сегодня среди молодежи нарастает индивидуализм и стремление опираться на право сильного<sup>477</sup>. Иными словами, молодые люди с энтузиазмом поддерживали переход к рыночной экономике, ожидая от нее личного успеха и материального благополучия и будучи готовы участвовать в жесткой конкуренции, не давая никакого снисхождения своим соперникам. При этом за период 1993—1995 гг. притягательность ценностей «духовность», «справедливость», «милосердие» в целом в обществе падала, зато наблюдался рост рейтинга ценностей «успех» и «профессионализм»<sup>478</sup>.

По данным проведенного в феврале 2007 г. опроса ВЦИО-Ма, за последние 10—15 лет россияне стали более циничными и менее склонными придерживаться моральных принципов. Если в целом лишь чуть более половины (55%) россиян предпочли бы жить в соответствии с последними, то в молодежной среде такие настроения менее популярны. Более половины (56%) 18—24-летних исходят из того, что окружающий мир жесток и, следовательно, успех в нем возможен только вопреки моральным установкам. Лишь каждый третий из них ставит преданность этическим нормам выше личной карьеры, тогда как в более старших возрастных когортах такая установка встречается много чаще<sup>479</sup>. Иными словами, складывающиеся в молодежной среде отношения благоприятствуют расцвету социодарвинизма.

В то же время предлагаемые церковью «русские ценности» полностью расходятся с самим устройством современного общества и разоружают православных перед вызовами динамичной модернизированной экономики, пронизанной духом соперничества. Люди, преданные таким «православным ценностям», не вписываются в рыночную экономику, ибо не способны, да и не хотят участвовать в конкуренции, считая ее греховной. Утопия «единого соборного тела» заставляет их считать торговлю низким и греховным занятием, и поэтому так называемые «торговые меньшинства» воспринимаются ими не иначе как социальной патологией. Ведь, не имея желания конкурировать, они с неприязнью смотрят на тех, кто успешно участвует в современном бизнесе. Поэтому естественно, что их реакция на деятельность последних окрашена ярко выраженной ксенофобией, а «русский капитализм» ведет не к цивилизации, а к варварству<sup>480</sup>. К тому же ведет установка на свободу личности, лишённая гражданской ответственности. В итоге, по словам вдумчивого аналитика, «отказ от коммунизма был понят частью граждан бывшего СССР как свобода проявления бытового расизма»<sup>481</sup>.

Вот почему в последние годы общество начинает видеть своих главных врагов в образе мигрантов, которым инкрими-



нируется прежде всего нежелание интегрироваться и стремление навязать свою культуру. Как отмечает журналист, речь идет не о цвете кожи, а о «столкновении зачастую действительно несовместимых обычаев»<sup>482</sup>. Это тут же переносит нас из сферы экономики в область взаимоотношений между культурами. Стоит ли удивляться тому, что в одной из московских школ журналистка столкнулась со следующими настроениями: «Другая нация, которую мы встречаем в своем городе, она неуместна. Наша культура, обычаи, традиции не должны смешиваться с ихними. У себя на родине они хозяева и должны жить там, а не у нас»<sup>483</sup>. Бывает, что такие настроения детям прививают сами учителя. Так, другая журналистка с удивлением обнаружила, что в одной из московских школ пятиклассников просили сравнить лермонтовского Мцыри с образом «древнего славянина», созданного Н. М. Карамзиным. При этом учительница откровенно признавалась: «Я рассказала ребятам, что Мцыри — двуличный и вероломный, да к тому же чеченец! Значит, это в крови у его народа». Такие объяснения подействовали, и в сочинениях сравнение оказалось явно не в пользу Мцыри: он был показан «маленьким, хрупким, худым», да к тому же еще и «эгоистичным», тогда как славянин был «высоким, крепким, здоровым». Мцыри подавался как скрытый мусульманин, хотя, по словам Лермонтова, он ничего, кроме священных христианских книг, не читал<sup>484</sup>.

Следовательно, идеологемы «нового (культурного) расизма» не чужды московским подросткам и их наставникам<sup>485</sup>. Ксенофобия не чужда и некоторым школьным учителям Петербурга<sup>486</sup>. Мало того, выступая в начале февраля 2006 г. на «круглом столе», посвященном вопросам ксенофобии, руководитель петербургского научного центра «Петрополь» Т. Смирнова заявила, что «мигранты недостаточно окультуриваются и у горожан возникает боязнь утраты культурной идентичности. Приезжие не должны провоцировать коренных жителей непривычными формами культурной коммуникации»<sup>487</sup>. Аналогичные суждения сегодня можно услышать и от специалистов-

социологов<sup>488</sup>. Еще жестче это определил корреспондент газеты «Консерватор»: «Общество требует от приезжих ассимиляции»<sup>489</sup>. Эта газета отражала мнение небольшой, но заметной группы интеллектуалов-неоконсерваторов, опасавшихся за национально-культурную идентичность россиян<sup>490</sup>. В свою очередь, известная своим радикализмом национал-патриотическая газета «Завтра» описывает ситуацию в апокалипсических тонах. Она истерически заявляет, что «гости» устанавливают «иго» над коренным населением: будто бы «нелегальные мигранты повсеместно вытесняют их из бизнеса, сгоняют с земель, выселяют из домов и устанавливают собственный порядок в России»<sup>491</sup>.

В том же духе в газете «Спецназ России» высказывается ее редактор, известный неоконсервативный журналист К. Крылов<sup>492</sup>. Представляя Советский Союз состоявшим из «неассимилировавшихся этнических общностей», он именно в этом и усматривал причины его развала. И у него не вызывало сомнения то, что «совместное проживание нескольких неассимилирующихся этнических общностей на одной земле всегда чревато резней». В этом контексте ксенофобия представлялась ему разновидностью иммунитета, спасающего организм от опасности, якобы исходящей от «чужеродцев». И он настаивал на обреченности государства, образованного «несмешивающимися этническими общинами». Поэтому, подобно Меньшикову, главной угрозой современной России он объявлял нерусские народы и иноэтничных мигрантов<sup>493</sup>.

О том, как иммигрантов воспринимают в российской глубинке, говорит случай, произошедший в одном из сел Тамбовской области, где работник деревенского клуба разбрасывал листовки о «кавказской оккупации» и необходимости депортации кавказцев. Речь шла о небольшой группе приезжих азербайджанцев, которые, поселившись в этих местах, начали заниматься скупкой-продажей зерна и мяса. Это-то и вызвало недовольство у местных жителей, обвинивших кавказцев в «нежелании работать», «спекуляции» и стремлении «установить свои порядки». И хотя торговля шла на взаимовыгодных ус-

ловиях, местные жители относились к деятельности приезжих резко отрицательно<sup>494</sup>. А за десять лет до этого, летом 1992 г., Вологодское народное движение, возглавляемое местным миллионером М. Суровым, устроило погром на городском рынке, после чего потребовало от местных властей принять меры к ограничению деятельности «кавказцев». В итоге в Вологодской области был принят закон «О мерах по введению миграционного контроля»<sup>495</sup>.

Очевидно, столь агрессивное отношение к приезжим торговцам отчасти вызывалось тем обстоятельством, что советское воспитание выработало у многих русских пренебрежительное отношение к торговле как к малопrestижному и не вполне законному занятию (отсюда презрение к «частникам» и «спекулянтам»). И, как мы видели, эти настроения лишь укрепляются с возвращением православия. Вместе с тем в кавказской традиции торговля всегда считалась почетным и прибыльным делом<sup>496</sup>. По словам В. И. Дятлова, еще к концу «периода застоя» для кавказцев «торговля становилась экономической специализацией, а функционирование в качестве чуть ли не единственного почти легального рыночного элемента в официально нерыночном обществе — социальной ролью» (рис. 15), тогда как советское общество относилось к торговле с определенной долей презрения и отвергало связанные с ней образ жизни и систему ценностей<sup>497</sup>. В. В. Радаев приписывает такие настроения не столько советскому человеку, сколько русскому, однако следует заметить, что, как в наибольшей степени модернизированное на советский лад население, русские и были истинными «советскими людьми»<sup>498</sup>.

Сегодня рассмотренные установки можно отнести на счет советского неотрадиционализма, который, сам того не осознавая, пытался законсервировать некоторые средневековые ценности. Ведь в средневековой Западной Европе ремесло и торговля тоже считались самыми низменными профессиями<sup>499</sup>.

Впрочем, какую бы роль ни играла торговля в традиционных кавказских обществах, при оценке деятельности кавказских мигрантов следует иметь в виду и недоброжелательную

принимающую среду, встречающую приезжих самыми различными дискриминационными практиками. В этих условиях вне зависимости от их профессиональной подготовки и первоначальных намерений мигрантам действительно не остается ничего иного, как искать работу в мелком бизнесе. Мало того, в условиях резкого спада промышленного производства и роста безработицы торговля в первой половине 1990-х гг. стала важным источником дохода для значительной части населения России независимо от этнической или региональной принадлежности. Например, в середине 1990-х гг. в России насчитывалось до 30 млн торговцев-челноков, большинство которых были русскими<sup>500</sup>. А те азербайджанцы, связанные с торговлей, которых опрашивал в Калуге В. Д. Попков, имели иные профессии и у себя на родине никогда не занимались предпринимательством<sup>501</sup>. То же самое относится и к выходцам из Центральной Азии, профессиональный статус которых на новом месте, как правило, снижался и они брались за любую работу<sup>502</sup>.

Поэтому расхожие мнения о том, что «торговать у них в крови»<sup>503</sup>, что склонность к торговле связана с каким-то особым «менталитетом» или традицией, «идушей от предков», во многом лишь воспроизводят сложившиеся стереотипы<sup>504</sup>. Тем не менее в общественном сознании мигранты ассоциируются лишь с теми, кто приезжает на время, а их образ неразрывно связывается с «проблемами». При этом господствует представление о мигрантах как о нечистоплотных торговцах и людях, занимающихся «темными делами»<sup>505</sup>.

З. В. Сикевич видит в кавказофобии следствие распространения мнения о непропорционально высокой концентрации кавказцев в доходных или престижных социальных нишах<sup>506</sup>. По мнению ряда авторов, негативное отношение русских к рыночным торговцам вызывается не столько завистью к их успехам, сколько неприятием тех методов, которыми они пользуются<sup>507</sup>. Между тем сам этот подход предполагает наличие строгих непроницаемых устойчивых культурных границ между русскими и торговцами-мигрантами. Однако, как представляется, дело заключается вовсе не в культурных ориентаци-

ях, а в структурных особенностях взаимоотношений обеих сторон. Например, в начале 1990-х гг. мне пришлось наблюдать похожую ситуацию на Камчатке, но там «коренным народом» выступали аборигены, тогда как именно русские занимались успешной, хотя и не всегда законной торговлей, вызывая недовольство местных обитателей. Подобным же образом дискриминация русских в Латвии и Эстонии, закрыв перед ними многие сферы деятельности, вытеснила их в сферу бизнеса, и многие достаточно успешно ее освоили. Так, от латышей мне доводилось слышать о русских именно то, что в самой России местные русские говорят о мигрантах.

Следует иметь в виду также и то, что народный гнев против мигрантов умело подогревается и направляется теми, кто, как видно на вологодском примере, вовсе не чурается торговли, но стремится избавиться от нежелательных конкурентов.

Кроме того, как справедливо замечает журналист, «обида на государство, загоняющая простого труженика в угол, легко провоцирует людей на поиски 'крайнего'. Ясно, что крайними оказываются "инородцы"»<sup>508</sup>. Здесь работает хорошо известный психологам механизм переноса гнева с виновного, но неуязвимого в силу своего высокого социального положения субъекта на невинного, но более беззащитного. Но самое любопытное — это то, что описанные здесь негативные реакции проявляются и в том, как местные русские относятся к русским мигрантам, приезжающим из новых независимых государств. Им также пеняют на их якобы чрезмерную активность, стремление быть самостоятельными и добиваться успеха, а также на то, что, приехав на новое место, они «чувствуют себя как дома»: «Мы здесь у себя дома, а они тут понаехали и пытаются что-то изменить...» Кроме того, им напоминают об их сытной жизни в местах исхода и подозревают их в том, что, якобы сохранив свое богатство, они претендуют на областные финансовые ресурсы и социальные блага, которых не хватает самим местным жителям<sup>509</sup>. Это характерно не только для русских. Как мы увидим ниже, такие настроения нередко возникают у местных жителей независимо от их этнической идентичности.

Однако все такие нюансы мало учитывались как общественным мнением, так и местными экспертами. Поэтому в течение 1990-х гг. «мигранты с юга» все чаще воспринимались в расовых тонах, причем немалую роль в этом играла пресса<sup>510</sup>. Например, информируя читателя об исследованиях московских генетиков, газета «Московский комсомолец» писала, что, во-первых, эти приезжие не только отличаются более низким образованием, чем коренные москвичи, но приносят с собой устойчивые культурные традиции, существенно отличающиеся от русских и способные повлиять на культурный ландшафт столицы. Во-вторых, газету беспокоило то, что, вступая в брак, москвички стали отдавать предпочтение кавказцам, а не «представителям своей расы или более близким к ней украинцам». Похоже, журналист принимал москвичей за особую расу или же всерьез полагал, что в полиэтничной Москве живут одни русские или что смешанные браки — это новое явление в столице. В любом случае именно такой взгляд газета навязывала своим читателям. И глубокомысленно заключала: «Для сохранения русской популяции в столице ученые предлагают репатриировать из стран ближнего зарубежья проживающих там русских жителей»<sup>511</sup>.

Такие взгляды отнюдь не являются какой-то экзотикой. Недавно газета «Труд» опубликовала статью, посвященную «мигрантам» в Москве, где они были представлены гражданами «некоренной национальности». Среди последних числились, в частности, татары, украинцы, армяне без упоминания того, что среди них есть и те, кто живет здесь не в первом поколении. Но автора это не смущало, и их он к «коренной национальности» причислять не собирался<sup>512</sup>. Такой образ мира предполагает, что Москва является исключительно русским городом, а Россия — русским государством<sup>513</sup>. Иными словами, за всеми этими эмоциональными высказываниями прочитывается представление о «нас» и о «них», «своих» и «чужих», «коренных» и «мигрантах». При этом русский, недавно приехавший в Москву, оказывается «своим» и «коренным», в отличие от, скажем, еврея или армянина, живущих здесь во втором-третьем поколении.

Обсуждение вопроса о гражданской идентичности такие рассуждения не предполагают, и читатель вправе задуматься о том, что здесь делает «нерусское население». Похоже, что никакого расизма в этом своеобразном мировоззрении издатели упомянутых газет не усматривают. Без обсуждения остается и тот факт, что сегодня лишь немногим больше 50% жителей Москвы родились и выросли в столице и лишь у каждого второго из них родители всю жизнь прожили в Москве<sup>514</sup>.

Любопытно, насколько близкими такие взгляды оказываются к тем, которые исповедует лидер радикальной Национал-большевистской партии Э. Лимонов. Для него Москва состоит только из двух сегментов — «коренного славянского населения и так называемых кавказцев». Последних он ассоциирует исключительно с продовольственным рынком, и его возмущают их «заносчивость и высокомерие» — якобы они ведут себя в Москве как мародеры на завоеванной территории. Он оправдывает негативное к ним отношение и не видит в этом никакого расизма. Для него проблема решается очень просто: «Надо действительно просто запретить здесь торговать людям из других республик». Этих людей он изображает варварами, приезжающими с «южных гор» для того, чтобы только грабить местное население. При этом ему кажется важным подчеркнуть, что им «наплевать на нашу культуру...». Следовательно, и отношение москвичей к ним должно быть соответствующим<sup>515</sup>.

О том, что такие взгляды далеко не единичны, говорит всероссийский опрос, проведенный ВЦИОМом в конце октября 2004 г. Он показал, что, по мнению 46% респондентов, инородцы «не считаются с обычаями и нормами поведения России», «не умеют себя вести», они просто «чужие»<sup>516</sup>. 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 — типич-

ные 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, посчитав, что с вами нам будет удобнее и безопаснее»<sup>517</sup>.

Между тем, по мнению директора ВЦИОМа по международным связям Д. Поликанова, вовсе не конкуренция за рабочие места, а культурный фактор («они не нашей культуры») становится в последнее время едва ли не главным в отношении россиян к иммигрантам<sup>518</sup>. По словам другого автора, «в России мы имеем дело с *национализмом как культурной* (точнее, этнокультурной, если иметь в виду этническую окраску культуры) *системой*»<sup>519</sup>. Он пишет о том, что русские испытывают беспокойство по поводу присутствия «подлинно чужих — чужих от внешности до манеры поведения, чья биологическая сила контрастирует с русской демографической слабостью. Эти чужие не поддаются ассимиляции и в перспективе массового сознания ассоциируются с преступностью и терроризмом»<sup>520</sup>. В свою очередь, исследователи из Института комплексных социологических исследований отмечают рост в начале 2000-х гг. «опасений по поводу вытеснения русских из привычного жизненного пространства и трансформации традиционной социально-культурной среды обитания». По их данным, людей более всего беспокоит экономический механизм этого «вытеснения», связанный с агрессивным вторжением тех, кого они называют организованной «этнической мафией»<sup>521</sup>. В то же время и эти авторы прибегают к культурному аргументу, полагая, что образ «жесточких торговцев» «отчасти коренится в различии культурных стереотипов, традиций и образов жизни, порождающих взаимное непонимание»<sup>522</sup>.

Все такие взгляды далеко не новы. Они представляют собой довольно частую реакцию на демографический спад и феномен массовой миграции. Ведь сто лет назад ровно такое же отношение к себе испытывали в США иммигранты из Европы.



Тогда их винили во всех социальных бедах, подчеркивали их «невежественность» и «бескультурие», причем некоторые американские ученые пытались использовать свои профессиональные знания для того, чтобы доказать их «расовую неполноценность». Итогом этих общественных настроений и стал известный расистский закон 1924 г. об ограничении иммиграции в США из Европы<sup>523</sup>. Тогда же столкнувшись с проблемой демографического спада немцев тревожила конкуренция с «более плодовитыми расами», самой опасной из которых им представлялись славяне. В частности, директор Государственного статистического управления Германии Фридрих Бургдерфер предсказывал, что к 1960 г. славян будет почти вдвое больше, чем германцев<sup>524</sup> (рис. 20—21). Иными словами, тезису о «несовместимости культур» уже более ста лет, и он стал обслуживать расистскую идеологию и практику, начиная по меньшей мере с конца XIX в.<sup>525</sup> Его, как мы видели, активно использовал в своих рассуждениях и М. Меньшиков.

Психологи уже давно установили огромную роль символических представлений в межгрупповых взаимоотношениях. Это относится и к негативному восприятию иммигрантов. Например, по словам английского социального психолога, «допущение, что воображаемые конфликты вызывают те же следствия, что и реальные конфликты, помогает понять, почему некоторые проявления расизма выражаются в утверждении о том, что “они (иммигранты) отнимают наши рабочие места или жилье и т.д.”, даже при том, что уровень безработицы и бездомности у иммигрантов часто бывает выше, чем у местного населения. Убеждения могут быть гораздо важнее, чем демографические факты»<sup>526</sup>. Именно такую роль сегодня в России играет представление об иммигрантах как абсолютных чужаках, чья инаковость иной раз воспринимается в расовых терминах<sup>527</sup>. Поэтому немаловажно установить источники таких представлений, тесно связанных с идеей «национального характера».

# БИОЛОГИЗАЦИЯ ЭТНИЧНОСТИ И «НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР»

К началу 1990-х гг. умевший говорить с общественностью на языке популизма Гумилев превратился из маргинала во властителя дум, и его концепция этногенеза завоевала широчайшую популярность у бывших советских философов, специалистов по национальным отношениям и истории КПСС, переквалифицировавшихся в политологов и культурологов<sup>528</sup>. Так, верный последователь Гумилева московский философ Ю. М. Бородай видел в этносе «чисто природную общность»<sup>529</sup>. В своей кандидатской диссертации, защищенной в МГУ в 1991 г., философ А. Н. Бабилаев, симпатизируя Гумилеву, предлагал «исследовать этнос на уровне биологической популяции». Он доказывал, что «каждый этнос как часть природной системы имеет свои качественные различия в генетическом плане», и говорил о «генетической наследственности этноса»<sup>530</sup>. Этнограф из Петербургского университета В. С. Бузин назвал этнос «биологическим образованием»<sup>531</sup>. В свою очередь, опираясь на теорию этноса Ю. В. Бромлея<sup>532</sup>, новосибирский философ В. В. Мархинин писал о том, что «и племя, и нация представляют собой в биологическом срезе популяцию», и рассматривал этнос как «природно-биологическую популяцию»<sup>533</sup>. Тем самым последователи некогда непримиримых научных оппонентов, Бромлея и Гумилева, сегодня вполне находят общий язык.

Аналогичным образом политолог из Самары О. В. Борисова, соблазнившись уже не только построениями Гумилева, но и

социобиологическим подходом американского социолога П. Ван ден Берге, безоговорочно отождествила этническую общность с популяцией и утверждает, что та будто бы осознается на уровне «генетического кода». Отрицание «генетической обусловленности этнической дифференциации» она называет «мифом». Надо ли удивляться тому, что, понимая этнос как «органическое тело», она представляет современное государство состоящим в первую очередь не из граждан, а из соподчиненных этнических групп, причем, на ее взгляд, каждый этнос неизбежно должен стремиться к организации своего государства?<sup>534</sup>

Специалист по Аристотелю, философ А. Й. Элез, одно время работавший на кафедре этнологии МГУ, склонен рассматривать этнос как «сущностно биологическую группу», хотя и сетует на неразработанность этой проблемы биологами и жестко критикует Гумилева за «зоологизаторство»<sup>535</sup>. Академик Н. Н. Моисеев шел еще дальше и уже не только этногенез (вслед за Гумилевым), но и цивилизацию объявлял «природным явлением»<sup>536</sup>.

Таким образом, выпускаемые массовыми тиражами псевдонаучные произведения Гумилева придали необычайную популярность биологизации этнических групп и даже повлияли на некоторых ученых. Известно, каким высоким спросом пользуются в наше время его книги. По иронии судьбы, многие люди видят в нем одного из крупнейших историков, и журналисты не спешат их в этом разубеждать<sup>537</sup>. Иной раз даже противники агрессивного национализма и расизма соглашались с тезисом о «биологической принадлежности к нации»<sup>538</sup> и представляют развитие нации «частью природы»<sup>539</sup>. Некоторые психологи видят в концепции Гумилева путь к преодолению кризиса в этнопсихологии. Вслед за ним они делят людей на «пассионариев» и «субпассионариев», заявляя, что эти качества якобы наследуются. Столь же послушно они подхватывают и рассуждения Гумилева о якобы культурно обусловленных некомплементарных взаимоотношениях между «суперэтносомами»

и порождаемых такими контактами «химерах»<sup>540</sup>, не сознавая, что, по сути, воспроизводят расистскую риторику.

Сегодня работы иных психологов перенасыщены биологической терминологией. Там можно встретить такие понятия как «этнобиогенетические процессы», «биогенетическая ментальность», «биоменталитет», «биогенетическая основа психогенеза». В таком контексте «ментальность» увязывается с подсознательным, а то, в свою очередь, выводится из «природных данных», и менталитет оказывается следствием «биогенетических процессов». Неудивительно, что такие взгляды предполагают веру в «этнопсихические свойства народов» и даже допускают предположение об «отрицательных этноноопсихогенетических установках»<sup>541</sup>. Мало того, они исходят из того, что якобы каждой расе свойственны свои «устойчивые психические ориентации», а народы настолько различаются своим восприятием внешнего мира, что это ведет к неизбежным разногласиям и даже войнам<sup>542</sup>. И автор таких представлений берет на себя смелость, не прибегая к специальным исследованиям, давать психологические характеристики отдельным народам мира<sup>543</sup>.

Мало того, идеи Гумилева популярны у работников системы образования, и в школы внедряются курсы, основанные на его концепциях. Так уже на школьной скамье учащимся прививается изрядная доза расовых предрассудков. Поэтому наблюдающийся сегодня рост ксенофобии среди молодежи отнюдь не является случайным и отчасти связан со знаниями, полученными в школе.

В основе такой идеологии лежит представление о строго ограниченных локальных культурах, развивающихся исключительно своим своеобразным путем, не имеющих ничего общего друг с другом и неспособных достичь взаимопонимания в силу их якобы разного «духа». Хотя Гумилев писал, рассчитывая в основном на русскую аудиторию, его этногенетические концепции кажутся соблазнительными и немалому числу интеллектуалов нерусского происхождения. Например, 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<sup>544</sup>. 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<sup>545</sup> или же национализировать одну из мировых религий, например христианство, в лице какой-либо особой его конфессии и свести его роль к чисто локальному вероучению. Но «цивилизации», основанные на таких вероучениях, будут неизбежно входить в конфликт друг с другом, и это сплошь и рядом ведет к культурным войнам<sup>546</sup>.

А вот как развивает теорию Гумилева современный татарский историк, также считающий этнос «биологической популяцией». Он представляет массовый террор внутренним фактором саморегулирования этнической системой плотности своих популяций. Для него это — «хирургическая операция по удалению загнивающих 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<sup>547</sup>. Недалеко от него ушел и петербургский автор, назвавший Большой террор «отбраковкой отрицательных пассионариев в процессе ликвидации созданной ленинской гвардией Химеры»<sup>548</sup>.

В свою очередь, философ из Архангельска пишет: «Национализм во многом связан с биологической природой человека. Биологический организм запрограммирован на поддержку родственных и отторжение, подавление чуждых по генотипу

организмов, особенно если затрагиваются жизненно важные интересы. Эта генетическая предрасположенность к родственным особям выступает в виде этноцентризма — предпочтения близких по крови людей»<sup>549</sup>. А работающий в Карачаевске философ В. П. Тоидис заявляет о «генетической природе этнонационального менталитета»<sup>550</sup>.

Рассматриваемая тенденция не ограничивается границами России, а встречается и в других научных традициях постсоветского пространства. Например, руководитель Центра психологических исследований Института человека в Ереване, А. А. Налчаджян, не только подхватывает эссенциалистскую трактовку этноса, временами смешивая его с расой, но и активно пользуется сталинским понятием «психического склада». Он заимствует у Гумилева не только понятие «этногенетических фаз», но и представление о вредности или полезности культурных нововведений, по соотношению которых предлагает судить о степени «патологической агрессивности» каждого данного этноса. В его построениях находят место положения и о различии этносов по «уровню интеллектуальной одаренности», и о несовместимости расовых и этнических групп, обладающих разными культурами и разным «психическим складом», которым, на его взгляд, невозможно ужиться вместе<sup>551</sup>. Мало того, он верит в существование «расовой психологии» и не сомневается в том, что «расовость подспудно или явно влияет на психический склад народов»<sup>552</sup>. При этом его излюбленным примером «патологически агрессивной нации» являются турки, культуру и установки которых он рисует в самом черном свете, утверждая, что «у этого племени есть неодолимая тяга ко всему порочному»<sup>553</sup>. В свою очередь, историк из Белоруссии, руководствуясь идеями Гумилева, пишет о «несовместимости этнических полей» у хорватов и сербов<sup>554</sup>. А этносоциолог из Ростова-на-Дону заявляет о «низкой этнокультурной совместимости кавказских народов и русских»<sup>555</sup>.

Одним из следствий этой нездоровой тенденции стало то, что некоторые философы, заинтересовавшиеся социобиоло-

гией, начали писать о якобы имманентно присущей этносам ксенофобии, будто бы унаследованной ими от животных предков и выражающейся в мифах, верованиях и стереотипах поведения. Иных авторов эти рассуждения ведут еще дальше — к биологическому расизму, к рассуждениям о якобы генетически заданных различиях разных народов по интеллекту. В свою очередь, это приводит к утверждению об особо одаренных народах<sup>556</sup>. Экономист И. В. Можайскова, посвятившая четыре тома изучению судьбы России с эзотерической точки зрения и черпающая основы премудрости у Гумилева, утверждает, что у этноса имеются биологические основы и что генетический код якобы может наделить его одаренностью. По ее мнению, талантливость русских объясняется особым генофондом, полученным в результате «пассионарного толчка»<sup>557</sup>. Директор Института Дальнего Востока, философ М. Л. Титаренко тоже пишет о «биологической пассионарности русского народа»<sup>558</sup>.

В свою очередь, бывший советский философ уверял нас в том, что своим взлетом в V в. до н. э. древнегреческая культура была обязана особой одаренности древних греков, якобы связанной с их генетическим («расовым») наследием. Он доказывал, что «национальный характер есть в то же время результат наследственности, передачи природных особенностей, отличающих... психологический склад одной нации от другой». В нации он вслед за Гумилевым видел «биосоциальное сообщество людей» и верил в то, что «каждая нация отличается только ей одной присущим сочетанием и соотношением темпераментов, типов мышления и мировосприятия»<sup>559</sup>. У него не было сомнений в том, что характер народа был обусловлен генетически, и он готов был предложить нам новый «исторический закон»: «Каковы идеалы и ценностные ориентации данного народа, обусловленные по преимуществу его характером, такковы и его исторические судьбы»<sup>560</sup>. Поэтому древними греками его рассуждения не ограничились, и он даже высказал мысль о том, что якобы у чеченцев «черты национального характера закрепились на генетическом уровне»<sup>561</sup>.

Любопытно, что сегодня подход Гумилева пытаются развивать некоторые ученые, зачарованные «расово-этническими качествами общности»<sup>562</sup> или «инвариантами биосоциальной организации», якобы и лежащими в основе «цивилизации»<sup>563</sup>. Это подхватывают и авторы, озабоченные этнонациональной идеей. Например, московский журналист М. Аджиев (Аджи) убеждает читателей в том, что «народы мира отличаются не только внешне, не только культурой, но и генетически», и пытается вывести народный характер из биологических различий<sup>564</sup>.

Получив симпатии чиновников, такие представления входят в государственные программы. Например, в 1993 г. один из идеологов татарского национализма, Р. Хаким, ставший тогда советником президента Татарстана, писал о «биологической природе этносов». Вслед за Гумилевым он утверждал, что «этнос несет в себе биологическую энергию и подчиняется иным законам, нежели социальные процессы»<sup>565</sup>. В свою очередь, в 1994 г. на кафедре социологии Башкирского государственного университета был разработан проект концепции государственной программы «Возрождение и развитие тюркских народов России», поддержанный Министерством по делам национальностей России. В этом проекте имелся целый раздел, посвященный «биогенетическим основам этноса»<sup>566</sup>.

Страсть к этнорасовым построениям, спровоцированная Гумилевым, привела к тому, что в течение последних 10—15 лет некоторые местные интеллектуалы озаботились чистотой крови и стремятся доказать, что их собственный народ может выжить, лишь избегая смешанных браков. Наибольшее внимание чистоте крови уделял чеченский филолог Х. Бакаев (Д. Баксан), с ненавистью писавший о переливании крови советскими врачами, видя в этом один из методов ассимиляции этнических меньшинств, к которой якобы стремилась советская власть. «Главная работа по смешению (крови) шла негласно, в институтах, клиниках, больницах и станциях по переливанию крови», — пишет он, полагая, что речь шла не о спасении жизни



людей, а о заговоре против народов. Другим методом он считал межэтнические браки, приводившие, по его мнению, к растворению местных народов среди русского населения. Считая этнос, вслед за Гумилевым, «живым биологическим организмом», он усердно повторял слова того о том, что смешение крови будто бы вело любую нацию к гибели. Зато он восторгался деятельностью германских нацистов, которые «пытались, во-первых, не допустить смешение немецкой крови с кровью чужеродных этносов и, во-вторых, старались, по мере возможности, очистить “запачканную” кровь своей нации». Обнаруживая много общего между концепцией Гумилева и взглядами Гитлера, Бакаев находил деятельность последнего достойной восхищения<sup>567</sup>. В свою очередь, другой чеченский автор Р. Вараев, справедливо возмущаясь унижительной кличкой «черные», доказывал в газете Салмана Радуева «Путь Джохара», что «наука относит [чеченцев] к эталону белой расы». Он шел еще дальше и называл чеченцев «арийским племенем», ставя их в связь с древними германцами. При этом, подобно Баксану, он пытался опираться на «авторитет» Гитлера<sup>568</sup>.

В унисон Бакаеву и Вараеву рассуждает и ингушский филолог Б. Ферх: «...кровь — это субстанция духа, того духа, который осенял предков и знал течение их мысли. Только этот наследственный дух может раскрыть галгаю мудрость его предков, которая является его психогенетическим наследием, хотя он в силу материальной иллюзии и охватившего его невежества может и не знать о ней. Нужно вспомнить в себе самый высокий разум своих предков. Если чистота крови не имеет значения, то почему же селекционеры стремятся вывести чистокровную породу существ? До тех пор пока дух не завершит свою работу по дифференциации внутри расы, чистота крови необходима для улучшения человеческого вида. Но после того как дух подойдет к своей конечной дифференциации внутри расы, то необходимы смешение или метисация, чтобы данный народ или раса не исчезли окончательно. Поэтому галгайское представление о чистоте крови не имеет ничего общего с ра-

систскими теориями. Они просто говорили, когда кровь нации постареет, то нужно омоложение кровей. Но пока кровь нации молода, то нужно соблюдать “чистоту” крови»<sup>569</sup>. Иными словами, в полном соответствии с расовой теорией этот автор делал духовную жизнь («дух») функцией крови и в то же время вслед за Гумилевым повторял, что, достигая предела своего существования, народ может продлить отпущенный ему срок путем межэтнических браков.

Апелляция к «чистой крови» не является редкостью в интеллектуальном пространстве постсоветского времени. Например, адыгейский историк пишет, что «Черкесия, или земля Аг-техей, на протяжении тысячелетий была генератором чистой крови, ненормально агрессивной и божественно красивой черкесской породы»<sup>570</sup>. Выше мы видели, что это поветрие не обошло и Поволжье. Между тем апелляция к чистоте крови и утверждение о вредности межэтнических браков не находят никакого научного подтверждения и взяты из репертуара классического биологического расизма<sup>571</sup>.

Получив доступ к переизданной в 1990-х гг. литературе рубежа XIX—XX вв., некоторые местные интеллектуалы пытаются возрождать расовые представления той эпохи. Например, речь идет о понимании социально-классовых различий и противоречий в этнорасовом духе, чем увлекались отдельные европейские ученые во второй половине XIX в. Так, балкарский фольклорист утверждает, что будто бы в России крестьяне воспринимали дворян как «чужаков» не в социальном, а в «национальном» смысле (это отсылает нас к взглядам Л. Гумпловича и О. Аммона). Мало того, он настаивает на том, что «слишком большая доля иноплеменной массы» якобы действует разрушительно на «психологический склад» народа. Этот «психологический склад» для него ассоциируется с «ментальностью», которую он пытается напрямую связывать с размером тела<sup>572</sup>.

Основания для всех таких рассуждений дает современная политическая практика этнократии в республиках России. Так, социологические опросы, проведенные в Чечне в 1998 и

2001 гт., показали, что там подбор и расстановка кадров осуществлялись по родству, знакомству, а также по тайповым связям, а не по принципу профессиональной подготовки и компетенции. Хотя большинство респондентов не одобряли такой политики, они вынуждены были с ней считаться<sup>573</sup>. В Чечне такой практике способствовало то, что чеченцы были одним из наименее модернизированных народов России, где, в особенности после отъезда оттуда интеллектуальной элиты, традиционализм возобладал<sup>574</sup>. Однако сама по себе апелляция к этничности, аутентичности и чистоте крови является чертой модерна (в нашем случае — советского модерна), с которым и связан новый расцвет «научного расизма»<sup>575</sup>. Ведь, подобно Чечне, представители «титulyных наций» имели привилегии и во многих других республиках, что и легитимировалось примордиалистским подходом к этничности.

Под влиянием идей Гумилева представление об этносе как «биосоциальном организме» разделяют даже президенты некоторых новых постсоветских государств. Например, президент Казахстана Н. А. Назарбаев верит в то, что «нации — это живые организмы, управляемость развития которых имеет социобиологические и культурные ограничения»<sup>576</sup>. Аналогичным образом первый президент Кыргызстана А. Акаев соглашался с Гумилевым в том, что этнос якобы обладает биосоциальной сущностью и что у него имеется «биологическая сторона». В частности, в поведении Чингисхана он усматривал пример дарвиновской борьбы за существование. Правда, он соглашался применять такой подход только к прошлым векам, а не к современности, где, по его мнению, кардинальное значение приобретает социальный фактор. Однако он не объяснял, почему и как это произошло<sup>577</sup>.

К сожалению, сегодня приходится говорить о популярности в России «научного расизма», на который опираются упомянутые выше идеи. Речь идет уже не об отдельных авторах, зачарованных биологическим подходом к этносу, а о целых научных школах, отстаивающих подобные взгляды. Например,

в Волгоградском медицинском институте возникла философская школа, развивающая идею о том, что этнос — это якобы «биосоциальное сообщество людей». Так, заведующая кафедрой истории и культурологии, опираясь на идею эндогамии как стабилизатора этноса, соотносит этнос с биологической популяцией и наделяет его не только «биосоциальной природой», но и «специфической генной структурой». Это приводит ее к утверждению о неизменности «национального характера»<sup>578</sup>. А ее ученица и вовсе считает этносы «своего рода подвидами единого биологического вида...»<sup>579</sup>. Существенно, что такие позиции отстаиваются прежде всего именно философами, а не генетиками.

Одновременно в Алтайском государственном университете в 1990-х гг. сложилась социологическая школа, развивающая теорию «жизненных сил», в контексте которой, по словам С. Ушакина, и общество и сама социология трактуются в биологических и генетических терминах, что приводит к социальному расизму. В частности, развивается такое «новое направление», как «социальная вирусология»<sup>580</sup>, заставляющее вспомнить опыт нацистской науки. Любопытно, что в русле алтайской социологической школы культивируются представления, весьма сходные с концепцией «культуры бедности» О. Льюиса<sup>581</sup>. Тенденция к биологизации этноса встречается и у московских физических антропологов. Некоторые из них убеждены в том, что этнос «фактически является одной из разновидностей человеческих популяций» и имеет свой «внешний облик». Правда, при этом признается, что нынешние методики описания внешнего облика страдают нечеткостью и субъективностью<sup>582</sup>.

К сожалению, эта нездоровая тенденция обнаруживается и в добротных во всех других отношениях трудах российских историков. Например, в интересном исследовании историка Е. Б. Черняка можно найти утверждение о влиянии неких биологических факторов на «этническую энергию»<sup>583</sup>. В свою очередь, востоковед Б. С. Ерасов верил в «природно-биологиче-

скую» обусловленность этноса<sup>584</sup>. Во всем этом трудно не усмотреть влияние как взглядов Гумилева, так и советской теории этноса, рассматривавшей эндогамию как «стабилизатор этноса». К сожалению, последнее открывало возможность трактовки этноса как «биологической популяции»<sup>585</sup>. Таким образом, в 1990-х гг. представления о том, что «нация — это не биологическая отметка», что «национальность не является прирожденным свойством человека»<sup>586</sup>, утратили свою аксиоматичность и как в обществе в целом, так и у целой категории ученых большими симпатиями пользовались совсем иные воззрения. Отмена графы о национальности в российских паспортах, произошедшая в 1997 г., не помогла переломить эту ситуацию.

Известный московский социолог избегает биологизации этноса, однако, эссенциализируя этнический фактор, он тоже приходит к весьма сомнительным выводам, граничащим с культурным расизмом. Он рисует социальную ситуацию в Российской империи и в СССР до 1950-х гг. как некую гармонию, когда все этнические группы якобы мирно и счастливо развивались на своих собственных территориях и в своем собственном культурном мире как самостоятельные органические целостности, покой которых не нарушался вторжением «иностраных элементов». Зло он усматривает в массовых миграциях и этническом смешении, что якобы подорвало прежнюю культурную гармонию и создало почву для взаимного отторжения между людьми — носителями разных культур. При этом субъектами социальных отношений он видит не индивидов, а «этносы» и «этнические группы» и объясняет распад СССР «этнической революцией». Примордиалистская парадигма заставляет его жестко связывать «этносы» с определенными хозяйственными укладами и определенным экономическим поведением. Поэтому в современных миграциях он видит прежде всего «распространение этнических укладов на территории других этносов», что якобы не может не восприниматься в терминах «экспансии». Там, где некоторые другие усматривают

«столкновение цивилизаций» (или культур), он видит «столкновение качественно различных укладов жизни и плохо совмещающихся типов экономического поведения», что якобы и взорвало единое Советское государство. Новую интеграцию страны он связывает с фактором «взаимной совместимости народов»<sup>587</sup>.

Нетрудно заметить, что такой подход исходит из представления об устойчивых этнических культурах со строгими непроходимыми границами. При этом культурная динамика, в частности вызываемая культурными контактами и взаимообменом, а также культурные последствия модернизации фактически игнорируются. От внимания социолога ускользает человек с его разнообразными стратегиями адаптации. Отсюда и проистекают поразительные противоречия, когда русские изображаются народом с крестьянским архетипом и одновременно создателями высокой техногенной цивилизации, тогда как другим «этносам» в последнем отказывается, несмотря на то что, как хорошо известно, в советской модернизации участвовали представители всех народов СССР. Этот автор идет еще дальше и настаивает на том, что «кавказский предприниматель, опирающийся на земляческие связи и этногрупповую солидарность, стал одним из ферментов перерождения российского общества в криминально-клановое»<sup>588</sup>.

Не остаются в стороне от этой тенденции и некоторые другие московские социологи, также усматривающие угрозу для местного населения от культуры мигрантов, которая якобы «разрушает нормальный ход воспроизводства русской культуры». Подобно американскому социологу Д. Мойнихену, они рисуют мигрантов носителями ущербной «маргинальной культуры», превращающей тех едва ли не автоматически в закрытые «преступные сообщества»<sup>589</sup>. Между тем ссылка таких авторов на «культурную дистанцию» между местным и пришлым населением мало что доказывает, ибо сама по себе культурная дистанция не объясняет враждебности и не ведет автоматически к конфронтации<sup>590</sup>. Мало того, недружелюбное отношение

местного населения к мигрантам затрудняет интеграцию тех по месту пребывания, приводит к увеличению социокультурной дистанции и, по сути, к конструированию меньшинства<sup>591</sup>.

Социолог из Ставрополя, сознательно отстаивая примордиалистский подход к этничности, также верит в несовместимость культурных ценностей и, исходя из этого, представляет юг России «ареной столкновения культур, стоящих на разных стадиях цивилизационного развития». Современную этнополитическую напряженность на Северном Кавказе он объясняет тем, что «первичное накопление капитала проходило в условиях теневой экономики, следовательно, под неослабным патронажем криминальных структур, которые, в свою очередь, строились на принципах жесткой клановой организации. Этнические сообщества горских народов идеально подходили для такого рода институтов, и не случайно многие криминальные структуры имели и имеют ярко выраженный этнический оттенок». Как же, на его взгляд, работает этот механизм? «Этнические меньшинства, чтобы отстаивать свои экономические и социальные интересы в окружении русского большинства, консолидируются в общины, которые быстро политизируются и создают группы лоббирования и давления. Эти группы далеко не всегда действуют на легальной основе и легитимными средствами, добиваясь желаемого результата иногда с помощью принуждения и силы. Так складываются этнополитические группы влияния, которые в просторечье называют этническими “мафиями”, а в официальных документах Министерства внутренних дел именуются преступными группировками, организованными по этническому признаку. Именно они характеризуют новейший облик преступности и специфику внутренней структуры современного криминального мира России. Одной из причин недоверия населения к местной власти может быть как раз то, что люди видят в ней объект скрытого влияния (манипуляции) со стороны субъектов подлинной политической власти в лице тех или иных этнических группировок либо этнических организованных преступных группи-

ровок». Исходя из этих представлений, он называет русских мигрантов «бесспорным благом для принимающей территории», тогда как нерусские мигранты представляются ему столь же бесспорной угрозой для местного населения, ибо они «нарушают этнический баланс»<sup>592</sup>. При этом, не имея достоверной статистики и опираясь на экспертный опрос 180 русских бизнесменов, он уверенно пишет о высокой «этнической преступности» в крае. И он даже не задается вопросом о том, насколько их суждения соответствуют реальности. Он также оставляет за кадром преступность среди «коренных жителей»<sup>593</sup>.

Тот же подход применяют и криминологи из Ростова-на-Дону. Так, они утверждают, что некоторые нации и этнические группы «отличаются повышенной мобильностью в криминальном плане». Отмечая, что цыгане кочуют, они делают из этого следующий безапелляционный вывод: «Среди лиц, ведущих такой кочевой образ жизни, много преступников, поскольку, не работая и не имея постоянного дохода, они вынуждены добывать его преступным путем». Беспокойство у них вызывают и народы Северного Кавказа: «Обладая историческими традициями братства, представители коренных народов республик Северного Кавказа создали множество диаспор, в рамках которых зачастую происходит формирование устойчивых преступных групп по этническому признаку»<sup>594</sup>. Иными словами, не утруждая себя детальными исследованиями и исходя из представления о «чуждости» и своеобразии культуры других народов, они делают вывод об их склонности к преступности, обвиняя при этом всех или значительную часть людей названных национальностей. Тем самым такие авторы пытаются подвести псевдонаучную базу под получившую широкое распространение практику правоохранительных органов, упорно занимающихся поиском «этнической преступности».

Иной раз дискурс о мигрантах напрямую апеллирует к бездоказательной схеме этногенеза, придуманной Гумилевым. Например, опираясь на его «учение о фазах этногенеза», два



московских автора доказывают, что якобы, когда «коренное население» переживает благоприятный период, т.е. находится в фазах «пассионарного подъема» или «этнического гомеостаза», ассимиляция мигрантов происходит быстро и безболезненно. Но если местные обитатели переживают «инерционную фазу» или «фазу обскурации», то мигранты становятся опасным агентом, расшатывающим систему<sup>595</sup>. В контексте этого сциентистского подхода не находится места отдельному человеку и его стратегиям поведения. От настроений и установок мигрантов здесь ничего не зависит, ибо они становятся заложниками «объективного» состояния принимающего общества. Мало того, будучи убеждены в разнокачественности «этнокультурных типов», названные авторы призывают устанавливать различные квоты по приему иммигрантов в соответствии с их «этническими, психологическими и культурными параметрами». Они убеждают: «Должна быть исключена стихийная саморегуляция миграционных потоков: нарушение этнического, религиозного и культурного баланса чревато серьезными взрывами социальной напряженности и необратимыми негативными этнодемографическими последствиями». А поэтому следует «устанавливать квоты этнического представительства, учитывая исторически сложившийся тип общности населяющих Россию народов и возможности адаптации и интеграции представителей отдельных этносов в ее культурное, идеологическое и духовное поле»<sup>596</sup>. Авторы пугают тем, что якобы дисбаланс в пропорциях представителей разных «этнокультурных типов» может вести к «нарушению этнического равновесия», что чревато конфликтами. При этом они уверены в том, что существуют этносы, которые в принципе не способны к ассимиляции, и в пример приводят китайскую диаспору<sup>597</sup>.

Некоторые философы и политологи уверяют своих читателей в том, что каждый народ обладает будто бы своим особым типом мышления<sup>598</sup>. К сожалению, такие представления иной раз встречаются у социологов и психологов, увлеченных изу-

чением ментальности, нового исследовательского поля, ставшего модным в 1990-х гг. Понимая под ментальностью некоторые необычайно устойчивые установки и ценности, элементы не только сознания, но и бессознательного, в железном порядке передающиеся из поколения к поколению, такие авторы приписывают это свойство прежде всего этносам и религиям. Они иной раз сетуют по поводу неизученности роли «подсознательных инстинктивных установок, приводящих в действие механизм воспроизводства культурных традиций», но это нисколько не подрывает их веру в то, что такие установки и такой механизм действительно существуют. Мало того, они спешат применять свои малообоснованные представления для объяснения событий окружающей нас действительности, например поведения чеченцев, которых они, по сути, поголовно обвиняют в криминальных наклонностях. Любопытно, что при этом делается ссылка не на научные исследования, а на авторитет диакона А. Кураева, о статье которого речь еще впереди<sup>599</sup>.

В этих построениях снова звучит знакомый нам тезис о «несовместимости культур», который выглядит как «поступки, чуждые российской культуре». При этом говорится о единстве «русской цивилизации», но не объясняется, каким образом в нее входят те же чеченцы, если для нее будто бы характерны единые базисные ценности, а «чеченское поведение» с ними расходится. Еще интереснее, что результаты массовых опросов, проделанных авторами таких построений, полностью противоречат представлениям о каком-то едином «русском менталитете» или «национальном характере». Ведь они показывают необычайную сложность русского общества, состоящего из различных социальных групп с весьма несходными интересами и установками. Мало того, эти интересы и установки меняются буквально на наших глазах.

Однако такие противоречия по каким-то причинам этих авторов не смущают, и риторика «нового расизма» все чаще проникает в язык науки. Так, в интервью газете «Известия» пе-

тербургский социолог, обсуждавший проблему скинхедов, бросил фразу о том, что «мы имеем дело с конфликтом культур». Между тем, объясняя причины жизнеспособности движения скинхедов, он указывал прежде всего на заинтересованность в этом политиков, чиновников, правоохранительных органов<sup>600</sup>, — все это, разумеется, не имеет никакого отношения к какому-либо «конфликту культур».

В то же время, основываясь на таких ничем не обоснованных мнениях и заявлениях, некоторые политтехнологи фактически возвращают нас к советской теории наций, заявляя, что «каждое государство имеет свой народ со своим специфическим менталитетом». Они полагают, что это дает им право выводить «закон ментальной идентичности» и, исходя из него, давать властям советы о том, как и какую именно внутреннюю политику следует проводить в стране<sup>601</sup>.

Идея о несовместимости некоторых этносов (по «элементам традиционной культуры» и «стереотипам поведения») и невозможности изменения «цивилизационного кода» обсуждается даже на научных конференциях<sup>602</sup> и разделяется некоторыми известными учеными<sup>603</sup>. Если в 1994 г. о несовместимости протестантской этики с русским характером писала лишь маргинальная пресса, то десять лет спустя об этом возвестила респектабельная в прошлом «Литературная газета», где сама идея выработки этических норм, соответствующих модернизации, выдвинутая известным российским экономистом Е. Г. Ясиным<sup>604</sup>, отвергалась во имя «духовного наследия предков»<sup>605</sup>. В. В. Аксютин также доказывал, что русский человек (очевидно, по «генетическим» причинам. — *В. III.*) не способен органично вписаться в современную потребительскую цивилизацию<sup>606</sup>. Наконец, сравнительно недавно эта позиция была озвучена и митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом до того, как он стал патриархом. Он отождествлял «духовно-культурный код нашего народа» с православием и утверждал, что этот код невозможно разрушить, а потому реформы не должны на него посягать<sup>607</sup>.

Аналогичным образом академик РАЕН, руководитель лаборатории системных исследований здоровья Государственного научно-исследовательского центра профилактической медицины им. Манзунова, д. м. н. И. А. Гундаров, объяснял «вымирание нации» «результатом навязывания исторически и культурно чуждых для нас духовных ценностей. Западный тип мышления, всячески внедряемый в сознание русского человека, противоречит его нравственно-эмоциональному генотипу, и вымирание нации является специфической реакцией русского человека на чуждую духовность»<sup>608</sup>. Он поясняет, что речь идет не о моральном состоянии, сложившемся в советское время, а о «дальней исторической памяти народа, его этническом генотипе»<sup>609</sup>. Правда, если бы речь шла об «этническом генотипе», негативные демографические тенденции в равной степени затронули бы все население. Но нет, как показывает сам Гундаров, мужчины подвержены им в большей степени, чем женщины, а молодежь больше, чем пожилые люди. Мало того, и этнический фактор тут ни при чем, ибо, по его данным, негативные процессы в 1990-х гг. наблюдались во многих странах Восточной Европы. Между тем подобные нестыковки в его теории Гундарева нисколько не останавливают, и в унисон Дугину он тоже полагает, что одни народы якобы более склонны к авторитарным формам правления, а другие — к демократическим<sup>610</sup>.

Такого мнения придерживаются и некоторые другие российские ученые, полагающие, что европейская система ценностей не может привиться в России из-за господствующего здесь «иногo архетипа»<sup>611</sup>. Например, в 2006 г. на евразийской конференции в г. Астана (Казахстан) профессор Алтайского государственного аграрного университета А. В. Иванов всеми силами доказывал, что якобы Пушкин всей душой ненавидел демократию и был предан «евразийскому патриотизму». Мало того, в изображении Иванова в войне 1812 г. сошлись не русские с французами, а два разных «суперэтнoса — европейский и евразийский, значительно различающиеся по своим ценностным контрапунктам»<sup>612</sup>.

В отличие от таких авторов, озабоченных проблемами «российской (евразийской) цивилизации», адыгейский философ пишет о «психологической самобытности этноса» и доказывает, что у каждого народа есть свой «национальный характер». Он идет еще дальше и, перефразируя известных ему марксистских философов, заявляет, что «борьба национальных культур — есть движущая сила развития человечества»<sup>613</sup>. В свою очередь, осетинского социолога также заботит не «российская цивилизация», а конкретные народы, и он утверждает, что «общий для всей нации менталитет способствует устойчивости поведения каждого (или почти каждого), кто признает себя представителем той или иной конкретной нации»<sup>614</sup>. Иными словами, все приведенные примеры свидетельствуют об устойчивой и широко распространенной вере в то, что еще недавно называлось «расовым духом» или «национальным характером», а сегодня приняло форму «менталитета» или «стереотипа поведения».

Все это созвучно некоторым западным исследованиям «коэффициента интеллектуальных способностей» (КИС), давно уже признанным расистским, но неизменно привлекающим внимание журналистов, охотящихся за сенсациями. Примером является очередное выступление известного психолога-расиста из Ольстера, Ричарда Линна, попытавшегося разделить народы по этому показателю. Его общий вывод гласит о том, что якобы именно народы Северной Европы, обитающие в требующих постоянного напряжения холодных природных условиях, отличаются наивысшим КИС. Мало того, для объяснения этого феномена он обращается к первобытным временам, когда северяне-охотники потребляли больше мяса, чем южане, что якобы и оказало решающее влияние на развитие их умственных способностей<sup>615</sup>. Любопытно, что, не говоря уже о самой сомнительности такого подхода, этот вывод, сформулированный в духе нацистских псевдоученых, противоречит данным самого Линна, по которым немцы оказываются впереди шведов, а итальянцы впереди норвежцев. Между тем откры-

вления английской газеты «Таймс» об «открытиях» Линна тут же были подхвачены и растиражированы российским журналистом, безоговорочно воспроизводившим сомнительное заключение Линна о том, что чем суровее природные условия, тем выше коэффициент интеллекта<sup>616</sup>.

Другой российский журналист с симпатией пишет о датском психологе Х. Ньюборге, шокировавшем датчан своим предложением стимулировать повышенную рождаемость у людей с «повышенным коэффициентом умственных способностей» и соответственно искусственно ограничить размножение тех, у кого этот «коэффициент» ниже<sup>617</sup>. И уж совсем свежий пример — недавнее скандальное заявление нобелевского лауреата Джеймса Уотсона, усомнившегося в интеллекте чернокожих. И хотя его заявление было осуждено международной общественностью, включая ученых<sup>618</sup>, российский журналист счел возможным не только воспроизвести его в уважаемом издании, но и попытаться доказать, что оно опирается на «научные исследования». При этом он ссылаясь на столь же скандальную книгу Гернштейна и Мэррея, о которой уже шла речь выше. В той же статье была приведена взятая из американского журнала диаграмма, якобы иллюстрирующая различия «умственных способностей» у разных рас<sup>619</sup>. Наконец, еще один журналист без тени сомнения предполагает, что «на выбор профессии какой-либо нацией влияют определенные особенности ее генетического ряда». Те якобы могут долго дремать, но при определенных условиях просыпаются, и тогда, например, татары самым чудесным образом становятся «торговым народом»<sup>620</sup>.

Иной раз рассуждения в духе расовой теории встречаются даже у профессиональных биологов. Например, известный специалист по зоопсихологии С. В. Савельев опубликовал недавно «Атлас мозга человека», где уделил целый раздел «различиям в массе, размерах и строении мозга у разных рас и народов». При этом единственные различия, которые он привел, касались только массы мозга. Между тем он заявил, что «нацио-

нальные морфологические особенности организации мозга не могут не сказываться на функционировании нервной системы и социальном поведении конкретных людей», однако никаких фактов в пользу этого утверждения он не привел, и оно так и осталось декларацией. Зато он указал минимальную массу мозга (близкую 850 г), которая не отражается на социальном поведении<sup>621</sup>.

В то же время приводимые им данные заставляют скептически относиться к этим его утверждениям. Во-первых, он подчеркивает значительную вариативность показателей головного мозга в пределах отдельных этнических групп, что делает сомнительным предположение о каких-то «национальных особенностях» параметров мозга. Во-вторых, он приводит известные случаи, когда у некоторых европейцев встречалась масса мозга меньше указанного минимума, но это не вызывало никаких речевых или социальных затруднений. В-третьих, почти все его данные о размере мозга взяты у авторов второй половины XIX — начала XX в., когда, как хорошо известно, у ученых не было стандартных и надежных методик измерения, в результате чего, работая с одними и теми же материалами, разные специалисты получали разные цифры и приходили к едва ли не диаметрально противоположным выводам<sup>622</sup>. Это демонстрирует и работа самого Савельева, где, опираясь на исследования разных авторов, он, например, дает весьма различные показатели средней массы мозга у поляков в начале XX в.<sup>623</sup> Наконец, в-четвертых, рассматривая особенности мозга гениальных людей, Савельев отмечает, что по физическим показателям тот не отличался от мозга простых людей. И тут же, не приводя никаких доказательств, он предполагает, что высокая масса мозга повышает шансы на гениальность. Мало того, он позволяет себе рассуждать о «цивилизованных» и «культурных» народах и удивляется тому, что, по имеющимся у него данным, у аборигенов Австралии средняя масса мозга составляла 794 г, т.е. ниже приводимой им «минимальной цифры». Пытаясь это объяснить, он заявляет, что речь может идти о

«пограничном варианте, который допустим для поддержания нормальных социальных контактов в первобытно-общинном обществе и использования каменных орудий времен мезолита»<sup>624</sup>. Очевидно, он не знает, что австралийские аборигены давно уже не живут первобытным строем, а их представители успешно участвуют в политическом процессе в современной Австралии. И он даже не ставит вопрос о том, кто, какими методами и с какой целью получал приводимые им цифры. Между тем известны более правдоподобные данные о размере мозга австралийских аборигенов, мало чем уступающем европейским популяциям. Кроме того, как хорошо знают специалисты, высокая долихокранность черепов, характерная для австралийских аборигенов, снижает емкость черепа<sup>625</sup>.

К сожалению, почву для рассмотренных здесь представлений создают некоторые идеологемы, получившие неоправданную популярность в российской науке (особенно в культурологии) в 1990-х гг., такие как «архетипы», «национальный характер», «этнопсихология», «цивилизационный фактор», «национально-психологический код», «экология культуры» и т.д. Еще печальнее тот факт, что в последние годы они начали широко использоваться в сфере образования. Представление об этносе как «коллективном теле» сделало чрезвычайно популярной идею «психологии этноса» и «национального (этнического) характера», без которой сегодня не обходится почти ни один учебник по общей социологии, социологии личности, этнической психологии, этнологии или этнополитологии<sup>626</sup>.

Например, автор вышедшего в 2002 г. учебника «Этнология» знакомит студентов с «этнической психологией» и категорией «национальный характер», как будто эти понятия и подходы не вызывают у специалистов никаких сомнений<sup>627</sup>. Мало того, он питает слабость к этногенетической теории Гумилева и даже включает в свой словарь по этнологии его псевдонаучное понятие «химера», определяя ее как «форму контакта несовместимых этносов»<sup>628</sup>. В данном случае мы имеем дело с весьма распространенным среди российских профессоров



явлением, когда человек, заявляющий о своей антирасистской позиции, сам не сознавая того, допускает утверждения, присущие современному расизму.

Автор другого аналогичного учебника не идет так далеко, но и он благожелательно излагает теории Гумилева, уделяя им больше внимания, чем каким-либо иным концепциям, в избытке имеющимся в этнологии и социокультурной антропологии<sup>629</sup>. Дело доходит до того, что автор учебника иной раз кладет в основу «национального характера» «психофизиологические особенности нации», в частности «стереотип поведения, обусловленный ее генофондом»<sup>630</sup>.

Эссенциализация этнических групп приводит к весьма нездоровой тенденции в области права. С целью защитить свои этнические группы от дискриминации некоторые ученые настаивают на том, что не только индивиды, но и целые «этносы» должны иметь определенные права<sup>631</sup>. «Права народов» являются одним из важных пунктов программы современного неоевразийства<sup>632</sup>. Дело доходит до того, что в 2001 г. даже Комитет Госдумы РФ по делам национальностей обсуждал концепцию защиты корпоративных прав народов, этнических групп, представляя это как «расширение прав человека» и «развитие демократических институтов». При этом авторы проекта гордо заявляли, что в отличие от аналогичных подходов, известных в мировой практике, данная концепция была направлена на защиту прав не только этнических меньшинств, а всех этнических общностей, включая и доминирующее население<sup>633</sup>. Однако они не учитывали того, что, делая этнические группы «коллективными телами» и тем самым эссенциализируя их, эта концепция нарушала индивидуальные права человека на выбор идентичности или ее смену. Ведь, как справедливо отмечает В. А. Тишков, «человек рождается и живет прежде всего не для служения группе/нации, а для собственного социального преуспевания. И свободу индивид обретает не в ассоциации, а в диссоциации от группы»<sup>634</sup>. Кроме того, международная правовая практика имеет дело не с коллективным правом, а с «кол-

лективным измерением индивидуального права», т.е. с теми правами индивида, которые могут быть реализованы только в некотором сообществе<sup>635</sup>. Наконец, признание «прав народов» способно породить между ними борьбу за те или иные привилегии (в том числе за исключительное право на территорию), что приведет к новому витку этнических конфликтов.

Между тем, как разъясняет Дутин, юридическое закрепление «прав народов» означает, что «гражданин, индивидуум юридически ответственен перед своим народом и исторически выработанным этим народом правовым укладом, основанным на учете многих факторов — религиозных, этнических, культурных и т.д.»<sup>636</sup>. На практике это может привести к искусственному закреплению жестких этнических границ, т.е. замораживанию примордиальных этничностей и блокированию естественного хода этнических процессов. Аналогию этому можно усмотреть в создании общинной поруки<sup>637</sup> в пореформенной России или конструировании племен колониальными чиновниками в Африке. В этой конструкции, весьма удобной чиновникам, приоритетным становится «обобщенный субъект» или «органический коллектив»<sup>638</sup>, в котором растворяются отдельные индивиды, и права человека становятся фикцией. Но зато все это идеально соответствует доктрине Новых правых.

Авторы концепции «прав народов» также упускали из виду тот факт, что, наделяя этнические группы правами, они фактически переносят конфликтность с индивидуального уровня на коллективный, что чревато гораздо более разрушительными последствиями. Кроме того, продолжая мысль авторов рассматриваемой концепции, логично полагать, что в этом случае «этнотосы» должны иметь и ответственность. Действительно, отдельные авторы ставят вопрос о коллективной ответственности этнонаций<sup>639</sup>, что фактически восстанавливает в правах сталинское «правосудие» с его стремлением обвинять в преступлениях целые народы. Тревожно, что если в 1990-х гг. эта идея встречалась лишь в маргинальной шовинистической ли-

тературе<sup>640</sup>, то сегодня такое мнение разделяют некоторые руководители правоохранительных органов. Например, выступая на семинаре «Политика в отношении меньшинств и самоуправление на Северном Кавказе» (Пятигорск, 18 мая 2006 г.), начальник УВД на Кавказских Минеральных Водах (Ставропольский край) В. В. Силантьев убежденно говорил о принципе коллективной ответственности «этнических групп»<sup>641</sup>.

Тем самым в общественный дискурс и правоприменительную практику вводится этнорасовый подход, не только укрепляющий этническую идентичность, но навязывающий представление о ее первостепенной важности во всех без исключения сферах жизнедеятельности человека. И известному российскому африканисту не остается ничего иного, как горестно констатировать, что «люди думают не классами, они думают расами»<sup>642</sup>. Все это создает определенную атмосферу, позволяющую чиновникам вводить дискриминационные ограничения, а органам правопорядка применять их на практике, скажем, в отношении так называемых «лиц кавказской национальности»<sup>643</sup>.

Основания для таких установок и действий создают, в частности, философы, разрабатывающие цивилизационный подход и выстраивающие на его основе курсы обучения по специальности «культурология». В таких учебниках Россия как «тип цивилизации» противопоставляется равным образом Западу и Востоку как однопорядковым ему типам. При этом она представляется исключительно «русской цивилизацией», ее культура называется «русской», а духовной основой этой «цивилизации» объявляется православие. И в завершение таких построений культура наделяется «устойчивыми неизменными ценностями», которые на проверку оказываются русскими. Любопытно, что при этом авторы таких учебников старательно скрывают от студентов тот очевидный факт, что Россию кроме русских населяет немало других народов<sup>644</sup>.

Развитие популяционно-генетических исследований придало расовому дискурсу новый импульс. Генетики говорят о

сложной генетической структуре русского народа и ее высокой внутренней вариативности, позволяющей судить о древних генетических связях с народами самых разных языковых семей<sup>645</sup>. Это свидетельствует о сложности этногенетического процесса, выносящего за грань науки все рассуждения о «чистых этносах» и «чистых культурах». Между тем некоторые журналисты пытаются делать из этого прямо противоположный вывод о неких «исходных русских генах» и демонстрируют карту, где ареал таких генов захватывает восточные части Эстонии, Латвии, Белоруссии, Украины, западную часть Северного Кавказа и Абхазию. Исходя из этого, делается провокационное заключение об условности «некоторых государственных границ»<sup>646</sup>, как будто современные государства основаны не на политическом, а на этнорасовом принципе. А современный радикальный политолог и в недавнем прошлом депутат Госдумы А. Н. Савельев, опираясь на такого рода рассуждения, призывает выстраивать политическое единство России, основываясь на идее «чистых антропологических типов». Он старается уверить читателя в том, что между людьми, сходными по антропологическим признакам, не может быть никаких антагонизмов<sup>647</sup>.

В течение последних 15—20 лет апелляция к генетике прочно вошла в общественный дискурс, и некоторые авторы начали злоупотреблять термином «генетический». Так, выступая в годы перестройки на «круглом столе» в редакции газеты «Правда», известный художник И. Глазунов назвал интернационализм «генетическим свойством русского народа»<sup>648</sup>. Речь идет отнюдь не о метафоре, ибо в середине 1990-х гг. Глазунов уже открыто выступил сторонником расовой теории. В 1996 г. в журнале «Наш современник» публиковалась его книга «Россия распятая», где история рассматривалась исключительно с расовой точки зрения<sup>649</sup>. Позднее, давая интервью журналисту, Глазунов подтвердил, что, по его мнению, «история — это борьба рас и религий»<sup>650</sup>.

А вскоре философ В. Л. Калашников заговорил о патриотизме как якобы «генном», доставшемся русским от предков<sup>651</sup>.

В свою очередь, председатель партии «Христианское возрождение» В. В. Аксючиц заявил о том, что «русскому человеку генетически передались противоречивые свойства славянского “эпилептоидного типа” (по определению Ксении Касьяновой)»<sup>652</sup>. Весной 2006 г. даже бывший тогда генеральным прокурором РФ В. Устинов утверждал, что «в формировании духовной жизни есть генетическая составляющая»<sup>653</sup>. Правда, Аксючиц был менее последовательным или же понимал генетику в духе Ламарка, а не Менделя. Признавая, что «генетически русский человек склонен к индивидуализму и замкнутости», он доказывал, что «буйная природа славянина» будто бы укрощается православным воспитанием, прививавшим ему соборность. Иными словами, вопреки научным данным, он верил в то, что воспитание способно победить генетическую наследственность.

Некоторые властители дум идут еще дальше. В 1992 г. в своем интервью корреспонденту «Правды» А. И. Вольский сообщил удивленному читателю, что ученые из Института общей генетики Российской академии наук якобы обнаружили единый генетический код, объединяющий все народы СССР<sup>654</sup>. А десять лет спустя участники проходившей в Уфе международной научной конференции «Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития» подчеркнули, что евразийское единство народов существует, в частности, потому, что «их генетический код во многом схож»<sup>655</sup>. Известный социолог Б. А. Грушин верил в то, что нации отличаются как по своему характеру, так даже и по физиологическим особенностям, и говорил о несовместимости культур и цивилизаций<sup>656</sup>. Такие высокоэмоциональные заявления нередко раздаются из уст представителей российской элиты<sup>657</sup>, но они весьма далеки от того, что в действительности обнаруживают генетики.

Апелляция к генетике стала настолько привычной, что даже популярный писатель-сатирик М. Задорнов не остался в стороне и заявил, что «огонь генетики — единственный вечный огонь». Якобы именно поэтому чеченцы готовы были вечно

воевать с Россией и в силу этого во время Второй мировой войны массами (?) переходили на сторону немцев. Изображая их неисправимыми дикарями, Задорнов писал, что «они нас ненавидят всем своим общинно-родовым хромосомным набором», и именно это якобы заставляло их заниматься работоторговлей, воровать и грабить. Мало того, по его словам, чеченцы «генетически» не сочетались с русскими<sup>658</sup>. Иными словами, если, в контексте этого дискурса, генетика несла русским в основном лишь позитивные качества, то чеченцев она награждала исключительно негативными.

Расистские рассуждения нередко звучат и из уст модных ныне эзотериков и астрологов. Например, в рассчитанном на российскую политическую элиту журнале «арийский астролог» П. Глоба настаивает на коренных психологических различиях между «европейцами, потомками протоариев, и азиатами, воплощающими две формы коллективной психологии — солнечную и лунарную». И он заявляет: «Что приемлемо для представителя белой расы... то не может быть принято человеком "восточного типа"...»<sup>659</sup>

К сожалению, расистские (в духе как старого, так и нового расизма) и антисемитские рассуждения встречаются иной раз даже в работах российских специалистов по этнополитике, культурологии, философии, истории и политологии<sup>660</sup>. Например, в иных работах, написанных специалистами, можно встретить утверждение о том, что будто бы образное, конкретное мышление африканцев является следствием якобы «специфической высшей нервной деятельности негроидной расы»<sup>661</sup>.

Действительно, на заре XXI в. эксперты один за другим стали отмечать процесс смычки маргиналов с мейнстримом. Скажем, один заметил, что маргиналы начали входить в истеблишмент<sup>662</sup>, другой в связи с присуждением А. Проханову премии «Национальный бестселлер» отметил дрейф бомонда в направлении радикально-патриотической газеты «Завтра»<sup>663</sup>. Наконец, третий заявил о том, что в современной России наблю-

даются «экстремизм без мейнстрима, маргиналы без истеблишмента», что надо понимать как разрушение спасительного социального баланса, делавшего экстремистов маргиналами<sup>664</sup>. Одновременно для изрядной части творческой интеллигенции этическое начало утратило свой прежний смысл и отдало пальму первенства эстетическому. Только этим можно объяснить тот факт, что в 2001 г. на ряде престижных просмотров художественная элита с восторгом приняла нацистский фильм Лени Рифеншталь «Триумф воли»<sup>665</sup>, а в Мариинском театре известный режиссер В. Гергиев занялся постановкой опер Рихарда Вагнера<sup>666</sup>. Все это служит иллюстрацией того социального явления, которое московский социолог Л. Д. Гудков назвал «деградацией элиты», имея в виду снижение уровня критического мышления и сдвиг к популистским и ксенофобским настроениям, что характерно для немалого числа современных российских интеллектуалов<sup>667</sup>.

Таким образом, расизм пришел в современную Россию в виде противопоставления друг другу воображаемых или реальных этнорасовых групп, а также представления о «несовместимости культур». В этом смысле он кое в чем возвращает нас к дореволюционной традиции, связанной в первую очередь с уже известным нам Меньшиковым. Так его и понимают те немногие российские специалисты, которые в той или иной степени затрагивали эту проблему<sup>668</sup>. Поэтому трудно согласиться с теми, кто до сих пор полагает, что в России нет корней для расизма и ксенофобии<sup>669</sup>.

В то же время следует отметить, что, правильно понимая суть нового расизма как реификацию культурных особенностей и искусственное превращение их в неотъемлемое свойство определенных социальных или этнических групп, некоторые «авторы-патриоты» некорректно приписывают его всем ненавистным им либералам и демократам<sup>670</sup>. При этом утверждается, что те якобы хотят либо вбить клин между русским и нерусскими народами, либо даже вовсе поставить под сомне-

ние принадлежность русских к роду человеческому, противопоставить «правлящие верхи» «темным массам» и сделать идею демократии спецификой именно западной цивилизации, по культурным причинам недоступной всем другим<sup>671</sup>. При этом используются подтасовки, искажение смыслов и приписывание своим оппонентам несвойственной им позиции.

Например, А. Савельев утверждает, что якобы в России ведется целенаправленное замещение коренного населения, а точнее, «русских инородцами», и в этом он усматривает «осуществление идеи расизма в отношении собственных граждан». Он называет это «русофобским расизмом»<sup>672</sup>. Однако он не приводит ни одного документа, подтверждающего наличие таких зловещих планов, и не дает никакой статистики, которая бы убедительно говорила о «замещении». Что же касается «вымирания», то его волнует только «русский народ», против которого якобы проводится «политика геноцида». Между тем демографический спад наблюдается у многих народов бывшего СССР, причем его нетрудно обнаружить не только у других славянских народов (например, у украинцев), но и у неславян (например, у мордвы, чувашей, удмуртов, марийцев). Мало того, «постарение нации» — общее явление, свойственное развитым странам, где произошел демографический переход. Сегодня это наблюдается как в Западной Европе, так и в Японии, где уже сказывается нехватка рабочих рук, что и заставляет приглашать иммигрантов. Однако в отношении этих стран наши «профессиональные патриоты» термин «геноцид» не употребляют.

В свою очередь, в своей последней книге философ А. С. Панагин приписывал равным образом как отечественным либералам, так и всему Западу «расовую ненависть» к России и русскому народу. В его видении, Запад якобы приватизировал «прогресс», а все остальные регионы мира («мировое гетто»), включая Россию, обрекал на деградацию и регресс, руководствуясь «социальным расизмом». Он вменял в вину «научному



расизму» идею о «расовой неполноценности» русского народа и рисовал апокалипсическую картину «гонений на русскую культуру». А одними из агентов этого «расизма» он объявлял евреев<sup>673</sup>. Любопытно, что при этом он донельзя обеднял как сложную картину современного западного мира, так и советскую историю. Навязывая Западу неолиберальные установки, он не считался с тем, что Запад далеко не един и, например, страны Скандинавии уже давно проводят социально ориентированную политику. Он не хотел видеть и того, что в странах Западной Европы десятилетиями действует строгое антирасистское законодательство, чему Россия могла бы поучиться. Он полностью замалчивал совершенствующийся на наших глазах западный опыт приема трудовых мигрантов из Азии и Африки. Рисуя «расистское отношение» Запада к Евразии, он не объяснял, почему Европейский союз интенсивно расширяется на восток, причем на повестке дня стоит уже прием в него Украины и Грузии. Как это согласуется с «расизмом»? Наконец, советскую историю он буквально сводил к некоему фантастическому противостоянию «еврейских комиссаров» и русского народа. Так, коллективизацию сельского хозяйства он пытался представить «расистской политикой» в отношении русского крестьянства. О том, что в ссылку отправляли зажиточных крестьян самой разной национальности (украинских, чувашских, чеченских и др.), он умалчивал. Не упоминал он и о том, как в 1920-х гг. вначале были созданы, а затем ликвидированы еврейские сельскохозяйственные коммуны. И, разумеется, он не хотел ничего знать о гонениях на национальную интеллигенцию, осуществлявшихся начиная со второй половины 1920-х гг. Зато он приветствовал чистки второй половины 1930-х гг. и хотел бы их повторения в наше время.

Такого рода нападки консерваторов на борцов с расизмом не являются спецификой одной лишь России. Это явление встречается и в странах Запада, где консерваторы именно себя пытаются выставить «истинными борцами с расизмом». В то

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

же время в своей риторике они, так или иначе, апеллируют к «инстинктам крови и родства», считая их вечным и постоянным свойством человеческой натуры<sup>674</sup>. Именно это свойственно риторике национал-патриотов.

Таким образом, эссенциализация этнических групп и этнических отношений, поддерживаемая немалым числом российских интеллектуалов, включая часть ученых, уже получила широкую публичность, будучи подхваченной системой школьного образования, многими журналистами и писателями. Этому спешат отдать дань и другие «властители дум», представленные как радикальными, так и более умеренными политиками, к чему и следует теперь перейти.

# РАСОВЫЙ ДИСКУРС В ОБЩЕСТВЕ И В ПОЛИТИКЕ

Еще в середине 1990-х гг. некоторые аналитики с тревогой отмечали, что на смену коммунистической идеологии в России пришел «расово-этнический подход», окрашивающий взаимоотношения людей<sup>675</sup>. Например, судя по опросу, проведенному З. В. Сикевиц в Петербурге в 1994 г., каждый третий-четвертый респондент был ориентирован на свою национальность, которую он определял по происхождению, т.е. по «крови». Причем эта группа наполовину состояла из людей в возрасте 18—35 лет, т.е. возрастных диспропорций в ней не наблюдалось<sup>676</sup>.

Некоторые авторы обвиняют государство в откровенном расизме и осуждают введение в ноябре 1993 г. временного положения об особом порядке пребывания приезжих в Москве, направленного прежде всего против выходцев с Кавказа. Действительно, 1993—1994 гг. были ознаменованы началом практики облав, жертвами которых становились последние, и в особенности чеченцы, которых стражи порядка задерживали, исходя из их внешнего облика<sup>677</sup>.

Расиализация чужаков вовсе не обязательно требует осознанного подчеркивания факторов «иногo происхождения» и «чуждой крови». В России определенное распространение получило распознавание «чужаков» по внешности, что помогает устанавливать символическую этносоциальную границу. Как показывают данные из Петербурга, русские различают людей в толпе вовсе не по национальности, а по фенотипу. В этом контексте такие собирательные понятия, как «лица кавказской

национальности» или «азиаты», относятся к значимым категориям, которые связываются с мифологизированными образами «чужаков», наделяющимися определенными моральными качествами<sup>678</sup>. Например, в 2004 г. социологи зафиксировали в Самаре следующие высказывания: «К русским относят и татар, чувашей, мордву, евреев, дагестанцев, которые давно живут (если по лицу не заметят)»; «Многое зависит от внешности, формы носа, цвета волос»; «Тут дело скорее не в конкретной национальности, а во внешности»<sup>679</sup>. Но при этом люди иной раз дифференцировали выходцев с Кавказа, отличая тех, кто приехал «давно», от тех, кто появился недавно. Вот что говорили жители Кондопоги (Карелия): «Наглые они. Те, конечно, которые сюда в последнее время поприезжали... Те, что давно тут живут, они почти уже как русские, обрусели как-то. Я их и не воспринимаю как “черных”, и другие тоже...»<sup>680</sup> Однако некоторые кавказцы имели на этот счет иное мнение. По словам чеченца, жившего в Кондопоге, «для местных ведь все равно — ты гражданин этой страны или другой, чеченец или азербайджанец, осетин или грузин. Для них мы все чужие»<sup>681</sup>.

В России в 1990-х гг. расистское отношение к выходцам с Кавказа нашло отражение в уничижительном термине «черные»; в бюрократическом языке для этого имеется несколько более мягкое, хотя научно некорректное выражение «гражданине (лица) кавказской национальности»<sup>682</sup>. На Западе понятие «кавказоиды», введенное в последней четверти XVIII в. немецким медиком И. Ф. Блюменбахом<sup>683</sup>, издавна используется для обозначения белой расы. Сегодня оно звучит несколько архаично, однако не будем забывать, что еще в первой половине XX в. его активно использовали американские судьи и юристы для определения расовой принадлежности<sup>684</sup>. В России все было не так: если в XVII—XVIII вв. «черное/чернь» имело социальный смысл и прочно ассоциировалось с народными массами, простонародьем, «мужиками» (отсюда термин «черная сотня») <sup>685</sup>, то в последние десятилетия термин был переосмыслен, получил этнорасовую нагрузку и закрепился за «южана-

ми», а затем и за всеми приезжими как с Кавказа, так и из азиатских стран<sup>686</sup>. Соответственно сменилось его содержание — с позитивного или амбивалентного на безусловно негативное. Выделяя «южан» по «расовым» чертам, к ним применяют принцип «коллективной ответственности» и оптом обвиняют в «криминальных наклонностях», «спекуляции» и тунеядстве, конкуренции на рынке труда, покушении на социальные блага, предназначенные «своим». Все это стало предметом широкого обсуждения в СМИ, рисовавших чеченцев едва ли не «криминальной нацией»<sup>687</sup>. Иными словами, термин «черные» получил в России то же значение, какое он издавна имеет на Западе, в особенности в США, где он наполнен глубокими смыслами, отягощенными расовыми стереотипами<sup>688</sup>. В то же время, вопреки американской исследовательнице<sup>689</sup>, в России в этом контексте термин «черный» указывал не столько на реальный цвет, сколько на символический статус.

В создание такого образа вносили свой посильный вклад и некоторые политики. Например, выступая одним из экспертов в опросе, проведенном популярной газетой «Московский комсомолец», слывший тогда вторым после В. Жириновского в партии ЛДПР А. Митрофанов заявлял, что обитатели Кавказа и Средней Азии ничего не умеют, кроме как «производить наркотики и воевать», и это следовало понимать как черту, свойственную их «национальному характеру». В противовес ему другой эксперт, ингушский политик и бизнесмен М. Гучериев, справедливо упрекал постсоветское общество в том, что оно унаследовало от советской власти понятие «неблагонадежного народа»<sup>690</sup>. Но такой критический подход не пользовался популярностью.

Не помогло и вмешательство Судебной палаты по информационным спорам при Президенте Российской Федерации, которая, рассмотрев эту печальную тенденцию, приняла 14 июля 1994 г. решение, осуждающее журналистов, связывавших рост преступности с якобы «зловредной» активностью «иногородцев», и объявившее термин «лица кавказской нацио-

нальности» некорректным и неэтичным<sup>691</sup>. Однако никакого действия это не возымело, ибо вскоре началась первая чеченская война, никак не способствовавшая снижению ксенофобии.

В первой половине 1990-х гг. о «вредоносных меньшинствах», «несовместимости культур» и «столкновении цивилизаций» говорили лишь радикальные политики и обслуживавшие их маргинальные издания, не имевшие тогда широкой общественной поддержки. Например, тогда председатель исполкома Фронта национального спасения И. Константинов полагал, что протестантская этика несовместима с русским характером, и доказывал, что «особенности национального характера, складывавшиеся на протяжении столетий, — это константа, которую не перечеркнут никакие реформы, не изменит никакое промывание мозгов. Можно ввести в сознание человека чуждые ему ценности, но, придя в столкновение с глубинными психологическими установками, они потерпят фиаско, иначе нация исчезнет»<sup>692</sup>. Этому вторили и другие последователи Гумилева, утверждавшие, что «этнокультурные доминанты различных суперэтносов несовместимы» и, следовательно, например, «российский и романо-германский суперэтносы необъединяемы», не говоря уже о христианском и мусульманском «суперэтносах»<sup>693</sup>.

Председатель Центрального совета Национально-республиканской партии России Н. Н. Лысенко не скрывал, что речь идет о «расовых противоречиях», хотя и отметал обвинения в расизме. Сетую по поводу «ослабления белой расы», главное противоречие современного мира он видел в «противостоянии наций, расовых и религиозных миров». Суть этого противостояния он усматривал в быстром расползании по миру «анклавов чужеродных некомплементарных этносов». Фактически опираясь на рассуждения «этнопсихологов» о «культурной дистанции», он утверждал, что «соприкосновение некомплементарных народов неизбежно вызывает межнациональную борьбу, ожесточение которой всегда обратно

пропорционально уровню культуры вторгающегося этноса». В свою очередь, заимствовав понятие «некомплиментарные народы» у Гумилева, он утверждал, что «русские и чеченцы, русские и азербайджанцы, русские и грузины, русские и узбеки, русские и арабы, русские и негры — нации абсолютно некомплиментарные», якобы всегда обладающие прямо противоположными интересами. Из этого для него вытекал практический вывод: «Низкая культура некомплиментарных этносов всегда сопряжена с их неимоверной социальной пластичностью, с огромным зарядом органичного, неотделимого от ментальности шовинизма, с чрезвычайно развитым умением находить слабые звенья в политико-социальной структуре принявшего их общества, а затем целенаправленно разлагать эти звенья путем коррупции или террора»<sup>694</sup>.

Другая защитница таких взглядов отмечала, что борьба идет за «жизненное пространство». Полагая, что инородцы «паразитируют» на теле русского народа, она предлагала поставить предел миграции кавказцев и выходцев из Средней Азии в Россию. Опасаясь высокой конкуренции, она писала буквально следующее: «Нации с ограниченной территорией и недостаточными ресурсами обязаны снижать деторождение своего населения, а не рассчитывать на чужие территории и чужие полезные ископаемые»<sup>695</sup>.

Начиная с середины 1990-х гг. ситуация стала меняться, и подобные идеи стали все чаще слышаться из уст представителей политического истеблишмента, в частности депутатов Госдумы. Например, такие взгляды разделяет бывший депутат Госдумы от партии «Родина» Андрей Савельев. Он, в частности, рассуждает: «Два фактора определяют расового врага — фактор иноэтнической культуры, грубо вмешивающийся в сложившийся порядок вещей и разрушающий его, и фактор антропологически очевидной инородности представителей этой агрессивно заявляющей себя на чужой территории культуры»<sup>696</sup>. Сходным образом на сайте «Комсомольской правды» рассуждал другой депутат Госдумы, евразиец Шамиль Султанов,

ожидавший, что якобы несовместимость культурных ценностей приведет к неизбежному «столкновению цивилизаций» — европейской и мусульманской<sup>697</sup>. Характерно, что оба они ссылались на авторитет американского журналиста и публициста П. Бьюкенена, известного в США своим ультраконсерватизмом и культурным фундаментализмом.

Респонденты, участвовавшие в социологическом опросе 1995 г., указывали на завидную заинтересованность отдельных политиков в «чистоте крови», что выражалось, в частности, в подчеркивании своего славянского происхождения<sup>698</sup>. Не случайно именно тогда отмечался политический взлет движения «Конгресс русских общин» (КРО), выступавшего от имени этнических русских и ставившего своей целью не строительство гражданской нации, а политическую консолидацию русского народа. Тогда именно КРО, наряду с ЛДПР, пытался привлечь русских избирателей путем политизации этнического фактора<sup>699</sup>. Одновременно в Госдуме начали разрабатывать законопроект «О русском народе», сторонники которого представляли русских якобы единственным из крупных народов России лишенным прав политической субъектности, т.е. не имевшим «своей национальной государственности». От некоторых экспертов, помогавших его разработке, журналистам доводилось слышать о том, что «биологическая принадлежность к русскому народу будет учитываться»<sup>700</sup>.

Наконец, эссенциалистский подход к этничности и понимание «народа» как «органического тела» пронизывает всю идеологию современных российских коммунистов, которые, сохранив дежурные отсылки к «марксизму-ленинизму», на самом деле опираются не на Маркса и Ленина, а на идеи русских эмигрантов-антикоммунистов (И. А. Ильин, И. Л. Солоневич и пр.) и консерваторов-державников (Н. Я. Данилевский, К. Леонтьев), выступавших против демократии и разделявших многие положения расовой теории. Именно с этих позиций лидер КПРФ Г. А. Зюганов рассуждал о «русском социализме», выступая в начале апреля 2006 г. на устроенной КПРФ I научно-прак-



тической конференции «Коммунисты и русский вопрос». В его выступлении не было и речи о классовом подходе, зато главной задачей современных российских коммунистов объявлялось «спасение русского народа». Это вытекало из весьма своеобразных представлений Зюганова об особенностях социальной структуры и властных отношений в современной России, где, на его взгляд, все русские оказывались угнетенной трудящейся массой, тогда как «новый эксплуататорский класс сформировался по большей части никак не за их счет»<sup>701</sup>. Фактически это звучало призывом к русским подняться против этнических меньшинств<sup>702</sup>.

Зюганов не просто изображал русский народ «государствообразующим», а делал его едва ли не единственным достойным внимания народом на территории России. Если термины «русский народ», «русские», «русский вопрос», «русский путь», «русский социализм» звучали в его речи около сорока раз, то он так и не удосужился назвать по имени ни один другой народ — они изредка упоминались лишь как безымянные «другие народы СССР», «братские народы» или «российские народы». Он не упомянул даже украинцев и белорусов, представляя их ветвями «великого русского народа» в полном соответствии с черносотенной доктриной столетней давности. В то же время термины «русский народ» и «российский народ» упоминались им фактически как синонимы, Россия ассоциировалась прежде всего именно с русским народом, а мечты о восстановлении СССР формулировались как новое «собрание русских земель». Речь шла о «воссоздании очередной державной формы тысячелетней российской цивилизации», что объясняет нам нынешнюю популярность цивилизационного подхода, о чем говорилось выше. Зюганов ставил в заслугу Сталину соединение имперской идеи с панславянской, причем ни о каком коммунизме он в этом контексте даже не вспоминал! Наконец, забывая о марксистском материалистическом подходе, тремя главными принципами организации геополитического союза Зюганов называл «духовно-религиозный — «союз православ-

ных народов», кровнородственный — «славянский союз» или идеологический — «социалистическое содружество». При этом он подчеркивал, что «любая геополитическая доктрина, нацеленная на обеспечение безопасности России, должна преследовать именно эти цели и может быть основана только на таких принципах»<sup>703</sup>. Места для неправославных и неславянских народов в этой конструкции не находилось.

Иными словами, новой доктриной КПрФ объявлялось то, что можно назвать «православным расизмом» и русским «национал-социализмом». И вовсе не случайно основная идея этой доктрины до боли напоминала ту, на которой годами строилась идеология неонацистского РНЕ, которое, кстати, с ненавистью относилось к коммунистам<sup>704</sup>. Действительно, состоящая из девяти пунктов программа X съезда КПрФ по «русскому вопросу» была направлена на защиту политических, экономических, социальных и культурных прав и интересов не граждан России, а именно русского народа. Мало того, она требовала защиты прав «наших соотечественников за рубежом», которые фактически оказывались теми же русскими<sup>705</sup>.

Тем самым гражданский принцип построения нации сознательно заменялся этнорасовым, возвращая нас к популярной когда-то концепции Л. Гумпловича, отождествлявшего господствующие и подчиненные классы с отдельными «расами»<sup>706</sup>. И это не является случайностью, ибо, взяв на вооружение этнорасовую идеологию позднего сталинизма, лидеры КПрФ уже давно придерживаются этой линии. Вот о чем, например, рассуждала в феврале 1997 г. член ЦК КПрФ и депутат Госдумы Т. Астраханкина, которая во время проходивших незадолго до того президентских выборов координировала работу православного общественного комитета «За нравственное возрождение Отечества», поддерживавшего кандидатуру Г. А. Зюганова. Рисуя апокалипсическую картину едва ли не космической войны, она утверждала, что «в развернувшейся борьбе за Россию фронт проходит не столько между коммунистами и некоммунистами. А между русскими, пытающимися спасти свою

Родину, культуру, духовность и нравственность, и окаянной нерусью, очередной раз явившейся поработить, обезволить и обезличить “самый непокорный в мире народ”. Идет настоящая война на порабощение, и цель у нее одна, но самая важная — кастрировать культуру, убить душу народа, ограничить ее минимальным набором примитивных позывов... Незаметно подкравшийся враг уже захватил нашу землю и готовится убить народную душу»<sup>707</sup>. Иными словами, подобно Зюганову, она донельзя утрировала якобы нависшую над Родиной смертельную опасность и связывала ее с «иностранцами», доходя до их демонизации.

В этом лидеры КПРФ недалеко ушли от лидера расистской Народной национальной партии А. Иванова (Сухаревского), назвавшего национал-социализм «русской идеей»<sup>708</sup>. Фактически если появление марксизма в XIX в. ознаменовало сдвиг от иррациональных этнорасовых представлений об устройстве социального мира к рациональным социально-экономическим, то во второй половине XX в. происходило попятное движение, соблазнившее и современных российских коммунистов. Поэтому при ближайшем рассмотрении сформулированная Зюгановым доктрина «русского социализма», делающая упор не на классовую, а на «национально-освободительную» борьбу, оказывается направленной не столько против «эксплуататоров», сколько против «иностранцев». В этом контексте в случае прихода национал-патриотов к власти демагогический тезис о «геноциде русского народа» грозит обернуться реальным геноцидом нерусских народов.

Все это проходило на фоне повышения у русских чувства самоуважения и этнической солидарности<sup>709</sup>, причем, как показал всероссийский опрос, проведенный в октябре 1995 г. Российским независимым институтом социальных и национальных проблем, около половины респондентов (48,6%) верили в то, что «национальность дана человеку от природы или Бога» и менять ее нельзя<sup>710</sup>. То же подтвердилось в ходе опроса, проведенного этим же институтом летом 1998 г.: респон-

денты чаще склонны были подчеркивать свою этническую принадлежность (87,5%), чем определяли себя как «россияне» (74,3%). Иными словами, тогда этничность (национальность) представляла для них большую ценность, чем гражданская идентичность<sup>711</sup>. К 2003—2004 гг. ситуация изменилась и разрыв между этими двумя идентичностями сократился до 10,2%. Тогда российская идентичность была популярнее в провинции (51,4%), чем в мегаполисах (45,4%). В то же время укреплялось и чувство особой близости с людьми своей этнической принадлежности<sup>712</sup>. Наконец, судя по опросу 2007 г., разрыв между этнической и гражданской идентичностью сохраняется, хотя и продолжает сокращаться<sup>713</sup>. Но при этом у русских этничность выражена особенно четко у зажиточных людей (65%) и обитателей мегаполисов (74%), т.е. у тех, кто утратил связь с традиционной сельской культурой<sup>714</sup>. Важно и другое — сегодня этническая и конфессиональная идентичности пользуются гораздо большим спросом у жителей мегаполисов, чем в провинциях, причем в обоих случаях приверженность к первой оказывается в три-четыре раза выше, чем ко второй<sup>715</sup>.

Интересная тенденция отмечается в Москве. Судя по опросу 2001 г., здесь тогда примерно каждый второй ощущал себя прежде всего гражданином России, причем эта доля была чуть выше у славянского населения и грузин и чуть ниже у армян, татар и евреев. В то же время связь со своей этнической группой слабее всего проявлялась у славян (3,5—4,0%), но сохраняла, хотя и в разной степени, свое значение для выходцев из других групп: она ярче всего была выражена у азербайджанцев (27%), несколько меньше — у грузин и армян (20%) и еще меньше — у татар (15%). При этом неожиданно высокой оказалась роль локальной московской идентичности («москвич»): 11—18% у славян, 19% у татар, 16% у евреев, 12% у армян и 6% у азербайджанцев. Зато у живущих в Москве азербайджанцев была отмечена неожиданно устойчивая советская идентичность (до 17%)<sup>716</sup>.

Судя по обследованию, проведенному Ю. В. Арутюняном в Москве в 2004 г., местное нерусское население с годами по

мере своего вживания в локальную среду все больше отдавало предпочтение гражданской (российской) идентичности. У русских этот процесс также происходил, но много медленнее. В 2004 г. большинство из них все еще придерживались этнической идентичности (44%), тогда как гражданская идентичность пользовалась несколько меньшей популярностью (40%)<sup>717</sup>. Иными словами, вопреки расхожему представлению о высокой сопротивляемости иммигрантов процессам интеграции в местную среду, в Москве эти процессы происходят достаточно интенсивно.

А как обстоит дело с «русской идентичностью», к которой сегодня с надеждой апеллируют немало политиков? В начале 1990-х гг. только радикалы связывали русскость с биологией («кровь») и писали о «чистоте белой (русской) расы»<sup>718</sup>, а массовому сознанию культурно-эмоциональный фактор казался важнее «чистоты крови»<sup>719</sup>: по результатам опроса ВЦИОМа, проведенного в 1996 г., лишь 12% русских определяли «русскость» по наличию «русских предков», т.е. по крови<sup>720</sup>. Опрос, проведенный Фондом «Общественное мнение» в феврале 1995 г., дал более высокие цифры. Но и он показал, что по «русской внешности» или по «обоим родителям» русскость готовы были определять менее четверти респондентов (соответственно 22% и 24%). Напротив, на первое место люди ставили культурно-психологические характеристики («любовь к России как к родине», «любовь к русской культурной традиции», «владение русским языком» и «русское самосознание»), тогда как фактор приверженности православию находил вдвое меньше сторонников (соответственно 79—87% и 43%). При этом этнобиологическое определение русскости давали преимущественно сельские жители, пенсионеры, безработные и люди с низким образованием. Именно в такой низкоконкурентной среде отмечалась склонность к радикальной этноцентристской идеологии<sup>721</sup>.

Сходные результаты дал опрос казаков Ростовской области, проведенный осенью 2001 г. Среди них лишь каждый четвер-

тый готов был определять казачью идентичность по рождению, а среди русских такой ответ дали 30%<sup>722</sup>. Эта установка не претерпела изменений и в 2004 г., когда культурно-эмоциональный подход к этничности сохранил свое доминирование у россиян, тогда как по родителям себя готов был идентифицировать снова лишь каждый четвертый (26,3%)<sup>723</sup>. Но социологический опрос, проведенный тогда же в Переяславле-Залесском, показал, что большинство респондентов (44%) определяли свою «русскость» по рождению. По самосознанию ее определяли в два раза реже (22%), а такие показатели, как язык, культура и религия, занимали весьма скромное место (6%)<sup>724</sup>. Это выявило тенденцию к расиализации окружающего социального мира в сознании людей в течение последнего десятилетия. В таком контексте особое значение приобретает тот уже отмеченный выше факт, что этничности россияне отводят гораздо более фундаментальное место, чем конфессии, притом что, как мы видели, конфессиональная принадлежность пользуется сегодня высокой популярностью.

Ту же тенденцию выявили и всероссийские опросы, проведенные в самые последние годы. Так, по данным ВЦИОМа, в декабре 2006 г. «по крови» русских определяли 15% респондентов, но в Москве и Петербурге их доля достигала 21%<sup>725</sup>. Затем всероссийский опрос 2007 г. показал, что разрыв между сторонниками русской культурной идентичности (38%) и идентичности «по крови» (33%) сократился<sup>726</sup>. А новый опрос, проведенный в мае—июне 2008 г. в 14 российских городах и охвативший более 7000 респондентов, отразил дальнейший сдвиг в этом направлении — по словам двух третей респондентов, национальность определяется по родителям и предкам в целом. Лишь менее половины (42%) склонны были определять ее по языку и культуре<sup>727</sup>. Правда, опрос, проведенный в марте—апреле 2006 г. среди московских старшекласников, показал, что главными основаниями этничности они считали язык, религию и культурные традиции<sup>728</sup>.

Итак, за последние годы произошел сдвиг в понимании этнической принадлежности («национальности») от акцента на

языке и культурной традиции к преимущественно биологическому критерию. Иными словами, за указанный период доля сторонников биологического понимания идентичности существенно выросла. Это в особенности наблюдалось в крупных городах, где в 2007 г. 56%, а в 2008 г. каждые двое из трех респондентов определяли русскость «по крови». Мало того, по наблюдениям одного эксперта, в начале 2000-х гг. кардинальные изменения произошли в сфере радикального русского национализма. Прежнее разнообразие взглядов и представлений о настоящем и будущем России сменилось гораздо более бедным репертуаром, и одним из влиятельных течений стал откровенный расизм<sup>729</sup>. Действительно, на состоявшемся в Центральном доме журналистов 7 марта 2007 г. «круглом столе», собравшем представителей всех основных радикальных движений, большинство участников отдали предпочтение расовым основам национализма<sup>730</sup>.

Из этого следует, что не массовое сознание продуцировало представления о «чистоте крови», а они навязывались ему недобросовестными политиками, малоквалифицированными экспертами и некорректной журналистикой. Не случайно еще в середине 1990-х гг. Л. Д. Гудков отметил «идущее сращение ксенофобии и идеологического национализма», что он поставил в связь с «деградацией элиты»<sup>731</sup>. В то же время заслуживала бы внимания и гипотеза о связи биологизации с модернизацией, заменяющей традиционные взгляды теми, которые навязываются новыми научными представлениями и интерпретациями. Ведь, как мы видели, особой популярностью биологический подход к идентичности пользуется у горожан, обладающих достаточно высоким образованием и имеющих широкий доступ к информации, в частности о новейших достижениях генетики. В пользу такого объяснения говорят данные указанного опроса 2008 г., судя по которым более образованные люди выражают и большую чувствительность к этническому окружению<sup>732</sup>.

Расиализация происходит и на институциональном уровне. Например, это проявляется в политике призыва на военную

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

службу, когда в определенные военные части (будь то ракетные войска стратегического назначения или рота почетного караула Кремлевского полка) берут только тех, кто отличается «славянским типом лица». Э. Хан-Пира, справедливо усматривающий в этом дискриминацию, нарушающую Конституцию РФ, подчеркивает, что в годы Великой Отечественной войны советские люди защищали свою страну независимо от «типа лица», а в царском конвое служили немало выходцев с Кавказа. На его взгляд, установление государством особо близких отношений лишь с одной религией и требование, чтобы президентом страны был представитель строго определенной национальности, отнюдь не свидетельствуют о торжестве демократии в России. Напротив, все это говорит о популярности расового мифа<sup>733</sup>.



# ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И КСЕНОФОБИЯ

Возникновению расистских установок, безусловно, способствует стремление представить мир разделенным на ряд обособленных цивилизаций, будто бы кардинально отличных друг от друга и неспособных достичь взаимопонимания<sup>734</sup>. Такие установки порождают подозрительность и недоброжелательность в отношении выходцев из тех регионов мира, которые считаются «чуждыми цивилизациями». В частности, они легли в основу созданного небезызвестным Усамой бен Ладеном в 1998 г. Международного исламского фронта за джихад против евреев и крестоносцев, названного американскими журналистами «Интернационалом терроризма»<sup>735</sup>. Эта международная организация, имеющая свои отделения во многих мусульманских странах от Египта, Сомали и Боснии до Чечни, Малайзии и Филиппин, носит название «аль-Каида», что в переводе с арабского означает «Основа». Бен Ладен представляет мир состоящим из нескольких локальных цивилизаций. Исходя из того, что в географическом плане Израиль составляет часть Палестины, а та входит в Аравийский полуостров, он убежден в том, что все это целиком должно принадлежать одним лишь мусульманам, имеющим там свои святыни<sup>736</sup>. В манифесте «аль-Каиды», провозглашенном в местечке Хост в Афганистане 23 февраля 1998 г., США обвинялись в незаконной оккупации Аравийского полуострова. Этот манифест призывал всех мусульман к убийству любого американца или его союзника: «Правило убивать американцев и их союзников —

гражданских и военных — является личным долгом любого мусульманина, способного делать это в любой стране, где это только возможно»<sup>737</sup>.

Впрочем, даже американский журналист Уильям Пфаф, симпатизирующий цивилизационному подходу, отмежевался от известной позиции С. Хантингтона и пояснил, что цивилизации надо понимать только как культурные целостности, а не политические общности. Поэтому на цивилизацию, не обладающую никакой политической структурой или центром политической власти, нельзя возлагать никакой политической ответственности за те или иные решения политиков<sup>738</sup>. Фактически же «столкновение цивилизаций», о котором предупреждал Хантингтон, является искусственным и вызвано грубыми непродуманными методами политики и пропаганды, сопровождающими процессы глобализации. В частности, неразборчивое отождествление мусульман с террористами, подозрительность в отношении мусульман и гонения на тех из них, кто появляется на улице или в школе в платке-хиджабе, безусловно, настраивает мусульман против Запада. В то же время анти-арабские настроения, охватившие США вслед за трагическими событиями 11 сентября 2001 г., привели не только к резкому росту подозрительности, но даже и к нападениям на отдельных американцев — выходцев с Ближнего Востока<sup>739</sup>, один из которых, христианин по вероисповеданию (копт из Египта), был убит<sup>740</sup>. Жертвой таких нападений оказался также сикх из Индии, не имевший отношения ни к арабам, ни к мусульманам<sup>741</sup>. Поэтому в подходе Хантингтона некоторые специалисты не без оснований увидели новый способ создания образа врага<sup>742</sup>.

Между тем 21 сентября 2001 г., выступая на саммите Европейского союза в Брюсселе, тогдашний итальянский премьер-министр Сильвио Берлускони продемонстрировал свои симпатии идее «столкновения цивилизаций». Заявив, что США «символизируют западную цивилизацию, противостоящую мусульманскому образу жизни», он попытался объяснить, что «наша цивилизация выше всех остальных, до сих пор оста-

ющихся в Средневековье». Остальные участники саммита смущенно отмежевались от такого радикального заявления. Однако это не обескуражило Берлускони, подтвердившего свою позицию, выступая 26 сентября перед журналистами в Берлине. Тем самым спор о правомерности цивилизационного подхода достиг самых высот европейской политики<sup>743</sup>.

Однако, как правильно подчеркивает видный американский политолог Дж. Сэкс, сложности, которые испытывают современные исламские государства, связаны вовсе не с непроходимыми культурными различиями, а с их своеобразной историей, географическим положением и геополитической ситуацией<sup>744</sup>. И вряд ли надо доказывать, что далеко не все арабы — фундаменталисты и не все мусульмане — террористы. Мало того, даже экстремистские мусульманские организации не составляют какой-либо глобальной сети и в каждой стране борются за свои собственные цели<sup>745</sup>. Вот почему политикам следует избегать необдуманных выражений, способных направить воображение аудитории в опасном направлении. В частности, такую оплошность допустил 16 сентября 2001 г. президент Джордж Буш, призвавший к «крестовому походу» против терроризма<sup>746</sup>. В мусульманских странах эти слова моментально оживили память о средневековых крестовых походах и были восприняты как вызов<sup>747</sup>. И Бушу пришлось объясняться перед американцами арабского происхождения<sup>748</sup>. Таким образом, в кризисных условиях, когда нервы у людей напряжены до предела, необдуманные слова способны привести к мобилизации по «цивилизационному» признаку и создать эффект, эквивалентный вспышке расовой розни.

Между тем, как говорилось выше, цивилизационный подход прижился в России. Делая акцент на непроходимых культурных границах и якобы антагонистическом характере отдельных культур, он уже имеет воплощение в словах и действиях как федеральных политиков, так и местных чиновников. Еще весной 1992 г. советник президента Ельцина, С. Б. Станкевич, поднял вопрос о «дуге кризиса», связанной с мусульманским

миром и заходящей через Кавказ в Россию<sup>749</sup>. Осенью 1992 г. об угрозе исламского фундаментализма заговорил и президент Ельцин, а вслед за ним эта идея обсуждалась известным западным журналом<sup>750</sup>. В 1996 г. популярная «Независимая газета» опубликовала статью, предупреждавшую россиян против якобы тотальной опасности, идущей с «фундаменталистского» юга и угрожавшей как России, так и Западной Европе<sup>751</sup>. В связи с возросшей активностью исламских радикалов в Афганистане эта идея быстро получила популярность<sup>752</sup>. Подхватил ее и президент В. В. Путин, говоривший на саммите «восьмерки» на Окинаве в июле 2000 г. о «дуге исламского фундаментализма, протянувшейся от Филиппин до Косова» и якобы угрожавшей Западу и России. И один эксперт увидел в этом «примитивное черно-белое средневековое видение мира»<sup>753</sup>.

Все это воспроизводило аргументы известной концепции «столкновения цивилизаций», вошедшей в моду после того, как в России был опубликован перевод нашумевшей статьи консервативного американского политолога С. Хантингтона<sup>754</sup>, а сам он посетил Москву и даже имел возможность выступить перед заинтересованной аудиторией. При этом в его риторике находил место и аргумент о культурной несовместимости, который в последние двадцать—двадцать пять лет активно используется в Западной Европе новыми расистами. Подобно им, он упрекал иммигрантов в нежелании ассимилироваться и упрямой приверженности своим собственным культурам — будто бы это создавало угрозу распада принимающих их стран, подрывая их христианские устои<sup>755</sup>. После этого как российские политики, так и журналисты начали взалб говорить о грядущем столкновении цивилизаций.

Недавно эту идею воспроизвел в своем интервью и известный писатель В. Распутин, опубликовавший роман «Дочь Ивана, мать Ивана» о женщине, чью дочь изнасиловал кавказский торговец. Писатель говорил буквально следующее: «Я считаю, что всякое значительное переселение одних народов на земли других, будь это переселение в поисках работы, как у ара-

бов в Европу, или насильственное перемещение негров в Америку, чревато тяжелыми последствиями. Как только число мигрантов достигает критической массы, масса эта способна стать агрессивной. События во Франции в прошлом году как раз это и подтвердили. Взрыв там произошел не потому, что негры или арабы плохи, вовсе нет. Просто в противоречие приходят глубинные межэтнические запросы. А тут еще и демократические «права человека». Они и человека развращают, и у народа отнимают права на защиту»<sup>756</sup>.

Под «народом» здесь, разумеется, понимается русский народ, якобы нуждающийся в государственной защите от «наплыва инородцев». Ниже мы еще неоднократно встретимся с этим расхожим мнением, получившим необычайно широкое хождение в современной России. Например, опросы москвичей, проведенные в 2002 и 2004 гг., показали их обеспокоенность «переполненностью» столицы приезжими<sup>757</sup>. Более репрезентативные всероссийские опросы 1995 и 2002 гг. демонстрировали, что, по мнению каждого четвертого россиянина, «приезжих стало слишком много». А в 2003 г. такой ответ давал уже почти каждый третий. Если же учесть всех, кто отвечал «слишком велико» или «достаточно велико», то в 1995 г. таковых был 53%, а в 2003 г. — уже 67%<sup>758</sup>.

Между тем сторонники этого подхода почему-то никогда не вспоминают о том, что ведь и русские в давние или не столь уж давние времена были пришельцами во многих регионах России, где по своей численности намного обошли местное аборигенное население. Надо ли и в этом случае использовать понятие «критической массы» со всеми вытекающими из этого последствиями?

Высказанные Распутиным соображения вот уже много лет не сходят со страниц многотиражных изданий, воспроизводятся в художественной прозе и слышатся в речах российских политиков. Так, в ходе дискуссии о российской национальной идее «Независимая газета» опубликовала статью, автор которой пытался доказать, что почти все войны, которые Россия

вела на протяжении веков, имели религиозный характер и определялись столкновением христианства и ислама<sup>759</sup>. Сегодня некоторые российские специалисты уже готовы рассматривать Кавказскую войну XIX в. не как прямое следствие военно-политической экспансии Российской империи, а как «цивилизационно-культурный конфликт», вызванный различиями в системах ценностей<sup>760</sup>. А не так давно российский философ заявил, что в основе двух мировых войн лежало «этническое противостояние»<sup>761</sup>. В свою очередь, краснодарский социолог убежден в том, что «в конфликтах между представителями различных социокультурных типов сталкиваются прежде всего различные системы ценностей»<sup>762</sup>.

Эта мысль не чужда и научному руководителю Института проблем глобализма, бывшему председателю Идеологического совета партии «Родина» М. Делягину. Обращаясь к концепции цивилизаций, он выражает уверенность в том, что различные цивилизации как культурно-исторические области несовместимы друг с другом и обречены на конфликты. Поэтому вслед за Хантингтоном он полагает, что избежать столкновения цивилизаций невозможно, причем, по его мнению, это столкновение уже происходит внутри российского общества. Любопытно, что эти его рассуждения принимаются как консервативным журналом «Наш современник», так и леволиберальной «Свободной мыслью»<sup>763</sup>. Аналогичные чувства вызвала у корреспондента «Известий» Всемирная конференция ООН по проблемам расизма, происходившая в Дурбане (Южная Африка), где ряд делегатов из арабских стран и черной Африки открыто продемонстрировали свои расистские взгляды<sup>764</sup>.

Популярность рассматриваемой идеологемы возросла после 11 сентября 2001 г, когда некоторые эксперты начали называть Россию «полем битвы цивилизаций»<sup>765</sup> и заявлять о том, что «война цивилизаций» как война «с определенным типом культуры» (т.е. война Запада против России) уже идет<sup>766</sup>. В связи с терактом в Театральном центре на Дубровке в октябре 2002 г. некоторые журналисты с еще большей страстью стали

писать о том, что «война цивилизаций» уже началась<sup>767</sup>. К этому хору присоединился и известный российский писатель, диссидент в прошлом В. Аксенов, который еще много раньше, будучи потрясен событиями 11 сентября, заявил, что «ислам ведет войну с нами». Правда, он тогда делал оговорку о том, что в ней участвуют не все мусульмане, а лишь «актив непримиримых»<sup>768</sup>. Другой комментатор называет универсальной причиной роста ксенофобии в России, а также войн и этнических конфликтов «столкновение менталитетов»<sup>769</sup>.

Действительно, в умах обывателей события 11 сентября самым причудливым образом сплелись со страхами, порожденными непрекращающимся потоком иммигрантов. Теперь образ мигранта стал связываться не только с конкуренцией в сфере занятости, а и с терроризмом<sup>770</sup>. При этом звучащие в политической риторике такие понятия, как «соотечественники за рубежом», «общая религия» (якобы объединяющая славян), «лица кавказской национальности», «исламизм», «религиозный экстремизм», однозначно понимались внимательными наблюдателями как эвфемизмы, маркирующие расовый дискурс<sup>771</sup>. В этом контексте постепенно вызрела идея о необходимости защищать доминирующее большинство от этнических меньшинств, якобы занимающихся «антиобщественной, деструктивной деятельностью». Тот же Делягин начал настаивать на том, что Российское государство обязано защищать в первую очередь именно большинство российского общества. При этом он отмечал, что защита прав меньшинств якобы ведет к ущемлению прав этого большинства<sup>772</sup>.

О проблеме терроризма поспешил высказаться и бывший советский философ, а ныне диакон А. Кураев. Он предпочел искать истоки терроризма в культуре и поднял вопрос «о корнях терроризма в самой национальной традиции тех или иных горских племен». Впрочем, на «горских племенах» его мысль долго не задержалась, и он поспешил усмотреть в современном терроризме проявление якобы векового «конфликта скотоводов и земледельцев», корни которого уходят в Шу-

мер и Древний Египет. В итоге он обнаруживал корень зла в «скотоводах» и провозглашал: «Гиксосы среди нас». Под «гиксосами» он понимал «пришельцев», которые в Москве «не стесняются демонстрировать свою силу, не скрывают презрения к нам, туземцам, не скрывают своих планов превратить Россию в Московский халифат». Из контекста статьи следовало, что речь шла о чеченцах, в отношении которых, по его мнению, России нужно было бы в открытую взвалить на себя «бремя белого человека» и продемонстрировать свою силу. Иными словами, этому православному священнослужителю не терпелось возродить практику сталинизма и обвинить в терроризме целый народ<sup>773</sup>. Голос Кураева был далеко не одиноким. Еще за год до него вопрос о возможности обвинения целого народа за терроризм поставил писатель В. Аксенов<sup>774</sup>.

Сегодня о «войне цивилизаций» пишут даже высокие чиновники и депутаты Госдумы. Например, в ориентированном на высшую политическую элиту журнале «Российская Федерация сегодня» заместитель председателя Комитета Государственной думы по делам СНГ и связям с соотечественниками В. Никитин представляет Россию и Запад в виде двух цивилизаций с кардинально различным миропониманием, что якобы неминуемо ведет к конфронтации. Он доказывает, что будто бы Запад уже ведет войну против «русской цивилизации», и рассуждает: «Если навязывать обществу коллективистского типа социальную теорию развития индивидуалистического общества и соответствующий ему политический строй, то это неизбежно приведет к вырождению данного народа и гибели его государства». По его мнению, главным стратегическим оружием Запада служит «насаждение демократии», а «демократия неприемлема и губительна для коллективистского общества»<sup>775</sup>. Между тем если обратиться к истории, то легко обнаруживается, что все общества когда-то относились к «коллективистскому типу». И повсюду отказ от патриархальных устоев сопровождался драматическими коллизиями, отражавшимися на судьбах отдельных людей. О том, как непросто такие



процессы проходили в Англии, свидетельствуют драматические пьесы Шекспира. А в Германии болезненный разрыв с коллективистским сознанием нашел свое выражение в формировании романтизма, а затем и иных почвеннических идеологий. О том, как нелегко было немцам расставаться с «коллективистской» антидемократической идеологией, говорят социологические опросы. В 1952 г. почти половина населения ФРГ (42%) оставались приверженцами Третьего рейха. Но уже в 1972 г. 90% немцев высказывались в пользу демократии<sup>776</sup>.

Наконец, риторика «войны цивилизаций» достигла едва ли не кульминации в дни волнений в пригородах Парижа в конце октября — начале ноября 2005 г. Тогда даже обычно сдержанный председатель Комитета Совета Федерации по международным делам М. Маргелов заявил, что перемирие в «войне цивилизаций» закончилось. Он связал это с тем, что иммигранты во Франции якобы «не то что не ассимилируются, но даже не адаптируются»<sup>777</sup>. Редакция respectable газеты «Известия» писала о столкновении двух цивилизаций, где с одной стороны выступал «сытый Запад», а с другой — остальной «мир бедности». Причем проблема виделась редакции в том, что мигранты из стран Третьего мира не интегрируются и замыкаются в гетто, культивируя там конфронтационные настроения, якобы вызванные межрелигиозными и междивизиационными противоречиями<sup>778</sup>. О том же и в тех же терминах шла речь в передаче на радио «Эхо Москвы», где о «столкновении культур» и «столкновении цивилизаций» говорил специалист из Института Европы РАН Ю. А. Борко, и его в этом поддержал писатель В. Ерофеев<sup>779</sup>.

Любопытно, что все это мало чем отличается от высказываний правых радикалов. Например, после теракта на Дубровке глава неонацистской Народной национальной партии А. Иванов (Сухаревский) заявил, что время борьбы с «жидомасонским заговором» прошло и наступила пора «противодействовать исламской экспансии»: «Война между постхристианским белым миром и исламом неизбежна, так как они ненавидят

## ЧАСТЬ II. ЭТНОРАСОВЫЕ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

нас»<sup>780</sup>. «Русского патриота» А. Байгушева страшат «несметные полчища [мигрантов], которые сметут все», и в борьбе с этим злом он также готов объединяться даже с евреями<sup>781</sup>, хотя еще относительно недавно иудеи вкупе с «масонами» вызывали у него совсем другие чувства, и он призывал русских жить отдельно от них<sup>782</sup>. Иными словами, сегодня верящих в «столкновение цивилизаций» можно найти среди как левых, так и правых, как либералов, так и радикалов, как представителей власти и священников, так и простых обывателей. Именно это и дает пищу беспрецедентной ксенофобии, охватившей российское общество.

Сегодня некоторые российские специалисты понимают опасность цивилизационного подхода. Например, бывший помощник М. С. Горбачева Г. Х. Шахназаров написал целую брошюру, посвященную критике этой идеи. В частности, он отмечал там, что, если она овладеет массами, миру грозит возвращение в эпоху крестовых походов и джихадов. В то же время он с сожалением называл имена видных российских интеллектуалов, своими трудами разжигавших ксенофобию и антизападнические настроения<sup>783</sup>. Между тем таких вдумчивых критиков оказывается немного. Зато стараниями многочисленных апологетов «русской цивилизации», авторов школьных учебников и деятелей системы образования эта идея действительно постепенно овладевает массами. И, как мы увидим ниже, трудно не заметить ее значительный вклад в навязывание обитателям России той беспрецедентной по своему уровню ксенофобии, которая охватила общество в последние годы.

## ВВЕДЕНИЕ

<sup>1</sup> О том, как инсценируются такие сцены, см.: Liberation: Кремль вскармливает неонацистов для борьбы с «оранжевыми» и «голубыми» // Новости России 2006. 7 июня. (<http://newsru.com/russia/07jun2006/neoss.html>). О работе журналистов на заказ см.: *Петровская И.* Партия сказала «Надо», журналист ответил «Есть» // Известия. 2006. 24 марта. С. 9; *Фалыхов Р.* Денег не надо // Газета. 2006. 17—19 февраля. С. 2.

<sup>2</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. Anthropology and the construction of race, 1896—1954. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 132—133.

<sup>3</sup> В антииммигрантском дискурсе иммигрантов нередко сравнивают с «грязью», «нечистотами». Именно это и имеют в виду радикалы, говоря о «загрязнении» городов. Об этом на примере Германии см.: *Christenfeld T.* Wretched Refuse Is Just the Start // New York Times. 1996. 10 March Sect. 4. P. 4. В свою очередь, последователи американской расистской Церкви Творца используют для небелого населения термин «грязные расы». См.: *Gardell M.* Gods of the blood. The pagan revival and white separatism. Durham: Duke Univ. Press, 2003. P. 130—131.

<sup>4</sup> *Братерский А., Дичев М.* Антифашистский тест для партий // Известия. 2006. 30 января. С. 1—2.

<sup>5</sup> Представляется неслучайным, что подписание пакта не привело в дальнейшем к каким-либо массовым общественным выступлениям против нарастающего расизма. По сути, на этом поприще подписавшие его партии никак себя не проявили. Не лучше обстояло дело и с общественными движениями, созданными 22 июня 2006 г. для противостояния экстремизму (см.: *Михайлова Т., Дульман П.* Элита сплачивается против ксенофобии // Российская газета. 2006. 23 июня. С. 3).

<sup>6</sup> *Szwed J. F.* An American anthropological dilemma: the politics of Afro-American culture // Hymes D. (ed.). Reinventing anthropology. New York:

Pantheon, 1972. P. 153—154; *Stocking G. W.* Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982. P. XII—XIII; *Dominguez V. R.* A taste for «the Other» // *Current Anthropology*. 1994. Vol. 35. № 4. P. 333—338; *Lewis H. S.* The misrepresentation of anthropology and its consequences // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 3. P. 716—731; *Michaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 1—32.

<sup>7</sup> *Rapport N., Dawson A.* Home and movement: a polemic // *Rapport N., Dawson A.* (eds.). *Migrants of identity. Perceptions of home in a world of movement*. Oxford: Berg, 1998. P. 23. Также см.: *Clifford J.* The predicament of culture. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

<sup>8</sup> *Roseberry W.* Multiculturalism and the challenge of anthropology // *Social research*. 1992. Vol. 59. № 4. P. 850—857.

<sup>9</sup> *Shaeffer R. K.* Understanding globalization. The social consequences of political, economic, and environmental change. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997; *Rapport N., Dawson A.* (eds.). *Migrants of identity. Perceptions of home in a world of movement*. Oxford: Berg, 1998.

<sup>10</sup> *Marcus G. E., Fisher M. M. J.* Anthropology as cultural critique. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1999.

<sup>11</sup> *Hall S.* The question of cultural identity // *S. Hall, D. Held and T. McGrew* (eds.). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992. P. 274—316; *Roseberry W.* Multiculturalism and the challenge of anthropology. P. 841—858; *Friedman J.* Cultural identity and global process. London: Sage, 1994; *Featherstone M.* Undoing culture. Globalization, postmodernism and identity. London: Sage, 1995; *Appadurai A.* Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; *Solomos J., Back L.* Racism and society. London: MacMillan, 1996. P. 121—155; *Werbner P., Modood T.* (eds.). *Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London: Zed Books, 1997; *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. Making identities in a changing world. Thousand Oaks, London: Pine Forge Press, 1998; *Meyer B., Geschiere P.* Globalization and identity: dialectics of flow and closure. Oxford: Blackwell, 1999; *Baker L. D.* (ed.). *Life in America. Identity and everyday experience*. Malden, MA: Blackwell, 2004.

<sup>12</sup> *Solomos J., Back L.* Racism and society. London: MacMillan, 1996. P. 122—123.

<sup>13</sup> *Shanklin E.* Anthropology and race. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1994; *Idem.* The profession of the color blind: sociocultural anthropology and racism in the 21st century // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 3. P. 669—679; *Mukhopadhyay C. C., Moses Y. T.* Reestab-

lishing 'race' in anthropological discourse // *American Anthropologist*. 1997. Vol. 99. № 3. P. 517—533.

<sup>14</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 4, 12, 23; *Nicholson P. Y.* Who do we think we are? Race and nation in the modern world. London: M. E. Sharp, 1999. P. 197.

## Часть I. Расы и расизм

### Глава 1. Что такое расизм?

<sup>1</sup> *Benedict R.* Race and racism. London: George Routledge and Sons, 1942. P. 98.

<sup>2</sup> *Birdsell J. B.* Human evolution. An introduction to the new physical anthropology. Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1975. P. 536—553. Об идеологемах классического американского расизма см. также: *Park R. E.* Race and culture. London: The Free Press of Glencoe, 1964. P. 309—310.

<sup>3</sup> *Шуйк А.* Расовая проблема и марксизм. М.: Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем, 1930. С. 13—14.

<sup>4</sup> Нацистское определение «расы» неизменно включало положение о полном соответствии духовных характеристик физическим. См.: *Mosse G. L.* Nazi culture. Intellectual, cultural and social life in the Third Reich. Madison: the University of Wisconsin Press, 1966. P. 62.

<sup>5</sup> *Todorov T.* On human diversity. Nationalism, racism and exoticism in French thought. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1993. P. 91—94.

<sup>6</sup> *Winant H.* Racism today: continuity and change in the post-civil rights era // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. Vol. 21. № 4. P. 761. См. также: *Idem.* Race and race theory // *Annual Review of Sociology*. 2000. Vol. 26. P. 169—185.

<sup>7</sup> *Banton M.* The concept of racism // *Zubaida S.* (ed.). Race and racialism. London: Tavistock, 1970. P. 18.

<sup>8</sup> *Banton M.* Historical and contemporary modes of racialization // *Murji K., Solomos J.* (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 51—52.

<sup>9</sup> *Kübl S.* The Nazi connection: eugenics, American racism and German National Socialism. New York: Oxford Univ. Press, 1994. P. 70—71.

<sup>10</sup> *Mazrui A. A.* Dr. Schweitzer's racism // *Transition*. 1991. Issue 53. P. 97. Похоже, что именно о «патерналистском» расизме пишет Пола Батлер, критикуя протестантскую церковь. См.: *Butler P.* Shattering the comfort zone: ethical and political aspects of anti-racism research in churches //

Dei G. J. S., Johal G. S. (eds.). Critical issues in anti-racist research methodologies. New York: Peter Lang, 2005. P. 125—143.

<sup>11</sup> Об этой разновидности расизма см.: *Bonnett A.* Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 40—42.

<sup>12</sup> См., напр.: *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 276—277.

<sup>13</sup> *De Rudder V., Poiret Ch., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve. Paris: Presses Universitaire de France, 2000. P. 35.

<sup>14</sup> *Wiewiorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 103—116.

<sup>15</sup> *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 45—58.

<sup>16</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 5. О связи расизма с биологизацией культуры см.: Там же. P. 7—8.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 140—141.

<sup>18</sup> *Schuman H.* Sociological racism // *Trans-Action*. December 1969. Vol. 7. P. 44—48.

<sup>19</sup> *Майлз Р., Браун М.* Расизм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 77.

<sup>20</sup> Результатом является эссенциализация и расиализация культуры, что и вызывает критику мультикультурализма со стороны его либеральных оппонентов. См., напр.: *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. London: Routledge, 1993. P. 36.

<sup>21</sup> Э. Балибар даже вводит термин «этнический расизм». См.: *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 58—67. См. также: *Bauman Z.* Modernity and ambivalence. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 27; *Rattantsi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // *Rattantsi A., Westwood S.* (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 25—26, 55—56; *Werbner P.* Islamophobia: incitement to religious hatred — legislating to a new fear? // *Anthropology today*. 2005. Vol. 21. № 1. P. 6.

<sup>22</sup> *Solomos J., Back L.* Introduction: theorizing race and racism // *Back L., Solomos J.* (eds.). Theories of race and racism. A reader. London: Routledge, 1999. P. 20.

<sup>23</sup> *Goldberg D. T.* The semantics of race // *Ethnic and Racial Studies*. 1992. Vol. 15. № 4. P. 543—569; *Piper N.* Racism, nationalism and citizenship. Ethnic minorities in Britain and Germany. Aldershot: Ashgate, 1998. P. 34—35.

<sup>24</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters: the social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota, 1993. P. 138.

<sup>25</sup> *Sniderman P. M., Tellock Ph. E.* Symbolic racism: problems of motive attribution in political analysis // *Journal of social issues*. 1986. Vol. 42. № 2.

P. 129—150; *Miles R.* Racism. London and New York: Routledge, 1989. P. 66—68; *Idem.* The articulation of racism and nationalism: reflections on European history // Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 35—52; *Balibar É.* Es Gibt Keinen Staat in Europa: Racism and politics in Europe today // New Left Review. 1991. № 186. P. 11; *Guillaumin C.* 'Race' and discourse // Silverman M. (ed.). Race, discourse and power in France. Aldershot: Avebury, 1991. P. 10—12; *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. From the 1960s to the 1990s. New York: Routledge, 1994. P. 69—70; *Taguieff P.-A.* Les fins de l'antiracisme. Paris: éditions Michalon, 1995; *Solomos J., Back L.* Racism and society. P. 209—214; *Wieviorka M.* Is it difficult to be an anti-racist? // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 139—140; *Winant H.* Racism today. Об этой тенденции см. также: *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 145—146.

<sup>26</sup> *Goldberg D. T.* The semantics of race. P. 551. Cp.: *Silverstein P. A.* Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe // Annual Review of Anthropology. 2005. Vol. 34. P. 364.

<sup>27</sup> *Goldberg D. T.* The semantics of race. P. 553, 556.

<sup>28</sup> *Williams B.* A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain // Annual review of anthropology. 1989. Vol. 18. P. 430—432; *Майлз Р., Брайн М.* Расизм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 118—125.

<sup>29</sup> *Dominguez V. R.* A taste for «the Other» // Current Anthropology. 1994. Vol. 35. № 4. P. 334—335.

<sup>30</sup> *Basbi V.* Racial categories matter because racial hierarchies matter: a commentary // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. № 5. P. 959—968. Cp.: *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 20, 22; *Allen T., Eade J.* Understanding ethnicity // Allen T., Eade J. (eds.). Divided Europeans: understanding ethnicities in conflict. The Hague: Kluwer Law International, 1999. P. 34.

<sup>31</sup> *Sleeter Ch. E.* Advancing a White discourse: a response to Scheurich // Educational Researcher. 1993. Vol. 22; *Rodriguez N. M.* Emptying the content of Whiteness // Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E. (eds.). White reign. Deploying whiteness in America. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 48; *Bonnett A.* Anti-racism. P. 127; *Sleeper J.* Liberal racism. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002. P. 4—6.

<sup>32</sup> Об этом см.: *Szwed J. F.* An American anthropological dilemma: the politics of Afro-American culture // Hymes D. (ed.). Reinventing anthropology. New York: Pantheon, 1972. P. 153—181; *Lawrence E.* In the abun-

dance of water the fool is thirsty: sociology and black 'pathology' // Centre for Contemporary Cultural Studies (eds.). *The empire strikes back: race and racism in 70s Britain*. London: Hutchinson, 1982. P. 95—142; Малахов В. С. Расизм и мигранты // Неприкосновенный запас. 2002. № 5 (25). С. 29—34. В контексте такого дискурса некоторые авторы проводят различия между, с одной стороны, «истинным расизмом», а с другой — «этническим конфликтом» между представителями одной и той же «расы». Но антирасисты не интересуются такими нюансами и борются против дискриминации, которая порождается групповой натурализацией и стереотипизацией. Об этом см.: Bonnett A. *Anti-racism*. P. 118—119.

<sup>33</sup> Omi M, Winant H. *Racial formation in the United States*. P. 56; Mukhopadhyay C. C, Moses Y. T. Reestablishing «race» in anthropological discourse. P. 523.

<sup>34</sup> Gilroy P. 'There ain't no black in the Union Jack'. *The cultural politics of race and nation*. London: Unwin Hyman, 1987. P. 17.

<sup>35</sup> Rattansi A. The uses of racialization: the time-spaces and subject-objects of the raced body // Murji K, Solomos J. (eds.). *Racialization: studies in theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 272.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Wade P. *Human nature and race* // *Anthropological theory*. 2004. Vol. 4. № 2. P. 162.

<sup>38</sup> Popeau J. *Race/ethnicity* // Jenks C. (ed.). *Core sociological dichotomies*. London: Sage, 1998. P. 166.

<sup>39</sup> Driedger L, Halli Sh. S. The race challenge 2000 // Driedger L, Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 17; Wargon S. T. Historical and political reflections on race // Driedger L, Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 21—30. Специфика канадской ситуации, в отличие от США, определялась тем, что в Канаде издавна большая роль отводилась различиям между англоязычным и франкоязычным населением, и в этом контексте язык представлялся более значимым, чем раса. При этом если США долгое время представляли себя «кипящим котлом», то в Канаде было принято говорить о «культурной мозаике».

<sup>40</sup> Griffin G. Gender, race, ethnicity and nationality in Europe: findings from a survey of Women's Studies students // Griffin G. (ed.). *Doing women's studies: employment opportunities, personal impacts and social consequences*. London: Zed Books, 2005. P. 199, 202. Европейское исследование женщин, проведенное в 2001—2003 гг., показало, что в странах, переживших фашизм, люди были гораздо менее склонны давать ответ на вопрос об этничности, чем в других странах. Исследователи



объясняют это памятью о расистской политике фашистских режимов (Ibid. P. 200—201). Но, возможно, речь идет и о стремлении дистанцироваться от современных политиков-расистов. О том, что обе эти причины могут определять нежелание немецких студентов обсуждать вопросы расы, см.: *Aveling N.* More than just skin color: reading whiteness across different locations // Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.). *Weiss — Weisssein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. S. 36.

<sup>41</sup> *Mullard Ch.* Race, class and ideology. London: Routledge and Kegan Paul, 1985. P. 204. Похоже, что сходный подход разделял и советский философ Э. А. Баграмов. См.: *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос в борьбе идей. М.: Политиздат, 1982. С. 209.

<sup>42</sup> См. также: *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). *Racism, modernity and identity: on the Western front.* Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 194.

<sup>43</sup> *Swanandan A.* RAT and the degradation of black struggle // *Race and class.* 1985. Vol. 26. № 4. P. 12—15, 29. Сиванандан одно время возглавлял Институт расовых отношений.

<sup>44</sup> *Bonnet A.* Anti-racism. P. 121—123.

<sup>45</sup> *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «post-modern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). *Racism, modernity and identity: on the Western front.* Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 58.

<sup>46</sup> *Van Dijk T. A.* Elite discourse and racism. Newbury Park: Sage, 1993. P. 5, 22—23.

<sup>47</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism and the cumulative dimension of ethnic attitudes // *Social Psychology Quarterly.* 1993. Vol. 56. № 1. P. 21—36; *Van Leeuwen B.* To what extent is racism a magical transformation? An existential-phenomenological perspective on racism and anti-racism // *Journal of social philosophy.* 2007. Vol. 38. № 2. P. 293—294. О том же, как мы знаем, писал Мазруи.

<sup>48</sup> *Czyzewski M.* «External» and «internal» voices in the explanations of right-wing extremist violence // Reisigl M., Wodak R. (eds.). *The semiotics of racism: approaches in critical discourse analysis.* Vienna: Passagen Verlag, 2000. P. 17—40.

<sup>49</sup> *Fredrickson G. M.* *Racism: a short history.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 154—155.

<sup>50</sup> *Лейпу М.* Раса и цивилизация // Плисецкий М. С. (ред.). *Расовая проблема и общество.* М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 23.

<sup>51</sup> *Вьевьорка М.* Соблазн антисемитизма. М.: ИВ РАН, 2006. С. 134—138.

<sup>52</sup> *Буржо А.* Счастливым народам этносы не нужны // *Этнопанорама.* 2005. № 3/4. С. 55. В то же время, по словам Аланы Лентин, такая

позиция мешает многим французам отличать антирасистскую деятельность выходцев из Северной Африки от коммунитаризма. См.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 116, 128—129.

<sup>53</sup> *De Rudder V., Poiret Ch., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. P. 33—34.

<sup>54</sup> *Wikan U.* Generous betrayal: politics of culture in the New Europe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 81.

<sup>55</sup> Сегодня некоторые авторы даже называют мультикультурализм формой расизма. См., напр.: *Žižek S.* Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism // *New Left Review*. September—October 1997. № 225. P. 44; *Sleeper J.* Liberal racism. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002. Пережив эйфорию 1970—1980-х гг., сегодня мультикультурализм встречает более настороженное и дифференцированное отношение у специалистов и антирасистов, подчеркивающих, что он ведет к реификации культурных различий и устанавливает труднопроходимые границы между культурами и этничностями. Действительно, именно такая тенденция встречается в работах радикальных мультикультуралистов. Об этом см.: *Michaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 8—15. Но, как справедливо подчеркивает британский социолог Стефен Спенсер, следует различать идеалы мультикультурализма и его реальную практику. Поэтому вовсе не мультикультурализм следует винить в расизме. См.: *Spencer S.* Race and ethnicity. Culture, identity and representation. London: Routledge, 2006. P. 207.

<sup>56</sup> *Майлз П., Браун М.* Расизм. С. 18.

<sup>57</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004.

<sup>58</sup> *Solomos J., Back L.* Introduction: theorizing race and racism // Solomos J., Back L. (eds.). Theories of race and racism. A reader. London: Routledge, 1999. P. 20; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 94.

<sup>59</sup> *Wikan U.* Generous betrayal. P. 160—170.

<sup>60</sup> *Griffin G.* Gender, race, ethnicity and nationality in Europe: findings from a survey of Women's Studies students // Griffin G. (ed.). Doing women's studies: employment opportunities, personal impacts and social consequences. London: Zed Books, 2005. P. 196—197.

<sup>61</sup> *Hazekamp J. L., Popple K.* Racism, youth policy and youth work in Europe: a fragmented picture // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work. London: UCL Press, 1997. P. 2—3. См. также: *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle. London; New York: Routledge, 1992. P. 62.

<sup>62</sup> *Adorno T. W. et al.* The authoritarian personality. New York: Harper & Brothers, 1950; *Allport G. W.* The nature of prejudice. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954. P. 68; *Van Dijk T. A.* Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk. Newbury Park: Sage Publishers, 1987. P. 198, 248.

<sup>63</sup> *Weigel R. H., Howes P. W.* Conceptions of racial prejudice: symbolic racism reconsidered // *Journal of Social Issues*. 1985. Vol. 41. № 3. P. 126, 131; *Ward D.* Generations and the expression of symbolic racism // *Political psychology*. 1985. Vol. 6. № 1. P. 9—10; *Blum L.* Moral asymmetries in racism // *Babbitt S. E., Campbell S. (eds.). Racism and philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 93.

<sup>64</sup> *Nayak A.* White lives // *Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 150.

<sup>65</sup> *Feagin J. R., Vera H., Batur P.* White racism. The basics. New York and London: Routledge, 2001. P. 217.

<sup>66</sup> *Van Dijk T. A.* Communicating racism.

<sup>67</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism... P. 26—33.

<sup>68</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 38—39; *Idem.* Racism in Europe: unity and diversity // *Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front*. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 183—184.

<sup>69</sup> Как показал Дж. Моссе, в начале XX в. некоторые еврейские интеллектуалы верили в особую «еврейскую расу», но не были расистами, ибо не отстаивали никакого расового превосходства. См.: *Mosse G. L.* Toward the final solution: a history of European racism. New York: Harper and Row, 1978. P. 122—126.

<sup>70</sup> О Германии см.: *Tissberger M.* The project(ions) of «civilization» and the counter-transferences of Whiteness: Freud, Psychoanalysis, «Gender» and «Race» // *Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.). Weiss — Weisssein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 91—92.

<sup>71</sup> *Weitz S.* Attitude, voice and behavior: a repressed affect model of interaction // *Journal of personality and social psychology*. 1972. Vol. 24. P. 14—21; *Brown R.* Prejudice: its social psychology. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1995. P. 211—214.

<sup>72</sup> *Fernandez J. P.* The impact of racism on Whites in corporate America // *Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 164.

<sup>73</sup> *Rattansi A.* Racism. A very short introduction. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. P. 62—64, 122. См. также: *Gingrich A.* Concept of race vanishing, movements of racism rising? Global issues and Austrian ethnography //

Ethnos. 2004. Vol. 69. № 2. P. 159—160; *Idem*. Nation, status and gender in trouble? Exploring some contexts and characteristics of neo-nationalism in Western Europe // Gingrich A., Banks M. (eds.). Neo-nationalism in Europe and beyond. New York: Berghahn Books, 2006. P. 36—47.

<sup>74</sup> *Hargreaves A. G., Leaman J.* Racism in contemporary Western Europe: an overview // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 9—10.

<sup>75</sup> Характерно, что такой тонкий исследователь расизма, как Али Раттанси, начинает свою недавнюю книгу с признания того, что «расизм определить нелегко». См.: *Rattansi A.* Racism. P. 1. О широком спектре понимания термина «расизм» см.: *Ibid.* P. 4—12. Сегодня противостоящие друг другу сторонники и противники политики аффирмативных действий в США называют друг друга «расистами». Об этом см.: *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996. P. 178—179; *Mukberjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 41—82.

<sup>76</sup> *Cole J.* The new racism in Europe. A Sicilian ethnography. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 9; *Wieviorka M.* Is it difficult to be an anti-racist?

<sup>77</sup> *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 198—199.

<sup>78</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 96—97.

<sup>79</sup> То, что невозможно бороться с расизмом, сохраняя концепцию расы как объективной реальности, было ясно еще около ста лет назад. См., напр.: *Шуйк А.* Расовая проблема и марксизм. С. 84—231. Это подтверждает и современный британский автор: «Единственный способ придать смысл сложному и постоянно меняющемуся дискурсу вокруг цвета, культуры и политики — это сместить с пьедестала и деэссенциализировать концепции “расы”, этничности и нации...» См.: *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 56.

<sup>80</sup> Это перекликается со словами Р. Бенедикт о том, что, «чтобы понять расовые гонения, нам не надо изучать расу, а надо изучать гонения». См.: *Benedict R.* Race and racism. P. 147.

<sup>81</sup> *Katz Ph. A.* Racism and social science: towards a new commitment // Katz Ph. A. (ed.). Towards the elimination of racism. New York: Pergamon, 1976. P. 3.

<sup>82</sup> *Miles R.* Racism. London and New York: Routledge, 1989. P. 48—50, 79; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 105.

- <sup>83</sup> *Taylor P. C.* Race. A philosophical introduction. Cambridge, UK: Polity Press, 2004. P. 34—37.
- <sup>84</sup> *Banton M.* The idea of race. London: Tavistock, 1977. Об этом см.: *Barot R., Bird J.* Racialization: the genealogy and critique of a concept // *Ethnic and Racial Studies*. 2001. Vol. 24. № 4. P. 607—608.
- <sup>85</sup> *Miles R.* Racism. P. 75.
- <sup>86</sup> *Williams B.* A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain // *Annual review of anthropology*. 1989. Vol. 18. P. 431. Советский социолог А. Шийк описал этот процесс еще в 1930 г. См.: *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. С. 319—320.
- <sup>87</sup> *Goldberg D. Th.* The semantics of race. P. 561; *Dominguez V. R.* A taste for «the Other» // *Current Anthropology*. 1994. Vol. 35. № 4. P. 334; *Bas-bi V.* Racial categories matter because racial hierarchies matter: a commentary // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. Vol. 21. № 5. P. 963; *Wodak R., Reisigl M.* Discourse and racism: European perspectives // *Annual Review of Anthropology*. 1999. Vol. 28. P. 180; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 28—29; *Murji K., Solomos J.* (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005; *Rattansi A.* Racism. P. 107. О проблематичности этого термина см.: *Barot R., Bird J.* Racialization.
- <sup>88</sup> *Silverstein P. A.* Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe // *Annual Review of Anthropology*. 2005. Vol. 34. P. 364.
- <sup>89</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 33.
- <sup>90</sup> *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. European immigrants and the alchemy of race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 105—106; *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 153—194.
- <sup>91</sup> *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996.
- <sup>92</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 176—189, 200—204; *Gillborn D.* Critical race theory and education: racism and anti-racism in educational theory and praxis // *Discourse: studies in the cultural politics of education*. 2006. Vol. 27. № 1. P. 14—17, 21.
- <sup>93</sup> *Van Dijk T. A.* Elite discourse and racism. Newbury Park: Sage, 1993.
- <sup>94</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 7, 200—204.
- <sup>95</sup> *Chase A.* The legacy of Malthus: the social costs of the New scientific racism. Urbana: University of Illinois Press, 1980. P. 72; *Todorov T.* On human diversity. P. 91; *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 71.
- <sup>96</sup> *Feagin J. R., Vera H., Batur P.* White racism. P. 2—7.
- <sup>97</sup> *Winant H.* Racism today. P. 760—761.

<sup>98</sup> *Winant H.* Racial formation and hegemony: global and local developments // Rattansi A., Westwood S. (eds.). *Racism, modernity and identity: on the Western front.* Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 270.

<sup>99</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 157.

<sup>100</sup> *Bauman Z.* *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2000. P. 65—72.

<sup>101</sup> *Ibid.* P. 74.

<sup>102</sup> *Майлз П., Браун М.* Расизм. С. 105, 131—133.

<sup>103</sup> *Gilroy P.* *Between camps: nations, cultures and the allure of race.* London: Routledge, 2004. P. 144.

<sup>104</sup> *Van Leeuwen B.* To what extent is racism a magical transformation? An existential-phenomenological perspective on racism and anti-racism // *Journal of social philosophy.* 2007. Vol. 38. № 2. Действительно, судя по новейшим исследованиям, эмоции, основанные на стереотипах, искаженных представлениях и «здоровом смысле», играют немаловажную роль в развитии расизма. См., напр.: *Mukherjee R.* *The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006.

<sup>105</sup> *Mills Cb. W.* *The racial polity* // Babbitt S. E., Campbell S. (eds.). *Racism and philosophy.* Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 25—30; *Fredrickson G. M.* *Racism: a short history.* Princeton, N.J.: Princeton Univ Press, 2002. P. 6; *Murji K., Solomos J.* Introduction: racialization in theory and practice // *Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice.* Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 11—12.

<sup>106</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 7.

<sup>107</sup> *Vasta E.* Rights and racism in a new country of immigration: the Italian case // Wrench J., Solomos J. (eds.). *Racism and migration in Western Europe.* Oxford: Berg, 1993. P. 93.

<sup>108</sup> *De Rudder V., Poirer Cb., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. P. 35—36, 154.

<sup>109</sup> *Wiewiora M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 36—78.

<sup>110</sup> *Balibar É.* Es Gibt Keinen Staat in Europa: Racism and politics in Europe today // *New Left Review.* 1991. № 186. P. 11, 15—16. См. также: *Sivanandan A.* RAT and the degradation of black struggle. P. 28; *Appadurai A.* *Modernity at large.* P. 146.

<sup>111</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters.

<sup>112</sup> *Wodak R., Reisigl M.* Discourse and racism: European perspectives // *Annual Review of Anthropology.* 1999. Vol. 28. P. 178—179.

<sup>113</sup> *Feagin J. R., Vera H., Batur P.* White racism. P. 19—24.

<sup>114</sup> *Fredrickson G. M.* *Racism: a short history.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 99—101.

<sup>115</sup> *Miles R.* *Racism.* London and New York: Routledge, 1989. P. 42—61, 73—87; *Майлз П., Браун М.* Расизм. С. 77—92. См. также: *Marger M. N.* *Race*

and ethnic relations. American and global perspectives. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1994. P. 27—30; *Shanklin Eu.* Anthropology and race. P. 100. Понятие «институциональный расизм» было введено в США афроамериканскими интеллектуалами в конце 1960-х гг. для обозначения социального порядка и институтов, воспроизводивших общественное устройство, основанное на расистских представлениях и практике. См.: *Carmichael S., Hamilton Ch. V.* Black power: the politics of liberation in America. New York: Vintage, 1967.

<sup>116</sup> *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust.

<sup>117</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 62—65.

<sup>118</sup> *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «post-modern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 62—63; *Idem.* The uses of racialization: the time-spaces and subject-objects of the raced body // Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 289—293; *Idem.* Racism. P. 132—140.

<sup>119</sup> Иногда такие предрассудки связывают с интериоризацией расизма, являющейся следствием институционального расизма и расистской культуры. См.: *Rose L. R.* White identity and counseling White allies about racism // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 32.

<sup>120</sup> *Jones J. M.* Prejudice and racism. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1972. P. 118, 131, 148; *Jones J. M., Carter R. T.* Racism and White racial identity // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 2—3, 10—19.

<sup>121</sup> *Jones J. M., Carter R. T.* Racism and White racial identity. P. 4—5.

<sup>122</sup> *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 55.

<sup>123</sup> *Gilroy P.* 'There ain't no black in the Union Jack'. P. 38—39.

<sup>124</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters; Haney Lopez I. F. White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996; *Semali L.* Perspectives of the curriculum of Whiteness // Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E. (eds.). White reign. Deploying whiteness in America. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 183—184; *Feagin J. R., Vera H., Batur P.* White racism. P. 2.

<sup>125</sup> *Taylor P. C.* Race. P. 86.

<sup>126</sup> *Bulmer M., Solomos J.* Introduction: re-thinking ethnic and racial studies // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. № 5. P. 823; *De Rudder V., Poiret Ch., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. P. 35.

<sup>127</sup> *Solomos J., Back L.* Racism and society. P. 26.

<sup>128</sup> *Dyson M. E.* Race rules. Navigating the color line. New York: Vintage, 1997. P. 33.

<sup>129</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 17—25.

<sup>130</sup> *Лумм К. Л.* Раса и общество // Плисецкий М. С. (ред.). Расовая проблема и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 116—128; *Ананова Е. В.* Дискриминация «цветных» в Англии // Ефимов А. В. (ред.). Против расизма. М.: Наука, 1966. С. 188—201; *Григулевич И. Р. и др.* (ред.). Документы обличают расизм. М.: Наука, 1968; *Королева А. П.* Расизм в странах Западной Европы (50—70-е годы) // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 258—264; *Она же.* Массовая миграция и расизм в Западной Европе // Расы и народы. 1993. Вып. 23. С. 149—156; *Poppo K.* Understanding and tackling racism among young people in the United Kingdom // Hazekamp J. L., Poppo K. (eds.). Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work. London: UCL Press, 1997. P. 17—18.

<sup>131</sup> *Taylor D. W., Wright S., Ruggiero K.* Discrimination: an invisible evil // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). Race and racism: Canada's challenge. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 188—194.

<sup>132</sup> *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 157—163.

<sup>133</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle. London; New York: Routledge, 1992. P. 155.

<sup>134</sup> *Wieviorka M.* Racism in Europe: unity and diversity // Rattantsi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity — on the Western front. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 182—183; *Robb P.* South Asia and the concept of race // Robb P. (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 1—2; *Piper N.* Racism, nationalism and citizenship. Ethnic minorities in Britain and Germany. Aldershot: Ashgate, 1998. P. 34—35; *Wodak R., Reisigl M.* Discourse and racism: European perspectives // Annual Review of Anthropology. 1999. Vol. 28. P. 181; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 6. Биологизация этноса нередко встречается и ныне, причем не только в бытовых представлениях, но иногда и в науке. Об этом явлении см., напр.: *Baumann G.* Dominant and demotic discourses of culture: their relevance to multi-ethnic alliances // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 213; *Шнирельман В. А.* Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 8—21.

<sup>135</sup> *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 71.

<sup>136</sup> *De Rudder V., Poirret Ch., Vourc'h F.* Linéarité raciste. P. 157—158.

<sup>137</sup> PUG, race and ethnicity in Europe. The Univ. of Manchester, 2004 (<http://les1.man.ac.uk/sa/pug/documents/pamphlets/race.pdf>); *Wade P., Lewis H. S.* Genomics and race: responses to Michael Banton // Anthropology



today. 2005. Vol. 21. № 5. P. 20. О том, что представления о разнообразии этнических культур могут скрывать идею о различиях «по крови», см.: *Wade P.* Human nature and race // *Anthropological theory*. 2004. Vol. 4. № 2. P. 162.

<sup>138</sup> См., напр.: *Banton M.* Historical and contemporary modes of racialization // *Murji K., Solomos J.* (eds.). *Racialization: studies in theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 61—64.

## Глава 2. Расизм или расизмы?

<sup>139</sup> *Babringborst S.* Multikulturalismus und Anti-Diskriminierungspolitik in Grossbritannien // *Robertson-Wensauer C. Y.* (ed.). *Multukulturalität — Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*. Baden-Baden: Nomos, 1993. S. 193—211; *Bourdieu P., Wacquant L.* On the cunning of imperialist reason // *Theory, culture and society*. 1999. Vol. 16. № 1. P. 44—48.

<sup>140</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 51; *Rattansi A.* «Western» racism, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // *Rattansi A., Westwood S.* (eds.). *Racism, modernity and identity: on the Western front*. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 56—56; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 2—3.

<sup>141</sup> *Goldberg D. T.* Racial Americanization // *Murji K., Solomos J.* (eds.). *Racialization: studies in theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 88.

<sup>142</sup> *Rattansi A.* Racism. P. 106.

<sup>143</sup> *Ware V., Back L.* Out of Whiteness: color, politics and culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 49—50, 138—140.

<sup>144</sup> *Blum L.* Moral asymmetries in racism // *Babbitt S. E., Campbell S.* (eds.). *Racism and philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 79—97.

<sup>145</sup> *Rose L. R.* White identity and counseling White allies about racism // *Bowser B. P., Hunt R. G.* (eds.). *Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 32, 36.

<sup>146</sup> *Kushnick L.* The political economy of White racism in the United States // *Bowser B. P., Hunt R. G.* (eds.). *Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 56—67.

<sup>147</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 57—58.

<sup>148</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 26, 218—237.

<sup>149</sup> *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 150—151.

- <sup>150</sup> *Downing J. D. H., Husband Ch.* Representing «race»: racism, ethnicities and media. London: Sage, 2005. P. 14.
- <sup>151</sup> См., напр.: *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. P. 86—88.
- <sup>152</sup> *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 147—148.
- <sup>153</sup> *Goldberg D. T.* Racial Americanization // Murji K., Solomos J. (eds.). *Racialization: studies in theory and practice.* Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 89—90.
- <sup>154</sup> *Gossett Th. F.* Race. The history of an idea in America. New York: Schocken Books, 1971. P. 122, 124—125; *Шнирельман В. А.* Проблема доклассового и раннеклассового этноса в зарубежной этнографии // Бромлей Ю. В. и др. (ред.). *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.* М.: Наука, 1982. С. 212—213.
- <sup>155</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 56. В Германии эту идею проповедовал Эрнст Геккель. См.: *Gasman D.* The scientific origins of National Socialism. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2004.
- <sup>156</sup> *Guillaumin C.* L'idéologie raciste: genèse et langage actuel. Paris: Mouton, 1972; *Фулунтова Е. И.* Что такое Франция? Кто такие французы? // Тишков В. А., Шнирельман В. А. (ред.). *Национализм в мировой истории.* М.: Наука, 2007. С. 188—189.
- <sup>157</sup> *Wiewiorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 103—116; *De Rudder V., Poirot Ch., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. P. 35.
- <sup>158</sup> *Gingrich A.* Concept of race vanishing, movements of racism rising? Global issues and Austrian ethnography // *Ethnos.* 2004. Vol. 69. № 2. P. 164—165, 167; *Tissberger M.* The project(ions) of 'civilization' and the counter-transferences of Whiteness: Freud, Psychoanalysis, 'Gender' and 'Race' // *Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.). Weiss — Weisssein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 92—93.
- <sup>159</sup> *Bonnett A.* Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 52—65.
- <sup>160</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 177—189.
- <sup>161</sup> *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 116—117.
- <sup>162</sup> *Серуо П.* Этнос и демос: дискурсивное построение коллективной идентичности // Дресслер-Холохан В., Скворцов Н. Г., Хабибуллин К. Н. (ред.). *Этничность. Национальные отношения. Социальная практика.* СПб.: Петрополис, 1995. С. 51—52. Показательно, что в ответ на нападки французского коммуниста Брук обращал внимание на разное понимание «нации» во Франции и СССР, указывая, что в русской традиции она относится к категории этнических образований. См.: *Тишков В. А.* «Не лишне узнать из первоисточника» // *Этнографическое обозрение.* 1995. № 1. С. 98—99.

<sup>163</sup> Личн. сообщение Е. Ю. Ваниной, 2 апреля 2007 г.

<sup>164</sup> *Geisen Th., Vogel M.* The construction of the self and the other: race and ethnicity in right-wing youth cultures // Heimgartner A. (ed.). Face of research on European social development. Wien: Lit Verlag, 2006. P. 314—316.

<sup>165</sup> *Outlaw L. T.* On race and philosophy // Babbitt S. E., Campbell S. (eds.). Racism and philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 57—62. Однако его вера в то, что люди должны объединяться по физическим и культурным особенностям, чтобы бороться за доступ к жизненно необходимым ресурсам (р. 64), как раз и создает основы для расизма и этноцентризма, от которых он на словах стремится отмежеваться.

<sup>166</sup> «Я хочу выступить против тех, кто рассматривает расализм и этничность (и гендер) как не более чем условные, подвижные, социально оспариваемые, выдуманные, воображаемые или идеологические социальные конструкции, которые не являются реальными, несмотря на их вполне реальные социальные или «материальные» последствия». См.: *Outlaw L. T.* On race... P. 61. При этом он сам упрощает и искажает суть конструктивистского подхода. Ведь «воображаемая общность» отнюдь не является нереальной, если она проявляет себя в институтах и социальном поведении. Но это вовсе не мешает ей быть «воображаемой». Действительно, отмечая научную необоснованность концепции «расы», британский социолог подчеркивает, что, хотя «следует отвергнуть акцент на каких-то четких корнях в его стремлении к созданию строго ограниченных мифических коллективностей, это вовсе не означает отрицания роли таких конструкций в деле культурной и политической мобилизации». См.: *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 57. Кроме того, само воспроизводство такого «воображаемого сообщества» требует ежедневной реальной тяжелой работы по организации окружающего социального пространства. См.: *Spelman E. V.* «Race» and the labor of identity // Babbitt S. E., Campbell S. (eds.). Racism and philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 202—215.

<sup>167</sup> *Gil-White F. J.* How thick is blood? The plot thickens... if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? // Ethnic and Racial Studies. 1999. Vol. 22. № 5. P. 789—820. См. также: *Linnekin J.* Cultural invention and dilemma of authenticity // American Anthropologist. 1991. Vol. 93. № 2. P. 446—449; *Grillo R. D.* Cultural essentialism and cultural anxiety // Anthropological Theory. 2003. Vol. 3. № 2. P. 157—173; *Wahab A.* Consuming narratives: questioning authority and the politics of representation in social science research //

Dei G. J. S., Johal G. S. (eds.). Critical issues in anti-racist research methodologies. New York: Peter Lang, 2005. P. 35—36.

<sup>168</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 12—14, 340, 351—354.

<sup>169</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 122. Между тем еще А. Грдличка продемонстрировал, что подавляющая часть потомков первопоселенцев в США отнюдь не были носителями «нордических черт». См.: Там же. P. 124—125.

<sup>170</sup> *Suarez-Orozco M. M.* Everything you ever wanted to know about assimilation but were afraid to ask // Baker L. D. (ed.). Life in America. Identity and everyday experience. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 49.

<sup>171</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism... P. 24.

<sup>172</sup> *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 73—75.

<sup>173</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 25—26.

<sup>174</sup> *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 274—280; *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 57—58.

<sup>175</sup> *Winant H.* Racial formation and hegemony: global and local developments // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 284.

<sup>176</sup> *Bowser B. P., Hunt R. G.* Introduction to the Second Edition // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. XXII.

<sup>177</sup> *Dyer R.* White. London: Routledge, 1997. P. 1. См. также: *Winant H.* Racial formation and hegemony. P. 273—274.

<sup>178</sup> *Ansell A. E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 11.

<sup>179</sup> *Brodzkin K.* Global capitalism: what's race got to do with it? // American Ethnologist. 2000. Vol. 27. № 2. P. 239.

<sup>180</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 44—45.

<sup>181</sup> *Brodzkin K.* Global capitalism. P. 245, 248. Любопытно, что как советская идеология населяла весь мир этносами, так американское мировоззрение населяет его расами.

<sup>182</sup> *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 204—207.

<sup>183</sup> *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 109.

<sup>184</sup> *Wheeler G.* Racial problems in Soviet Muslim Asia. London: Oxford University Press, 1960.

<sup>185</sup> *Slezkine Y.* The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism // Slavic Review. 1994. Vol. 53. № 2.

P. 414—452; *Bonnett A.* The idea of the West: culture, politics and history. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 40—61.

<sup>186</sup> *Wiewiorka M.* Racism in Europe: unity and diversity // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 174—183. В более ранней работе Вьевюрка объяснял современный всплеск расизма наступлением эпохи постмодерна. Но при этом наиболее радикальную форму расизма он усматривал в сопротивлении этнических групп модернизации, когда стремление к партикуляризму сочеталось с резким отрицанием универсальных ценностей. См.: *Wiewiorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 121—123. Тагнелфор тоже склонен обвинять этнические меньшинства в «коммунитаризме», что, на его взгляд, подрывает силу антирасизма. Об этом см.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 182—189, 196. Однако расизм потенциально или фактически присущ капиталистическому обществу в целом, и взваливать основную вину за него на этнические меньшинства нет оснований. См.: *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe. P. 209—214.

<sup>187</sup> *Max K.* Anti-colonial research: working as an ally with aboriginal peoples // Dei G. J. S., Johal G. S. (eds.). Critical issues in anti-racist research methodologies. New York: Peter Lang, 2005. P. 80.

<sup>188</sup> *Ефимов А. В.* Социальный аспект биологической категории «раса» // Ефимов А. В. (ред.). Против расизма. М.: Наука, 1966. С. 27—46; *Он же.* Всеобщая декларация прав человека и Декларация 1967 г. о борьбе против расизма // Ефимов А. В. и др. (ред.). Народы против расизма. М.: Наука, 1970. С. 7—15.

<sup>189</sup> *Тишков В. А.* Этнология и политика. М.: Наука, 2001. С. 164—165; *Он же.* Через 10—15 лет город будут населять другие москвичи // Известия. 2002. 18 июня. С. 9. См. также: *Щербаков Н. Г.* Идеологи современного отечественного расизма // Базелин А. Г. (ред.). Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века: африканистика в мировом контексте. М.: ИВИ РАН, 2000. С. 94—103; *Давидсон А. Б.* Антирасистский расизм? // Новая и новейшая история. 2002. № 2. С. 70; *Шницерман В. А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ Академкнига, 2003. С. 515; *Фадеечева М. А.* Идеология и дискурсивные практики «нацизма» в современной России // Полис. 2006. № 4. С. 59.

<sup>190</sup> *Малахов В. С.* Расизм и мигранты // Неприкосновенный запас. 2002. № 5 (25). С. 32.

<sup>191</sup> *Lemon A.* «What are they writing about us blacks?» Roma and «race» in Russia // Anthropology of East Europe Review. 1995. Vol. 13. № 2. P. 34—39.

<sup>192</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 27—29.

<sup>193</sup> *Czyzewski M.* «External» and «internal» voices in the explanations of right-wing extremist violence // *Reisigl M., Wodak R.* (eds.). *The semiotics of racism: approaches in critical discourse analysis.* Vienna: Passagen Verlag, 2000. P. 23—24.

<sup>194</sup> *Bonnett A.* *Anti-racism.* London: Routledge, 2000. P. 4—7.

<sup>195</sup> *Lentin A.* *Racism and anti-racism in Europe.* London: Pluto Press, 2004. P. 309.

### Глава 3. Корни и эволюция расизма

<sup>196</sup> *Benedict R.* *Race and racism.* P. 100.

<sup>197</sup> *Ibid.* P. 98—106. Правда, она обнаруживала «фанатичный расизм» в пророчествах Эзры, требовавшего положить конец бракам израильтян с иноплемениками. *Ibid.* P. 103. Однако другие авторы не находят в этом мотивов «расового превосходства», ибо речь шла о защите своей религии от ее размывания иными верованиями в условиях диаспоры. Ведь создатели Торы опасались, что под влиянием своих жен-чужестранок израильтяне могут отказаться от иудаизма. См.: *Leech K.* (ed.). *Theology and racism, 1. The Bible, racism and anti-semitism.* London: Race, Pluralism and Community Group, 1985. P. 7; *Swain C. M.* *The new White nationalism in America. Its challenge to integration.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 393.

<sup>198</sup> См., напр.: *Memmi A.* *Le racisme.* Paris: Gallimard, 1982; *Taguieff P.-A.* *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles.* Paris: La Découverte, 1988; *Geiss I.* *Geschichte des Rassismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

<sup>199</sup> *Шуйк А.* *Расовая проблема и марксизм.* С. 16—120.

<sup>200</sup> *Gossett Th. F.* *Race.* P. 3—7; *Taylor Paul C.* *Race.* P. 21—22, 30.

<sup>201</sup> *Комас Х.* *Расовые мифы* // *Плисецкий М. С.* (ред.). *Расовая проблема и общество.* М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 201—203.

<sup>202</sup> *Isaac B.* *The invention of racism in classical antiquity.* Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 2004; *Idem.* *Proto-racism in Graeco-Roman antiquity* // *World Archaeology.* 2006. Vol. 38. № 1. P. 32—47. См. также: *Dela-campagne Ch.* *L'invention du racisme.* Paris: Fayard, 1983.

<sup>203</sup> Об этом см.: *Robb P.* *South Asia and the concept of race* // *Robb P.* (ed.). *The concept of race in South Asia.* Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 8—10; *Brockington J.* *Concepts of race in the Mahābhārata and Rāmāyana* // *Robb P.* (ed.). *The concept of race in South Asia.* Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 97—108.

<sup>204</sup> *Петров Г. И.* *Расовая теория на службе у фашизма.* М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 34; *Шмидт Г. А.* *Правда о расах и расизме.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 4—5; *Плисецкий М. С.* *Расизм на службе германского фашизма.*

Уфа: Башгосиздат, 1942. С. 3—4; *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. М.: Высшая школа, 1963. С. 468.

<sup>205</sup> *Крюков М. В.* Истоки расистских идей в древности и средневековье // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 8—20; *Козлов С. Я.* Расизм — вчера, сегодня... завтра? // Расы и народы. 1993. Т. 23. С. 6—7. См. также: *Чомаев К. И.* О природе этнических предрассудков // Арутюнян С. А. (ред.). Вопросы национальной психологии. Черкесск: Карачаево-Черкесская обл. типография, 1972. С. 156, 160.

<sup>206</sup> *Ефимов А. В.* Социальный аспект биологической категории «раса». С. 31—33, 37—41; *Шульговский А. Ф.* Расовые проблемы и идеологическая борьба в Латинской Америке // Ефимов А. В. и др. (ред.) Народы против расизма. М.: Наука, 1970. С. 119—120.

<sup>207</sup> *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос в борьбе идей. С. 17—18.

<sup>208</sup> *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. С. 171.

<sup>209</sup> *Глобачев М.* Чернота за разноцветной ширмой // Новое время. 2000. № 34. С. 30—34.

<sup>210</sup> *Малахов В. С.* Национализм как политическая идеология. М.: Книжный дом «Университет», 2005. С. 188—189.

<sup>211</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 108—127.

<sup>212</sup> *Лейпу М.* Раса и цивилизация. С. 71—72; *Литтл К. Л.* Раса и общество. С. 85—92, 134—136; *Harrison F. V.* The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 51; *Kushnick L.* The political economy of White racism in the United States // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 50—56; *Payne R. J.* Moving beyond racial categories // Renshon S. (ed.). One America? Political leadership, national identity, and the dilemmas of diversity. Washington, D. C.: Georgetown Univ. Press, 2001. P. 146; *Rattansi A.* Racism. P. 20—44.

<sup>213</sup> *Smedley Au.* Race in North America. Origin and evolution of a world-view. Boulder: Westview, 1993. P. 60—87. Но этому возражает Р. Коэн, который усматривает здесь чересчур расширительную трактовку понятий «раса» и «расиализация». См.: *Coben R.* Frontiers of identity: the British and the other. Harlow: Longman, 1994.

<sup>214</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 31—34. Впрочем, Фредриксон видит в этом «квази-расиализованный религиозный национализм». См.: Ibid. P. 41. Н. Макмастер называет это «проторасизмом» и связывает с библейской концепцией «скверны» и аристократической идеологией сохранения «чистой генеалогической линии». Он призывает отличать это от современного «биологического расизма». См.: *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 22—23. См. также: *Rattansi A.* Racism. P. 16.

- <sup>215</sup> *Rozat G., Bartra R.* Racism and capitalism // Sociological theories: race and colonialism. Paris: UNESCO, 1980. P. 287—304.
- <sup>216</sup> *Wolf E. R.* Perilous ideas: race, culture, people // Current anthropology. 1994. Vol. 35. № 1. P. 4. Но М. Бэнтон даже сторонников полигенизма XIX в. зачисляет в школу «расовой типологии», а не «научного расизма». См.: *Banton M.* The idiom of race: a critique of presentism // Research and race relations (London). 1980. Vol. 2. P. 24—30.
- <sup>217</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 57—58.
- <sup>218</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 20—27.
- <sup>219</sup> *Spencer S.* Race and ethnicity. Culture, identity and representation. London: Routledge, 2006. P. 62.
- <sup>220</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 108—109, 112—113.
- <sup>221</sup> *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2000. P. 61.
- <sup>222</sup> *Ibid.* P. 12.
- <sup>223</sup> *Miles R.* Recent Marxist theories of nationalism and the issue of racism // The British Journal of Sociology. 1987. Vol. 38. № 1. P. 24—43; *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. P. 56—82; *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 23—26, 36—38, 48—52; *Harrison F. V.* The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 52; *Suain C. M.* The new White nationalism in America. Its challenge to integration. Cambridge: Cambridge Univ Press, 2002; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 35—71; *Brodkin K.* Global capitalism; *Mullings L.* Interrogating racism: toward an antiracist anthropology // Annual review of anthropology. 2005. Vol. 34. P. 671—673.
- <sup>224</sup> *Rattansi A.* The uses of racialization: the time-spaces and subject-objects of the raced body // Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 287.
- <sup>225</sup> *Rattansi A.* Racism. P. 59—61.
- <sup>226</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 4.
- <sup>227</sup> *Mullings L.* Interrogating racism. P. 679.
- <sup>228</sup> *Hazekamp J. L., Popple K.* Racism, youth policy and youth work in Europe: a fragmented picture // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work. London: UCL Press, 1997. P. 10—11.
- <sup>229</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 105.



- <sup>230</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 28—30.
- <sup>231</sup> *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 207; *Baker O.* The managing diversity movement: origins, status, and challenges // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 139—156; *Bonnett A.* Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 73—82.
- <sup>232</sup> *Nayak A.* White lives // Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 145—146, 155—158.
- <sup>233</sup> См., напр.: *Ware V., Back L.* Out of Whiteness: color, politics and culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 227—270.
- <sup>234</sup> *Taylor P. C.* Race. P. 43, 69, 73—75.
- <sup>235</sup> *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. European immigrants and the alchemy of race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- <sup>236</sup> *Ware V., Back L.* Out of Whiteness: color, politics and culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 23.
- <sup>237</sup> Rattansi A. “Western” racisms, ethnicities and identities in a “post-modern” frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 36—48; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 29—70. См. также: Rattansi A. Racism.
- <sup>238</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 2—5. На рубеже 1920—1930-х гг. советские ученые пользовались термином «расовики». Первым исследователем истории расизма был бельгиец Теофиль Симар, книга которого вышла в Брюсселе еще в 1922 г. Но в США термин «расизм» начал широко использоваться лишь в 1960-х гг. Об этом см.: *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 158—159, 167.
- <sup>239</sup> *Fredrickson G. M.* Racism... P. 106—107.
- <sup>240</sup> *Льопенне Х.-А.* Испанская инквизиция. М.: ОГИЗ, 1936. С. 117—128; *Amiel Ch.* La «pureté de sang» en Espagne // Études interethniques. 1983. № 6. P. 27—45.
- <sup>241</sup> *Gould S. J.* The mismeasure of man. New York: W. W. Norton & Company, 1981. P. 31—39.
- <sup>242</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 59—61.
- <sup>243</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 106—140; *Gossett Th. F.* Race. P. 54—83; *Guillaumin C.* L'idéologie raciste: genèse et langage actuel. Paris: Mouton, 1972; *Miles R.* Racism; *Barkan E.* The retreat of scientific racism: changing

concepts of race in Britain and the United States between the World wars. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *Smedley Au.* Race in North America.

<sup>244</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 53—54.

<sup>245</sup> *Mosse G. L.* Toward the final solution: a history of European racism. London: J. M. Dent and Son, 1978; *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 200—202; *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 15—19; *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. P. 51—95.

<sup>246</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. P. 95.

<sup>247</sup> *Gilman S. L.* The Jew's body. New York: Routledge, 1991. P. 165.

<sup>248</sup> *Gossett Th. F.* Race. P. 44—49, 58—66; *Stocking G. W.* Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982. P. 30—34, 39. В то же время, как показал Скотт Майкелсен, в ходе своих исследований Мортон сам опровергал важнейшие положения «научного расизма». См.: *Michaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 144—146.

<sup>249</sup> Подробно о полигенистах XIX—XX вв. см.: *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution: a fatal attraction. New York: Simon and Shuster, 1997. P. 57—165.

<sup>250</sup> *Stanton W.* The leopard's spots: scientific attitudes towards race in America, 1815—1859. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1966; *Gould S. J.* The mismeasure of man. P. 39—72; *Stocking G. W.* Race, culture, and evolution; *Banton M.* The idea of race. London: Tavistock, 1977; *Todorov T.* On human diversity. P. 123—140; *Smedley Au.* Race in North America. P. 230—236; *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 14—16; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 55—59.

<sup>251</sup> *Biddiss M. D.* Father of the racist ideology. The social and political thoughts of Count Gobineau. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970; *Mosse G. L.* Toward the final solution: a history of European racism. New York: Harper and Row, 1978. P. 51—57; *Young R. J. C.* Colonial desire. Hybridity in theory, culture and race. London: Routledge, 2002. P. 109—117. См. также: *Miles R.* Racism after «race relations». London, New York: Routledge, 1993. P. 88—97.

<sup>252</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 116—118. Подробно о Гобино см.: *Biddiss M. D.* Father of the racist ideology.

<sup>253</sup> Однако вскоре Ридольфо Ливи показал всю сомнительность «закона Аммона». Ведь если тот и подтверждался данными из Пьемонта, то ситуация в Палермо оказывалась прямо противоположной. См.: *Benedict R.* Race and racism. P. 120—121.

<sup>254</sup> Подробно о Чемберлене см.: *Field G.* Evangelist of race: the Germanic vision of Houston Stewart Chamberlain. New York: Columbia University Press, 1981. См. также: *Шнирельман В. А.* Лица ненависти (анти-семиты и расисты на марше). М.: Academia, 2005. С. 67—111.

<sup>255</sup> Об этом см.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 51.

<sup>256</sup> О Патнеме и об этом скандале см.: *Alland A.* Race in mind: race, IQ, and other racisms. New York: Palgrave Macmillan, 2002. P. 4—5; *Jackson J. P.* «In ways unacademical»: the reception of Carleton S. Coon's *The Origin of Races* // *Journal of the history of biology*. 2001. Vol. 34. P. 247—285; *Caspari R.* From types to populations: a century of race, physical anthropology, and the American anthropological association // *American Anthropologist*. 2003. Vol. 105. № 1. P. 72.

<sup>257</sup> О нем и его учителях см.: *Shipman P.* The evolution of racism: human differences and use and abuse of science. New York: Simon & Schuster, 1994. P. 173—219 (цит. на с. 213); *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution: a fatal attraction. New York: Simon and Shuster, 1997. P. 139—165. О несообразностях во взглядах Куна и противоречиях в его концепции, вызванных его расовыми взглядами, см.: *Alland A.* Race in mind. P. 41—42, 57—77.

<sup>258</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 68—72.

<sup>259</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 33—57.

<sup>260</sup> *Gasman D.* The scientific origins of National Socialism. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2004.

<sup>261</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. P. 5—114.

<sup>262</sup> *Turda M.* The idea of national superiority in Central Europe, 1880—1918. Lewiston, N. Y.: The Edwin Mellen Press, 2005. P. 2, 144—157.

<sup>263</sup> *Mosse G. L.* Toward the final solution: a history of European racism. New York: Harper and Row, 1978. P. 122—126; *Bloom E.* What 'The Father' had in mind? Arthur Ruppin (1876—1943), cultural identity, Weltanschauung and action // *History of European Ideas*. 2007. Vol. 33. № 3. P. 330—349. Но, как полагал Моссе, среди ранних сионистов сторонники расовой идеи были в меньшинстве.

<sup>264</sup> *Thapar R.* The theory of Aryan race and India: history and politics // *Social Scientist*. 1996. Vol. 24. № 272—274. P. 9—10; *Majeed J.* Pan-Islam and 'deracialisation' in the thought of Muhammad Iqbal // *Robb P.* (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 304—326; *Jaffrelot Ch.* The idea of Hindu race in the writings of Hindu nationalist ideologues in the 1920s and 1930s: a concept between two cultures // *Ibid.* P. 327—354. О постепенном проникновении европейских идей в Ин-

дию см.: *Robb P.* South Asia and the concept of race // *Robb P.* (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 28—42. По словам Робба, термин «индиец» вначале был тесно связан с понятием «расы» и только позднее стал относиться к «нации» (*Ibid.* P. 32).

<sup>265</sup> *Bayly S.* Caste and «race» in the colonial ethnography of India // *Robb P.* (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 203.

<sup>266</sup> Об этом см.: *Alland A.* Race in mind. P. 126; *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 256—260.

<sup>267</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 24.

<sup>268</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 129—130; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 40.

<sup>269</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 136—137. В ответ американцы организовали в 1943 г. передвижную выставку, где демонстрировались образцы «идеальных арийцев», высоких длинноголовых блондинов, явно непохожих на Гитлера, Геббельса или Геринга. Об этом см.: *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 106—107. О расхождении облика нацистских вождей с «арийским идеалом» см.: *Глисецкий М. С., Смулевич Б. Я.* Расовая теория — классовая теория // Антропологический журнал. 1934. № 1/2. С. 21—22.

<sup>270</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 88.

<sup>271</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 28; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 42.

<sup>272</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 54—80.

<sup>273</sup> *Ibid.* P. 84—87.

<sup>274</sup> *Ibid.* P. 36; *Gossett Th. F.* Race. P. 269—270; *Haller J. S.* Outcasts from evolution: scientific attitudes of racial inferiority, 1859—1900. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1971. P. 184—185.

<sup>275</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 87; *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 103—108.

<sup>276</sup> *Thomson M.* «Savage civilization». Race, culture and mind in Britain, 1898—1939 // *Waltraud E., Harris B.* (eds.). Race, science and medicine, 1700—1960. London; N. Y.: Routledge, 1999. P. 240—246. В Германии «этнопсихологические исследования» активно проповедовал Р. Турнвальд, ставший одним из ведущих германских этнологов в эпоху нацизма. См.: *Марков Г. Е.* Развитие современной германской буржуазной этнологии // Бромлей Ю. В. (ред.). Этнография за рубежом: историографические очерки. М.: Наука, 1979. С. 153—154. Одно время рассматриваемые представления были популярны в американской культурной

антропологии, и определенную дань им отдала даже Р. Бенедикт. Об этом см.: *Аверкиева Ю. П.* О некоторых этнопсихологических исследованиях в США // Ефимов А. В., Аверкиева Ю. П. (ред.). Современная американская этнография. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 80; *Она же.* Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 123—125. Это еще раз говорит об особенностях «антирасизма». В этом смысле показательно, что и сама Аверкиева, возвращаясь к рассматриваемым ниже идеям Сталина, призывала изучать «Национальный характер» и «психический склад народов», тем самым фактически обесценивая свои собственные критические комментарии в адрес американских этнопсихологов. Правда, она связывала «психический склад» не с биологией, а с особенностями исторического развития народа. См.: *Аверкиева Ю. П.* О некоторых этнопсихологических исследованиях... С. 84—85.

<sup>277</sup> *Fessenden T.* The soul of America: whiteness and the disappearing of bodies in the progressive era // Weiss G., Haber H. F. (eds.). Perspectives on embodiment: the intersections of nature and culture. New York: Routledge, 1999. P. 23—40.

<sup>278</sup> *Stoddard L.* Reforming America. New York: Charles Scribner's Sons, 1927. P. 256—257.

<sup>279</sup> *Gould S. J.* The mismeasure of man. P. 192—233. В 1930 г. один из участников обследования, Карл Брайем, признал, что в его основе лежали ошибочные подходы и что оно привело к неверным выводам. Томас Госсет назвал эти интеллектуальные тесты «важнейшим оружием расизма». См.: *Gossett Th. F.* Race. P. 363.

<sup>280</sup> *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 78—87. Это стало одной из причин того, что в 1930-х гг. иммигрантские власти не пускали в США еврейских беженцев из нацистской Германии.

<sup>281</sup> *Thomson M.* «Savage civilization». P. 240—246.

<sup>282</sup> *Gould S. J.* The mismeasure of man. P. 146—158; *Kamin L. J.* Lies, damned lies, and statistics // Jacoby R., Glauber N. (ed.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 81—105.

<sup>283</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. Principles for a multiracial society. New York: The Free Press, 1995. P. 431—476. Попытка В. И. Козлова защитить Дженсиона на том основании, что его критики якобы прибегают к одним лишь этическим аргументам (см.: *Козлов В. И.* Этнорасовые предубеждения и этнологическая наука // Расы и народы. 1993. Т. 23. С. 130), несостоятельна, так как речь идет прежде всего о недостатках самого метода, некорректном его применении и тенденциозной интерпретации результатов таких исследований. С такой крити-

кой выступают специалисты: психологи, генетики, антропологи. Об этом см.: *Рогинский Я. Я.* О психотехническом исследовании разных племен и народов // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1938. С. 81—104; *Benedict R.* Race and racism. P. 69—78; *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос и буржуазная идеология. М.: Мысль, 1966. С. 36—37; *Клинеберг О.* Расы и психологические типы // Курьер ЮНЕСКО. 1971. Ноябрь. С. 5—13, 32; *Лолер Дж.* Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм. М.: Прогресс, 1982; *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос в борьбе идей. С. 198—201; *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность: о природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. М.: Политиздат, 1982. С. 201—203; *Роштин С. К.* Психологическая наука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 160—175; *Левонтин Р.* Человеческая индивидуальность: наследственность и среда. М.: Прогресс, 1993. С. 112—128; *Gould S. J.* The mismeasure of man. P. 158—233; *Lewontin R. C., Rose S., Kamin L. J.* Not in our genes. Biology, ideology and human nature. New York: Pantheon Books, 1984. P. 83—129; *Cohen M. N.* Culture of intolerance. Chauvinism, class, and racism in the United States. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 204—251; *Nisbett R. E.* Race, genetics, and IQ // Jencks Ch., Phillips M. (eds.). The Black-White test score gap. Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 1998. P. 86—102; *Swain C. M.* The new White nationalism in America. Its challenge to integration. Cambridge: Cambridge Univ Press, 2002. P. 247—250; *Alland A.* Race in mind; *Животовский Л. А.* Расы и гены: генетическое сходство и различие народов // Скулачев В. П. (ред.). Российская наука: истина в ином приближении. М.: Октопус, 2005. С. 328.

<sup>284</sup> *Kübl S.* The Nazi connection: eugenics, American racism and German National Socialism. New York: Oxford Univ. Press, 1994. P. 5—7, 106; *Sedgwick J.* Inside the Pioneer Fund // Jacoby R., Glauber N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 144—161; *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 212—218; *Swain C. M.* The new White nationalism in America. P. 241—242; *Tucker W. H.* The funding of scientific racism: Wickliffe Draper and the Pioneer Fund. Urbana: University of Illinois Press, 2002; *Beirich H.* Of race and rockets // Intelligence report. Summer 2008. № 130. P. 19—21.

<sup>285</sup> *Sedgwick J.* Inside the Pioneer Fund; *Miller A.* Professors of hate // Jacoby R., Glauber N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 162—178; *Rosen J., Lane Ch.* The sources of The Bell Curve // Fraser S. (ed.). The Bell Curve wars. Race, intelligence, and the future of America. New York: Basic Books, 1995. P. 58—

61. О Дженсене и его учителе Айзенке, о Шокли, Левине, Гернштейне и Мэппе, а также Раштоне см.: *Alland A. Race in mind*.

<sup>286</sup> *Lane Ch. Tainted sources* // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). *Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995. P. 127—128; *Sautman B. Theories of East Asian superiority* // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). *Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995. P. 209—210; *Mehler B. Race and «reason»*. *Academic ideas a pillar of racist thought* // *Intelligence report*. Winter 1999. Issue 93. P. 31.

<sup>287</sup> *Herrnstein R.J., Murray Ch. The bell curve*. New York: Free Press, 1994.

<sup>288</sup> *Fraser S. (ed.). The Bell Curve wars. Race, intelligence, and the future of America*. New York: Basic Books, 1995; *Jacoby R., Glauberman N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Gresson III A. D. (eds.). Measured lies: the Bell Curve examined*. New York: St. Martin's Press, 1996; *Alland A. et al. The eternal triangle: race, class, and IQ* // *Current Anthropology*. 1996. Vol. 37. Supplement. P. 143—181; *Montagu A. (ed.). Race and IQ*. New York: Oxford Univ. Press, 1999; *Alland A. Race in mind*. P. 139—157; *Майлз Р., Браун М. Расизм*. С. 64—66; *Rattansi A. Racism*. P. 78—85.

<sup>289</sup> *Ryan A. Apocalypse now?* // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). *Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995. P. 28.

<sup>290</sup> *Willis E. The median is the measure* // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). *Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995. P. 51—52; *Wolfe A. Has there been a cognitive revolution in America? The flawed sociology of The Bell Curve* // Fraser S. (ed.). *The Bell Curve wars. Race, intelligence, and the future of America*. New York: Basic Books, 1995. P. 122; *Wieselstier L. The lowerers* // Fraser S. (ed.). *The Bell Curve wars. Race, intelligence, and the future of America*. New York: Basic Books, 1995. P. 161—162; *Hacker A. Malign neglect: The crackdown on African-Americans* // *The Nation*. 1995. Vol. 261. № 2. P. 49.

<sup>291</sup> *Kamin L. J. Lies, damned lies, and statistics*. P. 105. См. также: *Lind M. Brave New Right* // Fraser S. (ed.). *The Bell Curve wars. Race, intelligence, and the future of America*. New York: Basic Books, 1995. P. 172—178; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Gresson III A. D. (eds.). Measured lies: the Bell Curve examined*. New York: St. Martin's Press, 1996.

<sup>292</sup> Он лишь забывал сказать о том, что Гитлер не просто видел в евреях «абсолютное зло», а создал целую сеть научных учреждений, которые усердно это «доказывали», привлекая массу «фактов и цифр».

<sup>293</sup> *Levin M. Responses to race differences in crime* // *Journal of Social Philosophy*. 1992. Vol. 23. P. 5—29. При этом у Левина имелись единомышленники среди американских ученых. О них см.: *Rigby P. African images: racism and the end of anthropology*. Oxford: Berg, 1996. P. 11—25.

<sup>294</sup> *Levin M.* Reply to Adler, Cox and Corlett // *Journal of Social Philosophy*. 1994. Vol. 25. P. 13. После этого выступления Майкл Левин потерял работу в Городском университете Нью-Йорка.

<sup>295</sup> *Ibid.* P. 7. Подобно всем любителям расовой теории, Левин не задумывался о том, что если бы дело было в биологии, то криминальное поведение было бы присуще всем представителям черной расы. Между тем это было не так, ибо сам он говорил прежде всего о нежелательных чернокожих юношах. Он не обсуждал вопрос о том, почему по мере взросления и со вступлением в брак многие из них порывали со своим преступным прошлым. Куда же девались их якобы биологически обусловленные преступные наклонности?

<sup>296</sup> *D'Souza D.* The end of racism. P. 250—287. В 2005 г., подобно Левину, австралийский правовед Эндрю Фрэзер обвинил беженцев из Судана в прирожденном преступном поведении в связи с тем, что африканцам якобы в силу генетических причин не хватает интеллекта, но зато у них переизбыток тестостерона. При этом он ссылаясь, в частности, на «интеллектуальные тесты». См.: *Cohen D.* Australian professor sparks racial flap // *Chronicle of Higher Education*. 2005. Vol. 51. Issue 49. P. A42—A42.

<sup>297</sup> *Thomas L.* Statistical badness // *Journal of Social Philosophy*. 1992. Vol. 23. P. 30—41; *Adler J. E.* Crime rates by race and causal relevance: a reply to Levin // *Journal of Social Philosophy*. 1993. Vol. 24. P. 176—184; *Corlett J. A.* Racism and affirmative action // *Journal of Social Philosophy*. 1993. Vol. 24. P. 163—175; *Alland A.* Race in mind. P. 130—137.

<sup>298</sup> *Kurtz H.* Some journalists link crime coverage, racism // *The Washington Post*. 1994. July 29. P. A—11.

<sup>299</sup> *Dubow S.* Scientific racism in modern South Africa. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995; *MacCann D., Maddy Y. A.* Apartheid and racism in South African children's literature, 1985—1995. New York; London: Routledge, 2001. P. 3—13.

<sup>300</sup> *MacCann D., Maddy Y. A.* Apartheid and racism in South African children's literature... P. 20.

<sup>301</sup> *Ibid.* P. 118—120.

<sup>302</sup> *Proctor R.* Racial hygiene: medicine under the Nazis. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988. P. 307—308.

<sup>303</sup> Об этом см.: *Kübl S.* The Nazi connection. P. 3—11; *Swain C. M.* The new White nationalism in America. P. 245—246.

<sup>304</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 219—223; *St Louis B.* Racialization in the «Zone of ambiguity» // *Murji K., Solomos J.* (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 38—45; *Rattansi A.* Racism.



P. 164. См. также: *Duster T.* Backdoor to eugenics. New York: Routledge, 2003.

<sup>305</sup> Об этом см.: *Carter R.* Genes, genomes and genealogies: the return of scientific racism? // *Ethnic and racial studies*. 2007. Vol. 30. № 4. P. 520—522.

<sup>306</sup> *Steinberg D. L.* Reading genes/writing nation: Reith, 'race' and the writings of geneticist Steve Jones // *Brah A., Coombes A.* (eds.). Hybridity and its discontents: politics, science, culture. London: Routledge, 2000; *Brah A.* Ambivalent documents/fugitive pieces: author, text, subject, and racialization // *Murji K., Solomos J.* (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. P. 75—76; *Graves Jr. J. L., Rose M. R.* Against racial medicine // *Patterns of prejudice*. 2006. Vol. 40. № 4/5. P. 481—493.

<sup>307</sup> *Robb P.* South Asia and the concept of race // *Robb P.* (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 64; *Zuck N.* Philosophical aspects of the «AAA Statement on 'race'» // *Anthropological theory*. 2001. Vol. 1. № 4. P. 457—459; PUG, race and ethnicity in Europe. The Univ. of Manchester, 2004 (<http://les1.man.ac.uk/sa/pug/documents/pamphlets/race.pdf>). P. 7—8. Впрочем, сами медики, которые пытаются учитывать расовые различия, понимают, что это — достаточно грубый показатель, но другого они в ряде случаев не имеют. См.: *Satel S.* I am a racially profiling doctor // *The New York Times*. 2002. 5 May.

<sup>308</sup> Сегодня даже некоторые антропологи замечают, что былой язык механики и физики, когда-то помогавший ученым формулировать свои мысли, сегодня сменяется языком биологии и генетики. См., напр.: *Marcus G. E., Fisher M. M. J.* Anthropology as cultural critique. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1999. P. XXVI.

<sup>309</sup> *Nelkin D.* Molecular metaphor: the gene in popular discourse // *Genetics Nature Reviews*. 2001. Vol. 2. № 7. P. 555—559.

<sup>310</sup> *Macilwain C.* Tribal groups attack ethics of genome diversity project // *Nature*. 1996. Vol. 383. № 6597. P. 208; *Qureshi F.* Worries over DNA and racial profiling // *Institute of Race Relations News*. 2005. 19 May (<http://www.irr.org.uk/2005/may/ak000007.html>); *Chakrabarti Sh.* Taking DNA from innocent people is yet more fuel for the bonfire of the liberties // *The Independence*. 2006. 7 May.

<sup>311</sup> United States: Testing times; Crime and punishment // *The Economist*. 2005. 14 May. Vol. 375. № 8424. P. 52.

<sup>312</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 37.

<sup>313</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 37.

#### Глава 4. Трудная борьба с расизмом

<sup>314</sup> Taylor P. C. Race. P. 32.

<sup>315</sup> Один из примеров неудачного выступления против расизма: Каграманов Ю. М. О свастике, что завертелась в другую сторону // Дружба народов. 2000. № 6. С. 140—149.

<sup>316</sup> Gilroy P. 'There ain't no black in the Union Jack'. P. 64—66, 114 ff.; *Idem*. The end of anti-racism // Donald J., Rattansi A. (eds.). 'Race', culture and difference. London: Sage, 1992; Solomos J., Back L. Racism and society. P. 115, 118—119; Wiewiorka M. Is it difficult to be an anti-racist? // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 139—153; Modood T. 'Difference', cultural racism and anti-racism // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 169; Body-Gendrot S. 'Now you see, now you don't': comments on Paul Gilroy's article // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. № 5. P. 851; Bonnett A. Anti-racism. P. 132—137; Lentin A. Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 135. Э. Баркан с удивлением отмечал, что даже у ученых расовые взгляды могут совмещаться с выступлениями против расизма. См.: Barkan E. The retreat of scientific racism. P. 108. О детальном анализе критики антирасизма см.: Lentin A. Racism and anti-racism in Europe. P. 180—197.

<sup>317</sup> Van Dijk T. A. Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk. Newbury Park: Sage Publishers, 1987; *Idem*. Elite discourse and racism. Newbury Park: Sage, 1993; *Idem*. Denying racism: elite discourse and racism // Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 179—193; Essed Ph. Beyond antiracism: diversity, multi-identifications and sketchy images of new societies // Reisigl M., Wodak R. (eds.). The semiotics of racism: approaches in critical discourse analysis. Vienna: Passagen Verlag, 2000. P. 41—61; Hodson G., Hooper H., Dovidio J. F., Gaertner S. L. Aversive racism in Britain: the use of inadmissible evidence in legal decisions // European Journal of Social Psychology. 2005. Vol. 35. P. 438.

<sup>318</sup> Правда, западные антирасисты постепенно избавляются от этой болезни. См.: Lentin A. Racism and anti-racism in Europe. P. 88—90.

<sup>319</sup> Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л.: Государственное издательство, 1926. Об этом см.: Gossett Th. F. Race. P. 418—424, 429—430; Stocking G. W. Race, culture, and evolution. P. 161—194, 288—307; Barkan E. The retreat of scientific racism. P. 76—96, 114—119, 281—285, 310—318; Kübl S. The Nazi connection. P. 80—81.

<sup>320</sup> Harrison F. V. The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 52.

<sup>321</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 100—107, 119—125, 176—187. В частности, речь может идти об антирасистских исследованиях первого чернокожего физического антрополога Уильяма Кобба. О нем см.: *Rankin-Hill L. M., Blakey M. L. W.* Montague Cobb (1904—1990): physical anthropologist, anatomist, and activist // *American anthropologist*. 1994. Vol. 96. № 1. P. 74—96. Но влияние последних ограничивалось чернокожим населением. См.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 9—10.

<sup>322</sup> *Dawidowicz L. D.* The war against the Jews: 1933—1945. New York: Bantam Books, 1986. P. 48—69; *Burleigh M., Wippermann W.* The racial state: Germany, 1933—1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 44—49; *Conte É., Essner C.* La quête de la race. Paris: Hachette, 1995. P. 215—229.

<sup>323</sup> *Benedict R.* Race and racism.

<sup>324</sup> *Montagu A.* Man's most dangerous myth: the fallacy of race. New York: Harper & Brothers, 1952; *Idem.* The concept of race // *American Anthropologist*. 1962. Vol. 64. № 5. Part 1. P. 919—928.

<sup>325</sup> *Илүүк А.* Расовая проблема и марксизм. С. 10—11, 319.

<sup>326</sup> *Park R. E.* Race and culture. London: The Free Press of Glencoe, 1964. P. 237—239. Об этом см.: *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 15; *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 104—106. О социологических теориях расы см.: *Banton M.* Racial theories. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

<sup>327</sup> *Park R. E.* Race and culture. P. 315.

<sup>328</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 177—179.

<sup>329</sup> *Луммл К. Л.* Раса и общество. С. 80—81.

<sup>330</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 13.

<sup>331</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 24.

<sup>332</sup> *Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 1. P. 77. См. также: *Frankenberg R.* White women, race matters. P. 11; *Mukhopadhyay C. C., Moses Y. T.* Reestablishing 'race' in anthropological discourse. P. 524; *Taylor P. C.* Race. P. 90—92.

<sup>333</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 211—212, 227.

<sup>334</sup> *Huxley J., Haddon A. C.* We Europeans: a survey of 'racial' problems. London: Jonathan Cape, 1935. P. 91—92, 107—108. Об их противоречивой книге, отвергавшей «расовые» основы «национального характера», но сохранявшей немало сомнительных утверждений, идущих из расовой теории, см.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 296—302.

<sup>335</sup> *Montagu A.* Comment on C. L. Brace «On the race concept» // *Current Anthropology*. 1964. Vol. 5. № 4. P. 317. Любопытно, что сегодня предложение Монтегю подхватывается некоторыми антирасистами, которые верят, что в отличие от «расы» «этничность» может описывать различия, избегая их иерархизации. См., напр.: *Anthias F.* Diasporic hybridity

and transcending racisms: problems and potential // Anthias F, Lloyd C. (eds.). Rethinking anti-racisms: from theory to practice. London: Routledge, 2002.

<sup>336</sup> *Montagu A.* Statement on race. New York: Henry Schuman, 1951. P. 13.

<sup>337</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. P. 210.

<sup>338</sup> *Montagu A.* The concept of race // *American Anthropologist*. 1962. Vol. 64. № 5. Pt. 1. P. 921—922, 926—927. Этот подход перекликался с известной концепцией С. Широкогогорова, наделявшего этнос биологическими свойствами. См., напр.: *Shirokogoroff S. M.* La Théorie de l'Ethnos et sa place dans le système des Sciences anthropologiques // *L'Ethnographie*. 1936. № 32. P. 85—115. Действительно, по словам Автар Брах, понятие «этничность» сегодня встречается с теми же проблемами, что «раса» прежде. См.: *Brab A.* Ambivalent documents/fugitive pieces: author, text, subject, and racialization // Murji K, Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 84. О том, что «этнические группы» Монтегю сохранили биологическое содержание, см.: *Alland A.* Race in mind: race, IQ and other racisms. New York: Palgrave Macmillan, 2002. P. 41. Однако еще до войны высказывалось и другое предложение — использовать термин «этнос» для лингвистических групп, чтобы отличать их от биологических общностей, описывавшихся термином «раса». См.: *Bashmakoff A. A.* La race et le language // *L'Ethnographie*. 1935. № 30. P. 65—80.

<sup>339</sup> *Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology; *Brab A.* Ambivalent documents/fugitive pieces... P. 71—74. Автар Брах даже находит у Р. Бенедикт фразу об эмоциональных или интеллектуальных особенностях, якобы являющихся биологическими атрибутами некоторых этнических групп. См.: *Benedict R.* Race and racism. P. 96. Впрочем, по мнению некоторых специалистов, всего этого недостаточно для поспешного утверждения о том, будто школа Боаса легитимизировала «научный расизм». Ведь Боас и его ученики противостояли расизму всеми возможными для своего времени способами, прежде всего опираясь на научные аргументы в рамках существующей в то время научной парадигмы. См., напр.: *Lewis H. S.* The passion of Franz Boas // *American anthropologist*. 2001. Vol. 103. № 2. P. 448—462.

<sup>340</sup> См., напр.: *Brace C. L.* On the race concept // *Current Anthropology*. 1964. Vol. 5. № 4. P. 313—314; *Weiss M. L, Mann A. E.* Human biology. An anthropological perspective. Boston: Little, Brown and Company, 1981. P. 483; *Lieberman L, Reynolds L. T.* Race: the deconstruction of a scientific concept // Reynolds L. T., Lieberman L. (eds.). Race and other misadventures: essays in honor of Ashley Montagu in his ninetieth year. New York: General Hall, 1996. P. 150; *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 106.

<sup>341</sup> *Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology. P. 74—75; *Mullings L.* Interrogating racism. P. 685; *Kaszycka K. A., Štrkalj G.* Anthropologists' attitudes towards the concept of race: the Polish sample // *Current Anthropology*. 2002. Vol. 43. № 2. P. 330; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 118—200. О том, что прежде «этническое» включало представление о «биологическом», пишет и французская исследовательница. См.: *Varikas E.* Sentimental national, genre et ethnicité // *Tumultes*. 1998. Vol. 11. P. 91. Недавно было показано, что антирасист Франц Боас и расист Ганс Понтер исходили из сходных научных представлений, а кардинальные различия между ними проходили в области интерпретации научных данных, связанной с их разными мировоззренческими идеалами. См.: *Morris-Reich A.* Race, ideas and ideals: Franz Boas and Hans F.K. Günther // *History of European Ideas*. 2006. Vol. 32. № 3. P. 313—332.

<sup>342</sup> *Рогинский Я. Я.* О психотехническом исследовании разных племен и народов // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. С. 81—104; *Алексеев В. П.* Расизм в современной антропологии // Ефимов А. В. (ред.). Против расизма. М.: Наука, 1966. С. 7—26; *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос и буржуазная идеология. М.: Мысль, 1966. С. 20—22, 65—89; *Якимов В. Н.* Антропология разоблачает // *Азия и Африка сегодня*. 1966. № 4. С. 5—6; *Громов Ю. А.* Антинегритянские расистские концепции в американской буржуазной социологии этнических отношений // Ефимов А. В. и др. (ред.). Народы против расизма. М.: Наука, 1970. С. 28—36; *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии. Алма-Ата: Казахстан, 1971. С. 47—101; *Грдзелидзе Р. К.* Межнациональное общение в развитом социалистическом обществе (на примере Грузинской ССР). Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1980. С. 59—68; *Аверкиева Ю. П.* Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 119—147; *Роулин С. К.* Психологическая наука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 147—190; *Королева А. П.* Расизм в странах Западной Европы (50—70-е годы) // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 271—272; *Козлов С. Я.* Расизм — вчера, сегодня... завтра? // *Расы и народы*. 1993. Т. 23. С. 10—11.

<sup>343</sup> Об этом см.: *Benedict R.* Race and racism. P. 133.

<sup>344</sup> *Van den Berghe P. L.* The ethnic phenomenon. N. Y.: Praeger, 1981.

<sup>345</sup> *Smith M. G.* Ethnicity and sociobiology // *American Ethnologist*. 1983. Vol. 10. № 2. P. 364—367; *Mason D.* Introduction. Controversies and continuities in race and ethnic relations theory // Rex J., Mason D. (eds.). Theories of race and ethnic relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 4, 13; *Goldberg D. Th.* Racist culture: philosophy and the politics of

meaning. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993. P. 85—86, 145—146; Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Тишков В. А. (ред.). Этничность и власть в полиэтнических государствах. М.: Наука, 1994. С. 115; Harrison F. V. The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 49; Wiewiorka M. The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 103; Jones S. The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present, London: Routledge, 1997. P. 67—68; Lentin A. Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 95; Wade P. Human nature and race // Anthropological theory. 2004. Vol. 4. № 2. P. 163. Сeroднa социобиологический подход встречает справедливую критику за свой редуционизм и социодарвинистские коннотации, и такая критика включается в учебную литературу. См., напр.: Spencer S. Race and ethnicity. P. 76—77.

<sup>346</sup> Van den Berghe P. L. Ethnicity and the sociobiology debate // Rex J., Mason D. (eds.). Theories of race and ethnic relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 256.

<sup>347</sup> Ibid. P. 261.

<sup>348</sup> Taylor P. C. Race. P. 56.

<sup>349</sup> Rattansi A. «Western» racisms, ethnicities and identities in a «post-modern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 43—46, 63—65; Taylor P. C. Race. P. 65—66.

<sup>350</sup> Caspari R. From types to populations: a century of race, physical anthropology, and the American anthropological association // American Anthropologist. 2003. Vol. 105. № 1. P. 73—74.

<sup>351</sup> Mukhopadhyay C. C., Moses Y. T. Reestablishing «race» in anthropological discourse. P. 520.

<sup>352</sup> Lieberman L., Reynolds L. T. Race: the deconstruction of a scientific concept. P. 157—159; Lieberman L. How «caucasoids» got such big crania and why they shrank: from Morton to Rushton // Current Anthropology. 2001. Vol. 42. № 1. P. 75.

<sup>353</sup> Kaszycka K. A., Štrkalj G. Anthropologists' attitudes towards the concept of race: the Polish sample // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. № 2. P. 332—334.

<sup>354</sup> Snyderman M., Rothman S. Survey of expert opinion on intelligence and aptitude testing // American psychologist. 1987. Vol. 42. № 2. P. 137—144.

<sup>355</sup> Baker L. D. From savage to Negro. P. 216.

<sup>356</sup> Duke L. Whites' racial stereotypes persist // The Washington Post. 1991. January 9. P. A—1.

<sup>357</sup> *Solomos J., Back L.* Introduction: theorizing race and racism // *Solomos J., Back L. (eds.). Theories of race and racism. A reader.* London: Routledge, 1999. P. 20; *Russell Ch.* Racial and ethnic diversity. Ithaca, N.Y.: New Strategist Publications, 2002. P. 920.

<sup>358</sup> *Ansell A. E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 66. О кодовых терминах в языке американских расистов см.: *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. P. 123—124.

<sup>359</sup> *Goldberg D. T.* The semantics of race // *Ethnic and Racial Studies.* 1992. Vol. 15. № 4. P. 555; *Lieberman L., Reynolds L. T.* Race: the deconstruction of a scientific concept. P. 165—166.

<sup>360</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. P. 14.

<sup>361</sup> *Майлз Р., Брайн М.* Расизм. С. 138—141, 186—187.

<sup>362</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. P. 155.

<sup>363</sup> *Shanklin Eu.* Anthropology and race. P. 99.

<sup>364</sup> *Shanklin Eu.* Representations of race and racism in American anthropology // *Current Anthropology.* 2000. Vol. 41. № 1. P. 99—103.

<sup>365</sup> *Alland A.* Race in mind: race, IQ, and other racisms. New York: Palgrave Macmillan, 2002. P. 171.

<sup>366</sup> *Shanklin Eu.* The profession of the color blind: sociocultural anthropology and racism in the 21st century // *American Anthropologist.* 1998. Vol. 100. № 3. P. 671; *Harrison F. V.* Introduction: expanding the discourse on «race» // *American Anthropologist.* 1998. Vol. 100. № 3. P. 611.

<sup>367</sup> *Benedict R.* Race and racism. P. 97.

<sup>368</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism... P. 34.

<sup>369</sup> *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 334—335.

<sup>370</sup> *Gingrich A.* Concept of race vanishing, movements of racism rising? Global issues and Austrian ethnography // *Ethnos.* 2004. Vol. 69. № 2. P. 156—176. См. также: *Gingrich A., Banks M. (eds.).* Neo-nationalism in Europe and beyond. New York: Berghahn Books, 2006; *Rattansi A.* Racism. P. 164—169.

<sup>371</sup> *Shanklin Eu.* The profession of the color blind: sociocultural anthropology and racism in the 21st century // *American Anthropologist.* 1998. Vol. 100. № 3. P. 670.

<sup>372</sup> *Harrison F. V.* Introduction: expanding the discourse on «race» // *American Anthropologist.* 1998. Vol. 100. № 3. P. 611—612; *Mullings L.* Interrogating racism. P. 670.

<sup>373</sup> *Mukhopadhyay C. C., Moses Y. T.* Reestablishing 'race' in anthropological discourse // *American Anthropologist.* 1997. Vol. 99. № 3. P. 525;

*Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 1. P. 70—83; *Shanklin Eu.* The profession of the color blind: sociocultural anthropology and racism in the 21st century // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 3. P. 673.

<sup>374</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. Anthropology and the construction of race, 1896—1954. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 227—228.

## Глава 5. Проблема расы в современной науке

<sup>375</sup> *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 3.

<sup>376</sup> См., напр.: *Петров Г. И.* Расовая теория на службе у фашизма. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 27; *Поляков И. М. и др.* Расовая теория на службе фашизма. Киев: Госмедиздат, 1935. С. 27—28; *Дубов А. И.* К вопросу о классификации человеческих рас // Алексеева Т. И. (ред.). Горизонты антропологии. М.: Наука, 2003. С. 108—109; *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX века. СПб.: Нестор-История, 2006. С. 362; *Gossett Th. F.* Race. P. 82.

<sup>377</sup> *Nelson H., Jurmain R.* Introduction to physical anthropology. St. Paul: West Publishing Company, 1991. P. 190—192.

<sup>378</sup> Предложения по биологическим аспектам расовой проблемы // Вопросы антропологии. 1965. № 20. С. 8—12.

<sup>379</sup> *Brown R. A., Armelagos G. J.* Apportionment of racial diversity: a review // *Evolutionary anthropology*. 2001. Vol. 10. № 1. P. 35.

<sup>380</sup> *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 17, 36, 74; *Yablonsky L. T.* Contrasting views of the «race» in the Russian and American physical anthropology // *American Journal of Physical Anthropology*. 2001. Vol. 114. Supplement № 32. P. 168.

<sup>381</sup> *Зубов А. А.* Миф о нереальности внутривидового разнообразия человечества // Аксянова Г. А. (ред.). Наука о человеке и обществе: итоги, проблемы, перспективы. М.: ИЭА РАН, 2003. С. 15.

<sup>382</sup> *Crawford M. H.* DNA variation and the concept of race // Алексеева Т. И. (ред.). Горизонты антропологии. М.: Наука, 2003. С. 94.

<sup>383</sup> *Livingstone F. B.* On the non-existence of human races // *Current Anthropology*. 1962. Vol. 3. № 3. P. 279—281. См. также: *Brace C. L.* On the race concept // *Current Anthropology*. 1964. Vol. 5. № 4. P. 313—314; *Jacquard A.* An unscientific notion // *UNESCO Courier*. 1996. Vol. 49. № 3. P. 18—21; *Cohen M. N.* Culture of intolerance. Chauvinism, class, and racism in the United States. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 41—51; *Taylor P. C.* Race. P. 49—50; *Левонтин Р.* Человеческая индивидуальность:



наследственность и среда. М.: Прогресс, 1993. С. 141—142; *Соколовский С.* Расизм, расиализм и социальные науки в России // Воронков В., Карпенко О., Осипов А. (ред.). Расизм в языке социальных наук. СПб.: Алетейя, 2002. С. 31—40.

<sup>384</sup> *Nelson H., Jurmain R.* Introduction to physical anthropology. St. Paul: West Publishing Company, 1991. P. 196—200; *Howard M. C., Dunaif-Hattis J.* Anthropology. Understanding human adaptation. New York: HarperCollins Publishers Inc, 1997. P. 200—201. С этим соглашается и российская исследовательница, которая, тем не менее, отстаивает эвристическую ценность концепции расы. Но если американские авторы проводят строгие различия между большой расой и популяцией и в их работах сомнению подвергается научная ценность именно такой концепции расы (см., напр.: *Barbujani G., Magagni A., Minch E., Cavalli-Sforza L. L.* An apportionment of human DNA diversity // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. 1997. Vol. 94. № 9. P. 1518), то эта исследовательница, отождествляя расу с популяцией, фактически искажает их позицию, делая вид, что они отрицают и наличие популяций. См.: *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии. С. 50—53.

<sup>385</sup> *Owens K., King M.-C.* Genomic views of human history // Science. 1999. Vol. 286. № 5439. P. 453. О популярном изложении современных генетических представлений, говорящих об очень сложных и неоднозначных связях между генотипом и фенотипом, см.: *Rattansi A.* Racism. P. 72—76.

<sup>386</sup> *Kaszycka K. A., Štrkalj G.* Anthropologists' attitudes towards the concept of race: the Polish sample // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. № 2. P. 330—331.

<sup>387</sup> *Дерябин В. Е.* О дискретности расовых вариантов в современном населении Восточной Европы и Кавказа // Аксянова Г. А. (ред.). Наука о человеке и обществе: итоги, проблемы, перспективы. М.: ИЭА, 2003. С. 98—114.

<sup>388</sup> Там же. С. 109.

<sup>389</sup> *Дерябин В. Е.* Современные восточнославянские народы // Алексеева Т. И. (ред.). Восточные славяне. Антропология и этническая история. М.: Научный мир, 1999. С. 33.

<sup>390</sup> *Дерябин В. Е.* О дискретности расовых вариантов...

<sup>391</sup> *Алексеев В. П.* Человек: эволюция и таксономия. М.: Наука, 1985. С. 202—203.

<sup>392</sup> Об этом В. В. Бунак писал еще в 1920-х гг. См.: *Бунак В. В.* О смешении человеческих рас // Русский евгенический журнал. 1925. Т. 3. Вып. 2. С. 121—122.

<sup>393</sup> Жакар А. Наука, лженаука и расизм // Курьер ЮНЕСКО. 1981. Июнь С. 26. См. также: *Jacquard A.* An unscientific notion.

<sup>394</sup> Левонтин Р. Человеческая индивидуальность: наследственность и среда. М.: Прогресс, 1993. С. 137—145; *Templeton A. R.* Human races: a genetic and evolutionary perspective // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 3. P. 632—650; *Cartmill M.* The status of the race concept in physical anthropology // *American Anthropologist*, 1998. Vol. 100. № 3. P. 651—660; *Grillo R. D.* Cultural essentialism and cultural anxiety // *Anthropological Theory*. 2003. Vol. 3. № 2. P. 157—173.

<sup>395</sup> См., напр.: *Weiss M. L., Mann A. E.* Human biology. An anthropological perspective. Boston: Little, Brown and Company, 1981. P. 482—488; *Kotlick C. Ph.* Anthropology. The exploration of human diversity. New York: Random House, 1987. P. 43—50; *Nelson H., Jurmain R.* Introduction to physical anthropology. P. 185—200; *Howard M. C., Dunaif-Hattis J.* Anthropology. Understanding human adaptation. P. 198—201.

<sup>396</sup> Бунак В. В. Расы // Большая медицинская энциклопедия. 1934. Т. 28. С. 344.

<sup>397</sup> Бунак В. В. Раса как историческое понятие // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. С. 5—46.

<sup>398</sup> Петров Г. И. Расовая теория на службе у фашизма. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 26—30.

<sup>399</sup> Дубова Н. А. Метисация как фактор формообразования внутри вида *Homo sapiens* // Золотарева И. М., Нитобург Э. Л. (ред.). Расы и расизм. История и современность. М.: Наука, 1991. С. 60—77; *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии. С. 24—25.

<sup>400</sup> Zubov A. A. Миф о нереальности внутривидового разнообразия человечества. С. 18.

<sup>401</sup> Zubov A. A., Халдеева Н. И. Видовое единство человечества // Золотарева И. М., Нитобург Э. Л. (ред.). Расы и расизм. История и современность. М.: Наука, 1991. С. 21—22.

<sup>402</sup> Zubov A. A. Проблема термина «раса» и расовых классификаций в современной физической антропологии // Этнографическое обозрение. 1996. № 1. С. 15—24.

<sup>403</sup> *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution: a fatal attraction. New York: Simon and Shuster, 1997. P. 165.

<sup>404</sup> См., напр.: *Gould S. J.* The mismeasure of man; *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution. P. 82—83; *Brown R. A., Armelagos G. J.* Apportionment of racial diversity: a review // *Evolutionary anthropology*.

2001. Vol. 10. № 1. P. 34—40; *Caspari R.* From types to populations. P. 71—74; *Левонтин Р.* Человеческая индивидуальность: наследственность и среда. М.: Прогресс, 1993. С. 126.

<sup>405</sup> *Зубов А.А.* Проблема термина «раса»... В свою очередь, Л. Т. Яблонский, также ощущающий неудобства традиционной терминологии, предлагает термин «группы популяций». См.: *Yablonsky L. T.* Contrasting views of the “race” in the Russian and American physical anthropology // *American Journal of Physical Anthropology*. 2001. Vol. 114. Supplement № 32. P. 168.

<sup>406</sup> *Зубов А.А.* Миф о нереальности внутривидового разнообразия человечества.

<sup>407</sup> См., напр.: *Barbujani G., Magagni A., Minch E., Cavalli-Sforza L. L.* An apportionment of human DNA diversity // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 1997. Vol. 94. № 9. P. 4516—1519; *Brown R.A., Armelagos G. J.* Apportionment of racial diversity. P. 35—37.

<sup>408</sup> *Rosenberg N. A. et al.* Genetic structure of human populations // *Science*. 2002. Vol. 298. № 5602. P. 2381; *Животовский Л. А.* Расы и гены: генетическое сходство и различие народов // Скулачев В. П. (ред.). *Российская наука: истина в ином приближении*. М.: Октопус, 2005. С. 321—328.

<sup>409</sup> *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность: о природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. М.: Политиздат, 1982. С. 100—101; *Назарова А. Ф., Алтухов С. М.* Генетический портрет народов мира. М.: ПолиМедиа, 1999. С. 19—27.

<sup>410</sup> *Жакар А.* Наука, лженаука и расизм. С. 25.

<sup>411</sup> *Бунак В. В.* Раса как историческое понятие. С. 38.

<sup>412</sup> См., напр.: *Risch N., Burchard E., Ziv E., Hua Tang.* Categorization of humans in biomedical research: genes, race and disease // *Genome Biology*. 2002. Vol. 3. № 7. P. 2007.1—2007.12; *Leroi A. M.* A family tree in every gene // *New York Times*. 2005. March 14.

<sup>413</sup> Об этой дискуссии см.: *Banton M.* Genomics and race: vexed questions // *Anthropology today*. 2005. Vol. 21. № 4. P. 3—4; *Wade P., Lewis H. S.* Genomics and race: responses to Michael Banton // *Anthropology today*. 2005. Vol. 21. № 5. P. 20—21. См. также: *Wade P.* Human nature and race // *Anthropological theory*. 2004. Vol. 4. № 2. P. 157—172; *Rattansi A.* Racism. P. 76—77; *Carter R.* Genes, genomes and genealogies: the return of scientific racism? // *Ethnic and racial studies*. 2007. Vol. 30. № 4. P. 546—556.

<sup>414</sup> *Risch N., Burchard E., Ziv E., Hua Tang.* Categorization of humans in biomedical research...

<sup>415</sup> *Foster M. W., Sharp R. R.* Race, ethnicity, and genomics: social classifications as proxies of biological heterogeneity // *Genome Research*. 2002. Vol. 12. P. 844—850.

<sup>416</sup> Editorial: Genes, drugs and race // *Nature genetics*. 2001. Vol. 29. № 3. P. 239—240; *McLeod H. L.* Pharmacogenetics: more than skin deep // *Nature genetics*. 2001. Vol. 29. № 3. P. 247—248; *Wilson J. F. et al.* Population genetic structure of variable drug response // *Nature genetics*. 2001. Vol. 29. № 3. P. 265—269.

<sup>417</sup> *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии.

<sup>418</sup> Там же. С. 37.

<sup>419</sup> *Gossett Th. F.* Race. P. 409—430; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 60.

<sup>420</sup> См., напр.: *Пестряков А. П.* Хронологическая изменчивость тотальных размеров и формы мозгового черепа как показатель единства морфологической эволюции человечества // *Золотарева И. М., Нитобург Э. Л.* (ред.). Расы и расизм. История и современность. М.: Наука, 1991. С. 29—58.

<sup>421</sup> См., напр.: *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии. С. 58—59.

<sup>422</sup> *Зубов А. А.* Миф о нереальности внутривидового разнообразия человечества.

<sup>423</sup> Там же. С. 14.

<sup>424</sup> *Kottack C. Ph.* Anthropology. P. 46.

<sup>425</sup> *Зубов А. А., Халдеева Н. И.* Видовое единство человечества. С. 24—25.

<sup>426</sup> *Алексеева Т. И., Яблонский Л. Т.* (ред.). Проблема расы в российской физической антропологии. С. 34.

<sup>427</sup> Там же. С. 27—28.

<sup>428</sup> Однако еще Боас показал формально-описательный характер таких категорий, которые, по его мнению, было ошибочно признавать реальными биологическими расами. См.: *Stocking G. W.* Race, culture, and evolution. P. 183.

## Глава 6. Заявления ООН и ЮНЕСКО по проблемам расы и расизма

<sup>429</sup> О документах ООН, направленных против расизма и расовой дискриминации, см.: *Григулевич И. Р. и др.* (ред.). Документы обличают расизм. М.: Наука, 1968. С. 13—23. К 1994 г. Конвенцию подписали 134 государства. См.: *Bonnett A.* Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 69.

<sup>430</sup> Подробно см.: *Борисов А. И.* Организация Объединенных Наций и борьба с расовой дискриминацией // *Ефимов А. В. и др.* (ред.). Про-

тив расизма. М.: Наука, 1966. С. 303—328; *Он же*. Организация Объединенных Наций и расизм // Ефимов А. В. и др. (ред.). «Нет!» — расизму. М.: Наука, 1969. С. 234—254; *Мазов В. А.* Расизм в странах Западной Европы (50—70-е годы) // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 314—326.

<sup>431</sup> О причинах этого см.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 279—340.

<sup>432</sup> *Montagu A.* Statement on race. New York: Henry Schuman, 1951.

<sup>433</sup> Декларация 1950 года // Плисецкий М. С. (ред.). Расовая проблема и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 301—307.

<sup>434</sup> Об этих спорах см.: *Shipman P.* The evolution of racism: human differences and use and abuse of science. New York: Simon & Schuster, 1994. P. 161—167.

<sup>435</sup> Раса и расовые различия // Плисецкий М. С. (ред.). Расовая проблема и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 308—313.

<sup>436</sup> *Shipman P.* The evolution of racism. P. 169—170; *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 61.

<sup>437</sup> Предложения по биологическим аспектам расовой проблемы // Вопросы антропологии. 1965. № 20. С. 8—12; *Hiernaux J.* Introduction: The Moscow expert meeting // International social science journal. 1965. Vol. 17. № 1.

<sup>438</sup> Ученые против расизма // Курьер ЮНЕСКО, июнь 1981. С. 28. Этот документ вызвал недовольство советских антропологов, работавших преимущественно с морфологическими фенотипическими показателями. См.: *Золотарева И. М.* Эволюция взглядов на расы человека в документах ЮНЕСКО, направленных против расизма // Золотарева И. М., Нитобург Э. Л. (ред.). Расы и расизм. История и современность. М.: Наука, 1991. С. 132—133.

<sup>439</sup> *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 10.

<sup>440</sup> Ibid. P. 75—76.

<sup>441</sup> *Карустин А. Я.* (ред.). Дискриминация вне закона: Сборник документов. М.: Юрист, 2003. С. 54.

<sup>442</sup> American Anthropological Association. Statement on «race». 1998. May 17 (<http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm>).

<sup>443</sup> *Zuck N.* Philosophical aspects of the «AAA Statement on «race»» // Anthropological theory. 2001. Vol. 1. № 4. P. 445—465.

<sup>444</sup> *Baker L. D.* Response to Philosophical aspects of the «AAA Statement on «race»» // Anthropological theory. 2001. Vol. 1. № 4. P. 467—471.

## Глава 7. Что означают «расы» в разных странах мира

<sup>445</sup> *Taylor P. C.* Race. P. 9, 90.

<sup>446</sup> *Lumml K. Л.* Раса и общество.

<sup>447</sup> *Dyer R.* White. London: Routledge, 1997. P. 1.

<sup>448</sup> *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E.* (eds.). White reign. Deploying whiteness in America. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 8.

<sup>449</sup> *Brodkin K.* How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America, New Brunswick, N.J.: Rutgers University, 1998; *Idem.* Global capitalism: what's race got to do with it? // *American Ethnologist*. 2000. Vol. 27. № 2. P. 237—256; *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. См. также: *Bonnett A.* Constructions of whiteness in European and American anti-racism // *Werbner P., Modood T.* (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 175—176; *Warren J. W., Twain F. W.* White Americans: the new minority? // *Journal of Black studies*. 1997. Vol. 28. P. 200—218.

<sup>450</sup> *Brodkin Sacks K.* How did Jews become white folks? // *Gregory S., Sanjek R.* (eds.). Race. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1994. P. 78—102; *Idem.* How Jews Became White Folks... См. также: *Dyer R.* White. London: Routledge, 1997. P. 53—57; *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 62—67, 188.

<sup>451</sup> *Takaki R.* Strangers from a different shore. A history of Asian Americans. New York: Penguin Books, 1989. P. 298—299; *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 243; *Wing B.* Crossing race and nationality: the race formation of Asian Americans, 1852—1965 // *Monthly Review: an independent socialist magazine*. 2005. Vol. 57. № 7. P. 9; *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996. P. 86—92; *Trautman Th. R.* Aryans and British India. Berkeley: Univ. of California Press, 1997. P. 187. Но некоторым все же удавалось это доказать. См.: *Jacobson M. F.* Whiteness of a different color. P. 236.

<sup>452</sup> *Barkan E.* The retreat of scientific racism. P. 84.

<sup>453</sup> *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996. P. 67—77.

<sup>454</sup> См., напр.: *La Noue G. R., Sullivan J. C.* Deconstructing the affirmative action categories // *The American Behavioral Scientist*. 1998. Vol. 41. № 7. P. 918.

<sup>455</sup> *Wing B.* Crossing race and nationality... P. 2.

<sup>456</sup> *Dyer R.* White. P. 2. См. также: *Guillaumin C.* L'idéologie raciste: genèse et langage actuel. Paris: Mouton, 1972. P. 196.

<sup>457</sup> То же самое можно встретить в Великобритании или Нидерландах. См.: *Essed Ph.* Everyday racism: reports from women of two cultures. Claremont, CA: Hunter House Inc., 1990. P. 30.

<sup>458</sup> Любопытно, что в этом отношении у белых американцев обнаруживается некоторое сходство с русскими. Как справедливо замечала Г. Старовойтова, если в советское время другие народы могли опираться на свои своеобразные культуры и историю, то у русских, отождествлявших свою историю с государственной, а культуру — с общесоветской, такой возможности не было. См.: *Старовойтова Г. В.* «Этнический парадокс» и стереотипы мышления // Родина. 1989. № 7. С. 11. Поэтому, по словам осетинского ученого, кавказцы воспринимают русских как людей с «разрушенной культурой», т.е. утративших свою былую культурную специфику. См.: *Цуциев А.* Русские и кавказцы: по ту сторону дружбы народов // Дружба народов. 2005. № 10. С. 162—163. В свою очередь, казахские социологи подчеркивают, что «никакой особой культуры... у русских, славян в Казахстане почти нет». См.: *Биеженев К. У., Абжалиева А. Т.* Русские в Казахстане // Катровский А. П. (ред.). Миграции населения в стратегии региональной безопасности и регионального развития. Ч. 2. Смоленск: СГУ, 2000. С. 33. На рубеже 1980—1990-х гг. это весьма беспокоило русских националистов, и они всеми силами, хотя и безуспешно, пытались вернуть русским «культуру», начиная от балалайки и кончая «русской школой». То же самое наблюдается во Франции, где прежде этническая терминология всегда использовалась для «других» и где сегодня правые радикалы стремятся привить ее самим французам, чтобы сопротивляться «культурному засилью» иммигрантов. Об этом см.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 30—31.

<sup>459</sup> *Rosaldo R.* Culture and truth: the remaking of social analysis. Boston: Beacon, 1989; *Frankenberg R.* White women, race matters. P. 6, 192—204; *Gallagher Ch. A.* White reconstruction in the University // *Socialist Review*. 1995. Vol. 24. № 1/2. P. 167—168; *Nakayama Th. K., Krizek R. L.* Whiteness: a strategic rhetoric // *Quarterly Journal of Speech*. 1995. Vol. 81. P. 298—302; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E.* (eds.). White reign. Deploying whiteness in America. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 6—7; *Rodriguez N. M.* Emptying the content of Whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E.* (eds.). White reign. Deploying whiteness in America. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 36; *Perry P.* White means never having to say you're ethnic: white youth and the construction of «cultureless» identities // *Baker L. D.* (ed.). Life in America.

Identity and everyday experience. Malden, MA: Blackwell, 2004. Между тем само наличие расовых предубеждений говорит о том, что иррационализм отнюдь не чужд белым американцам. См.: *Sears D. O.* Symbolic racism // *Katz P. A., Taylor D. A. (eds.). Eliminating racism: profiles in controversy.* New York: Plenum, 1988. P. 79.

<sup>460</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters. P. 231.

<sup>461</sup> *Rose L. R.* White identity and counseling White allies about racism // *Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans.* Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 39.

<sup>462</sup> *Gallagher Ch. A.* White reconstruction in the University; *Rodriguez N. M.* Emptying the content of Whiteness. P. 39—40.

<sup>463</sup> *Giroux H. A.* Youth, memory work, and the racial politics of Whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E. (eds.). White reign. Deploying whiteness in America.* New York: St. Martin's Press, 1998. P. 126.

<sup>464</sup> *Russell Ch.* Racial and ethnic diversity. Ithaca, N.Y.: New Strategist Publications, 2002. P. 910.

<sup>465</sup> *Charbonneau M.* The melting cauldron: ethnicity, diversity, and identity in a contemporary Pagan subculture // *The Pomegranate.* 2007. Vol. 9. № 1. P. 5—21. См. также: *Gardell M.* Gods of the blood. The pagan revival and white separatism. Durham: Duke Univ. Press, 2003. P. 138—146.

<sup>466</sup> *McCarthy J., Hague E.* Race, nation, and nature: the cultural politics of «Celtic» identification in the American West // *Annals of the Association of American Geographers.* 2004. Vol. 94. № 2. P. 387—389, 401—402.

<sup>467</sup> *Lynch F. R.* Invisible victims: white males and the crisis of affirmative action. New York: Greenwood Press, 1989; *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада. М.: АСТ, 2003. С. 303. Об этом см.: *Winant H.* Racial formation and hegemony: global and local developments // *Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front.* Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 283—284; *D'Souza D.* The end of racism. P. 10, 290—294; *Gallagher Ch. A.* White reconstruction in the University. P. 169, 175—177; *Gresson III A. D.* The recovery of race in America. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. P. 9, 211—212; *Fernandez J. P.* The impact of racism on Whites in corporate America // *Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). Impacts of racism on White Americans.* Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 168—169; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness. P. 14; *Feagin J. R., Herman V., Batur P.* White racism. P. 199—201; *Swain C. M.* The new White nationalism in America. P. 222—224; *Mukherjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 12—15.



<sup>468</sup> *Kusz K. W.* «I want to be the minority»: the politics of youthful white masculinities in sport and popular culture in 1990s America // Baker L. D. (ed.). *Life in America. Identity and everyday experience*. Malden, MA: Blackwell, 2004. Любопытно, что и некоторые русские футбольные фанаты склонны представлять себя «белым меньшинством». Об этом см.: *Лехух Дм.* Хард-кор белого меньшинства. М.: Ad Marginem, 2007.

<sup>469</sup> *Gates D.* White male paranoia // *Newsweek*. 1993. March 29; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness. P. 10—11; *Rodriguez N. M.* Emptying the content of Whiteness. P. 49. Между тем, хотя в 1980-х гг. профессиональная занятость представителей небелых меньшинств несколько повысилась за счет ее понижения у белых мужчин, львиная часть федеральных контрактов (95,7%) в первой половине 1990-х гг. доставалась белым владельцам фирм, а подавляющая часть случаев дискриминации (96,7%) приходилась на долю женщин и небелых меньшинств. Кроме того, вопреки жалобам белых мужчин, рост безработицы вследствие деиндустриализации и вывода производства за рубеж ударял по всем категориям населения, а не только по ним. В целом по своему уровню благосостояния белые в 1990-х гг. выгодно отличались от афроамериканцев и испаноязычных. См.: *Mukherjee R.* *The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 15—18, 44—45.

<sup>470</sup> *Ware V., Back L.* *Out of Whiteness: color, politics and culture*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 131—132.

<sup>471</sup> *Giroux H. A.* Youth, memory work, and the racial politics of Whiteness. P. 123—124.

<sup>472</sup> *Magliocco S.* *Witching culture: folklore and Neo-paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. P. 232.

<sup>473</sup> *Gallagher A.-M.* Weaving a tangled web? Pagan ethnics and issues of history, 'race' and ethnicity in Pagan identity // *Discus*. 2000. Vol. 6 (<http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/gallagher.html>)

<sup>474</sup> *Snowden F. M.* *Blacks in antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman experience*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1970.

<sup>475</sup> *Segal D. A.* 'The Europeans'. Allegories of racial purity // *Anthropology today*. 1991. Vol. 7. № 5. P. 7—8. Дж. Фредриксон, рассматривая законы 1667—1682 гг., дает несколько иное объяснение. По его словам, до их принятия африканцы, перешедшие в христианство, могли рассчитывать на свободу. Но эти законы сделали основой рабского статуса уже не языческую религию, а африканское происхождение. См.: *Fredrickson G. M.* *White supremacy: a comparative study in American and South African history*. New York: Oxford Univ. Press, 1981. P. 78—79.

<sup>476</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 24.

<sup>477</sup> *Ibid.* P. 102—108; *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid. Segregation and the making of the underclass. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

<sup>478</sup> *Майлз Р., Браун М.* Расизм. С. 110—115.

<sup>479</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 64—65.

<sup>480</sup> *Ibid.* P. 128—134.

<sup>481</sup> *Gillette A.* Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 38—99. Любопытно, что тогда германский этнолог Вильгельм Мюльман не видел существенных различий между средиземноморцами и чернокожими и настаивал на отсутствии у них творческих способностей. В Италии это вызывало возмущение, и в апреле 1942 г. была предпринята попытка решительной ревизии Манифеста с позиций «средиземноморской теории», отделявшей итальянцев от «нордических арийцев». См.: *Ibid.* P. 147—149.

<sup>482</sup> *Ibid.* P. 74.

<sup>483</sup> *Winant H.* Racial formation and hegemony: global and local developments // *Rattansi A., Westwood S.* (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 282—283.

<sup>484</sup> *Marable M.* Bush's Blacks: race traitors? (September 2002) (<http://manningmarable.net>); *Mabon M.* Black like this: race, generation, and rock in the post-Civil rights era // *Baker L. D.* (ed.). Life in America. Identity and everyday experience. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 305.

<sup>485</sup> *Taylor P. C.* Race. P. 113; *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 256—271.

<sup>486</sup> *Ware V., Back L.* Out of Whiteness: color, politics and culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 227—270.

<sup>487</sup> *Wing B.* Crossing race and nationality... P. 6—9.

<sup>488</sup> *Ibid.* P. 11—12.

<sup>489</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race.

<sup>490</sup> *Wing B.* Crossing race and nationality... P. 14—15.

<sup>491</sup> *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // *Rattansi A., Westwood S.* (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 195; *Alexander C.* Beyond black: rethinking the colour/culture divide // *Ethnic and racial studies.* 2002. Vol. 25. № 4. P. 554—556. О Нидерландах см.: *Essed Ph.* Everyday racism. P. 29.

<sup>492</sup> *Rattansi A.* On being and not being Brown/Black-British: racism, class, sexuality and ethnicity in post-imperial Britain // *Intervention. International journal of postcolonial studies.* 2000. Vol. 2. № 1. P. 118—134.

<sup>493</sup> Darcus Howe calls an Asian an Asian // *New Statesman*. 2005. 17 January (<http://www.newstatesman.com/200501170009>). Впрочем, враждебность европейцев и, в частности, британского общества к мусульманам возникла задолго до событий 11 сентября, и именно она влияла на сложение там мусульманской идентичности. См.: *Bonnett A. Radicalism, anti-racism and representation*. London: Routledge, 1993. P. 26; *Rattansi A. On being and not being Brown/Black-British...* P. 130; *Hargreaves A. G., Leaman J. Racism in contemporary Western Europe: an overview* // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 15; *Husbands Ch. T. 'They must obey our laws and customs!': political debate about Muslim assimilability in Great Britain, France and the Netherlands* // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 115—130; *Alexander C. Beyond black...* P. 564. Определенную роль в демонизации ислама и мусульманского мира сыграла Война в Заливе 1991 г., которую иногда называют «первой войной эпохи постмодерна». См.: *Stafford W. W. If we live in a «Post» Era, is there a post-racism?* // Bowser B. P., Hunt R. G. (eds.). *Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 118—119.

<sup>494</sup> *Lentin A. Racism and anti-racism in Europe*. London: Pluto Press, 2004. P. 118. Правда, французские антирасисты иной раз применяют термин «иностранцы» для выходцев из европейских стран, тем самым отличая их от африканских «иммигрантов». Во Франции корни враждебности к выходцам из Северной Африки уходят в довоенный период. См.: *House J. Contexts for 'integration' and exclusion in modern and contemporary France* // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 87.

<sup>495</sup> *Driedger L., Halli Sh. S. The race challenge 2000* // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 13; *Wargon S. T. Historical and political reflections on race* // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 20—30.

<sup>496</sup> *Boyd M., Goldmann G., White P. Race in Canadian census* // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 34—53.

<sup>497</sup> *Breytenbach W. J. The new racism*. Cape Town: Maskew Miller, 1978. P. 18—20.

<sup>498</sup> *Hellman-Rajanayagam D. Is there a Tamil «race»?* // Robb P. (ed.). *The concept of race in South Asia*. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 114—116, 136—138.

<sup>499</sup> Bayly S. Caste and «race» in the colonial ethnography of India // Robb P. (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 184.

<sup>500</sup> Jaffrelot Ch. The idea of Hindu race in the writings of Hindu nationalist ideologues in the 1920s and 1930s: a concept between two cultures // Robb P. (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 327—354; Bhatt Ch. The lore of the homeland: Hindu nationalism and indigenist 'neoracism' // Back L., Solomos J. (eds.). Theories of race and racism. A reader. London: Routledge, 2000. P. 573—593.

<sup>501</sup> Нумобурэ Э. Л. О «капле крови» в странах Америки (расовая принадлежность: социальный и биологический аспекты) // Советская этнография. 1987. № 5. С. 50. См. также: Da Silva D. F. Facts of Blackness: Brazil is not (quite) the United States... and racial politics in Brazil? // Social identities. 1998. Vol. 4. № 2. P. 228. Аналогичное отношение к межрасовым бракам долгое время сохранялось в Южной Африке, и Дж. Фредриксон считает «правило капли крови» уникальной особенностью США. См.: Fredrickson G. M. White supremacy: a comparative study in American and South African history. New York: Oxford Univ. Press, 1981. P. 95—96.

<sup>502</sup> Da Silva D. F. Facts of Blackness... P. 217—222.

<sup>503</sup> Иной раз речь шла о «расизме без расы», когда расовая дискриминация происходит при отсутствии формального законодательства и даже в условиях, когда власти отрицают наличие расизма. См.: Harrison F. V. The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 55—56; Mullings L. Interrogating racism. P. 674, 678. См. также: Andrews G. R. Black political protest in Sao Paulo, 1888—1988 // Journal of Latin American Studies. 1992. Vol. 24. № 1. P. 155—156; Winant H. Rethinking race in Brazil // Journal of Latin American Studies. 1992. Vol. 24. № 1. P. 173—192; Bonnett A. Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 26—30.

<sup>504</sup> Segal D. A 'The Europeans'. Allegories of racial purity // Anthropology today. 1991. Vol. 7. № 5. P. 8. См. также: Лумми К. Л. Раса и общество. С. 82.

<sup>505</sup> По сути, политизированная раса играла в Бразилии сходную роль с политизированной этничностью в СССР, и не случайно некоторые бразильские авторы использовали понятия «этнической» и «расовой» демократии как синонимы. См., напр.: Winant H. Rethinking race in Brazil // Journal of Latin American Studies. 1992. Vol. 24. № 1. P. 189—191; Da Silva D. F. Facts of Blackness... P. 219.

<sup>506</sup> Sanjek R. Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning // American Anthropologist. 1971. Vol. 73. № 5. P. 1126—1143; Kottack C. Ph. Anthropology. P. 44; Goldstein D. «Interracial» sex and racial

democracy in Brazil: twin concept // *American Anthropologist*. 1999. Vol. 101. № 3. P. 563—578.

<sup>507</sup> *Sansone L.* The new politics of black culture in Bahia, Brazil // *Govers C., Vermeulen H.* (eds.). *The politics of ethnic consciousness*. Basingstoke: Macmillan, 1997. P. 287—292.

<sup>508</sup> *Lumml K. Л.* Раса и общество. С. 104—107.

<sup>509</sup> *Котовская М. Г.* Этнорасовые группы в Бразилии: взаимоотношения и стереотипы // *Расы и народы*. 1993. Вып. 23. С. 226.

<sup>510</sup> *Wade P.* The cultural politics of Blackness in Colombia // *American Ethnologist*. 1995. Vol. 22. № 2; *Da Silva D. F.* Facts of Blackness...

<sup>511</sup> *Cole J.* The new racism in Europe. A Sicilian ethnography. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 47—48.

<sup>512</sup> *Wikan U.* Generous betrayal: politics of culture in the New Europe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 37—38, 233.

<sup>513</sup> *Lumml K. Л.* Раса и общество. С. 114—133.

<sup>514</sup> *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and race. P. 183.

<sup>515</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). *Racialized boundaries*. P. 142—146.

<sup>516</sup> *Lewis L. A.* Blacks, black Indians, Afromexicans: the dynamic of race, nation, and identity in a Mexican moreno community (Guerrero) // *American Ethnologist*. 2000. Vol. 27. № 4. P. 903—904.

<sup>517</sup> *Cole J.* The new racism in Europe; *Lewis L. A.* Blacks, black Indians, Afromexicans... P. 905—906; *Rosa-Ribeiro F.* Racism, mimesis and anthropology in Brazil // *Critique in anthropology*. 2000. Vol. 20. № 3. P. 221—241.

<sup>518</sup> *Goldstein D.* «Interracial» sex and racial democracy in Brazil... P. 571—572; *Linke U.* German bodies: race and representation after Hitler. New York: Routledge, 1999. P. 40—44. Отмечу, что в последние годы у японской молодежи модно осветлять волосы, что делает их рыжими. Напротив, в конце 1960-х гг. афроамериканцы отказались от такого рода практик.

<sup>519</sup> *Lewis L. A.* Blacks, black Indians, Afromexicans... P. 899. Правда, например, в некоторых районах Мексики расовые отношения осложнены тем, что, занимая более высокое положение в социально-экономической иерархии, чем индейцы, потомки африканцев не имеют возможности претендовать на статус «истинных мексиканцев». Об амбивалентных отношениях между черными и индейцами см.: *Ibid.* P. 903—910.

<sup>520</sup> См., напр.: *Goode Ju.* Dousing the fire or fanning the flames: the role of human relations practitioners in intergroup conflicts // *Baker L. D.* (ed.). *Life in America. Identity and everyday experience*. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 73—74.

<sup>521</sup> *Tajfel H.* The social psychology of minorities (Minority Rights Group. Report no. 38). London: Minority Rights Group, 1978. P. 4—5. См. также: *Bonnett A., Carrington B.* Constructions of anti-racist education in Britain and Canada // *Comparative education*. 1996. Vol. 32. Issue 3. P. 271—288.

<sup>522</sup> *Wabab A.* Consuming narratives: questioning authority and the politics of representation in social science research // *Dei G. J. S., Johal G. S.* (eds.). *Critical issues in anti-racist research methodologies*. New York: Peter Lang, 2005. P. 34—35.

<sup>523</sup> *Hage Gh.* White self-racialization as identity fetishism: capitalism and the experience of colonial whiteness // *Murji K., Solomos J.* (eds.). *Racialization: studies in theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 192—203.

<sup>524</sup> *Nzegwu N.* Colonial racism: sweeping out Africa with mother Europe's broom // *Babbitt S. E., Campbell S.* (eds.). *Racism and philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 130—135. К сходным выводам о появлении «культурного расизма» в рамках колониального дискурса ранее пришел Али Раттанси, убедительно продемонстрировавший, как колониализм искусно выстраивал образы «Другого», апеллируя прежде всего к культурным различиям. См.: *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «postmodern» frame // *Rattansi A., Westwood S.* (eds.). *Racism, modernity and identity: on the Western front*. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 36—48.

<sup>525</sup> *Nzegwu N.* Colonial racism. P. 142—146.

<sup>526</sup> *Piper N.* Racism, nationalism and citizenship. Ethnic minorities in Britain and Germany. Aldershot: Ashgate, 1998. P. 37—39; *Wodak R., Reisigl M.* Discourse and racism: European perspectives // *Annual Review of Anthropology*. 1999. Vol. 28. P. 178, 188—191; *Gingrich A.* Concept of race vanishing, movements of racism rising? Global issues and Austrian ethnography // *Ethnos*. 2004. Vol. 69. № 2. P. 157—159.

<sup>527</sup> Кстати, это подчеркивает и А. де Бенуа. См.: *Benoist A. de.* What is racism? // *Telos*. Winter 1999. № 114. P. 40.

<sup>528</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 171—173.

## Глава 8. Расизм меняет обличье

<sup>529</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 169—170, 193.

<sup>530</sup> *Coogan K.* Dreamer of the day: Francis Parker Yockey and the postwar fascist international. Brooklyn, N. Y.: Autonomedia, 1999. P. 213, 479—485, 533. О развитии идеи расовой автаркии и «биопсихологического един-

ства» у итальянских фашистов см.: *Gillette A.* Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 83—84, 109, 118—119, 126—127.

<sup>531</sup> Запрет на смешанные браки был введен в 1949 г., а в следующем году такие браки были признаны преступлением, и нарушителей ожидало суровое наказание. Но в Южной Африке белые оправдывали это законодательство тем, что якобы черные настолько гордились своей национальностью, что сами не желали вступать в смешанные браки. См.: *Breytenbach W. J.* The new racism. Cape Town: Maskew Miller, 1978. P. 19.

<sup>532</sup> *Григулевич И. Р. и др.* (ред.). Документы обличают расизм. М.: Наука, 1968. С. 168—170.

<sup>533</sup> *Breytenbach W. J.* The new racism. Cape Town: Maskew Miller, 1978. P. 6—7. По словам Дж. Фредриксона, идеология апартеида стремилась приспособить романтический национализм Гердера и Фихте к условиям Южной Африки. См.: *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 134—135.

<sup>534</sup> *Григулевич И. Р. и др.* (ред.). Документы обличают расизм. С. 172.

<sup>535</sup> Там же. С. 177—195. Подробно о режиме апартеида в ЮАР см.: *Fredrickson G. M.* White supremacy: a comparative study in American and South African history. New York: Oxford Univ. Press, 1981. P. 240—246.

<sup>536</sup> О связи некоторых направлений неоязычества с расизмом и неонацизмом см.: *Gardell M.* Gods of the blood. The pagan revival and White separatism. Durham: Duke University Press, 2003.

<sup>537</sup> *Dyson M. E.* Race rules. Navigating the color line. New York: Vintage, 1997. P. 85—86.

<sup>538</sup> *Chong K. H.* What it means to be Christian: the role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans // Baker I. D. (ed.). Life in America. Identity and everyday experience. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 87—106.

<sup>539</sup> *Fanon F.* Toward the African revolution; political essays. London: Penguin Books, 1967. P. 42.

<sup>540</sup> *Barker M.* The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe. Frederick, Maryland: Aletheia Books, 1981. P. 21—22; *Seidel G.* Culture, nation and 'race' in the British and French New Right // Levitas R. (ed.). The ideology of the new right. Cambridge: Polity Press, 1986. P. 107—135; *Gilroy P.* 'There ain't no black in the Union Jack'. The cultural politics of race and nation. London: Unwin Hyman, 1987. P. 148—150; *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle. London and New York: Routledge, 1992. P. 11—14, 57; *Ansell A. E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 19—22; *MacMaster N.* Racism in Europe,

1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 193—198; *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 32—39.

<sup>541</sup> *Schuman H.* Sociological racism // *Trans-Action*. December 1969. Vol. 7. P. 44—48.

<sup>542</sup> *Sears D. O., McConahay J. B.* The politics of violence. Boston: Houghton Mifflin, 1973; *McConahay J. B., Hough J. C.* Symbolic racism // *The Journal of Social Issues*. 1976. Vol. 32. № 2. P. 23—45; *Kinder D. R., Sears D. O.* Prejudice and politics: symbolic racism versus racial threats to the good life // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1981. Vol. 40. P. 414—431; *Sears D. O.* Symbolic racism // *Katz P. A., Taylor D. A.* (eds.). *Eliminating racism: profiles in controversy*. New York: Plenum, 1988. P. 53—84; *Ward D.* Generations and the expression of symbolic racism // *Political psychology*. 1985. Vol. 6. № 1. P. 1—18; *Weigel R. H., Howes P. W.* Conceptions of racial prejudice: symbolic racism reconsidered // *Journal of Social Issues*. 1985. Vol. 41. № 3. P. 117—138; *Van Dijk T. A.* *Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk*. Newbury Park: Sage Publishers, 1987. P. 368; *Howell S. E., Warren S.* Public opinion and David Duke // *Ross D. D.* (ed.). *The Emergence of David Duke and the Politics of Race*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992. P. 81, 85—86; *Dyson M. E.* *Race rules. Navigating the color line*. New York: Vintage, 1997. P. 35. См. также: *Ashmore R. D., Del Boca F. K.* Psychological approaches to understanding intergroup conflicts // *Katz Ph. A.* (ed.). *Towards the elimination of racism*. New York: Pergamon, 1976. P. 106—107.

<sup>543</sup> *De Rudder V., Poirret Ch., Vourc'h F.* L'inégalité raciste. P. 42.

<sup>544</sup> *Essed Ph.* *Everyday racism: reports from women of two cultures*. Claremont, CA: Hunter House Inc, 1990.

<sup>545</sup> *Gaertner S. L.* Nonreactive measures in racial attitude research: a focus on «liberals» // *Katz Ph. A.* (ed.). *Towards the elimination of racism*. New York: Pergamon, 1976. P. 183—211; *Gaertner S. L., Dovidio J. F.* The aversive form of racism // *Gaertner S. L., Dovidio J. F.* (eds.). *Prejudice, discrimination, and racism*. Orlando, FL: Academic Press, 1986. P. 61—89.

<sup>546</sup> *McConahay J. B.* Self-interest versus racial attitudes as correlates of anti-busing attitudes in Louisville: is it the buses or the blacks? // *Journal of politics*. 1982. Vol. 44. № 3. P. 705, note 31; *Idem.* Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale // *Gaertner S. L., Dovidio J. F.* (eds.). *Prejudice, discrimination and racism*. Orlando: Academic Press, 1986. P. 96.

<sup>547</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 27—39; *Fernandez J. P.* The impact of racism on Whites in corporate America // *Bowser B. P., Hunt R. G.* (eds.). *Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 161; *De Rudder V., Poirret Ch., Vourc'h F.* L'inégalité



raciste. P. 34; *Mullings L.* Interrogating racism: toward an antiracist anthropology // *Annual review of anthropology*. 2005. Vol. 34. P. 677. Одними из первых понятие «новый расизм» подхватили некоторые профессора из Южной Африки, оправдывавшие режим апартеида. Негативную реакцию международной общественности на этот режим они и назвали «новым расизмом», который якобы был направлен против белого населения ЮАР. См.: *Breytenbach W. J.* The new racism.

<sup>548</sup> *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. London: Routledge, 1993. P. 29—31.

<sup>549</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 172—173.

<sup>550</sup> *Werbner P.* Islamophobia: incitement to religious hatred — legislating to a new fear? // *Anthropology today*. 2005. Vol. 21. № 1. P. 5—9; *Rattansi A.* Racism. P. 108—111.

<sup>551</sup> *Tarman Ch., Sears D. O.* The conceptualization and measurement of symbolic racism // *Journal of Politics*. 2005. Vol. 67. № 3. P. 731—761.

<sup>552</sup> *Хумобург Э.Л.* США: «белый расизм» и афроамериканцы на исходе XX в. // *Расы и народы*. 1993. Вып. 23. С. 180—184.

<sup>553</sup> *Taylor P. C.* Race. A philosophical introduction. Cambridge, UK: Polity Press, 2004. P. 79.

<sup>554</sup> *Gaertner S. L.* Nonreactive measures in racial attitude research: a focus on «liberals» // *Katz Ph. A. (ed.)*. Towards the elimination of racism. New York: Pergamon, 1976. P. 189—207; *Gaertner S. L., Dovidio J. F.* The aversive form of racism // *Gaertner S. L., Dovidio J. F. (eds.)*. Prejudice, discrimination, and racism. Orlando, FL: Academic Press, 1986. P. 61—89.

<sup>555</sup> *Bobo L.* Whites' opposition to busing: symbolic racism or realistic group conflict? // *Personality and social psychology*. 1983. Vol. 45. № 6. P. 1196—1210.

<sup>556</sup> *Pettigrew Th. F., Meertens R. W.* Subtle and blatant prejudice in Western Europe // *European Journal of Social Psychology*. 1995. Vol. 25. № 1. P. 57—75. Об обсуждении этой работы см.: *Coenders M., Scheepers P., Sniderman P. M., Verberk G.* Blatant and subtle prejudice: dimensions, determinants, and consequences; some comments on Pettigrew and Meertens // *European Journal of Social Psychology*. 2001. Vol. 31. № 3. P. 281—297; *Pettigrew Th. F., Meertens R. W.* In defense of the subtle and blatant prejudice concept: a retort // *European Journal of Social Psychology*. 2001. Vol. 31. № 3. P. 299—309.

<sup>557</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism and the cumulative dimension of ethnic attitudes // *Social Psychology Quarterly*. 1993. Vol. 56. № 1. P. 23—24.

<sup>558</sup> *Stolcke V.* Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe // *Current anthropology*. 1995. Vol. 36. № 1. P. 1—12.

<sup>559</sup> *Steinberg S.* The ethnic myth. Race, ethnicity and class in America. Boston: Beacon Press, 1989. P. 79—80, 266.

<sup>560</sup> *Ливен А.* Национализм в современном мире // *Свободная мысль* — XXI. 2005. № 4. С. 27—40.

<sup>561</sup> *Gingrich A., Banks M.* (eds.). Neo-nationalism in Europe and beyond. New York: Berghahn Books, 2006. Термин был введен для того, чтобы показать, что это явление далеко не ограничивается расизмом. Однако, как соглашается один из его авторов, «раса» и «иммигранты» остаются важнейшими темами такого дискурса. См.: *Banks M.* Performing «neo-nationalism»: some methodological notes // *Gingrich A., Banks M.* (eds.). Neo-nationalism in Europe and beyond. New York: Berghahn Books, 2006. P. 53.

<sup>562</sup> Об этом см.: *Taguieff P.-A.* The new cultural racism in France // *Telos*. Spring 1990. № 83. P. 117—118; *Idem.* Origins and metamorphoses of the New Right. An interview with Pierre-André Taguieff // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 164; *Idem.* From race to culture: the New Right's view of European identity // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 101, 122—123; *Van Dijk T.A.* Communicating racism. P. 209; *Gilroy P.* The end of anti-racism // *Donald J., Rattansi A.* (eds.). 'Race', culture and difference. London: Sage, 1992; *Wieviorka M.* Tendencies to racism in Europe: does France represent a unique case, or is it representative of a trend // *Wrench J., Solomos J.* (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 56—57; *Idem.* Is it difficult to be an anti-racist? // *Werbner P., Modood T.* (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 141—143; *Ansell A.E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 20—21; *Modood T.* 'Difference', cultural racism and anti-racism // *Werbner P., Modood T.* (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 164—166; *Body-Gendrot S.* 'Now you see, now you don't': comments on Paul Gilroy's article // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. Vol. 21. № 5. P. 851; *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 33; *Rattansi A.* Racism. P. 94—96.

<sup>563</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 52.

<sup>564</sup> *Barkan E.* The retreat of scientific racism: changing concepts of race in Britain and the United States between the World wars. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *Wade P.* Human nature and race // *Anthropological theory*. 2004. Vol. 4. № 2. P. 159—160.

<sup>565</sup> *Rattansi A.* Racism. P. 105.

<sup>566</sup> *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 43; *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 193. По словам Скотта Майкелсена, еще в романах Фенимора Купера цвет кожи отождествлялся с культурой, хотя, в его изложении, Купер писал пародию на «научный расизм» своего времени. См.: *Micbaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 71—75. Показательно и отношение американских судов к роли расы. Например, в одном судебном решении 1921 г. говорилось, что цвет кожи важен не сам по себе, а как показатель принадлежности к какой-либо цивилизации. Желтую кожу судьи жестко связывали с «восточным деспотизмом». Но японцев некоторые американские юристы оценивали по их «культурному прогрессу» и поэтому были готовы причислить их к белой расе. А в ЮАР эпохи апартеида японских бизнесменов рассматривали как «почетных белых». См.: *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996. P. 55—56, 62; *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. С. 96.

<sup>567</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. С. 34.

<sup>568</sup> *Butbman W. C.* The rise of integral nationalism in France. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1939. P. 81, 104. Об этой французской традиции см.: *Silverstein P. A.* Algeria in France: transpolitics, race, and nation. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2004; *Idem.* Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe // *Annual Review of Anthropology.* 2005. Vol. 34. P. 370.

<sup>569</sup> Об этом см., напр.: *Miles R.* Recent Marxist theories of nationalism and the issue of racism // *The British Journal of Sociology.* 1987. Vol. 38. № 1. P. 30; *Wieviorka M.* Racism in Europe: unity and diversity // *Rattantsi A. Westwood S.* (eds.). Racism, modernity and identity — on the Western front. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 182—183; *Young R. J. C.* Egypt in America: Black Athena, racism and colonial discourse // *Rattantsi A. Westwood S.* (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 161; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 91.

<sup>570</sup> *Fessenden T.* The soul of America: whiteness and the disappearing of bodies in the progressive era // *Weiss G., Haber H. F.* (eds.). Perspectives on embodiment: the intersections of nature and culture. New York: Routledge, 1999. P. 31—33.

<sup>571</sup> *Gossett Th. F.* Race. The history of an idea in America. New York: Schocken Books, 1971. P. 169, 173, 287—309; *Haller J. S.* Outcasts from evolution: scientific attitudes of racial inferiority, 1859—1900. Urbana: Univ.

of Illinois Press, 1971. P. 148—150, 170—172, 199—200; *Higham J.* Strangers in the land. Patterns of American nativism, 1860—1925. New York: Atheneum, 1971. P. 24—27, 52—67, 87—96.

<sup>572</sup> *Pitt-Rivers G. H.* The clash of culture and the contact of races. London: George Routledge and Sons, 1927. О его взглядах см.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism: changing concepts of race in Britain and the United States between the World wars. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 291—292. Питт-Риверс учился в Оксфорде у У. Макдуголла и считал себя функционалистом, последователем Б. Малиновского. Знал он и работы С. Широкогорова.

<sup>573</sup> *Lévi-Strauss C.* The view from afar. New York: Basic Books, 1985. P. 17.

<sup>574</sup> Ibid. P. 18—19.

<sup>575</sup> Ibid. P. 24.

<sup>576</sup> *Benoist A. de.* What is racism? // Telos. Winter 1999. № 114. P. 19, 45—47.

<sup>577</sup> Ibid. P. 36, 43.

<sup>578</sup> *Todorov T.* On human diversity. Nationalism, racism and exoticism in French thought. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1993. P. 63—64, 70—72.

<sup>579</sup> Ibid. P. 68.

<sup>580</sup> Ibid. P. 71—72.

<sup>581</sup> *Geertz C.* The uses of diversity // Borofsky R. (ed.). Assessing cultural anthropology. New York: McGraw-Hill, 1994. P. 454—465; *Friedman J.* Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 77.

<sup>582</sup> *Wievioroka M.* Is it difficult to be an anti-racist? // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 142. О контрoверзе Леви-Стросса и ее неоднозначном восприятии французскими интеллектуалами см. также: *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 38—39, прим. 5.

<sup>583</sup> *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. P. 80.

<sup>584</sup> Ibid. P. 83—85.

<sup>585</sup> *Pettigrew Th. F., Meertens R. W.* Subtle and blatant prejudice... P. 58—60; *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 193—198; *Wikan U.* Generous betrayal: politics of culture in the New Europe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 80—83; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe.

Р. 86—91; *Van Hiel A, Mervielde I.* Authoritarianism and social dominance orientation: relationships with various forms of racism // *Journal of Applied Social Psychology*. 2005. Vol. 35. № 11. P. 2323—2344.

<sup>586</sup> *Van Dijk T.A.* Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk. Newbury Park: Sage Publishers, 1987. P. 221—222.

<sup>587</sup> Ibid. P. 225—226.

<sup>588</sup> *Van Hiel A, Mervielde I.* Authoritarianism and social dominance orientation...

<sup>589</sup> *Балибар Э, Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 35. Пол Гилрой тоже с сожалением замечает, что расовая иерархия и в наше время сохраняет свое практическое значение. См.: *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004.

<sup>590</sup> *Wetherell M, Potter J.* Mapping the language of racism: discourse and the legitimization of exploitation. New York: Columbia Univ. Press, 1992. P. 195.

<sup>591</sup> *Sniderman P. M., Piazza Th., Tetlock Ph. E., Ann Kendrick A.* The New Racism // *American Journal of Political Science*. 1991. Vol. 35. № 2. P. 423—447.

<sup>592</sup> *Bobo L.* Whites' opposition to busing...; *Idem.* Group conflict, prejudice and the paradox of contemporary attitudes // Katz Ph., Taylor D. (eds.). *Eliminating racism*. New York: Plenum Press, 1988.

<sup>593</sup> *Kleinpenning G, Hagendoorn L.* Forms of racism...

<sup>594</sup> *Wetherell M, Potter J.* Mapping the language of racism... P. 197—198.

<sup>595</sup> *Mullings L.* Interrogating racism: toward an antiracist anthropology // *Annual review of anthropology*. 2005. Vol. 34. P. 684.

<sup>596</sup> *Augoustinos M, Abrens Ch, Innes J. M.* Stereotypes and prejudice: the Australian experience // *British Journal of Social Psychology*. 1994. Vol. 33. P. 125—141.

## Глава 9. Новые правые и «культурный расизм»

<sup>597</sup> Подробно о Новых правых и их идеологии см.: *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990; *Taguieff P.-A.* Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique. Paris: Descartes et Cie, 1994.

<sup>598</sup> Иногда он пишет под псевдонимами Фабрис Ларош или Роббер де Эрт. Бенуа — парижский интеллектуал, обладающий одной из лучших частных библиотек. Его литературный талант был в 1978 г. признан Французской академией, наградившей его премией за книгу «Взгляд справа». Бенуа долгое время выпускал ежеквартальник «НувеЙ эколь» и часто публиковался в журнале «Элементы». См.: *Johnson D.* The

New Right in France // Cheles L., Ferguson R., Vaughan M. (eds.). *Neo-Fascism in Europe*. London and New York: Longman, 1991. P. 237.

<sup>599</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right in the year of 2000 // *Telos*. Spring 1999. № 115. P. 133—134. На самом деле этот лозунг впервые был сформулирован Теодором Адорно, одним из основателей Франкфуртской школы, еще в конце 1940-х гг. См.: *Малахов В. С.* Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 66. Затем в 1970-х гг. он был подхвачен левыми, которые пользовались им в борьбе с глобализацией и расизмом, основываясь на работах французских антропологов, прежде всего К. Леви-Стросса. См.: *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 32; *Guillaumin C.* 'Race' and discourse // Silverman M. (ed.). *Race, discourse and power in France*. Aldershot: Avebury, 1991. P. 9, 12; *Taguieff P.-A.* From race to culture: the New Right's view of European identity // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 119; *Adler F.* Left vigilance in France // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 26—27; *Славный Б.* Скромное обаяние левой интеллигенции // *Рубежи*. 1995. № 3. С. 120; *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции: антология современных идей. М.: Витязь, 1996. С. 121. Об аналогичном подходе британского чернокожего социолога см.: *Hall S.* Culture, community, nation // *Cultural Studies*. 1993. Vol. 7. № 3. P. 361. Кстати, А. де Бенуа тоже любит прибегать к авторитету Леви-Стросса. См.: *Benoist A. de.* What is racism? // *Telos*. Winter 1999. № 114. P. 44, 47.

<sup>600</sup> *Pascal P.* Les vrais racistes // *Militant*. 1984. Vol. 16. № 156.

<sup>601</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 175—177, 179—181, 185—186, 195—196.

<sup>602</sup> *Benoist A. de.* The idea of empire // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 87—88. Сходные идеи отстаивает Итальянское социальное движение, основанное в 1946 г. сподвижниками Муссолини. Сохраняя расистское отношение к иммигрантам, сегодня оно всеми силами отмежевывается от расизма, настаивая на своем стремлении сохранить итальянскую культуру и идентичность от якобы негативного влияния иммигрантов. Об этом см.: *Cheles L.* The Italian Far Right: attitudes and views on ethnicity and immigration // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 159—175.

<sup>603</sup> *Benoist A. de.* Confronting globalization // *Telos*. Summer 1996. № 108. P. 135.

<sup>604</sup> *Coogan K.* Dreamer of the day: Francis Parker Yockey and the postwar fascist international. Brooklyn, N. Y.: Autonomedia, 1999.

<sup>605</sup> Об этом см.: *Griffin R.* Revolt against the modern world: the blend of literary and historical fantasy in the Italian New Right // *Literature and History*. 1985. Vol. 11. № 1. P. 105. Об отсутствии у А. де Бенуа и Новых правых в целом сколько-нибудь принципиальной позиции по жгучим вопросам современности и об их теоретических колебаниях в зависимости от степени знакомства с теми или иными философскими концепциями см.: *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 190—192. Об этом см.: *Taguieff P.-A.* Discussion or inquisition? The case of Alain de Benoist // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 34—54; *Torigian M.* The philosophical foundations of the French New Right // *Telos*. Fall 1999. № 117. P. 13, note 22, and 19, note 45.

<sup>606</sup> Об этом см.: *Barot R., Bird J.* Racialization: the genealogy and critique of a concept // *Ethnic and Racial Studies*. 2001. Vol. 24. № 4. P. 605—606.

<sup>607</sup> *Miglio G.* The cultural roots of the federalist revolution // *Telos*. Fall 1993. № 97. P. 33—39.

<sup>608</sup> *Hall S.* Culture, community, nation // *Cultural Studies*. 1993. Vol. 7. № 3. P. 354.

<sup>609</sup> См., напр.: *Hall S.* The question of cultural identity // *Hall S., Held D., McGrew T.* (eds.). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992. P. 296—297; *Idem.* Culture, community, nation. P. 356; *Said E. W.* *Culture and imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

<sup>610</sup> *Miglio G.* The cultural roots of the federalist revolution. О его неадекватном отношении к мигрантам с Юра см.: *Gillette A.* Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 184.

<sup>611</sup> *Hall S.* Culture, community, nation. P. 354.

<sup>612</sup> Об этом см.: *Fyssh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 121.

<sup>613</sup> О методах дискредитации научных подходов Новыми правыми с позиций солипсизма и об отстаивании ими, вслед за Ницше, самоценности этнических мифов см.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism // *Montagu A.* (ed.). *Sociobiology examined*. Oxford: Oxford University Press. 1980. P. 342—355; *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 23—40.

<sup>614</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 181, 189—190, 195—197; *Idem.* What is racism? P. 41—48.

<sup>615</sup> *Kleinpenning G., Hagendoorn L.* Forms of racism... P. 34.

<sup>616</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right in the year of 2000 // *Telos*. Spring 1999. № 115. P. 134.

<sup>617</sup> Об этом см.: *Sheehan Th.* Myth and violence: the fascism of Julius Evola and Alain de Benoist // *Social Research*. 1981. Vol. 48. № 1. P. 63—66.

<sup>618</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right... P. 124.

<sup>619</sup> *Benoist A. de.* What is racism? P. 36.

<sup>620</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 180. Аналогичным образом Ле Пэн заявляет: «Мы не ксенофобы, а франкофилы». См.: *Ле Пэн Ж.-М.* О Франции, которой надо научиться говорить «nyet» // Свободная мысль — XXI. 2005. № 6. С. 127.

<sup>621</sup> *Pascal P.* Les vrais racistes // Militant. 1984. Vol. 16. № 156.

<sup>622</sup> *Бенуа А. де.* «Ни коммунизма, ни капитализма» // Политика. 1991. № 11. С. 6.

<sup>623</sup> *Ле Пэн Ж.-М.* О Франции... С. 123—124. Об этом см.: *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции: антология современных идей. М.: Витязь, 1996. С. 134—151; *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 193—194. Правда, в последние 20 лет А. де Бенуа старательно отмежевывается от этого движения и его идей, равно как и от социодарвинизма вкупе с социобиологией. См.: *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 173—175, 181, 193—194; *Coogan Kevin.* Dreamer of the day... P. 535. Однако социобиологический тезис о наследственной предрасположенности человека к определенным способностям и моделям поведения звучит в его работах. См., напр.: *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right... P. 123. Мало того, хорошо известны его связи с Национальным фронтом, правда, не с католическими консерваторами Ле Пэна, а с меньшинством, возглавлявшимся Бруно Мерре, которое в январе 1999 г. потерпело поражение в борьбе за влияние в этой организации и вынуждено было ее покинуть. Тогда Мерре создал свое Национально-республиканское движение. Об этом: *Demoule J.-P.* Personal communication. August 2001; *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 199; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 202—206. Кстати, достаточно долгое мирное сосуществование язычников Мерре с католиками Ле Пэна показывает, что приверженность патриотизму и радикальному национализму способна примечать даже такие на первый взгляд несовместимые религиозные учения.

<sup>624</sup> *Cole J.* The new racism in Europe. A Sicilian ethnography. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 122, 128. Об аргументах идеологов Лиги см.: *Poche B.* The Lombard League: from cultural autonomy to integral federalism // Telos. Winter 1991—1992. № 90. P. 79; *Gillette A.* Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 183—184.

<sup>625</sup> *Ле Пэн Ж.-М.* О Франции... С. 124. В августе 1996 г. Ле Пэн назвал расовое равенство «абсурдом». Об этом см.: *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 123.

<sup>626</sup> Этот лозунг они заимствовали у левых. Вместе с тем опыт показывает, что массовые потоки иммигрантов идут именно из быстро



развивающихся стран третьего мира. См.: *Castles S. Migrations and minorities in Europe. Perspectives for the 1990s: eleven hypotheses // Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 21—22.*

<sup>627</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch. The French New Right... P. 135; cf.: Poche B. The Lombard League... P. 79.*

<sup>628</sup> *Карцев Е. А. «Новые правые» Франции... С. 122—124. Эти позиции сохраняют свое значение для Национального фронта Ле Пен. Так, в 1989 г. бывший тогда вторым человеком в движении Бруно Мерге представил «законом природы» тот факт, что якобы «не может быть мирного сосуществования между этническими и религиозными общинами, которые значительно отличаются друг от друга». См.: *Fyssh P., Wolfreys J. The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 63.**

<sup>629</sup> Об этом см.: *Taguieff P.-A. The new cultural racism in France. P. 118—122; Idem. From race to culture: the New Right's view of European identity // Telos. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 100—102, 121, 124; Węsierski M. The New Right in Europe // Telos. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 57—59, 63; Torigian M. The philosophical foundations...; Козлов С. Я. Французские «новые правые»: новый «научный» расизм? // Этнографическое обозрение. № 2. С. 105. См. также: *Barker M. The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe. Frederick, Maryland: Aletheia Books, 1981; Balibar É. Es Gibt Keinen Staat in Europa: Racism and politics in Europe today // New Left Review. 1991. № 186. P. 6—10; Ibid. Race, nation and class (interview) // Silverman M. (ed.). Race, discourse and power in France. Aldershot: Avebury, 1991. P. 78—80; Adler F. Rev.: Pierre-André Taguieff (ed.). Face au racisme (Paris, 1991) // Telos. Winter 1991—1992. № 90. P. 148—156; Idem. Left vigilance in France // Telos. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 26; Idem. Rev.: Pierre-André Taguieff, Les Fins de l'Antiracism (Paris, 1995) // Telos. Winter 1995. № 103. P. 190—191; Lloyd C., Waters H. France: one culture, one people? // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 62—63; Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993; Cole J. The new racism in Europe...; Piper N. Racism, nationalism and citizenship. Ethnic minorities in Britain and Germany. Aldershot: Ashgate, 1998; Gilroy P. Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 32.**

<sup>630</sup> Об этом см.: *Torigian M. The philosophical foundations... P. 37. Впрочем, корни этих рассуждений восходят к обычной антисемитской риторике, столетиями прибегавшей к этому аргументу.*

<sup>631</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch. The French New Right... P. 142—143.*

<sup>632</sup> Соответственно о Франции и Швеции см.: *Adler F.* Left vigilance in France. P. 24—25; *Deland M.* The cultural racism of Sweden // *Race and Class*. 1997. Vol. 39. № 1. P. 56—59.

<sup>633</sup> См., напр.: *Benoist A. de.* What is racism? P. 30—31; *Benoist A. de., Champetier Ch.* The French New Right... P. 118—122. Об этом см.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 352—353; *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 67—80; *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции... С. 48—51; *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 533—534; *Fyssh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 120—121, 131—132.

<sup>634</sup> Он расстался с этой организацией в 1984 г.

<sup>635</sup> Любопытно, что, отвергая христианский монотеизм, многие Новые правые не находили ничего необычного в своей симпатии к исламу. См.: *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 13, note 22. Правда, несогласный с этим странным для него подходом Пьер Вьяль покинул Новых правых и вместе с рядом других видных деятелей GRECE присоединился к движению Ле Пэна. См.: *Gottfried P.* Alain de Benoist's anti-Americanism // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 128; *Fyssh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 114. А бывший французский министр внутренних дел М. Понятовский продолжал обвинять ислам в покушении на французскую идентичность. См.: *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции... С. 125—128.

<sup>636</sup> *Бенуа А. де.* Язычество // Атака. 1995. № 99. С. 16—24. Об этом см.: *Taguieff P.-A.* From race to culture... P. 104—114, 116—117; *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 12—17; *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции... С. 48—51, 94. Любопытно, что, признавая иудейские истоки христианства, Вьяль делал исключение для иудаизма, составлявшего основу самостоятельной еврейской культуры. К последней Вьяль относился терпимо как к любой локальной культуре, имеющей право на свой собственный путь. В его устах иудейский монотеизм оказывался положительной силой, в отличие от монотеизма универсального. Той же позиции придерживается и А. де Бенуа, называющий христианский антисемитизм «неврозом». Тем самым, нарушая логику своих построений, Новые правые зато избегали открытого антисемитизма. Впрочем, это не помешало им участвовать в XI конференции Международной антисемитской лиги в Вашингтоне в 1978 г. и воспевать чистоту «арийской расы». Об этом см.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 350—351; *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 73.

<sup>637</sup> *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 131.

<sup>638</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 186; *Benoist A. de., Champetier Ch.* The French New Right... P. 132—133. Об этом см.: *Gottfried P.* Alain de Benoist's anti-Americanism. P. 130; *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 22.

<sup>639</sup> *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 352; *Капуев Е. А.* «Новые правые» Франции... С. 104—131. Специалисты доказывают, что Ассоциация направляла всю свою энергию на восстановление фашистской и расистской идеологии. При этом правые радикалы прекрасно понимали, что ее рассуждения о «дохристианских ценностях» являлись ширмой, прикрывавшей ее истинные цели. Однако откровенное антихристианство привело в начале 1980-х гг. к резкому падению популярности Ассоциации и уходу из нее многих консерваторов. См.: *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 68; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 112—114.

<sup>640</sup> *Фай Г.* От геополитики к этнополитике // Атеней. 2007. № 8. С. 52—54; *Буаль П.* Противостояние Север—Юг // Атеней. 2007. № 8. С. 57—59.

<sup>641</sup> *Evola Ju.* Éléments pour une éducation raciale. Puisseaux: Pardès, 1985. P. 47—49.

<sup>642</sup> Подробно о подходе Эвола к расовому вопросу см.: *Gillette A.* Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 154—175; *Sheehan Th.* Myth and violence... P. 52—62; *Griffin R.* Revolt against the modern world... P. 104, 108. Нельзя также не упомянуть, что, сотрудничая с итальянским фашистским режимом, Эвола не мог простить ему популизм, не вписывавшийся в его собственную концепцию элитарного фашизма. Свой идеал он видел в организации СС, однако нацистский подход не устраивал его своим чрезмерным акцентом на биологию. В меру ссылаясь на работы нацистских антропологов (Ойгена Фишера, Фрица Ленца, Ганса Пюнтера и др.), он все же предпочитал им философа Людвиг Клауса, разрабатывавшего проблему «нордической души». Тем не менее Эвола разделял такие основные положения расовой теории, как чистота расы, расовая иерархия и «наследственность — это судьба». Все это он изложил в своей работе «Синтез расовой доктрины» (1941). В то же время он утверждал, что «истинный расизм — это ментальность». Он верил, что каждая «раса» обладала своей собственной культурой, своими обычаями, своими ценностями и даже своей наукой.

<sup>643</sup> *Johnson D.* The New Right in France. P. 240—242.

<sup>644</sup> *Benoist A. de*. Three interviews with Alain de Benoist. P. 202—203. Об этом см.: *Sheehan Th.* Myth and violence...; *Taguieff P.-A.* Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique. Paris: Descartes à Cie, 1994. P. 80—81.

<sup>645</sup> *Buttman W. C.* The rise of integral nationalism in France. P. 81, 104; *Todorov T.* On human diversity. P. 57—60.

<sup>646</sup> *Taguieff P.-A.* From race to culture... P. 118; *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 20—22; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 123. О «правых» симпатиях Дюмезиля, его контактах с Новыми правыми и последующем разрыве с ними см.: *Гинзбург К.* Германская мифология и нацизм // Новое литературное обозрение. 1998. № 31. С. 73—93; *Lincoln B.* Shaping the past and the future // Times Literary Supplement. 1986. October 3. P. 1107—1108; *Idem.* Georges Dumézil // Times Literary Supplement. 1986. December 19. P. 1425; *Idem.* Rewriting the German war god: Georges Dumézil, politics and scholarship in the late 1930s // History of Religions. 1998. Vol. 37. № 3. P. 187—208; *Littleton C. S., Miller D. A., Pubvel J., Strutynski U.* Georges Dumézil // Times Literary Supplement. 1986. December 5. P. 1375. Ответ Дюмезиля на эти обвинения: *Dumézil G.* Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg // Économies. Sociétés. Civilisations. 1985. № 5. P. 985—989. Между тем об опоре Новых правых на его взгляды писал философ А. С. Панарин, который и сам был не прочь ими воспользоваться. См.: *Панарин А. С.* Философия политики. М.: Наука, 1994. С. 176—178.

<sup>647</sup> Об этом см.: *Wegierski M.* The New Right in Europe. P. 58; *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 18—19; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 123, 131. В последнее время они связывают «арийское начало» с языком и культурой, а не с расой. Впрочем, ранее А. де Бенуа с восхищением цитировал расистские построения Гобино и пытался возродить идею о большой роли расового фактора в истории и политике, опираясь на достижения социобиологии. Об этом см.: *Schnapp A., Svenbro J.* Du Nazisme à «Nouvelle école»: repères sur la prétendue Nouvelle droite // Quaderni di Storia. 1980. Vol. 11. P. 113—114; *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 349, 351; *Карцев Е. А.* «Новые правые» Франции... С. 49, 85—88, 101—102, 122; *Козлов С. Я.* Французские «новые правые»... Такая неоднократная смена парадигм не позволяет воспринимать нынешнюю «антирасистскую» риторику Новых правых с полным доверием.

<sup>648</sup> *Horowitz M. G.* Friedrich Nietzsche and cultural revivalism in Europe (1878—88) // The Mankind Quarterly. 1999. Vol. 40. № 2. P. 211—213.

<sup>649</sup> *Buttman W. C.* The rise of integral nationalism in France. P. 151—162.

<sup>650</sup> Профессор Практической школы высших исследований и одновременно Лионского университета Ж. Одновременно он является членом «научного совета» Национального фронта Ле Пен.

<sup>651</sup> Об этом см.: *Demoule J.-P.* Destin et usages des Indos-Européens // *Mauvais temps*. 1999. № 5.

<sup>652</sup> *Polomé E.* Preface // *Polomé E.* (ed.). Indo-European religion after Dumézil. Washington, D. C.: Institute for the Study of Man, 1996. P. 5—10; *Idem.* Re-reading Dumézil's «Mythes et Dieux Des Germanes» (1939) // *The Journal of Indo-European Studies*. 1998. Vol. 26. № 3/4. P. 475—479.

<sup>653</sup> Об этом журнале и его авторах см.: *Алексеев В. П.* Расизм в современной антропологии // Ефимов А. В. (ред.). Против расизма. М.: Наука, 1966. С. 14—21; *Аверкиева Ю. П.* Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 121; *Linklater M.* The curious laird of Nigg // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 140—143; *Sautman B.* Theories of East Asian superiority // Jacoby R., Glauberman N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 206—210; *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 480—482.

<sup>654</sup> Об этом см.: *Lincoln B.* Shaping the past and the future; *Idem.* Georges Dumézil; *Idem.* Rewriting the German war god; *Pubvel J.* After Dumézil, what? // *Polomé E.* (ed.). Indo-European religion after Dumézil. Washington, D. C.: Institute for the Study of Man, 1996. P. 149.

<sup>655</sup> *Schnapp A., Svenbro J.* Du Nazisme à «Nouvelle école»... P. 114—117. Нелишне отметить, что специалистам, в том числе профессиональным археологам, все это представляется не более чем странными фантазиями. См., напр.: *Ramage E. S.* (ed.). Atlantis: fact or fiction? Bloomington and London: Indiana University Press, 1978; *Feder K. L.* Frauds, myths and mysteries. Mountain View, Calif.: Mayfield Pub. Co., 1990; *Williams S.* Fantastic archaeology. The wild side of North American prehistory. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. P. 130—155; *Godwin J.* «Arktos»: the Polar myth in science, symbolism and Nazi survival. London: Thames and Hudson, 1993. P. 186—192; *Jordan P.* The Atlantis Syndrom. Gloucestershire: Sutton Publishing Limited, 2001.

<sup>656</sup> *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 38—39.

<sup>657</sup> *Faye G.* L'Archéofuturisme. Paris: L'Encre, 1998.

<sup>658</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 185. Об этом см.: *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 13, note 22, and 22.

<sup>659</sup> *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 41. Это переключается с убеждением Дюмезиля в том, что «прошлое, тщательно сохраненное и представленное в его величии и слабости, неоднократно спасало народы от распада». Цит. по: *Lincoln B.* Shaping the past and the future...

<sup>660</sup> Правда, на словах А. де Бенуа утверждает, что язычество и поиск индоевропейских корней составляют лишь незначительную часть ра-

бот Новых правых. См.: *Benoist A. de*. Three interviews with Alain de Benoist. P. 185. Между тем наблюдательные аналитики уже давно называют его творцом нового язычества во Франции. См., напр.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 342; *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 533.

<sup>661</sup> *Benoist A. de*. Three interviews with Alain de Benoist. P. 186; *Idem*. What is sovereignty? // *Telos*. Summer 1999. № 116. P. 99—118; *Idem*. The first federalist: Johannes Althusius // *Telos*. Winter 2000. № 118. P. 25—58; *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right... P. 138; *Durando D.* The rediscovery of ethnic identity // *Telos*. Fall 1993. № 97. P. 21—31.

<sup>662</sup> *Benoist A. de*. Three interviews with Alain de Benoist. P. 182. Об этом см.: *Козлов С. Я.* Французские «новые правые»... С. 106—107.

<sup>663</sup> *Шенк Ф. Б.* Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней // Новое литературное обозрение. 2001. № 6 (52). С. 42—61; *Dennell R.* Nationalism and identity in Britain and Europe // *Atkinson J., Banks I., O'Sullivan J.* (eds.). Nationalism and archaeology. Glasgow: Cruithne Press, 1996. P. 30—31; *Janik L., Zawadzka H.* One Europe — one past? // *Graves-Brown P., Jones S., Gamble C.* (eds.). Cultural identity and archaeology. London: Routledge, 1996. P. 117—118; *Shore C.* Ethnicity, xenophobia and the boundaries of Europe // *Allen T., Eade J.* (eds.). Divided Europeans: understanding ethnicities in conflict. The Hague: Kluwer Law International, 1999. P. 45—48; *Smith A. D.* Myths and memories of the nation. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. P. 239—240.

<sup>664</sup> *Balibar É.* Es Gibt Keinen Staat in Europa... P. 10.

<sup>665</sup> *Ibid.* P. 13; *Guillaumin C.* 'Race' and discourse // *Silverman M.* (ed.). Race, discourse and power in France. Aldershot: Avebury, 1991. P. 8; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 13—17.

<sup>666</sup> *House J.* Contexts for 'integration' and exclusion in modern and contemporary France // *Hargreaves A. G., Leaman J.* (eds.). Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 85.

<sup>667</sup> *Castles S.* Migrations and minorities in Europe. Perspectives for the 1990s: eleven hypotheses // *Wrench J., Solomos J.* (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 26—27.

<sup>668</sup> *Nederveen Pieterse J.* Fictions of Europe // *Race and Class*. 1991. Vol. 32. № 3. P. 3—10; *Shore C.* Ethnicity, xenophobia and the boundaries of Europe. P. 43—45; *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 201—204, 217—218. Именно о такой объединенной Европе и мечтали неонацисты после Второй мировой войны. См.: *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 167—168.

<sup>669</sup> *Shore C., Black A.* Citizens' Europe and the construction of European identity // *Goddard V. A. et al.* (eds.). The anthropology of Europe. Oxford: Berg, 1994. P. 294.

- <sup>670</sup> *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 99—105.
- <sup>671</sup> Disparity taints the growth in urban populations // *The Japan Times*. 2001. June 6. P. 7.
- <sup>672</sup> Об этом см.: *Козлов С. Я.* Французские «новые правые»... С. 107. Такие настроения они унаследовали от адвокатов «консервативной революции». См.: *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 142.
- <sup>673</sup> *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 349, 354.
- <sup>674</sup> *Nisbet R.* Conservatism: dream and reality. Milton Keynes: Open University Press, 1986. P. 18—19, 35 ff.
- <sup>675</sup> *Pubvel J.* After Dumézil, what?
- <sup>676</sup> О критике этого см. также: *Renfrew C.* Archaeology and language. The puzzle of the Indo-European origins. London: Penguin Books, 1987. P. 250—262; *Idem.* The identity of Europe in prehistoric archaeology // *Journal of European Archaeology*. 1994. Vol. 2. № 2. P. 165.
- <sup>677</sup> *Wiegandt M. H.* The «Konservative Revolution» — then and now // *Telos*. Summer 1995. № 104. P. 179—181, 184.
- <sup>678</sup> *Nederveen Pieterse J.* Fictions of Europe. P. 7—9.
- <sup>679</sup> *Body-Gendrot S.* 'Now you see, now you don't': comments on Paul Gilroy's article // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. Vol. 21. № 5. P. 853; *Silverstein P. A.* Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe // *Annual Review of Anthropology*. 2005. Vol. 34. P. 365—366.
- <sup>680</sup> См., напр.: *Lloyd C.* Universalism and difference: the crisis of anti-racism in the UK and France // *Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front*. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 225—226; *Маляхов В. С.* Осуществим ли в России «Русский проект»? // *Отечественные записки*. 2002. № 3. С. 148. О детальном обсуждении всех сложностей этой концепции и о необходимости дифференцированного регионального подхода см.: *Bowen J. R.* Should we have a universal concept of 'indigenous peoples' rights'? // *Anthropology Today*. 2000. Vol. 16. № 4. P. 12—16.
- <sup>681</sup> О возникающих в этой связи сложностях и конфликтных ситуациях, иной раз возрождающих расистские установки и взгляды, см.: *Kuper A.* Return of the native // *New Humanist*. 2003. Vol. 118. № 3. P. 5—8.
- <sup>682</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right... P. 135. Нетрудно заметить, насколько это созвучно идеям Л. Гумилева. По сути, речь идет о постмодернистском дискурсе, для которого значение имеют не термины, а их смысл, существенно меняющийся в зависимости от того, кто и в каком контексте их использует; речь идет о современном политическом процессе, наполненном «символическими конфликтами». Об этом см.: *Ansell A. E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 34—38.

<sup>683</sup> Цит. по: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 354.

<sup>684</sup> *Rattansi A.* «Western» racisms, ethnicities and identities in a «post-modern» frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 56; *MacMaster N.* Racism in Europe... P. 194—196; *Silverstein P. A.* Immigrant racialization... P. 366, 372—373.

<sup>685</sup> *Pflüger F.* Deutschland driftet. Die Konservativen Revolution entdeckt ihre Kinder. Düsseldorf; Vienna; New York; Moscow: ECON, 1994. P. 57. См. также: *Body-Gendrot S.* 'Now you see, now you don't'... P. 851; *Козлов С. Я.* Французские «новые правые»... С. 109.

<sup>686</sup> *Bulmer M., Solomos J.* Introduction: re-thinking ethnic and racial studies // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. № 5. P. 829. Любопытно, что к тому же итогу приводит и логика радикального мультикультурализма. Об этом см.: *Michaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 14—15.

<sup>687</sup> О росте антисемитизма в современной Европе на волне антииммигрантских настроений см.: *Freedman R. O.* Anti-Semitism on the rise in Europe // The Daily Yomiuri. 2000. December 31. P. 6; *Black I.* Europe must stifle anti-Semitism // Guardian. 2004. 20 February.

<sup>688</sup> *Silverstein P. A.* Immigrant racialization... P. 366—367.

<sup>689</sup> См., напр.: *Бельхаддад С.* «Между двух Я». Алжирка? Французенка? Какой сделать выбор... // Крылова Н. Л., Прожогина С. В. Метисы: кто они? Проблемы социализации и самоидентификации. М.: Институт Африки РАН, 2004. С. 238. Cf.: *Wibtol de Wenden C.* Ethnic minority mobilization against racism in France // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 245—248; *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 166—167. В то же время главная французская антирасистская организация «COC расизм», претендующая на место общенародного демократического движения, утверждает, что культивация различий ведет к распаду общности. Поэтому надо стремиться сохранить Францию единой. По той же причине «COC расизм» выступает против введения мультикультурализма и аффирмативной политики. См.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. P. 214—216.

<sup>690</sup> Это, кстати, подчеркивает и член германского парламента, христианский демократ Ф. Пфлюгер. См.: *Pflüger F.* Deutschland driftet. S. 69—70.

<sup>691</sup> Особую сложность этой ситуации придает тот факт, что сегодня лишенные доступа к политической власти меньшинства сами пытаются использовать культуру в качестве политического оружия.



<sup>692</sup> *Husbands Ch. T.* The mainstream right and the politics of immigration in France: major developments in the 1980s // *Ethnic and Racial Studies*. 1991. Vol. 14. № 2. P. 183—186.

<sup>693</sup> *Wiewiorka M.* Tendencies to racism in Europe: does France represent a unique case, or is it representative of a trend // Wrench J., Solomos J. (eds.). *Racism and migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 57—58.

<sup>694</sup> *Johnson D.* The New Right in France; *Gottfried P.* Alain de Benoist's anti-Americanism; *Coogan K.* Dreamer of the day... P. 182—184.

<sup>695</sup> См., напр.: *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. P. 183. Об этом см.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 353.

<sup>696</sup> *Benoist A. de.* Europe, Tiers Monde, Même Combat. Paris: Robert Laffont, 1986.

<sup>697</sup> *Taguieff P.-A.* From race to culture... P. 115; *Torigian M.* The philosophical foundations...

<sup>698</sup> *Torigian M.* The philosophical foundations... P. 12—13.

<sup>699</sup> *Benoist A. de, Champetier Ch.* The French New Right... P. 131—132, 138. Нельзя не отметить близость всех этих рассуждений к евразийской концепции, развивавшейся некоторыми русскими эмигрантами в 1920—1930-х гг. Об этом см.: *Шницельман В. А.* Евразийская идея и теория культуры // *Этнографическое обозрение*. 1996. № 4. С. 3—16; *Он же.* Евразийство и национальный вопрос // *Этнографическое обозрение*. № 2. С. 112—125; *Он же.* Русские, нерусские и евразийский федерализм: евразийцы и их оппоненты в 1920-е годы // *Славяноведение*. 2002. № 4. С. 3—20.

<sup>700</sup> *Benoist A. de.* Three interviews with Alain de Benoist. По словам А. де Бенуа, «ни одна серьезная расовая теория не может основываться на культуре, а не на биологии». См.: *Ibid.* P. 195. Это, правда, значительно отличается от того, во что верил молодой А. де Бенуа в 1960-х — начале 1970-х гг., когда он был поклонником «биологического реализма», т.е. расизма, и писал о том, что «сегодня вся политика предполагает биополитику». Об этом см.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 349; *Taguieff P.-A.* Origins and metamorphoses of the New Right. P. 164—165; *Idem.* From race to culture... P. 102.

<sup>701</sup> *Policar A.* Racism and its mirror image // *Telos*. Spring 1990. № 83. P. 102.

<sup>702</sup> *Gottfried P.* Alain de Benoist's anti-Americanism. P. 128; *Wegierski M.* The New Right in Europe. P. 64, note 23. Мало того, известны прямые факты сотрудничества А. де Бенуа и Новых правых в целом с расистами и неонацистами. См.: *Sheehan Th.* Paris: Moses and Polytheism. P. 350—351; *Johnson D.* The New Right in France. P. 236; *Droit R.-P.* The words and the facts // *Telos*. Winter 1993 — spring 1994. № 98/99. P. 145—149.

<sup>703</sup> *Adler F.* Left vigilance in France; *Wegierski M.* The New Right in Europe. P. 69. О небесспорности такого рода определений и об особенностях критики Новых правых как справа, так и слева и, напротив, о поддержке их некоторыми европейскими интеллектуалами см.: *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 4, 20—28.

<sup>704</sup> *Werbner P.* Essentialising essentialism, essentialising silence: ambivalence and multiplicity in the construction of racism and ethnicity // Werbner P., Modood T. (eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed Books, 1997. P. 247; *Tissberger M.* The project(ions) of 'civilization' and the counter-transferences of Whiteness: Freud, Psychoanalysis, 'Gender' and 'Race' // Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.). Weiss — Weissein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 92—93.

<sup>705</sup> См., напр.: *Benoist A. de.* What is racism? P. 30.

<sup>706</sup> *Lévi-Strauss C.* The view from afar. P. 3—24. Об этом см.: *Todorov T.* On human diversity. P. 60—89.

<sup>707</sup> Об этом см.: *Adler F.* Left vigilance in France. P. 27.

## Глава 10. Иммигранты, глобализация и «культурный расизм»

<sup>708</sup> *Husbands Ch. T.* The mainstream right and the politics of immigration in France... P. 170—198; *MacMaster N.* The 'seuil de tolérance': the uses of a 'scientific' racist concept // Silverman M. (ed.). Race, discourse and power in France. Aldershot: Avebury, 1991. P. 14—28; *Lloyd C., Waters H.* France: one culture, one people? // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 49—65; *Martiniello M., Kazim P.* Italy: two perspectives // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 79—84; *Merckx F., Fekete L.* Belgium: the racist cocktail // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 67—78; *Rätzschel N.* Germany: one race, one nation? // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 31—48; *Webber F.* From ethnocentrism to Euro-racism // Race and Class. 1991. Vol. 32. № 3. P. 11—17; *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries...; *Wrench J., Solomos J.* (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993; *Cole J.* The new racism in Europe; *Deland M.* The cultural racism of Sweden; *Piper N.* Racism, nationalism and citizenship. Правда, в Италии для расизма имелись и внутренние причины, связанные с существенным экономическим отставанием земледельческого юга от промышленного севера. См.: *Vasta E.* Rights and racism in a new country of immigration: the Italian case // Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 92—93; *Cole J.* The new racism in Europe. P. 16, 19—20. Но итальянские антира-

систы отказываются связывать «проблему Юга» с расизмом и представляют его результатом недавней массовой иммиграции. См.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. P. 165—168.

<sup>709</sup> *Balibar É.* Es Gibt Keinen Staat in Europa. P. 13—14.

<sup>710</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 19.

<sup>711</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries... P. 78—83.

<sup>712</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 174—176.

<sup>713</sup> *Foot P.* The rise of Enoch Powell: an examination of Enoch Powell's attitude to immigration and race. Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 104.

<sup>714</sup> *Ibid.* P. 119—120, 126—127; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 182; *Королева А. П.* Расизм в странах Западной Европы (50—70-е годы) // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 267.

<sup>715</sup> *Barker M.* The New Racism. P. 21—22; *Королева А. П.* Расизм в странах Западной Европы. С. 267; *Seidel G.* The Holocaust denial: anti-Semitism, racism and the New Right. Leeds: Beyond the Pale Collection, 1986. P. 139; *Gilroy P.* 'There ain't no black in the Union Jack'. P. 47—48, 51—52, 60—64; *Miles R.* Racism. London and New York: Routledge, 1989. P. 8—9; *Hall S.* The question of cultural identity // Hall S., Held D., McGrew T. (eds.). Modernity and its futures. Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992. P. 308; *Malik K.* The meaning of race. Race, history and culture in Western society. London, 1996. P. 210—216; *Solomos J., Back L.* Racism and society. London: MacMillan, 1996. P. 18, 24, 98—99; *Rattansi A.* Racism. P. 96—99.

<sup>716</sup> *Murrey N.* Anti-racists and other demons: ideology in Thatcher's Britain // Race and Class. 1986. Vol. 27. № 3. P. 1—19; *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. London: Routledge, 1993. P. 23.

<sup>717</sup> Но в то же время пресса превозносила чернокожих спортсменов и шоуменов, приносивших Великобритании успех. См.: *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. P. 26.

<sup>718</sup> *Rattansi A.* Racism. P. 103.

<sup>719</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 177, 180—182; *Rattansi A.* The uses of racialization: the time-spaces and subject-objects of the raced body // Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 276—281; *Idem.* Racism. P. 150—152. Правда, для некоторых авторов расистская мотивация британских чиновников неочевидна. См.: *Hansen R.* Citizenship and immigration in post-war Britain. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.

<sup>720</sup> *Miles R.* Explaining racism in contemporary Europe // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front.

Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 191; *Lloyd C.* Universalism and difference. P. 228—230.

<sup>721</sup> *Popple K.* Understanding and tackling racism among young people in the United Kingdom // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work. London: UCL Press, 1997. P. 16.

<sup>722</sup> *Laurence E.* In the abundance of water the fool is thirsty: sociology and black 'pathology' // Centre for Contemporary Cultural Studies (eds.). The empire strikes back: race and racism in 70s Britain. London: Hutchinson, 1982. P. 97—100; *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 178.

<sup>723</sup> *Murrey N.* Anti-racists and other demons. P. 6, 14.

<sup>724</sup> *Cross M.* 'Race', class formation and political interests: a comparison of Amsterdam and London // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 59—60.

<sup>725</sup> О прямо противоположной интерпретации способностей афрокарибцев и «азиатов» к интерграции см.: *Alexander C.* Beyond black: rethinking the colour/culture divide // Ethnic and racial studies. 2002. Vol. 25. № 4. P. 563—564.

<sup>726</sup> *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. P. 26; *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. P. 134.

<sup>727</sup> *Popple K.* Understanding and tackling racism... P. 26—32.

<sup>728</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 179.

<sup>729</sup> *Popple K.* Understanding and tackling racism... P. 14—15; *Rattantsi A.* Racism. P. 153—158.

<sup>730</sup> *Фурсова Л. Н.* Расизм в иммиграционной политике Канады // Ефимов А. В. и др. (ред.). Народы против расизма. М.: Наука, 1970. С. 194.

<sup>731</sup> *Bonnett A., Carrington B.* Constructions of anti-racist education in Britain and Canada // Comparative education. 1996. Vol. 32. Issue 3. P. 271—288.

<sup>732</sup> *Miles R.* Racism after «race relations». London; New York: Routledge, 1993. P. 98—100.

<sup>733</sup> *Mautner G.* «Deutschland über alles — and we are part of 'alles'» // Reisigl M., Wodak R. (eds.). The semiotics of racism: approaches in critical discourse analysis. Vienna: Passagen Verlag, 2000. P. 223—236.

<sup>734</sup> *Seidel G.* The Holocaust denial... P. 139—142.

<sup>735</sup> *Gardell M.* In the name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam. Durham, N. C.: Duke Univ. Press, 1996. P. 275—276.

<sup>736</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 183—188.

<sup>737</sup> *Wieviorka M.* Is it difficult to be an anti-racist? P. 142.

<sup>738</sup> *Деминцева Е. Б.* Быть арабом во Франции. М.: НЛЮ, 2008. С. 77—78, 130—145.

<sup>739</sup> *Cross M.* 'Race', class formation and political interests: a comparison of Amsterdam and London // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 55; *Leeman Y., Sabarso S.* *Racism in the Netherlands: the challenge for youth policy and youth work* // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). *Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work*. London: UCL Press, 1997. P. 40—45.

<sup>740</sup> *Van Dijk T. A.* *Communicating racism...* P. 27—28; *Essed Ph.* *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. Newbury Park: Sage, 1991. P. 15—17, 20—21, 288; *Leeman Y., Sabarso S.* *Racism in the Netherlands...* P. 46—48.

<sup>741</sup> *Linke U.* *German bodies: race and representation after Hitler*. New York: Routledge, 1999; *Idem.* *Blood and nation. The European aesthetics of race*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. P. 120—123.

<sup>742</sup> *Wilpert C.* Ideological and institutional foundations of racism in the Federal Republic of Germany // Wrench J., Solomos J. (eds.). *Racism and migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 78—79; *Leiprecht R., Inowlocki L., Marvakism A., Novak J.* *Racism in the new Germany: examining the causes, looking for answers* // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). *Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work*. London: UCL Press, 1997. P. 99; *Linke U.* *Blood and nation*. P. VIII—IX.

<sup>743</sup> *Takle M.* *German policy on immigration — from ethnos to demos?* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007. P. 89—90, 135—138, 171.

<sup>744</sup> *Ibid.* P. 147, 231, 240.

<sup>745</sup> *Leiprecht R., Inowlocki L., Marvakism A., Novak J.* *Racism in the new Germany...* P. 97—105.

<sup>746</sup> *Ibid.* P. 91—92, 106. См. также: *Watts M. W.* *Xenophobia in united Germany: generations, modernization, and ideology*. New York: St. Martin's Press, 1997.

<sup>747</sup> *MacMaster N.* *Racism in Europe*. P. 190—191; *Takle M.* *German policy on immigration...* P. 240.

<sup>748</sup> Об этом скандале см.: *Finn P.* *Germans weigh idea of a 'leading culture'* // *The Japan Times*. 2000. 28 November. P. 16; *Merkel backs Merz on culture* // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 2000. 30 October (№ 174). S. 2; *Бьюкенен П. Дж.* *Смерть Запада*. М.: АСТ, 2003. С. 144; *Takle M.* *German policy on immigration...* P. 249—250.

<sup>749</sup> *Wilpert C.* *Ideological and institutional foundations of racism...* P. 71—74; *Takle M.* *German policy on immigration...* P. 19—20.

<sup>750</sup> *Takle M.* *German policy on immigration...* P. 22—23, 97, 242—243. Любопытно, что именно в эти годы, когда в Германии происходил решительный переход от этнического к гражданскому пониманию «на-

ции», в России была сделана попытка провести законопроект «О русском народе», разработчики которого исходили из этнического понимания «нации» и ссылались при этом на германский опыт. См.: О проекте федерального закона «О русском народе»: материалы парламентских слушаний 25 мая 2001 года. М.: Издание Государственной Думы, 2002. С. 46—47, 60—61.

<sup>751</sup> *Aveling N.* More than just skin color: reading whiteness across different locations // Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.) Weiss — Weissein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 35.

<sup>752</sup> *Tissberger M.* The project(ions) of 'civilization' and the counter-transferences of Whiteness: Freud, Psychoanalysis, 'Gender' and 'Race' // Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.). Weiss — Weissein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 87.

<sup>753</sup> Цит. по: *Elund A., Schierup C.-U.* The thorny road in Europe: Swedish immigrant policy in transition // Wrench J., Solomos J. (eds.). Racism and migration in Western Europe. Oxford: Berg, 1993. P. 105.

<sup>754</sup> *Смирнов А.* Дания испугалась омусульманивания // Новые известия. 2001. 22 ноября. С. 3. Поэтому «карикатурный скандал» зимы 2005/06 г. вовсе нельзя считать неожиданностью.

<sup>755</sup> *MacMaster N.* Racism in Europe. P. 188—189. Обсуждая установки норвежских властей, Унни Викан, по сути, поднимает важные вопросы, имеющие фундаментальное значение для европейской политики в отношении иммигрантов. Ее критика сводится к трем положениям. Во-первых, власти слепо повторяли, что местное население должно проявлять уважение к иммигрантам и их культуре. Однако на практике чиновники делали очень мало для реальной интеграции иммигрантов в общество и в основном ограничивались выдачей социальных пособий. Поэтому многие иммигранты просто не могли реализовать свои знания и способности, чтобы заслужить общественное признание и повысить самоуважение. Во-вторых, чиновники полагали, что выдача пособий сама по себе заставит иммигрантов испытывать благодарность к Норвегии и норвежскому народу. На деле же, оставаясь безработными, иммигранты ощущали свою ненужность и отчужденность от местного общества, и это порождало у них горькие чувства вплоть до ненависти к окружающим. В-третьих, распространенное эссенциалистское отношение к «культуре» порождало культурный фундаментализм, злоупотребление этим понятием для манипуляции людьми и в конечном счете нарушение прав человека на индивидуаль-

ный выбор жизненной стратегии. В этих условиях иммигранты становились социальными маргиналами и были обречены на жалкое существование на обочине общества. См.: *Wikan U.* Generous betrayal: politics of culture in the New Europe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 61—66, 72—73. О том же во Франции см.: *Деминцева Е. Б.* Быть арабом во Франции.

<sup>756</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. P. 259—287. Об этом см.: *McConabay J. B.* Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale // Dovidio J. F., Gaertner S. L. (eds.). Prejudice, discrimination and racism. Orlando: Academic Press, 1986. P. 91—126; *Wetherell M., Potter J.* Mapping the language of racism: discourse and the legitimation of exploitation. New York: Columbia Univ. Press, 1992. P. 195; *Ansell A. E.* New Right, New racism. New York: New York University Press, 1997. P. 62.

<sup>757</sup> *Pfaff W.* In the end, culture trumps // The Japan Times. 2001. 22 February.

<sup>758</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. P. 12, 391.

<sup>759</sup> *Essed Ph.* Everyday racism: reports from women of two cultures. Claremont, CA: Hunter House Inc., 1990. P. 32—33; *Idem.* Understanding everyday racism. P. 13—14.

<sup>760</sup> См., напр.: *Pellicani L.* The cultural war between East and West // Telos. Fall 1991. № 89. P. 127—132.

<sup>761</sup> *Piccone P.* Beyond pseudo-culture? Reconstituting fundamental political concepts // Telos. Spring 1993. № 95. P. 12.

<sup>762</sup> *Silverstein P. A.* Immigrant racialization... P. 368.

<sup>763</sup> *Anthias F., Yuval-Davis N.* (in association with Cain H.). Racialized boundaries. P. 184, 193—194.

<sup>764</sup> Ibid. P. 197.

<sup>765</sup> *Coogan K.* Dreamer of the day... Практические шаги к такой коалиции делаются во Франции, начиная с 1993 г., по инициативе Новых правых, испытывающих неизбывное тяготение к национал-большевизму. В этой деятельности поучаствовал и Эдуард Лимонов, бывший тогда консультантом в одной из французских коммунистических газет. См.: *The red-brown scandal* // *Reflexes international*. 1999. № 1, pt. 2/3.

<sup>766</sup> *D'Souza D.* The end of racism. P. 205.

<sup>767</sup> *Turner T.* Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? // *Cultural Anthropology*. 1993. Vol. 8. № 4. P. 412, 414. Сегодня о таком неожиданном результате мультикультурализма пишут немало специалистов.

<sup>768</sup> *Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 1. P. 76.

<sup>769</sup> *Turner T.* Anthropology and multiculturalism... P. 423.

<sup>770</sup> *Miglio G.* The cultural roots of the federalist revolution; *Fekete L.* Popular racism in corporate Europe // *Race and Class*. 1998—1999. Vol. 40. № 2/3. P. 189—197.

<sup>771</sup> *Wieviorka M.* Tendencies to racism in Europe... P. 63—65; *Solomos J., Back L.* Racism and society. P. 87—88; cf.: *Friedman J.* Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation // Werbner P., Modood T. (eds.). *Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London: Zed Books, 1997. P. 75.

<sup>772</sup> *Rex J.* *Race relations in sociological theory*. London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1970. P. 158; *Gilroy P.* 'There ain't no black in the Union Jack'. P. 40, 49—50; *Ehund A., Schierup C.-U.* Paradoxes of multiculturalism: essays on Swedish society. Aldershot: Avebury, 1991. P. 47ff, 69ff; *Idem.* The thorny road in Europe... P. 106—110; *Balibar É.* Es Gibt Keinen Staat in Europa... P. 15; *Idem.* Race, nation and class (interview) // Silverman M. (ed.). *Race, discourse and power in France*. Aldershot: Avebury, 1991. P. 79; *Guillaumin C.* 'Race' and discourse. P. 9; *Gilroy P.* The end of anti-racism // Donald J., Rattansi A. (eds.). 'Race', culture and difference. London: Sage, 1992. P. 87; *Hall S.* The question of cultural identity. P. 298; *Idem.* Culture, community, nation. P. 357; *Rath J.* The ideological representation of migrant workers in Europe: a matter of racialisation? // Wrench J., Solomos J. (eds.). *Racism and migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 222; *Solomos J., Back L.* Racism and society. P. 18—19, 27; *Cole J.* The new racism in Europe. P. 12; *Visweswaran K.* Race and the culture of anthropology. P. 76; *Harrison F. V.* Introduction: expanding the discourse on «race» // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 3. P. 610.

<sup>773</sup> *Steinberg S.* The ethnic myth. Race, ethnicity and class in America. Boston: Beacon Press, 1989. P. 79—80.

<sup>774</sup> *Eagleton T.* The idea of culture. Oxford: Blackwell, 2000. P. 44.

<sup>775</sup> *Rath J.* The ideological representation of migrant workers in Europe. P. 222—223.

<sup>776</sup> *Cole J.* The new racism in Europe. P. 17; cf.: *Silverstein P. A.* Immigrant racialization... P. 365. Аналогичное отношение встречается и к приезжим спортивным звездам: их могут превозносить при том, что других их соплеменников могут презирать и третировать как ненужных иммигрантов. См.: *Back L., Crabbe T., Solomos J.* The changing face of football: racism, identity and multicultural in the English game. Oxford: Berg, 2001. P. 8—9.

<sup>777</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. Anthropology and the construction of race, 1896—1954. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 219—220.



<sup>778</sup> *Ong A.* Cultural citizenship as subject-making // *Current Anthropology*. 1996. Vol. 37. № 5. P. 742—743, 749—751; *Driedger L., Halli Sh. S.* The race challenge 2000 // *Driedger L., Halli Sh. S.* (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 14.

<sup>779</sup> *Solomos J., Back L.* Racism and society. P. 210.

<sup>780</sup> *Van Dijk T. A.* Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk. Newbury Park: Sage Publishers, 1987. P. 27—28, 44, 85, 103—104; *Idem.* Denying racism: elite discourse and racism // *Wrench J., Solomos J.* (eds.). *Racism and migration in Western Europe*. Oxford: Berg, 1993. P. 179—193.

<sup>781</sup> *Van Dijk T. A.* Communicating racism. P. 118; *Pettigrew Th. F., Meertens R. W.* Subtle and blatant prejudice... P. 73; *Phoenix A.* Dealing with difference: the recursive and the new // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. Vol. 21. № 5. P. 862; *Gingrich A.* Concept of race vanishing, movements of racism rising? Global issues and Austrian ethnography // *Ethnos*. 2004. Vol. 69. № 2. P. 156—176.

<sup>782</sup> *Hall S.* Culture, community, nation. P. 361.

<sup>783</sup> *Barr M. D.* Lee Kuan Yew: race, culture and genes // *Journal of Contemporary Asia*. 1999. Vol. 29. № 2. P. 147, 156—157. См. также: *Sautman B.* Theories of East Asian superiority // *Jacoby R., Glauberman N.* (ed.). *Bell Curve debate: history, documents, opinions*. New York: Random House, 1995. P. 201—221.

<sup>784</sup> *Barr M. D.* Lee Kuan Yew: race, culture and genes. P. 152—154.

<sup>785</sup> *Ibid.* P. 156—158.

## Глава 11. «Новый расизм» в США

<sup>786</sup> *Banton M.* Racism today: a perspective from international politics // *Ethnic and Racial Studies*. 1999. Vol. 22. № 3. P. 611. Правда, антииммигрантская риторика звучала из уст некоторых американских интеллектуалов еще в конце XIX в. См.: *Haller J. S.* Outcasts from evolution... P. 170—172, 199—200.

<sup>787</sup> *Swain C. M.* The new White nationalism in America. Its challenge to integration. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 133—282.

<sup>788</sup> *Jacoby R.* The myth of multiculturalism // *New Left Review*. 1994. № 208. P. 125—126.

<sup>789</sup> *Gresson III A. D.* The recovery of race in America. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

<sup>790</sup> При этом немало американцев сохранили и старые расистские убеждения. См.: *Sniderman P. M., Tetlock Ph. E.* Symbolic racism: problems of motive attribution in political analysis // *Journal of social issues*. 1986. Vol. 42. № 2. P. 129—150; *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism. The basics. New York and London: Routledge, 2001.

<sup>791</sup> *Kinder D. R., Sears D. O.* Prejudice and politics: symbolic racism versus racial threats to the good life // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1981. Vol. 40. P. 416; *Sears D. O.* Symbolic racism // *Katz P. A. Taylor D. A. (eds.). Eliminating racism: profiles in controversy*. New York: Plenum, 1988. P. 56; *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E. (eds.). White reign. Deploying whiteness in America*. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 11.

<sup>792</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. Principles for a multiracial society. New York: The Free Press, 1995. P. 24, 477—524. Об этом см.: *Essed Ph.* Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory. Newbury Park: Sage, 1991. P. 29; *Gordon L. R.* Fanon, philosophy, and racism // *Babbitt S. E., Campbell S. (eds.). Racism and philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. P. 47.

<sup>793</sup> В конце 1960-х гг. многие белые американцы представляли себе это как отсутствие у черных мотивации к интенсивному труду. См.: *Schuman H.* Sociological racism // *Trans-Action*. December 1969. Vol. 7. P. 46—47.

<sup>794</sup> *McConahay J. B., Hough J. C.* Symbolic racism // *The Journal of Social Issues*. 1976. Vol. 32. № 2. P. 24—25; *McConahay J. B.* Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale // *Dovidio J. F., Gaertner S. L. (eds.). Prejudice, discrimination and racism*. Orlando: Academic Press, 1986. P. 94—95.

<sup>795</sup> *McConahay J. B., Hough J. C.* Symbolic racism; *McConahay J. B.* Self-interest versus racial attitudes as correlates of anti-busing attitudes in Louisville: is it the buses or the blacks? // *Journal of politics*. 1982. Vol. 44. № 3. P. 705—710.

<sup>796</sup> *McConahay J. B., Hough J. C.* Symbolic racism. P. 38.

<sup>797</sup> *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism. P. 188—189.

<sup>798</sup> *Sears D. O.* Symbolic racism. P. 56—57, 73—74. Действительно, сегодня в лагере американских неоконсерваторов, стоящих за отмену аффирмативных действий, можно встретить и афроамериканцев из среднего класса. Об этом см.: *Marable M.* Bush's Blacks: race traitors? (September 2002) (<http://manningmarable.net>); *Mukherjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 46—47, 65—68.

<sup>799</sup> *Sniderman P. M., Tetlock Ph. E.* Symbolic racism.

<sup>800</sup> *Sears D. O.* Symbolic racism. P. 61, 72. Действительно, как подтверждает Роопали Мухерджи, голливудские фильмы 1990-х гг. делали акцент на том, что приверженность своим культурным ценностям меша-

ла успешной интеграции иммигрантов в американское общество. См.: *Mukherjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 88.

<sup>801</sup> *Sears D. O.* Symbolic racism. P. 78.

<sup>802</sup> *Ross D. D.* (ed.). The Emergence of David Duke and the Politics of Race. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992. По словам Ван Дейка, люди ведут «откровенно расистские» разговоры только с близкими друзьями или в кругу семьи. Кроме того, по его же наблюдениям, ответы на анкету или интервью могут быть более толерантными, чем реальное поведение. См.: *Van Dijk T. A.* Communicating racism. P. 129, 225, 358.

<sup>803</sup> *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism. P. 207. Ср. высказывание голландца об «иностранцах»: «У этих людей иные взгляды, иной менталитет, чем у нас». См.: *Van Dijk T. A.* Communicating racism. P. 107.

<sup>804</sup> *Ward D.* Generations and the expression of symbolic racism // Political psychology. 1985. Vol. 6. № 1. P. 11.

<sup>805</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. P. 477—524; *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада. С. 102—104. Об этом см.: *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Who said it can't happen here? // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Gresson III A. D.* (eds.). Measured lies: the Bell Curve examined. New York: St. Martin's Press, 1996. P. 24; *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism. P. 172—173.

<sup>806</sup> *Weigel R. H., Howes P. W.* Conceptions of racial prejudice: symbolic racism reconsidered // Journal of Social Issues. 1985. Vol. 41. № 3. P. 124; *Ward D.* Generations and the expression of symbolic racism. P. 2—3; *Sears D. O.* Symbolic racism. P. 78; *Mukherjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 21—23.

<sup>807</sup> *Mukherjee R.* The racial order of things... P. 192—230.

<sup>808</sup> *Ward D.* Generations and the expression of symbolic racism. Правда, судя по более ранним исследованиям, четкой корреляции между расовыми взглядами родителей и детей не наблюдалось. Это говорило о том, что мировоззрение детей формируется в разных социальных средах, не ограниченных семьей. Но при этом в расово гетерогенном обществе дети начинают различать людей по цвету кожи еще в дошкольном возрасте. Если речь идет об обществе, организованном на расовых основах, то расовое мировоззрение может складываться уже в раннем детстве. При этом оно включает представление о более высоком статусе белых. Но главную роль в формировании расового мировоззрения играют школьные годы. См.: *Katz Ph. A.* The acquisition of

racial attitudes in children // Katz Ph. A. (ed.). Towards the elimination of racism. New York: Pergamon, 1976. P. 130, 147—150.

<sup>809</sup> Как пишет Дж. Макконехей, «многие белые и ныне сохраняют негативное отношение к черным, но сегодня уже неудобно выражать такие чувства напрямую». См.: *McConahay J. B.* Self-interest versus racial attitudes as correlates of anti-busing attitudes in Louisville: is it the buses or the blacks? // *Journal of politics*. 1982. Vol. 44. № 3. P. 716.

<sup>810</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism.

<sup>811</sup> *Omi M., Winant H.* Racial formation in the United States. From the 1960s to the 1990s. New York: Routledge, 1994. P. 117—132.

<sup>812</sup> *McConahay J. B.* Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale; *Хумобург Э. Л.* США: «белый расизм» и афроамериканцы... С. 180—184; cf.: *Martin K., Cottingham C.* Thinking about race relations // *Dissent*. Fall 1991. P. 520—529; *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid. Segregation and the making of the underclass. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. P. 166—167; *Omi M., Winant H.* Racial formation... P. 123—124, 127—128; *Feagin J. R., Herman V., Batur P.* White racism. P. 51, 203—206, 209—210.

<sup>813</sup> *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid. P. 94—95; *Feagin J. R., Herman V., Batur P.* White racism. P. 206—207.

<sup>814</sup> Об основных расистских движениях в США см.: *Ridgeway J.* Blood in the face: the KKK, Aryan Nations, Nazi Skinheads and the rise of a New White Culture. New York: Thunder's Mouth Press, 1990; *Omi M., Winant H.* Racial formation... P. 118—121; *D'Souza D.* The end of racism. P. 396—398; *Ferber A. L.* The white supremacist movement in the United States today // Pincus F. L., Ehrlich H. J. (eds.). Race and ethnic conflict. Contending views on prejudice, discrimination, and ethnoviolence. Boulder: Westview Press, 1999. P. 346—354.

<sup>815</sup> *Mukherjee R.* The racial order of things: cultural imaginaries of the post-soul era. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2006. P. 96—97.

<sup>816</sup> *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid. P. 3.

<sup>817</sup> *Ibid.* P. 13, 166—172; *Хумобург Э. Л.* США: «белый расизм» и афроамериканцы... С. 189—190.

<sup>818</sup> *Mullings L.* Interrogating racism. P. 680.

<sup>819</sup> *Goldberg D. T.* Racial Americanization // Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 90—94.

<sup>820</sup> *Mukherjee R.* The racial order of things... P. 237.

<sup>821</sup> *Howell S. E., Warren S.* Public opinion and David Duke // Ross D. D. (ed.). The Emergence of David Duke and the Politics of Race. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992. P. 80—93.

<sup>822</sup> *Swain C. M.* The new White nationalism in America. P. 34—35.

<sup>823</sup> *Lewis O.* La Vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty — San Juan and New York. New York: Random House, 1965; *Idem.* The culture of poverty // Scientific American. 1966. Vol. 215. P. 19—25; *Idem.* The culture of poverty // Moynihan D. P. (ed.). On understanding poverty: perspectives from the social sciences. New York: Basic Books, 1968. P. 187—220.

<sup>824</sup> *Moynihan D. P.* The Moynihan report // Rainwater L., Yancey W. L. (eds.). The Moynihan report and the politics of controversy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1967. P. 39—125.

<sup>825</sup> *Banfield E. C.* The unheavenly city. Boston: Little, Brown, 1970.

<sup>826</sup> *Murrey Ch.* Losing ground: American social policy, 1950—1980. New York: Basic Books, 1984.

<sup>827</sup> См., напр.: *D'Souza D.* The end of racism. P. 232—243.

<sup>828</sup> *Dyson M. E.* Race rules. Navigating the color line. New York: Vintage, 1997. P. 113, 135—137, 142—145.

<sup>829</sup> *Ryan W.* Blaming the victim. New York: Random House, 1971; *Wilson W. J.* The truly disadvantaged: the inner city, the underclass, and public policy. Chicago: University of Chicago Press, 1987; *Maxwell A. H.* The underclass, 'social isolation' and 'concentration effects' // Critique of Anthropology. 1993. Vol. 13. № 3. P. 231—245; *Goldberg D. T.* Racist culture: philosophy and the politics of meaning. Cambridge: Blackwell, 1993. P. 168—175. См. также: *Грамов Ю. А.* Антинегритянские расистские концепции в американской буржуазной социологии этнических отношений // Ефимов А. В. и др. (ред.). Народы против расизма. М.: Наука, 1970. С. 31—32; *Веселкин Е. А., Григулевич И. Р.* Оскар Льюис — критик или слуга американского империализма? // Бромлей Ю. В. (ред.). Этнологические исследования за рубежом. М.: Наука, 1973. С. 170—182; *Аверкиева Ю. П.* Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 133—134. Об этих дискуссиях см.: *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid. P. 5—7; *Harrison F. V.* The persistent power of «race» in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 49.

<sup>830</sup> *Massey D. S., Denton N. A.* American apartheid.

<sup>831</sup> *Ibid.* P. 98—104.

<sup>832</sup> *Alland A.* Race in mind: race, IQ, and other racisms. New York: Palgrave Macmillan, 2002. P. 184—189.

<sup>833</sup> *Newitz A., Wray M.* Introduction // Wray M., Newitz A. (eds.). White trash. New York: Routledge, 1997. P. 2—4.

<sup>834</sup> *Jayson Sh.* A new generation doesn't blink an eye at interracial relationships // USA Today, February 8, 2006. P. 1—2A.

- <sup>835</sup> *Williams K. M.* Multiracialism and the civil rights future // *Daedalus*. 2005. Vol. 134. № 1. P. 59.
- <sup>836</sup> *Russell Ch.* Racial and ethnic diversity. Ithaca, New York: New Strategist Publications, 2002. P. 836, 910; *Williams K. M.* Multiracialism and the civil rights future // *Daedalus*. 2005. Vol. 134. № 1. P. 54. Для сравнения, в Англии и Уэльсе, по переписи 2001 г., потомки межрасовых браков составляли 1,2% населения. См.: *Banton M.* Genomics and race: vexed questions // *Anthropology today*. 2005. Vol. 21. № 4. P. 4.
- <sup>837</sup> *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism; Jayson Sh. A new generation...
- <sup>838</sup> *Klein J.* Listen to what Katrina is saying // *Time*. 2005. Vol. 166. № 11; *McWhorter J.* Did race play a role in the government's slow response to Hurricane Katrina? // *CQ Researcher*. 2005. Vol. 15. № 41. P. 997; *Pamies R.* From the eye of the storm to the eyes of the nation // *Diverse: Issues in Higher Education*. 2005. Vol. 22. № 19; *Small D. P.* Perspectives on Katrina // *National NOW Times*. 2005. Vol. 37. № 3. P. 4; *Young C.* No, this is the story of the hurricane // *Reason*. 2005. Vol. 37. № 7; *Marable M.* Katrina's unnatural disaster (October 2005) (<http://manningmarable.net>); *Idem.* Black suffering and White power (October 2005) (<http://manningmarable.net>). Связь размеров катастрофы с расизмом подтверждают и профессиональные антропологи. См.: *Scheper-Hughes N.* Katrina: the disaster and its doubles // *Anthropology Today*. 2005. Vol. 21. № 6. P. 2—4. См. также: Abandoned and abused: prisoners in the wake of Hurricane Katrina // *Race and class*. 2007. Vol. 49. № 1. P. 81—92. События в Новом Орлеане дали повод для нового выступления лидера радикальной «Нации ислама» Луиса Фарраhana, собравшего в середине октября 2005 г. в центре Вашингтона массовый митинг, на котором он заявил о сознательном «геноциде» американских властей против чернокожего населения. См.: *Зубков К.* «Нация ислама» обвиняет Америку // *Газета*. 2005. 17 октября. С. 12—13.
- <sup>839</sup> *Gallagher Ch. A.* White reconstruction in the University // *Socialist Review*. 1995. Vol. 24. № 1/2. P. 179.
- <sup>840</sup> *Ibid.* P. 180—182.
- <sup>841</sup> *Berbrier M.* White supremacists and the (pan-)ethnic imperative: on «European-Americans» and «white student unions» // *Sociological Inquiry*. 1998. Vol. 68. № 4. P. 498—516.
- <sup>842</sup> *Staiger A.* Whiteness as giftedness: racial formation at an urban high school // *Social problems*. 2004. Vol. 51. № 2. P. 161—181.
- <sup>843</sup> *McConahay J. B., Hough J. C.* Symbolic racism // *The Journal of Social Issues*. 1976. Vol. 32. № 2. P. 23—45; *Feagin J. R., Hernan V., Batur P.* White racism. P. 65.
- <sup>844</sup> *Sniderman P. M., Piazza Th., Tetlock Ph. E., Ann Kendrick A.* The New Racism // *American Journal of Political Science*. 1991. Vol. 35. № 2. P. 437—

441. Та же закономерность была выявлена в Западной Европе. См.: *Pettigrew Th. F., Meertens R. W.* Subtle and blatant prejudice in Western Europe // *European Journal of Social Psychology*. 1995. Vol. 25. P. 68.

<sup>845</sup> *Hodson G., Hooper H., Dovidio J. F., Gaertner S. L.* Aversive racism in Britain: the use of inadmissible evidence in legal decisions // *European Journal of Social Psychology*. 2005. Vol. 35. P. 438; *Gillborn D.* Critical race theory and education: racism and anti-racism in educational theory and praxis // *Discourse: studies in the cultural politics of education*. 2006. Vol. 27. № 1. P. 14—17.

<sup>846</sup> *Benedict R.* Race and racism. London: George Routledge & Sons, 1942. P. 163.

<sup>847</sup> *Ibid.* P. 158.

<sup>848</sup> *Baker L. D.* From savage to Negro. Anthropology and the construction of race, 1896—1954. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 227—228.

<sup>849</sup> *McConahay J. B.* Self-interest versus racial attitudes as correlates of anti-busing attitudes in Louisville: is it the buses or the blacks? // *Journal of politics*. 1982. Vol. 44. № 3. P. 716—717.

<sup>850</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters: the social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota, 1993. P. 204.

<sup>851</sup> *Schlesinger Jr. A. M.* The disuniting of America. Reflections on a multi-cultural society. Revised and enlarged edition. New York: W. W. Norton & Co., 1998.

<sup>852</sup> *D'Souza D.* The end of racism. Principles for a multiracial society. New York: The Free Press, 1995. P. 396—398; *Swain C. M.* The new White nationalism in America. Its challenge to integration. Cambridge: Cambridge Univ Press, 2002. P. 16—24, 41—42, 48—58.

<sup>853</sup> *Swain C. M.* The new White nationalism... P. 46—47.

<sup>854</sup> *Frankenberg R.* White women, race matters... P. 232. Аналогичным образом, в начале 1990-х гг. русские демократы тоже пытались наполнить русское самосознание позитивным смыслом, очистив его от шовинизма. Об этом см.: *Дробижева Л. М.* Этническое самосознание русских в современных условиях: идеология и практика // *Советская этнография*. 1991. № 1. С. 10. Однако, как стало очевидно сегодня, им это не удалось.

<sup>855</sup> *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness // *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E.* (eds.). *White reign. Deploying whiteness in America*. New York: St. Martin's Press, 1998. P. 12. См. также: *Jones J. M., Carter R. T.* Racism and White racial identity // *Bowser B. P., Hunt R. G.* (eds.). *Impacts of racism on White Americans*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996. P. 7—8, 22.

- <sup>856</sup> *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness. P. 26.
- <sup>857</sup> *Ibid.* P. 15.
- <sup>858</sup> *Ibid.* P. 16—17.
- <sup>859</sup> *Aveling N.* More than just skin color: reading whiteness across different locations // Tissberger M., Dietze G., Hrzan D., Husmann-Kastein J. (Hrsg.) *Weiss — Weissein — Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. P. 31.
- <sup>860</sup> *Dyer R.* *White.* London: Routledge, 1997. P. 10.
- <sup>861</sup> *Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R.* Addressing the crisis of whiteness. P. 18—19, 22. Ранее на этом настаивал британский марксист Амбалванер Си-ванандан. См.: *Siwanandan A.* RAT and the degradation of black struggle // *Race and class.* 1985. Vol. 26. № 4. P. 1—33.
- <sup>862</sup> *Rodriguez N. M.* Emptying the content of Whiteness // Kincheloe J. L., Steinberg Sh. R., Rodriguez N. M., Chennault R. E. (eds.). *White reign. Deploying whiteness in America.* New York: St. Martin's Press, 1998. P. 34.
- <sup>863</sup> *Alcoff L. M.* What should white people do? // *Hypatia.* 1998. Vol. 13. № 3. P. 22—23.
- <sup>864</sup> *Ware V., Back L.* *Out of Whiteness: color, politics and culture.* Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 149—150.
- <sup>865</sup> *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996. P. 30—31, 172—175; *Ware V., Back L.* *Out of Whiteness...* P. 6—7, 14, 272. См. также: *Gilman S. L.* *The Jew's body.* New York: Routledge, 1991. P. 241—242.
- <sup>866</sup> См., напр.: *Linke U.* German bodies: race and representation after Hitler. New York: Routledge, 1999. P. 32—34.
- <sup>867</sup> *Alcoff L. M.* What should white people do? P. 12—14, 21.
- <sup>868</sup> См., напр.: *Haney Lopez I. F.* *White by law.* P. 183—190. С этой целью в современных США все большую популярность получает изучение белой идентичности. Об этом см., напр.: *Wiegman R.* *Whiteness studies and the paradox of particularity* // *Boundary.* 1999. Vol. 26. № 3. P. 115—150.
- <sup>869</sup> *Roediger D. R.* *Towards the abolition of whiteness.* London: Verso 1994; Ignatiev N., Garvey J. (eds.). *Race traitor.* New York: Routledge, 1996.
- <sup>870</sup> *Haney Lopez I. F.* *White by law...* P. 198—201; *Taylor P. C.* *Race. A philosophical introduction.* Cambridge, UK: Polity Press, 2004. P. 94—115.
- <sup>871</sup> *Dyson M. E.* *Race rules. Navigating the color line.* New York: Vintage, 1997. P. 55—56; *Alcoff L. M.* What should white people do? P. 17—21.
- <sup>872</sup> *Gillborn D.* Critical race theory and education: racism and anti-racism in educational theory and praxis // *Discourse: studies in the cultural politics of education.* 2006. Vol. 27. № 1. P. 25.
- <sup>873</sup> *Swain C. M.* *The new White nationalism...* P. 316—317.
- <sup>874</sup> *Lentin A.* *Racism and anti-racism in Europe.* London: Pluto Press, 2004. P. 26.



<sup>875</sup> *Ware V., Back L.* Out of Whiteness... P. 27.

<sup>876</sup> Такая установка давалась антирасистскими декларациями ЮНЕСКО и поэтому получила в литературе название «традиции ЮНЕСКО». См.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. P. 74—77.

<sup>877</sup> *Dei G. J. S.* Critical issues in anti-racist research methodologies: an introduction // *Dei G. J. S., Johal G. S. (eds.).* Critical issues in anti-racist research methodologies. New York: Peter Lang, 2005. P. 4—8.

<sup>878</sup> *Wahab A.* Consuming narratives: questioning authority and the politics of representation in social science research // *Dei G. J. S., Johal G. S. (eds.).* Critical issues in anti-racist research methodologies. New York: Peter Lang, 2005. P. 38—39.

<sup>879</sup> *Sleeper J.* Liberal racism. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002. P. 128—129.

<sup>880</sup> *D'Souza D.* The end of racism... P. 542—550. Но, как показывают социологи, это вызывает обратный эффект, ведущий к расиализации белой молодежи. См.: *Gallagher Ch. A.* White reconstruction in the University // *Socialist Review.* 1995. Vol. 24. № 1/2. P. 181—183.

<sup>881</sup> *Apple M. W.* Cultural politics and education. New York and London: Teachers College, Columbia University, 1996. P. 34.

<sup>882</sup> *Trinh T., Minh-ba.* Introduction: She, the Inappropriat/ed Other // *Discourse.* 1986—1987. Vol. 8, winter. P. 3—10; *Said E. W.* Culture and imperialism. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

<sup>883</sup> *Schlesinger Jr. A. M.* The disuniting of America; Swain, Carol M. The new White nationalism... P. 423—424.

<sup>884</sup> *Dyson M. E.* Race rules. P. 189.

## Часть II. Этнорасовые идеологии в России

### Глава 1. Досоветские истоки биологического детерминизма

<sup>1</sup> *Leiprecht R., Inowlocki L., Marvakism A., Novak J.* Racism in the new Germany: examining the causes, looking for answers // *Hazekamp J. L., Popple K. (eds.).* Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work. London: UCL Press, 1997. P. 99—101; *Czyzewski M.* «External» and «internal» voices in the explanations of right-wing extremist violence // *Reisigl M., Wodak R. (eds.).* The semiotics of racism: approaches in critical discourse analysis. Vienna: Passagen Verlag, 2000. P. 34. См. также: *Гудков Л. Д.* Идеологема «врага»: «враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции // *Гудков Л. Д. (ред.).* Образ врага. М.: ОГИ, 2005. С. 7—79.

<sup>2</sup> *Fikes K., Lemon A.* African presence in former Soviet spaces // Annual review of Anthropology. 2002. Vol. 31. P. 515—516.

<sup>3</sup> *Bonnett A.* Anti-racism. London: Routledge, 2000. P. 51.

<sup>4</sup> *Weitz E. D.* Racial politics without the concept of race: reevaluating Soviet ethnic and national purges // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1. P. 1—29; *Hirsch F.* Race without the practice of racial politics // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1. P. 30—43; *Weiner A.* Nothing but certainty // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1. P. 44—53; *Lemon A.* Without a «concept»? Race as a discursive practice // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1. P. 54—61; *Weitz E. D.* On certainties and ambivalencies: reply to my critics // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1. P. 62—65. Французский специалист по России Арно Дюбьен признает наличие расизма в современной России, но не считает ее расистской страной. См.: *Дезекель Д.* Особенности русского расизма и ксенофобии // ИноСМИ.ру. 2005. 18 августа (<http://www.inosmi.ru/translation/221602.html>).

<sup>5</sup> *Fürst J.* (ed.). Late Stalinist Russia: Society between reconstruction and reinvention. London: Routledge, 2006.

<sup>6</sup> *Van Ree E.* Heroes and merchants: Stalin's understanding of national character // Kritika. 2007. Vol. 8. № 1. P. 41—65.

<sup>7</sup> *Bonnett A.* Communists like us. Ethnicized modernity and the idea of the «West» in the Soviet Union // Ethnicities. 2002. Vol. 2. № 4. P. 435—467.

<sup>8</sup> *Sabadeo J.* Druzhba Narodov or second-class citizenship? Soviet Asian migrants in a post-colonial world // Central Asian Survey. 2007. Vol. 26. № 4. P. 559—579.

<sup>9</sup> *Lemon A.* Without a «concept»? Race as a discursive practice // Slavic Review. 2002. Vol. 61. № 1.

<sup>10</sup> *Rogger H.* Jewish policies and right-wing politics in imperial Russia. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1986. P. 37—38.

<sup>11</sup> *Löwe H.-D.* The Tsars and the Jews: reform, reaction and anti-Semitism in Imperial Russia, 1772—1917. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1993. P. 282.

<sup>12</sup> *Лапуэль М.* Теория этноса Льва Гумилева и доктрины западных «Новых правых» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 37—38; *Laruelle M.* Mythe aryen et rêve imperial dans la Russie du XIX-e siècle. Paris: CNRS-éditions, 2005. P. 181.

<sup>13</sup> *Козлов С. Я.* Расизм и колониализм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 54—55.

<sup>14</sup> *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 103.

<sup>15</sup> *Лютстигер А.* Сталин и евреи: трагическая история Еврейского антифашистского комитета и советских евреев. М.: РОССПЭН, 2008. С. 24.

<sup>16</sup> Батунский М. Расистский антисемитизм в России: генезис, динамика, истоки // Крупник И. (ред.). Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. М.: Свободный Еврейский Университет в Москве, 1992. С. 330—335.

<sup>17</sup> Лакер У. Черная сотня: истоки русского фашизма. Вашингтон: Problems of Eastern Europe, 1994. С. 51.

<sup>18</sup> Сергеев С. М. Русский национализм и империализм начала XX века // Сергеев С. М. (ред.). Нация и империя в русской мысли начала XX века. М.: СКИМЕНЪ, ПРЕНСА, 2003. С. 15, 18; Лукьянов М. Н. Российский консерватизм и реформа, 1907—1914. Stuttgart: Ibidem, 2006. С. 135, 149; Ретников А. В. Консервативные представления о переустройстве России (конец XIX — начало XX века). М.: Московский гос. обл. ун-т, 2006. С. 196, 202—203.

<sup>19</sup> Величко В. Л. Русские речи // Величко В. Л. Полн. собр. публицистич. соч. СПб., 1905. Т. 2. С. 25—26, 28, 35.

<sup>20</sup> Там же. С. 197—211.

<sup>21</sup> Там же. С. 170—171, 180, 208, 269—271.

<sup>22</sup> Там же. С. 248—264.

<sup>23</sup> Меньшиков М. О. Кончина века // Наше наследие. 1997. № 42. С. 50—53.

<sup>24</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 783—787.

<sup>25</sup> О Вейннингере см.: Mosse G. L. Toward the final solution: a history of European racism. New York: Harper and Row, 1978. P. 108—110.

<sup>26</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1909. С. 157—161.

<sup>27</sup> Об этом см.: Bein A. «Der Jüdische Parasit». Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 1965. 13 Jahrg., Hf. 2. S. 121—149.

<sup>28</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1911. С. 515—518; Он же. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 541—543.

<sup>29</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 125—126.

<sup>30</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1913. С. 622.

<sup>31</sup> Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 151.

<sup>32</sup> Меньшиков писал: «В идеале своей нация должна быть расой». См.: Меньшиков М. О. Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 504.

<sup>33</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1913. С. 214.

<sup>34</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 555; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1909. С. 451.

<sup>35</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 555, 568—569.

<sup>36</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1914. С. 140—144.

<sup>37</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1909. С. 442.

<sup>38</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 53—56; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1911. С. 524—526, 659; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 22—26; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1913. С. 770—771; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1914. С. 124—126. По предположению итальянского ученого Ч. Дж. Де Микелиса, Меньшиков мог играть одну из ключевых ролей в фабрикации «Протоколов сионских мудрецов». См.: *Де Микелис Ч. Дж. «Протоколы сионских мудрецов». Несуществующий манускрипт, или подлог века.* М.: Ковчег, 2006. С. 111—114.

<sup>39</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1911. С. 599—603.

<sup>40</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1914. С. 86—88.

<sup>41</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 41, 239, 376; *Он же. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1914. С. 144—148.

<sup>42</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1914. С. 87. См. также: *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 123.

<sup>43</sup> *Меньшиков М. О. Письма к ближним.* СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 502. Любопытно, что в категорию «монголов» он включал венгров, финнов, татар и др., т.е. неславянское население. Следует отметить, что наметившийся после 1905 г. робкий сдвиг к демократизации тут же поставил на повестку дня вопрос о политической роли отдельных народов, ибо в российских условиях национализм почти единодушно понимался в этнических терминах. Идея отгородить русских высоким барьером от инородцев разделялась тогда русскими националистами, которых в этом поддерживал П. А. Столыпин. Об этом см.:

Изгоев А. С. П. А. Столыпин: очерк жизни и деятельности. М.: Книгоизд-во К. Ф. Некрасова, 1912. С. 92—93.

<sup>44</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1910. С. 357—361, 423—427.

<sup>45</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1915. С. 3.

<sup>46</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 283.

<sup>47</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 44.

<sup>48</sup> Русские физические антропологи стояли на либеральных позициях. Они с большим сомнением относились к социодарвинизму и едва ли не изначально отказались от построения какой-либо расовой иерархии. Хотя они и отдавали дань расовым исследованиям, ни о расовой неполноценности народов, ни о вреде смешанных браков они не писали, и никакой «русской расовой теории» создано не было. В большей мере к восприятию расовых взглядов были склонны некоторые психиатры, географы, историки и социологи. См.: *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX века. СПб.: Нестор-История, 2006. С. 19, 193—227; *Mogilner M.* Russian physical anthropology in search of «imperial race»: liberalism and modern scientific imagination in the imperial situation // *Ab Imperio*. 2007. № 1. Р. 191—223; *Могильнер М.* Homo imperii. История физической антропологии в России. М.: НЛЮ, 2008.

<sup>49</sup> О них см.: *Шнирельман В. А.* Лица ненависти. М.: Academia, 2005.

<sup>50</sup> *Löwe H.-D.* The Tsars and the Jews. P. 283—284; *Weinerman E.* Racism, racial prejudice and Jews in late Imperial Russia // *Ethnic and Racial Studies*. 1994. Vol. 17. № 3. P. 450—451; *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 107; *Петников А. В.* Консервативные представления о переустройстве России. С. 198; *Могильнер М.* Homo imperii. С. 270—272.

<sup>51</sup> *Лукьянов М. Н.* Российский консерватизм и реформа. С. 135—136; *Он же.* «Россия — для русских» или «Россия — для русских подданных»? Консерваторы и национальный вопрос накануне Первой мировой войны // *Отечественная история*. 2006. № 2. С. 38; *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР. С. 224.

<sup>52</sup> *Шмаков А. С.* Международное тайное правительство. М.: Городская типография, 1912. С. 15—53.

<sup>53</sup> *Сикорский И. А.* Что такое нация и другие формы этнической жизни? Киев: Типогр. «С. В. Кульженко», 1915. Неопределенность и противопо-

речивость взглядов Сикорского, далеких от какой-либо строгой расовой концепции, уже отмечала М. Могильнер. Однако она же подчеркивала, что его интерес к развитию физической антропологии питался увлечением модной в те годы расовой теорией, дававшей ему аргументы для политических идей. См.: *Могильнер М.* «Энциклопедия русского националистического проекта»: предисловие к публикации // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 229—230, 234—235, 238; *Она же.* Homo imperii. С. 245—278. См. также: *Репников А. В.* Консервативные представления о переустройстве России. С. 198—199; *Калчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР. С. 218—219.

<sup>54</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1910. С. 353—356.

<sup>55</sup> Ср., напр.: *Leroy-Beaulieu A.* L'empire des Tsars et les Russes. Paris: Hachette, 1883. Т. 1. Р. 51—130; *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1896. О концепции «духа расы» Лебона и ее критике см.: *Рощин С. К.* Психологическая наука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 150—152.

<sup>56</sup> *Gasman D.* The scientific origins of National Socialism. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2004; *Zimmermann M.* Wilhelm Marr: the patriarch of Antisemitism. N. Y.: Oxford University Press, 1986; *Rose P. L.* Wagner: race and revolution. New Haven: Yale University Press, 1992; *Zimmermann A.* Anthropology and antihumanism in Imperial Germany. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2001.

<sup>57</sup> *Evans A. D.* A liberal paradigm? Race and ideology in late-nineteen-century German physical anthropology // *Ab Imperio*. 2007. № 1. Р. 113—138.

<sup>58</sup> *Астафьев П. Е.* Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. Т. 2 (март); *Ковалевский П. И.* История России с национальной точки зрения. СПб.: Типография М. И. Акинфьева, 1912. С. 7—8.

<sup>59</sup> Об этом см.: *Милюков П. Н.* Национальный вопрос. Прага: Свободная Россия, 1925. С. 13—17.

<sup>60</sup> *Weinerman E.* Racism, racial prejudice and Jews. Р. 442—495.

<sup>61</sup> *Погодин А. Л.* К вопросу о национальных особенностях // Русский филологический вестник. 1899. Т. 42. № 3—4; *Милюков П. Н.* Национальный вопрос.

<sup>62</sup> *Булгаков С.* Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. Год 21. Кн. 103 (III). С. 385—412.

<sup>63</sup> *Балашев И. О.* О национализме вообще и в частности о русском. СПб., 1911; *Сикорский И. А.* Что такое нация и другие формы этнической жизни? Киев: типогр. «С. В. Кульженко», 1915. С. 18, 51.

<sup>64</sup> Ковалевский П. И. Национализм и национальное воспитание в России. СПб., 1912. Об этом см.: Коцюбинский Д. А. Русский национализм в начале XX столетия. М.: РОССПЭН, 2001. С. 222—239.

<sup>65</sup> Строганов В. Русский национализм. Его сущность, история и задача. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1912.

<sup>66</sup> Об этом см., напр.: Ретников А. В. Консервативные представления о переустройстве России. С. 191, 200—207.

<sup>67</sup> Безродный М. О «юдобоязни» Андрея Белого // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 100—125; Светликова И. Кант-семит и Кант-ариец у Белого // Новое литературное обозрение. 2008. № 93.

<sup>68</sup> Столыпин А. Заметки // Новое время. 1911. 5 (18) октября. С. 3—4. Позднее эти рассуждения некоторые авторы сознательно или по неведению приписывали самому П. А. Столыпину. См.: Ковалевский П. И. Национализм и национальное воспитание... С. 207; Бейдер Х. К истории романа «Кровавая шутка» // Шолом-Алейхем. Кровавая шутка. Л.: ЛИРА, 1990. С. 258—259; И. З. Столыпин об отвращении к паукам // Независимая газета. 1991. 30 апреля. С. 8.

<sup>69</sup> Коцюбинский Д. А. Русский национализм. С. 82—83, 97—102.

<sup>70</sup> Там же. С. 263—279; Лукьянов М. Н. Российский консерватизм и реформа. С. 135—136.

## Глава 2. Советские антропологи против расизма

<sup>71</sup> Fitzpatrick S. Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. № 4. P. 767—768; Depretto J.-P. Stratification without Class // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2007. Vol. 8. № 2. P. 380—381.

<sup>72</sup> MacMaster N. Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 137—138. Правда, роман Эренбурга был сатирой на современный ему мир буржуазной Европы. Ведь в 1920-х гг. джаз воспринимался в Европе весьма неоднозначно как левыми, так и правыми. Не только нацисты отвергали «негритянские музыку и танцы» как «признаки вырождения», но и в британской элите встречалось недовольство тем, что называлось «импортом американской расовой проблемы». Однако это не мешало популярности джаза в Великобритании в 1920—1930-х гг. Об этом см.: Ware V, Back L. Out of Whiteness: color, politics and culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2002. P. 170, 177—181; Gilroy P. Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 294—297.

<sup>73</sup> Тетцов Н. Монархия погибла, а антисемитизм остался // Козлов В. А., Завьялов С. М. (ред.). Незвестная Россия. XX век М.: Историческое наследие, 1993. С. 349. Правда, в целом антисемитизм 1920-х гг.

имел социальный, а не расовый характер. См.: *Марчуков А. В.* Украинское национальное движение УССР 1920—1930-е годы. М.: Наука, 2006. С. 181—195.

<sup>74</sup> *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР. С. 288—290. См. также: *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 53.

<sup>75</sup> *Graham L. R.* Science and values: the Eugenics movement in Germany and Russia in the 1920s // *The American Historical Review.* 1977. Vol. 85. № 5. P. 1147.

<sup>76</sup> Об этом см.: *Ярхо А. И.* Против идеалистических течений в расоведении СССР // *Антропологический журнал.* 1932. № 1. С. 9—23.

<sup>77</sup> *Кальцов Н. К.* Генетический анализ психических особенностей человека // *Русский евгенический журнал.* 1924. Т. 1. Вып. 3. С. 302—304.

<sup>78</sup> *Серебровский А. С.* О задачах и путях антропогенетики // *Русский евгенический журнал.* 1922. Т. 1. Вып. 2. С. 113—114.

<sup>79</sup> *Белявский А. А.* Метисация забайкальского населения // *Чепурковский Е. М. и др. (ред.)* Производительные силы Дальнего Востока. Вып. 5. Человек. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1927. С. 59—67.

<sup>80</sup> *Арсеньев В. К.* Население Дальнего Востока как производительный фактор // *Чепурковский Е. М. и др. (ред.)* Производительные силы Дальнего Востока. Вып. 5. Человек. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1927. С. 15.

<sup>81</sup> Об их критике см., напр.: *Мевзос Г. М.* Население Дальнего Востока, его состав и изменения // *Чепурковский Е. М. и др. (ред.)* Производительные силы Дальнего Востока. Вып. 5. Человек. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1927. С. 25—27; *Петров Г. И.* Материалы бурят-монгольской антропологической экспедиции 1931 года. Ч. 1. Обзор работы экспедиции. Л.: Изд-во АН СССР, 1933. С. 16—19.

<sup>82</sup> *Штефко В. Г.* Биологические реакции и их значение в систематике обезьян и человека // *Русский антропологический журнал.* 1922. Т. 12. Кн. 1/2. С. 91. Характерно, что, опираясь на те же данные, Бунак писал не о «высших» и «низших» расах, а о различиях в составе крови и «расовом иммунитете» в связи с отбором в ходе адаптации к разным природным условиям. См.: *Бунак В. В.* Об акклиматизации человеческих рас и сравнительном значении определяющих ее факторов // *Русский антропологический журнал.* 1924. Т. 13. Кн. 1/2. С. 55—56.

<sup>83</sup> *Штефко В. Г.* Исследование мозга грузин и турок // *Русский антропологический журнал.* 1924. Т. 13. Кн. 3/4. С. 60—69.

<sup>84</sup> *Жуков Б. С.* Происхождение человека. М.; Л.: Медгиз, 1931. С. 14, 44, 91, 105, 128. Деление на «примитивные» и «культурные» народы допускал и В. В. Бунак, но для него это имело лишь типологическое значе-



ние. См.: *Бунак В. В.* О смешении человеческих рас // Русский евгенический журнал. 1925. Т. 3. Вып. 2. С. 124.

<sup>85</sup> *Чебоксаров Н. Н.* Рец.: Жуков Б. С. Происхождение человека. М.; Л.: Медгиз, 1931 // Антропологический журнал. 1932. № 1. С. 132—133. В то же время, как отмечает Э. Баркен, в те годы для многих ученых такие определения ограничивались историческим смыслом и не имели отношения к моральной оценке. См.: *Barkan E.* The retreat of scientific racism: changing concepts of race in Britain and the United States between the World wars. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 19, note 10. Упоминая о «высших» и «низших» расах, советские авторы отрицали идею о каком-либо вечном и неизменном «расовом характере» и подчеркивали, что телесные свойства ничуть не мешают индивиду «отсталой расы» при благоприятных условиях «подняться до уровня белого человека». См.: *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. М.: Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем, 1930. С. 27—28.

<sup>86</sup> Много позднее было показано, что динлины относились к монголоидному антропологическому типу и не имели никакого отношения к «арийцам». См.: *Пьянков И. В.* Еще раз к вопросу о динлинах // Шевченко Ю. Ю. (ред.). Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб.: Европейский дом, 2002. Т. 1. С. 199—203.

<sup>87</sup> *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л.: Издание Ученого комитета Монгольской Народной Республики, 1926. С. IV, 34—35, 77, 401—403. О расизме в его труде жизни см.: *Ярхо А. И.* Против идеалистических течений... С. 15; *Гурулев С. А.* Еще раз о расизме, нацизме и их идеологе А. Розенберге // Вопросы истории. 2006. № 5. С. 64. В 1932 г. Грумм-Гржимайло обвинили в «великодержавном шовинизме» и расизме, и последние годы жизни он провел хотя и не в заключении, но в полной изоляции.

<sup>88</sup> *Богораз-Тан В. Г.* Распространение культуры на земле. М.; Л.: Госиздат, 1928. Ср. с. 159—160 и 286—303.

<sup>89</sup> *Волоцкой М. В.* Поднятие жизненных сил расы. М.: Жизнь и Знание, 1923; *Он же.* Поднятие жизненных сил расы. Второе переработанное издание. М.: Жизнь и Знание, 1926.

<sup>90</sup> *Бунак В. В.* Термин «раса» в зоологии и антропологии // Русский евгенический журнал. 1929. Т. 7. С. 123, 126. Правда, и все человечество он определял как «сборный вид» *Homo sapiens*.

<sup>91</sup> *Бунак В. В.* О смешении человеческих рас // Русский евгенический журнал. 1925. Т. 3. Вып. 2. С. 121—138.

<sup>92</sup> Бунак В. В. Новая система евгеники // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 2. С. 249—250.

<sup>93</sup> Слепков В. Наследственность и отбор у человека (по поводу теоретических предпосылок евгеники) // Под знаменем марксизма. 1925. Т. 4. С. 102—122; Он же. Биология человека // Под знаменем марксизма. 1925. Т. 10/11. С. 115—142; Завадовский Б. М. Дарвинизм и ламаркизм и проблема наследования приобретенных признаков // Под знаменем марксизма. 1925. Т. 10/11. С. 79—114. Об этом см.: *Graham L. R.* Science and values: the Eugenics movement in Germany and Russia in the 1920s // *The American Historical Review*. 1977. Vol. 85. № 5. P. 1150—1151. Впрочем, к концу 1920-х гг. ламаркизм начал утрачивать свой прежний авторитет. Вместе с тем и евгеническое движение тогда стало клониться к упадку, ибо специалисты осознали всю его неоднозначность. Об этом см.: *Колчинский Э. И.* В поисках Советского «союза» философии и биологии (дискуссии и репрессии в 20-х — начале 30-х гг.). СПб.: Дм. Буланин, 1999. С. 91—107, 118—119.

<sup>94</sup> Ярхо А. И. Против идеалистических течений в расоведении СССР // Антропологический журнал. 1932. № 1. С. 9—23; Он же. Очередные задачи советского расоведения // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 5—7; Быковский С. Н. Деление современного человечества на расы и так называемая расовая теория // Маторин Н. М. (ред.). Первобытное общество. М.: Журнально-газетное объединение, 1932. С. 27—41; Трофимова Т. А., Чебоксаров Н. Н. Расы и расовая проблема в работах Маркса, Энгельса и Ленина // Антропологический журнал. 1933. Вып. 1/2. С. 9—33; Бунак В. В. Расы // Большая медицинская энциклопедия. 1934. Т. 28. С. 347—348; Плисецкий М. С., Смуглевич Б. Я. Расовая теория — классовая теория // Антропологический журнал. 1934. № 1/2. С. 3—27; Плисецкий М. С. Чем недовольны антропофашисты // Антропологический журнал. 1934. № 1/2. С. 148—149; Рогинский Я. Я. Фриц Ленц и расы // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 187—203; Петров Г. И. Расовая теория на службе у фашизма. М.; Л.: ОГИЗ, 1934; Соболева Г. Volk und Rasse. Критический обзор // Антропологический журнал. 1936. № 1. С. 110—116; Левин М. Г. «Арийцы» в Полинезии // Антропологический журнал. 1936. № 1. С. 116—119. Об этом см.: *Hirsch F.* Empire of nations. P. 232—233, 248—252.

<sup>95</sup> *Hirsch F.* Empire of nations. P. 246—272.

<sup>96</sup> В 1920-х гг. некоторые западные расисты обвиняли большевиков с их интернационализмом в предательстве интересов «белой расы». См.: *Pitt-Rivers G. H.* The clash of culture and the contact of races. London: George Routledge and Sons, 1927. P. 30—32. Об этом см.: *Bonnett A.* Whiteness in crisis // *History today*. 2000. Vol. 50. № 12. P. 38—40; *Idem.* The idea

of the West: culture, politics and history. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 43.

<sup>97</sup> *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. М.: Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем, 1930. Венгерский коммунист А. А. Шийк был одним из основателей советской африканистики.

<sup>98</sup> Тогда же об условности понятия «раса» пытались говорить В. В. Бунак, Т. А. Трофимова и Н. Н. Чебоксаров. Например, еще в 1929 г. Бунак утверждал, что, «пытаясь восстановить из разрозненных элементов целостный в прошлом тип, мы создаем отвлеченное понятие “раса”, условную биологическую единицу, объединяющую генетически однородную группу населения прежних эпох и позволяющую нам анализировать его состав в настоящее время». См.: *Бунак В. В.* Термин «раса» в зоологии и антропологии. С. 128. Впрочем, еще на рубеже XIX—XX вв., когда краниометрия переживала глубокий кризис, сомнения в представлении о расе как неизменной во времени высказывали западные авторы. Тогда такой скептицизм все чаще демонстрировали немецкие ученые. См.: *Massin B.* From Virchow to Fischer // Stocking G. W. (ed.). *Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition.* Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1996. P. 106—114; *Schaffi G. E.* From racism to genocide: anthropology in the Third Reich. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2004. P. 57.

<sup>99</sup> *Ярхо А. И.* Против идеалистических течений... С. 13, 18; *Он же.* О некоторых вопросах расового анализа // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 50. Впрочем, тогда же Г. И. Петров продолжал видеть в расе «чисто условную категорию». См.: *Петров Г. И.* Расовая теория на службе у фашизма. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 33.

<sup>100</sup> *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. С. 21.

<sup>101</sup> *Быковский С. Н.* Деление современного человечества на расы... С. 39; *Трофимова Т. А., Чебоксаров Н. Н.* Значение учения о языке Н. Я. Марра в борьбе за марксистско-ленинскую антропологию // Антропологический журнал. 1934. № 1/2. С. 39—40; *Ярхо А. И.* О некоторых вопросах расового анализа // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 43—71; *Бунак В. В.* Расы // Большая медицинская энциклопедия. 1934. Т. 28. С. 342—352; *Петров Г. И.* Расовая теория на службе у фашизма. С. 20—30. Об этом см.: *Hirsch F.* Empire of nations. P. 264—266.

<sup>102</sup> Тем самым он решительно отошел от своей более ранней позиции, когда он, возглавляя Комиссию по изучению еврейского народа, вслед за некоторыми западными авторами настаивал на строгом постоянстве и неизменности «расовых особенностей» евреев. См., напр.: *Бунак В. В.* Работы А. Д. Элькинда по антропологии евреев и современ-

ное положение вопроса о расовом типе евреев // Русский антропологический журнал. 1922. Т. 12. Кн. 1/2. С. 167.

<sup>103</sup> *Бунак В. В.* Раса как историческое понятие // М. С. Плисецкий (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. С. 38.

<sup>104</sup> *Гремяцкий М. А.* Признаки «высших» и «низших» рас и антропогенез // М. С. Плисецкий (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938.

<sup>105</sup> *Бунак В. В.* Раса как историческое понятие. С. 40, 43—44. К такому пониманию расы он подошел еще в конце 1920-х гг. См.: *Бунак В. В.* Термин «раса» в зоологии и антропологии. С. 128—129.

<sup>106</sup> Позднее он дополнил это аргументом об отсутствии строгих корреляций между этнической общностью и антропологическим типом, заметив, что если такая корреляция и возникает, то по социальным и культурным причинам. См.: *Бунак В. В.* Этнические общности и расовые деления // Золотарева И. М. (ред.). Расогенетические процессы в этнической истории. М.: Наука, 1974.

<sup>107</sup> *Рогинский Я. Я.* О психотехническом исследовании разных племен и народов // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. С. 81—104.

<sup>108</sup> *Дебец Г. Ф.* Расы, языки, культуры // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938.

<sup>109</sup> *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. М.: Высшая школа, 1963. С. 317.

<sup>110</sup> *Чебоксаров Н. Н.* Понятие о расе в современной антропологии // Ефимов А. В. и др. (ред.). «Нет!» — расизму. М.: Наука, 1969. С. 23.

<sup>111</sup> *Дебец Г. Ф., Левин М. Г., Трофимова Т. А.* Антропологический материал как источник изучения вопросов этногенеза // Советская этнография. 1952. № 1; *Бунак В. В.* Человеческие расы и пути их образования // Советская этнография. 1956. № 1; *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы происхождения древних и современных народов. М.: Наука, 1964.

<sup>112</sup> *Hirsch F.* Race without the practice of racial politics // *Slavic Review*. 2002. Vol. 61. № 1. P. 31—36. Однако с ней трудно согласиться, когда она вовсе исключает этнорасовый элемент из советской политики на том основании, что власти не ставили своей целью геноцид. Ведь расистские законодательства в США и ЮАР тоже не преследовали таких целей, но это не мешало их политике быть расовой. Как справедливо отмечает А. Лимон, «отсутствие четкой расовой идеологии в официальных советских текстах совершенно не говорит нам о том, прибегали ли политические деятели к концепции расы в других контекстах или жанрах». См.: *Lemon A.* Without a «concept»? Race as a discursive practice // *Slavic Review*. 2002. Vol. 61. № 1. P. 56.

<sup>113</sup> *Hirsch F.* Empire of nations. P. 264.

<sup>114</sup> *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. С. 321.

<sup>115</sup> *Шнирельман В. А.* Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // *Этнографическое обозрение*. 1993. № 3. С. 56.

<sup>116</sup> *Дворкин И. Н. и др.* (ред.). Против фашистского мракобесия и демагогии. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1936; *Шмидт Г. А.* Правда о расах и расизме. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941; *Плисецкий М. С.* Расизм на службе германского фашизма. Уфа: Башгосиздат, 1942.

<sup>117</sup> *Оборин А.* Борьба с расовыми «теориями» фашизма // *Советский музей*. 1939. № 1. С. 38—42.

<sup>118</sup> Действительно, некоторые украинские физические антропологи вслед за своим патриархом Ф. К. Волковым (Вовком) стремились тогда представить украинцев особым «расовым типом». Об этом см., напр.: *Могильнер М.* Homo imperii. С. 289—294, 480—482.

<sup>119</sup> *Поляков И. М. и др.* Расовая теория на службе фашизма. Киев: Госмедиздат, 1935. С. 28—30.

<sup>120</sup> Там же. С. 19.

<sup>121</sup> Там же. С. 71, 167. Этим они платили неизбежную в тех условиях дань официальной точке зрения, которая вслед за Сталиным симпатизировала неоламаркизму. См.: *Graham L. R.* Science and values: the Eugenics movement in Germany and Russia in the 1920s // *The American Historical Review*. 1977. Vol. 85. № 5. P. 1133—1164; *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР. С. 287, 414—415. Такие взгляды прививались общественности самыми разными способами. В том числе ее должны были развивать и писатели. О поездке писателей на строительство Беломорско-Балтийского канала летом 1933 г. см.: *Иванова Г. М.* История ГУЛАГа, 1918—1958. М.: Наука, 2006. С. 171—172.

<sup>122</sup> *Петров Г. И.* Расовая теория на службе у фашизма. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 67—68.

### Глава 3. От классовой борьбы к этнической дискриминации

<sup>123</sup> Сходную интерпретацию этого сдвига дает и П. М. Полян. См.: *Полян П. М.* Депортация и этничность // *Поболь Н. Л., Полян П. М.* (ред.). Сталинские депортации: 1928—1953. М.: Международный фонд «Демократия», 2005. С. 14. Впрочем, британский географ Элестер Боннет усматривает расизм и в отношении Троцкого к крестьянству и «азиатам». Но он, похоже, проводит различие между расиализацией и этнизацией. См.: *Bonnett A.* The idea of the West: culture, politics and history. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 52—53.

<sup>124</sup> В этой связи весьма показательно противоречие, встречающееся в мемуарах аппаратного работника ЦК КПСС, который на одних

страницах настаивает на интернационализме советской системы, а на других отмечает происшедший в годы войны сдвиг от репрессированных классов к репрессированным народам, а позднее и к дискриминации по этническому признаку. См.: *Бикхенин Н. Б.* Как это было на самом деле. М.: Academia, 2003. С. 37, 40, 152—153.

<sup>125</sup> См., напр.: *Багдасарян В. Э.* Образ врага в исторических фильмах 1930—1940-х гг. // Отечественная история. 2003. № 6. С. 31—46; *Токарев В. А.* «Кара панам! Кара!»: польская тема в предвоенном кино (1939—1941 годы) // Отечественная история. 2003. № 6. С. 47—59; *Bonnett A.* The idea of the West. P. 53—56.

<sup>126</sup> *Hirsch F.* Empire of nations. P. 274—275, 291—292.

<sup>127</sup> Расчеты сделаны по библиографическому указателю: *Петрухин И. С.* Против расового мракобесия. М.: Всесоюзная книжная палата, 1942. С. 11—20. Правда, точности подсчетов мешало то, что там не учтены публикации тех авторов, которые к тому времени подверглись репрессиям.

<sup>128</sup> *Токарев С. А.* Из дневников // Козлов С. Я., Пучков П. И. Благодарим судьбу за встречу с ним. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 173—182. К анализу расовой доктрины Токарев вернулся много позднее, посвятив ему несколько страниц в своей книге об этнографии за рубежом. См.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. С. 170—181.

<sup>129</sup> *Токарев С. А.* Из дневников. С. 192.

<sup>130</sup> Тем самым ситуация была много сложнее, чем представляют себе те, кто полагает, что марксизм сам по себе создавал прочный заслон от расизма. См., напр.: *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 165.

<sup>131</sup> *Крылова Н. Л.* Бытовой расизм в жизни подростка-метиса из афро-русской семьи // Аксянова Г. А. (ред.). Наука о человеке и общество: итоги, проблемы, перспективы. М.: ИЭА РАН, 2003. С. 65—79.

<sup>132</sup> *Костырьченко Г.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М.: Международные отношения, 2001. С. 206—207. См. также: *Hirsch F.* Empire of nations. P. 275, 294.

<sup>133</sup> *Чистов К. В.* Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // Советская этнография. 1972. № 3. С. 73—74.

<sup>134</sup> *Weiner A.* Nature, nurture, and memory in a socialist Utopia: delineating the Soviet socio-ethnic body in the age of socialism // The American Historical Review. 1999. Vol. 104. № 4. P. 1129—1130; *Martin T.* The

affirmative action empire: nations and nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2001; *Полян П. М.* Депортация и этничность. С. 12—14.

<sup>135</sup> *Бранденберг Д., Петроне К.* «Все черты расового национализма...»: интернационалист жалуется Сталину (январь 1939 г.) // Вопросы истории. 2000. № 1. С. 128—133. Сегодня к этой проблеме обратились и некоторые западные исследователи. См.: *Weiner A.* Nature, nurture, and memory; *Weitz E. D.* Racial politics. За свою настойчивость упрямый критик был отправлен на пенсию.

<sup>136</sup> Инструкция об основных критериях при отборе кадров для прохождения службы в органах НКВД СССР // Расовый смысл Русской идеи. Вып. 1. М.: Белые альвы, 2000. С. 470—483; *Семанов С.* Сталин. Уроки наследия // Наш современник. 1999. № 12. С. 212—221.

<sup>137</sup> *Агеев А.* Nota bene // Знамя. 2000. № 4. С. 231—234. О фальшивом характере этого документа см.: *Костырченко Г. В.* Расовые инструкции Берии: По поводу публикации одной фальшивки // Лехаим. 2002. № 5.

<sup>138</sup> *Судоплатов П. А.* Разведка и Кремль. М.: Гя, 1996. С. 337.

<sup>139</sup> *Люстигер А.* Сталин и евреи: трагическая история Еврейского антифашистского комитета и советских евреев. М.: РОССПЭН, 2008. С. 92. См. также: *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 210—211.

<sup>140</sup> *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 194, 198—199.

<sup>141</sup> Там же. С. 198.

<sup>142</sup> *Медведев Р.* Они окружали Сталина // Юность. 1989. № 9. С. 73.

<sup>143</sup> *Пительман Ц.* Беспокойный век: евреи России и Советского Союза с 1881 г. до наших дней. М.: НЛО, 2008. С. 237.

<sup>144</sup> *Weiner A.* Nature, nurture, and memory... P. 1144—1145.

<sup>145</sup> *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2000. P. 53.

<sup>146</sup> Подробно об этом процессе см.: *Пительман Ц.* Беспокойный век. С. 214, 236; *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 196—201, 208—211, 259—261, 361—365, 474—498, 513—629.

<sup>147</sup> *Восленский М. С.* Номенклатура: господствующий класс Советского Союза. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. С. 414.

<sup>148</sup> *Судоплатов П. А.* Разведка и Кремль. С. 347.

<sup>149</sup> *Gilboa Y.* The black years of Soviet Jewry, 1939—1953. Boston: Little, Brown, 1971; *Pinkus B.* The Soviet Government and the Jews 1948—1967. Cambridge: Cambridge University Press, 1984; *Rapoport L.* Stalin's war against the Jews: 'The Doctors' plot and the Soviet solution. New York: Free Press, 1990; *Rapoport Y.* The Doctors' Plot of 1953. Cambridge, MA: Harvard

University, 1991; *Рапопорт Я.* Воспоминания о «деле врачей» // Дружба народов. 1988. № 4. С. 222—245; *Костырченко Г. В.* Тайная политика Сталина. С. 310—350, 629—694; *Стецовский Ю. И.* История советских репрессий. М.: Знак-СП, 1997. Т. 1. С. 489—515; *Люстигер А.* Сталин и евреи. С. 218—266. Эти антисемитские кампании дают основание английскому политологу Н. Макмастеру называть антисемитизм главной формой расизма в СССР См.: *MacMaster N.* Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 205.

<sup>150</sup> *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 460—461; *Судоплатов П. А.* Разведка и Кремль. С. 352—354; *Катамидзе В.* Агент по кличке «Леон». Лондон: Eurasia Popular Research, 2005. С. 290—291. По словам Ж. Росси, после 1947 г. вместо оскорбительного «жид» советские чиновники стали использовать эвфемизм «сионист». См.: *Росси Ж.* Справочник по ГУЛАГУ: исторический словарь советских пенитенциарных институций и терминов. М.: Просвет, 1992. Ч. 2. С. 358.

<sup>151</sup> *Этингер Я.* Пражская зима // Новое время. 2002. 8 декабря (№ 49); *Лительман Ц.* Беспокойный век. С. 212; *Люстигер А.* Сталин и евреи. С. 287—289.

<sup>152</sup> *Столяров К. А.* Палачи и жертвы. М.: Олма Пресс, 1997. С. 117—118. Правда, по мнению ряда авторов, речь шла не о расизме, а об инструментальном антисемитизме, за которым стояла борьба за власть в высшем руководстве страны (см.: *Судоплатов П. А.* Разведка и Кремль. С. 336—365; *Биккенин Н. Б.* Как это было на самом деле. С. 41; *Стецовский Ю. И.* История советских репрессий. Т. 1. С. 488; *Люстигер А.* Сталин и евреи. С. 93, 318—319). Однако, какие бы цели ни преследовал Сталин, антисемитская пропаганда и практика тех лет вызывала в обществе расовые чувства.

<sup>153</sup> *Люстигер А.* Сталин и евреи. С. 229—241.

<sup>154</sup> См., напр.: *Биккенин Н. Б.* Как это было на самом деле. С. 40—41. О неприязненном отношении Сталина к евреям и корням этого см.: *Van Ree E.* Heroes and merchants. P. 45.

<sup>155</sup> *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 652, 668—669. Сегодня эти наветы повторяет этнолог В. И. Козлов. См.: *Козлов В. И.* Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 300.

<sup>156</sup> *Weiner A.* Nature, nurture, and memory... P. 1121—1122.

<sup>157</sup> *Korey W.* Russian Antisemitism, Pamyat, and the Demonology of Zionism. Chur: Harwood Academic Publishers, 1995; *Стецовский Ю. И.* История советских репрессий. М.: Знак-СП, 1997. Т. 1. С. 515—552.

<sup>158</sup> *Isaakyan I. L.* Blood and soil in the Soviet Academy: politically institutionalized anti-Semitism in the Moscow Academic circles of the Brezhnev



era through the life stories of Russian academic emigrants // *Nationalities papers*. 2008. Vol. 36. № 5. P. 833—859.

<sup>159</sup> Об этом см., напр.: *Lentin A.* Racism and anti-racism in Europe. London: Pluto Press, 2004. P. 60.

<sup>160</sup> *Митрохин Н. А.* Русская партия. С. 248, 342, 358.

<sup>161</sup> *Поликарпов В. В., Шелохаев В. В.* Из следственных дел Н. В. Некрасова 1921, 1931 и 1939 годов // *Вопросы истории*. 1998. № 11/12. С. 10—11.

<sup>162</sup> *Лерт Р. Б.* На том стою. М.: Московский рабочий, 1991. С. 225—236; *Альбац Е.* Еврейский вопрос. М.: ПИКЮ, 1995. С. 75.

<sup>163</sup> *Полян П. М.* Насильственные миграции в бывшем СССР // *Зайончковская Ж. А.* (ред.). Миграционная ситуация в странах СНГ. М.: Комплекс-Прогресс, 1999. С. 269—271; *Он же.* Депортация и этничность. С. 14.

<sup>164</sup> На этом основании некоторые авторы и сегодня доказывают, что депортация имела политические, а не этнические мотивации. См., напр.: *Кагиян С. Г.* Нации, этносы и национализм. М.: Гуманитарий, 2003. С. 185.

<sup>165</sup> *Шнирельман В. А.* Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 231, 237. См. также: *Лучинова Э.* Постсоветская Элиста: власть, бизнес и красота. СПб.: Алетейя, 2003. С. 45. Жак Росси также склонен квалифицировать депортацию как форму расизма, ибо она проводилась не по классовому, а по «национально-расовому признаку». См.: *Росси Ж.* Справочник по ГУЛАГу. С. 204—205. Ю. И. Стецовский также трактовал депортацию «репрессированных народов» как «расистскую акцию», однако ему это казалось самоочевидным, и он оставлял такое определение без какого-либо обсуждения. См.: *Стецовский Ю. И.* История советских репрессий. М.: Знак-СП, 1997. Т. 1. С. 466—467.

<sup>166</sup> См., напр.: *Santa Ana O.* 'Like an animal I was treated': anti-immigrant metaphor in US public discourse // *Discourse and society*. 1999. Vol. 10. № 2. P. 191—224.

<sup>167</sup> *Шнирельман В. А.* Быть аланами. С. 161—169.

<sup>168</sup> Там же. С. 455—456. Любопытно, что ровно за сто двадцать лет до этого англичане использовали сходную расистскую аргументацию, обнаруживая «дефекты» в национальном характере бенгальцев. См.: *Robb P.* South Asia and the concept of race // *Robb P.* (ed.). The concept of race in South Asia. Delhi: Oxford Univ. Press, 1997. P. 5.

<sup>169</sup> *Лучинова Э.* Постсоветская Элиста. С. 70; *Она же.* Улица «Kalmuk Road». СПб.: Алетейя, 2004. С. 106—111.

<sup>170</sup> *Isaakyan I. L.* Blood and soil in the Soviet Academy, P. 845.

<sup>171</sup> *Ильин В. И.* Отечественный расизм // Рубеж. Альманах социальных исследований (Сыктывкар). 1994. Вып. 5. С. 195—196; *Митрохин Н. А.* Русская партия. Движение русских националистов в СССР, 1953—1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 62—65.

<sup>172</sup> *Ильин В. И.* Отечественный расизм. С. 193—194; *Он же.* Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ, 1917—1996 гг. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т. 1996. С. 321; *Сикевич З. В.* Русские: «образ» народа. СПб.: Изд-во СПб университета, 1996. С. 116, 121; *Она же.* Социология и психология национальных отношений. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 1999. С. 124; *Попков В. Д.* Как живет кавказцам в российской провинции? // Диаспоры. 2001. № 1. С. 103; *Мокин К. С.* Этнокультурная ситуация в Балаково // Тишков В. А. (ред.). Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 170; *Ярлыканов А. А.* Кавказцы в центральных российских регионах // Степанов В. В., Тишков В. А. (ред.). Новые этнические группы в России. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 72. Тот же механизм создания обобщенного образа иммигрантов действует в Западной Европе и Северной Америке. См.: *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 250—251.

<sup>173</sup> *Олимова С., Боск И.* Трудовая миграция из Таджикистана. Душанбе: МОМ, 2003. С. 69.

<sup>174</sup> *Степанов В. В.* Этнокультурная ситуация в Москве // Тишков В. А. (ред.). Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 71.

<sup>175</sup> *Белановский С., Марзеева С.* Войны однополчан // Век XX и мир. 1990. № 11. С. 24—25; *Левинсон А.* «Кавказ» подо мною. Краткие заметки по формированию и практическому использованию «образа врага» в отношении «лиц кавказской национальности» // Гудков Л. Д. (ред.). Образ врага. М.: О.Г.И., 2005. С. 293—294.

<sup>176</sup> *Ильин В. И.* Отечественный расизм. С. 190—192.

<sup>177</sup> *Мазов С. В.* Африканские студенты в Москве в год Африки // Восток, 1999, № 3. С. 90—94; *Давидсон А. Б., Мазов С. В.* (ред.). Россия и Африка. Документы и материалы, XVIII в. — 1960 г. Т. 2: 1918—1960. М.: Институт всеобщей истории, 1999. С. 310—316.

<sup>178</sup> *Fikes K., Lemon A.* African presence in former Soviet spaces // Annual review of anthropology. 2002. Vol. 31. P. 503.

<sup>179</sup> *Мазов С. В.* «Расизм по-русски»? Африканские студенты в СССР в 1960 г. // Бализин А. Г. (ред.). Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века: африканистика в мировом контексте. М.: ИВИ РАН, 2000. С. 103—112.

<sup>180</sup> *Катсакиорис К.* Африканские студенты в СССР. Учеба и политика во время деколонизации, 1960-е годы // Социальная история: Ежегодник 2008. СПб.: Алетея, 2009. С. 221—223; *Matusевич M.* Probing the limits of internationalism: African students confront Soviet ritual // *Anthropology of East Europe Review*. 2009. Vol. 27. № 2. P. 22.

<sup>181</sup> *Попов С. В., Чернев А. Д.* «Отчужденное от партии состояние...» КГБ СССР о настроениях учащихся и студенчества // Исторический архив. 1994. № 1. С. 175—207.

<sup>182</sup> *Левицкий Л.* Дневник // Знамя. 2001. № 7. С. 126.

<sup>183</sup> *Крылова Н. Л.* Бытовой расизм в жизни подростка-метиса. С. 69—70, 74—75.

<sup>184</sup> *Ли Г.* Сейчас не 40-е, а Вы не Поль Робсон! Расизм в СССР: взгляд стороннего наблюдателя изнутри // *Megapolis-Express*. 1991. 6 июня. С. 13.

<sup>185</sup> *Сахаров А. Д.* Тревоги и надежда. М.: Интер-Версо, 1991. С. 101, 197—198. Любопытно, что аналогичный процесс наблюдался в последние десятилетия и во Франции, где упадок рабочего и крестьянского движения привел к консолидации людей по культурному признаку на основе этничности или религии и опасность расизма возросла. По мнению французского социолога Мишеля Вьевьорки, речь идет о важном сдвиге, охватившем многие страны в связи с кризисом, ознаменовавшим окончание эпохи модерна. См.: *Wieviorka M.* The arena of racism. London: Sage, 1995. P. 114—116, 121—122.

<sup>186</sup> *Fikes K., Lemon A.* African presence in former Soviet spaces. P. 507, 515—516; *Sabadeo J.* Druzhba Narodov or second-class citizenship? Soviet Asian migrants in a post-colonial world // *Central Asian Survey*. 2007. Vol. 26. № 4. P. 567—568.

<sup>187</sup> *Балдаев Д. С.* Татуировки заключенных. СПб.: Лимбус Пресс, 2001. С. 108—124.

<sup>188</sup> Наиболее богатая серия обидных кличек использовалась для евреев. См.: *Росси Ж.* Справочник по ГУЛАГу. Ч. 1. С. 156. Об этом см. также: *Fikes K., Lemon A.* African presence in former Soviet spaces. P. 516.

<sup>189</sup> *Восленский М.* Номенклатура. С. 436—444.

<sup>190</sup> *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. С. 676—678.

<sup>191</sup> Речь тов. И. В. Сталина на обеде в честь Финляндской правительственной делегации 7 апреля 1948 года // Правда. 1948. 13 апреля. С. 1.

<sup>192</sup> *Вишневская Ю.* Православные, гевалт! // Синтаксис. 1988. № 21. С. 93; *Рывкина И.* Человек с пометкой // Век XX и мир. 1990. № 11; *Рывкина Р.* «Еврейский вопрос» в постсоветской России // Сегодня. 1996. 8 мая. С. 5; *Малахов В. С.* Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 154—155; *Митрохин Н. А.* Рус-

ская партия. С. 78; *Могильнер М.* Homo imperii. С. 494. Впрочем, называя пятый пункт «позорным принципом», Г. В. Старовойтова отмечала и другое: многие нерусские не хотели с ним расставаться, опасаясь ассимиляции. См.: *Старовойтова Г. В.* «Этнический парадокс» и стереотипы мышления // Родина. 1989. № 7. С. 10.

<sup>193</sup> См., напр.: *Даидамитров А. Ф.* Нация и личность. Баку: Элм, 1976. С. 67 сл.

<sup>194</sup> *Conquest R.* The nation killers: the Soviet deportation of nationalities. London: Macmillan, 1970; *Некрич А. М.* Наказанные народы. Нью-Йорк: Хроника, 1978; *Бугай Н. Ф., Гонов А. М.* Кавказ: народы в эшелонах. М.: Инсан, 1998; *Weimer A.* Nature, nurture, and memory. P. 1134.

<sup>195</sup> *Гудков Л. Д.* Идеологема «врага»...

<sup>196</sup> См.: *Паин Э. А.* Между империей и нацией. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2003. С. 10.

<sup>197</sup> *Matusevich M.* Probing the limits of internationalism: African students confront Soviet ritual // Anthropology of East Europe Review. 2009. Vol. 27. № 2. P. 19.

<sup>198</sup> *Isaakyan I. L.* Blood and soil in the Soviet Academy.

<sup>199</sup> *Bonnett A.* Communists like us. P. 440—441.

<sup>200</sup> *Weitz E. D.* Racial politics. P. 23.

<sup>201</sup> *Тишков В. А.* Этнология и политика. М.: Наука, 2001. С. 165.

<sup>202</sup> *Эдгар Э. Л.* Брак, современность и «дружба народов»: межэтнические отношения в интимной сфере послевоенной Средней Азии в сравнительной перспективе // Ab Imperio. 2008. № 2. С. 96, 101—116.

#### Глава 4. От этнизации к расиализации: наследие советской науки

<sup>203</sup> О критике взглядов Гумилева см.: *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность: о природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. М.: Политиздат, 1982. С. 101—102; *Клейн Л. С.* Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л. Н. Гумилева // Нева. 1992. № 4. С. 228—246; *Янов А.* Учение Льва Гумилева // Свободная мысль. 1992. № 17. С. 104—116; *Лурье Я. С.* Древняя Русь в сочинениях Гумилева // Звезда. 1994. № 10. С. 167—177; *Маклаков К.* Теория этногенеза с точки зрения биолога // Урал. 1996. № 10. С. 164—178; *Шнирельман В. А.* Евразийцы и евреи // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 11. С. 4—45; *Он же.* Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 8—21; *Шнирельман В. А., Панарин С. А.* Лев Николаевич Гумилев: отец этнологии? // Вестник Евразии. 2000. № 3. С. 5—37; *Иванов С. А.* Лев Гумилев как фе-

номен пассионарности // Неприкосновенный запас. 1998. № 1. С. 4—10; *Коренько В. А.* Этнонационализм, квазинисториография и академическая наука // Малащенко А., Олкотт М. Б. (ред.). Реальность этнических мифов. М.: Гендальф, 2000. С. 39—44.

<sup>204</sup> *Пискунов В.* Рано ставить точку // Литературная газета. 1964. 18 июня. С. 2; *Суровцев Ю.* В тисках предрассудка // Литературная газета. 1964. 19 ноября. С. 2—3; *Оскоцкий В.* Литературный герой и его национальный характер // Дружба народов. 1966. № 5. С. 259—273.

<sup>205</sup> *Джусойты Н.* Авторитетна только истина // Литературная газета. 1965. 14 января. С. 3; *Зингер Е.* Вопрос намного сложнее // Литературная газета. 1964. 4 февраля. С. 3; *Бязарти К.* Национальный характер в искусстве и действительности // Дружба народов. 1966. № 7. С. 254—258; *Пакальнишкис Р.* Проблема национального своеобразия и творческой практики // Дружба народов. 1966. № 8. С. 269—276; *Пархоменко М.* Проблемы национального и интернационального в эстетике Ивана Франко // Дружба народов. 1966. № 9. С. 242—247; *Елигулашвили Э.* Сколько будет дважды два? // Дружба народов. 1966. № 9. С. 252—267; *Чимпой М.* Национальный характер и художественное мышление // Дружба народов. 1966. № 10. С. 270—273. Совершенно очевидно, что эта группа авторов видела в своей позиции сопротивление ассимиляции.

<sup>206</sup> Об этом см.: *Duncan P.* Ideology and national question: Marxism-Leninism and the nationality policy of the Communist Party of the Soviet Union // White S., Pravda A. (eds.). Ideology and Soviet politics. Basingstoke: Macmillan, 1988. P. 187—197; *Кагиян С. Г.* Нации, этносы и национализм. М.: Гуманитарий, 2003. С. 187.

<sup>207</sup> *Теракопян Л. и др.* Национальное и интернациональное // Дружба народов. 1967. № 1. С. 245—268. См. также: *Шермухамедов С.* Некоторые вопросы теории и практики развития социалистической культуры. Ташкент: Узбекистан, 1980. С. 109—111. Об этом см.: *Hirsch F.* Empire of nations. P. 318.

<sup>208</sup> Корни таких настроений следует искать в русской романтической традиции XIX в. См.: *Knight N.* Ethnicity, nationality and the masses: 'narodnost' and modernity in Imperial Russia // Hoffman D., Kotsonis Y. (eds.). Russian modernity: politics, knowledge, practices. New-York: St. Martin's Press, 2000. В то же время такая политика культуры имеет сходства с концепцией гнозиса, типичной для этнонациональных государств, где фольклорная традиция считается приоритетной по отношению к «высокой культуре» (см.: *Gran P.* Beyond Eurocentrism: a new view of modern World History. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press, 1996. P. 194). Однако в нашем случае речь шла о развитии «высокой

культуры» на основе фольклорной традиции, т.е. о синтетическом подходе.

<sup>209</sup> *Теракопян Л. и др.* Национальное и интернациональное. С. 248, 259, 263. См. также: *Гнатенко П. И., Кострюкова Л. О.* Национальная психология: анализ проблем и противоречий. Методика изучения спецкурса. Киев: Учебно-методический кабинет по высшему образованию, 1990. С. 28—29.

<sup>210</sup> *Теракопян Л. и др.* Национальное и интернациональное. С. 262.

<sup>211</sup> Любопытно, что аналогичное явление наблюдается и в США, где после отмены в конце 1960-х гг. дискриминационного законодательства большинство белых американцев полагают, что теперь уже ничто не мешает черным продвигаться по социальной лестнице и успешно конкурировать с белыми американцами. Но так как этого часто не происходит, белые склонны обращаться к культурным или биологическим аргументам, отрицая продолжающуюся практику дискриминации. Такую позицию начиная с 1970-х гг. занимают неоконсерваторы. См.: *Feagin J. R., Vera H., Batur P.* White racism. The basics. New York and London: Routledge, 2001. P. 188—189.

<sup>212</sup> *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность. С. 57; *Кудрявцев В. Н.* Преступность и нравы переходного общества. М.: Гардарики, 2002. С. 13—14.

<sup>213</sup> *Эфроимсон В.* Родословная альтруизма // Новый мир. 1971. № 10. С. 207. По сути, это было возвращением к теории А. Вейсмана о «генетической плазме», согласно которой некоторые люди были предрасположены к алкоголизму или преступному поведению. Об этом см.: *Burleigh M., Wippermann W.* The racial state: Germany, 1933—1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 32. Похоже, дискуссия возникла не случайно. В начале 1960-х гг. западные генетики обнаружили, что у одной группы преступников отмечался необычный хромосомный набор (XYY). Возник соблазн связывать лишнюю хромосому Y с предрасположенностью к асоциальному поведению. Однако дальнейшие исследования показали, что 96% мужчин, обладающих таким хромосомным набором, не выявляют никаких поведенческих отклонений. Тем не менее идея о связи преступности с генами создала новую почву для расизма. См.: *Shipman P.* The evolution of racism: human differences and use and abuse of science. New York: Simon & Schuster, 1994. P. 232—233.

<sup>214</sup> *Medvedev Zh.* Soviet genetics: new controversy // Nature. 1977. Vol. 268. № 5618. P. 285—287.

<sup>215</sup> О спорах в советской науке о соотношении биологического и социального см.: *Ной И. С.* Методологические проблемы советской криминологии. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1975. С. 88—102; *Ду-*

бинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н. Генетика, поведение, ответственность. С. 78—80.

<sup>216</sup> Кудрявцев В. Н. Дано ли при рождении? // Литературная газета. 1967. 29 ноября. № 48. С. 12. Подробно о критике теории и методов Ломброзо см.: Gould S. J. The mismeasure of man. New York: W. W. Norton & Company, 1981. P. 123—145.

<sup>217</sup> Стручков Н., Утевский Б. Не так все просто // Литературная газета. 1967. 29 ноября. № 48. С. 12.

<sup>218</sup> Иорши Я. Уступка буржуазной идеологии? Нет, и еще раз нет! // Литературная газета. 1968. 6 марта. № 10. С. 12. Следует напомнить, что идею о связи преступности с биологической наследственностью более всего развивали в начале XX в. расистски настроенные члены Монистической лиги в Германии, требовавшие физического уничтожения преступников, алкоголиков, тяжелобольных, в частности, умственно отсталых (см.: Gasman D. The scientific origins of National Socialism. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2004. P. 93, 96). А позднее именно в нацистской Германии пытались покончить с преступностью, опираясь на представление о врожденных и унаследованных преступных качествах. В итоге такие «расово-биологические» установки привели к мерам по стерилизации людей с якобы «имманентно» присущими им преступными наклонностями. Более всего это затронуло цыган (см.: Burleigh M., Wippermann W. The racial state. P. 48—49, 118—122, 167—168). Заслуживает внимания и тот факт, что попытка гарвардского антрополога Эрнеста Хутона доказать наличие жесткой связи между преступностью и физическими чертами окончилась полным провалом. См.: Barkan E. Retreat of scientific racism. Changing concepts of race in Britain and the United States between the world wars. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 105—107.

<sup>219</sup> Карпец И. И. и др. Природа правонарушений // Известия. 1968. 17 июля. С. 5.

<sup>220</sup> Ной И. С. Методологические проблемы советской криминологии. С. 136—151. О некоторой генетической предрасположенности к асоциальному поведению генетики писали еще в начале XX в. Однако тогда отмечали, что, во-первых, реализация таких наклонностей зависит от среды, а во-вторых, это вовсе не обязательно выражается в криминальном поведении. Представление о «врожденном преступнике» таким подходом отвергалось. См.: Бунак В. В. Антропологическое изучение преступника, его современное положение и задачи // Архив криминологии и судебной медицины. Харьков, 1927. Т. 1. Кн. 2/3. С. 561—563.

<sup>221</sup> Емельянов В. П. Преступность несовершеннолетних с психическими аномалиями. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1980.

<sup>222</sup> Ильенков Э. В. Психика и мозг // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145—155.

<sup>223</sup> Дубровский Д. И. Мозг и психика // Вопросы философии. 1968. № 8. С. 125—135; Смирнов В. П. Еще раз о мозге и психике // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 137—142; Дубровский Д. И. По поводу статьи Э. В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 142—146; Иорши Я. С. И биологическое, и социальное // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 147—148.

<sup>224</sup> Штерн К. Основы генетики человека. М.: Медицина, 1965. С. 540—554; Ауэрбах Ш. Генетика. М.: Атомиздат, 1966. С. 166—187; Харрисон Дж., Уайн Дж., Тэннер Дж., Барникот Н., Рейнолдс В. Биология человека. М.: Мир, 1979. С. 184—189, 361—363; Эрман Л., Парсонс П. Генетика, поведение, эволюция. М.: Мир, 1984. С. 197—202, 407—413, 419—424, 444—445. О критике таких подходов см.: Лолер Дж. Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм. М.: Прогресс, 1982. С. 118—137.

<sup>225</sup> Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н. Генетика, поведение, ответственность.

<sup>226</sup> Доклад секретаря ЦК КПСС К. У. Черненко «Актуальные вопросы идеологической, массово-политической работы партии» // Правда. 1983. 15 июня. С. 2.

<sup>227</sup> В 1970—1980-х гг. научная фронда выражала себя в попытках неортодоксального обсуждения проблем эволюции и дарвинизма, что передалось и постсоветской науке. См.: *Medvedev Zh.* Soviet genetics: new controversy... Р. 285—287; Колчинский Э. И. Биология Германии и России-СССР. С. 51—55.

<sup>228</sup> См., напр.: Русалов В. М. Биологические основы индивидуально-психических различий. М.: Наука, 1979.

<sup>229</sup> *Medvedev Zh.* Soviet genetics: new controversy... Р. 287.

<sup>230</sup> Арутюнян С. М. Нация и ее психический склад. Краснодар: Краснодарский гос. пед. ин-т, 1966. С. 22—23; Горячева А. И. Является ли психологический склад признаком нации? // Вопросы истории. 1967. № 8. С. 91—104; Горячева А. И., Макаров М. Г. Общественная психология (философская и социально-психологическая характеристика). Л.: Наука, 1979. С. 122—146; Джандильдин Н. Д. Природа национальной психологии. Алма-Ата: Казахстан, 1971; Козлов В. И. Этническая демография. М.: Статистика, 1977. С. 25. Об обзоре этой дискуссии см.: Гнатенко П. И. Национальный характер: мифы и реальность. Киев: Вища школа, 1984.



<sup>231</sup> *Арутюнян С. М.* Нация и ее психический склад. С. 19—20.

<sup>232</sup> *Арутюнян С. М.* Социально-психологические факторы социалистических национальных отношений // *Арутюнян С. М.* (ред.). Вопросы национальной психологии. Черкесск: Карачаево-Черкесская обл. типография, 1972. С. 5—6.

<sup>233</sup> *Филатов В. Н.* Национальный характер и классовая психология // *Алтымышбаев А. А.* (ред.). Нация и национальные отношения. Фрунзе: Илим, 1966. С. 29; *Зайченко В. М., Сабиров К.* Общность психического склада — один из существенных признаков нации // Вопросы истории. 1968. № 5. С. 75—81; *Джунусов М.* Теория и практика национальных отношений. Алма-Ата: Казахстан, 1969. С. 10; *Шермухамедов С.* Некоторые вопросы теории и практики развития социалистической культуры. Ташкент: Узбекистан, 1980. С. 71, 82.

<sup>234</sup> *Цамерян И. П.* Нации и национальные отношения в развитом социалистическом обществе. М.: Наука, 1979. С. 12; *Он же.* Национальные отношения в СССР М.: Мысль, 1987. С. 18.

<sup>235</sup> *Кравцев И. Е.* Развитие национальных отношений в СССР. Киев: Изд-во АН УССР, 1962. С. 87.

<sup>236</sup> *Алексеев В. В.* Род, племя, народность, нация как исторические формы общности людей. М.: Госполитиздат, 1962. С. 29.

<sup>237</sup> *Сарсенбаев Н. С.* Обычаи и традиции в развитии. Алма-Ата: Казахстан, 1965. С. 105—108.

<sup>238</sup> Там же. С. 110—111, 124.

<sup>239</sup> Там же. С. 115.

<sup>240</sup> *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 108, 113—115, 133.

<sup>241</sup> *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии. Алма-Ата: Казахстан, 1971. С. 103, 166—167. Правда, иногда он все же использовал и термин «психический склад». См.: С. 153.

<sup>242</sup> *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии. С. 27—30, 55—56, 133—134, 152.

<sup>243</sup> *Агаев А. Г.* К вопросу о теории народности. Махачкала: Дагестанское кн. изд-во, 1965. С. 37, 49; *Рогачев П. М., Свердлов М. А.* Нации-народ-человечество. М.: Изд-во политической литературы, 1967. С. 12, 27—35.

<sup>244</sup> *Куличенко М. И.* Нация и социальный прогресс. М.: Наука, 1983. С. 66.

<sup>245</sup> *Кравцев И. Е.* Развитие национальных отношений в СССР. С. 94; *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 122—128.

<sup>246</sup> *Джунусов М.* Теория и практика национальных отношений. С. 57.

<sup>247</sup> *Джандильдин Н. Д.* Единство интернационального и национального в психологии советского народа. Алма-Ата: Казахстан, 1989.

См. также: *Арутюнян С. М.* Социально-психологические факторы... С. 56—84; *Филатов В. Н.* Национальный характер и классовая психология. С. 56.

<sup>248</sup> *Шермухамедов С.* О национальной форме социалистической культуры узбекского народа. Ташкент: Изд-во АН УзбССР, 1961. С. 60—72.

<sup>249</sup> *Алексеев В. В.* Род, племя, народность, нация. С. 29; *Кравцев И. Е.* Развитие национальных отношений в СССР. С. 89; *Филатов В. Н.* Национальный характер и классовая психология. С. 53.

<sup>250</sup> *Филатов В. Н.* Национальный характер и классовая психология. С. 31—32, 51—52.

<sup>251</sup> *Чотонов А.* О национальных традициях народов Средней Азии. Фрунзе: Изд-во АН Киргизской ССР, 1964. С. 10, 19—21.

<sup>252</sup> *Баграмов Э. А.* К вопросу о научном содержании понятия «национальный характер». М.: Наука, 1973. С. 8; *Он же.* Национальный вопрос в борьбе идей. М.: Политиздат, 1982. С. 108—110. См. также: *Арутюнян С. М.* Социально-психологические факторы... С. 22—23; *Сарсенбаев Н. С.* Обычаи и традиции в развитии. С. 127—129.

<sup>253</sup> *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 114—115.

<sup>254</sup> *Калтахчян С. Т.* Ленинизм о сущности нации и пути образования интернациональной общности людей. М.: Изд-во МГУ, 1969. С. 120—121, 125.

<sup>255</sup> См., напр.: *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 112, 119; *Шермухамедов С.* Некоторые вопросы теории и практики развития социалистической культуры. Ташкент: Узбекистан, 1980. С. 62, 82—84.

<sup>256</sup> Сегодня в этом видится яркая особенность советского неотрадиционализма, уходящего корнями к романтическому дискурсу XIX в. См.: *Knight N.* Ethnicity, nationality and the masses.

<sup>257</sup> См., напр.: *Сарсенбаев Н. С.* Обычаи и традиции в развитии; *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии; *Он же.* Единство интернационального и национального в психологии советского народа; *Цамерян И. П.* Национальные отношения в СССР. С. 31.

<sup>258</sup> *Weitz E. D.* Racial politics without the concept of race. P. 16—17.

<sup>259</sup> *Дашдамиров А. Ф.* Нация и личность. С. 68.

<sup>260</sup> *Дашдамиров А. Ф.* К методологии исследования национально-психологических проблем // Советская этнография. 1983. № 2. С. 63. Впоследствии Дашдамиров не просто отождествлял «азербайджанскую нацию» с «азербайджанским этносом», но и пытался выработать для нее национальную идею. См.: *Дашдамиров А. Ф.* Национальная идея и этничность. М.: ЦИМО, 1996.

<sup>261</sup> *Дашдамиров А. Ф.* Нация и личность. С. 77.

<sup>262</sup> *Даидамиров А. Ф.* Социально-психологические проблемы национальной определенности личности // Советская этнография. 1977. № 3. С. 4.

<sup>263</sup> *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии. С. 123—124, 178.

<sup>264</sup> *Арутюнян С. М.* Социально-психологические факторы... С. 34—35.

<sup>265</sup> См., напр.: *Чамаев К. И.* Дореволюционные черты этнической психологии горских народов Северного Кавказа // Арутюнян С. М. (ред.). Вопросы национальной психологии. Черкесск: Карачаево-Черкесская обл. типография, 1972.

<sup>266</sup> *Агаев А. Г.* К вопросу о теории народности. С. 209.

<sup>267</sup> *Бурмистрова Т. Ю.* Некоторые вопросы теории нации // Вопросы истории. 1966. № 12. С. 105—106.

<sup>268</sup> *Бурмистрова Т. Ю.* Теория социалистической нации. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1970. С. 7, прим. 8.

<sup>269</sup> *Бурмистрова Т. Ю.* Некоторые вопросы теории нации. С. 107.

<sup>270</sup> *Бурмистрова Т. Ю.* Интернациональное единство советского народа. Л.: Лениздат, 1982. С. 103.

<sup>271</sup> *Бурмистрова Т. Ю., Дмитриев О. А.* Дружбой сплоченные. М.: Мысль, 1986. С. 73, 119.

<sup>272</sup> *Абдушукуров Р. Х.* Октябрьская революция, расцвет узбекской социалистической нации и сближение ее с нациями СССР. Ташкент, 1962. С. 287; *Горячева А. И.* Является ли психологический склад признаком нации?

<sup>273</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 129.

<sup>274</sup> *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия. СПб.: Серп, 1909. С. 51, 140.

<sup>275</sup> *Арутюнян С. М.* Нация и ее психический склад. С. 116, 124—136. См. также: *Филатов В. Н.* Национальный характер. С. 40.

<sup>276</sup> *Чамаев К. И.* Дореволюционные черты этнической психологии горских народов. С. 108.

<sup>277</sup> *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М.: Наука, 1971. С. 74.

<sup>278</sup> *Кравцев И. Е.* Развитие национальных отношений в СССР. С. 119; *Карымишаков Т. К.* К вопросу о развитии и сближении языковой жизни советских социалистических наций // Алтмышбаев А. А. (ред.). Нация и национальные отношения. Фрунзе: Илим, 1966. С. 20; *Джунусов М.* Теория и практика национальных отношений. С. 56; *Цамерян И. П.* Нации и национальные отношения. С. 111, 180—181; *Он же.* Национальные отношения в СССР. С. 71; *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 126.

<sup>279</sup> Арутюнян С. М. Социально-психологические факторы... С. 9.

<sup>280</sup> Арутюнян С. М. Социально-психологические факторы... С. 17—19; Филатов В. Н. Национальный характер. С. 40—41; Джунусов М. Теория и практика национальных отношений. С. 9—10; Зайченко В. М., Сабиров К. Общность психического склада. С. 75—81; Джандильдин Н. Д. Природа национальной психологии. С. 180—229; Он же. Единство интернационального и национального в психологии советского народа. С. 56—74; Агаев А. Г. Социалистическая национальная культура. М.: Изд-во полит. лит., 1974. С. 37—38; Глезерман Г. Е. Классы и нации. М.: Изд-во полит. лит., 1974. С. 17—18; Грдзелидзе Р. К. Межнациональное общение в развитом социалистическом обществе (на примере Грузинской ССР). Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1980. С. 44—45; Дашдамиров А. Ф. К методологии исследования национально-психологических проблем. С. 70.

<sup>281</sup> Бромлей Ю. В. К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. № 3; Он же. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 158—160. Таким образом, вопреки мнению Хирш, Бромлей вовсе не отрицал «национальный характер». См.: Hirsch F. Empire of nations. P. 314—315.

<sup>282</sup> Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей // Вопросы философии. 1964. № 11. С. 44.

<sup>283</sup> Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. М.: Наука, 1971. С. 27—32.

<sup>284</sup> Кон И. С. Нужна помощь психологов // Советская этнография. 1983. № 3. С. 75—76.

<sup>285</sup> Козлов В. И. О понятии этнической общности // Советская этнография. 1967. № 2. С. 107—108, 111; Он же. О классификации этнических общностей // Бромлей Ю. В. (ред.). Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979. С. 12; Он же. О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии // Советская этнография. 1983. № 2. С. 76—77.

<sup>286</sup> Бромлей Ю. В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. 1971. Т. 1. С. 22—24; Он же. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 78—94; Он же. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 143—172.

<sup>287</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 88—92; Он же. Очерки теории этноса. С. 155—161.

<sup>288</sup> Бромлей Ю. В. К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. № 3. С. 73. По сути, это было возвращением к взглядам О. Бауэра и К. Каутского, встретившим обоснованную критику еще в 1930 г. См.: Шийк А. Расовая проблема и марксизм. С. 154—155.

<sup>289</sup> *Алексеев В. П.* Человек: эволюция и таксономия. М.: Наука, 1985. С. 14—16.

<sup>290</sup> Там же. С. 113—114, 117—118. Это заключение, навеянное популярными в 1920—1930-х гг. расовыми рассуждениями Э. Кречмера и слабо обоснованное научно, скорее всего, выражало гражданскую позицию автора, протестовавшего против советской ортодоксии, априорно отрицавшей связь между биологией и психологией. Ср.: *Калчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР. С. 314, 336, 338. Кроме того, концепция расогенеза Алексеева тяготела к полигенизму в духе Карлтона Куна. О представлениях последнего см.: *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution: a fatal attraction. New York: Simon and Shuster, 1997. P. 161—162; *Alland A.* Race in mind: race, IQ, and other racisms. New York: Palgrave Macmillan, 2002. P. 57—77. См. также: *Poliaikov L.* Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes. Paris: Calmann-Levy, 1987. P. 146—147.

<sup>291</sup> *Русалов В. М.* Биологические основы индивидуально-психических различий. С. 40.

<sup>292</sup> См., напр.: *Gould S. J.* The mismeasure of man. New York: W. W. Norton & Company, 1981; *Alland A.* Race in mind.

<sup>293</sup> *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос и буржуазная идеология. М.: Мысль, 1966. С. 60—105; *Он же.* К вопросу о научном содержании понятия «национальный характер». М.: Наука, 1973; *Калтахчян С. Т.* Ленинизм о сущности нации... С. 144—186; *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии; *Куличенко М. И.* Национальные отношения в СССР и тенденции их развития. М.: Мысль, 1972. С. 29.

<sup>294</sup> *Кон И. С.* Национальный характер — миф или реальность // Иностранная литература. 1968. № 9. С. 215—229; *Он же.* Нужна помощь психологов. С. 75—78; *Козлов В. И., Шеленов Г. В.* «Национальный характер» и проблемы его исследования // Советская этнография. 1973. № 2. С. 69—82; *Даидамиров А. Ф.* К методологии исследования национально-психологических проблем. С. 64—65; *Козлов В. И.* О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии. С. 75. Между тем методологические трудности выявления какого-либо «национального характера» были ясны еще в 1910—1920-х гг. Столь же ясно было, что вера в «национальный характер» открывает дорогу расизму. См.: *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. С. 156—160.

<sup>295</sup> *Аверкиева Ю. П.* О некоторых этнопсихологических исследованиях в США // Ефимов А. В., Аверкиева Ю. П. (ред.). Современная американская этнография. М.: Изд-во АН СССР, 1963; *Она же.* Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 122—133; *Роштин С. К.* Психологическая на-

ука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 176—178; *Гнатенко П. И.* Национальный характер. С. 74—103. См. также: *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос и буржуазная идеология; *Калтахчян С. Т.* Ленинизм о сущности нации...

<sup>296</sup> *Даидамирфов А. Ф.* К методологии исследования национально-психологических проблем.

<sup>297</sup> *Бромлей Ю. В.* К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. № 3. С. 73—74.

<sup>298</sup> *Старовойтова Г. В.* О предметной области этнопсихологии // Советская этнография. 1983. № 3. С. 79—80. К сожалению, это не обоснованное никакими реальными фактами предположение до сих пор используется некоторыми авторами в качестве аргумента. См., напр.: *Дубов И. Г.* (ред.). Ментальность россиян. М.: Имидж-контакт, 1997. С. 12. В те годы, работая вместе с В. И. Козловым, Старовойтова находилась под его большим влиянием. Однако в дальнейшем их пути разошлись. Старовойтова стала последовательной защитницей либеральной демократии и прав меньшинств, а Козлов столь же последовательно защищал расистов и неонацистов, спасая их своими экспертизами от судебных преследований. Об этом см.: *Дубровский Д.* «Что с научной точки зрения понимается...» // Верховский А. (ред.). Русский национализм: идеология и настроение. М.: Центр «Сова», 2006. С. 125—128. Тем не менее Старовойтова всю жизнь верила в то, что «психология народов» в определенной степени определяется биологией. Однако, в противоречии с этим, она была убеждена в том, что социально-культурный фактор в некоторых случаях мог «пересилить» биологию. Об этом см.: *Макаров Д.* Галина Старовойтова: Нации биологически отличаются, но это не расизм // Аргументы и факты. 1998. Август. № 35. С. 5.

<sup>299</sup> *Козлов В. И.* О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии. С. 78—79.

<sup>300</sup> *Клинеберг О.* Расы и психологические типы // Курьер ЮНЕСКО. 1971. Ноябрь. С. 5—13, 32; *Лалер Дж.* Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм. М.: Прогресс, 1982; *Lewontin R. C., Rose S., Kamin L. J.* Not in our genes. Biology, ideology and human nature. New York: Pantheon Books, 1984; *Nisbett R. E.* Race, genetics, and IQ // Jencks Ch., Phillips M. (eds.). The Black-White test score gap. Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 1998. P. 86—102; *Cohen M. N.* Culture of intolerance. Chauvinism, class, and racism in the United States. New Haven: Yale University Press, 1998; *Alland A.* Race in mind. P. 79—103. Казус Дженсена нередко приводится в американской учебной литературе как пример тенденциозной интерпретации фактов. См., напр.: *Kottack C. Ph.* Anthropology. The exploration of human diversity. New York: Random House, 1987. P. 473;

*Nelson H., Jurmain R.* Introduction to physical anthropology. St. Paul: West Publishing Company, 1991. P. 201; *Howard M. C., Dunaif-Hattis J.* Anthropology. Understanding human adaptation. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1997. P. 196—197. Сегодня известно, что исследования Дженсена финансировал Пионерский фонд, созданный людьми, разделявшими нацистские убеждения. А в 1950-х гг. связанные с ним люди участвовали в расистских акциях. Об этом см.: *Kübl S.* The Nazi connection: eugenics, American racism and German National Socialism. New York: Oxford Univ. Press, 1994. P. 5—7. Расистскими исследования Дженсена называли и советские авторы. См.: *Русалов В. М.* Биологические основы индивидуально-психических различий. С. 42—43; *Баграмов Э. А.* Национальный вопрос в борьбе идей. М.: Политиздат, 1982. С. 198—201; *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность. С. 175—177. Но любопытно, что во втором издании последней книги ее авторы сняли упрек Дженсена в расизме. См.: *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность: о природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. М.: Политиздат, 1989. С. 200.

<sup>301</sup> *Козлов В. И.* Этнорасовые предубеждения и этнологическая наука // *Расы и народы.* 1993. Т. 23. С. 111—114, 134—135. Любопытно, насколько это перекликается со словами Ле Пэна, который в августе 1996 г. открыто объявил о своей вере в расовое неравенство. См.: *Fyssh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 139. Дженсен являлся одним из тех авторов, к авторитету которых регулярно обращались Новые правые, придававшие большое значение генетической наследственности. См.: *Sunic T.* Against democracy and equality: the European New Right. New York: Peter Lang, 1990. P. 99—105.

<sup>302</sup> *Козлов В. И.* Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 235.

<sup>303</sup> В 1980-х гг. В. И. Козлов провел исследование «этнорасовых» проблем в Великобритании, но он основывался исключительно на разработках английских специалистов и данных местной прессы. Собственных этносоциологических исследований он там не проводил. А так как английские ученые, отвергая расовую теорию, не писали ни о каких «этнорасовых генах» или «расовом самосознании», то и Козлов в своей книге не пользовался такими понятиями. См.: *Козлов В. И.* Иммигранты и этнорасовые проблемы в Британии. М.: Наука, 1987.

<sup>304</sup> *Рогачев П. М., Свердлин М. А.* Нации-народ-человечество. С. 162.

<sup>305</sup> Доклад секретаря ЦК КПСС К. У. Черненко «Актуальные вопросы идеологической, массово-политической работы партии» // *Правда.* 1983. 15 июня. С. 3.

<sup>306</sup> Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза // Советская этнография. 1949. № 3. С. 17. См. также: *Калтахчян С. Т.* Ленинизм о сущности нации... С. 167.

<sup>307</sup> Артамонов М. И. Археологическая культура и этнос // Шапиро А. Л. (ред.). Проблемы истории феодальной России. Л.: Изд-во ЛГУ, 1971. С. 22.

<sup>308</sup> Лихачев Д. С. Раздумья. М.: Детская литература, 1991. С. 205—207. Но в постсоветские годы Д. С. Лихачев признал, что нет какого-либо единого русского национального характера. См.: *Лихачев Д. С.* Раздумья о России. СПб.: Логос, 2004. С. 26, 47.

<sup>309</sup> Шермухамедов С. О национальной форме социалистической культуры узбекского народа. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1961. С. 41, 60.

<sup>310</sup> Грделидзе Р. К. Межнациональное общение в развитом социалистическом обществе. С. 109—110.

<sup>311</sup> Лерт Р. Б. На том стою. С. 235.

<sup>312</sup> Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей // Вопросы философии. 1964. № 11.

<sup>313</sup> Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Советская этнография. 1967. № 4; Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. С. 68—86.

<sup>314</sup> Бромлей Ю. В. Опыт типологизации этнических общностей // Советская этнография. 1972. № 5; Он же. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 125—152; Он же. Очерки теории этноса. С. 244—382; Козлов В. И. О классификации этнических общностей // Бромлей Ю. В. (ред.). Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979. С. 15—21.

<sup>315</sup> Крюков М. В. Еще раз об исторических типах этнических общностей // Советская этнография. 1986. № 3. С. 66—69.

<sup>316</sup> Рогачев П. М., Свердлин М. А. Нации-народ-человечество. С. 49; Першиц А. И. Этнические общности и формационный процесс // Советская этнография. 1986. № 3; Семенов Ю. И. О племени, народности и нации // Советская этнография. 1986. № 3. Любопытно, что в эти же годы прямо противоположная тенденция развивалась в американской культурной антропологии. Там, напротив, участились выступления против реификации этничности. Американские антропологи начали подчеркивать необходимость различать специфику этничности в разные эпохи и в разном социальном контексте. См., напр.: *O'Brien J.* Toward a reconstitution of ethnicity: capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan // *American Anthropologist*. 1986. Vol. 88. № 4. P. 898—907.

<sup>317</sup> Баграмов Э. А. К вопросу о научном содержании понятия «национальный характер». С. 13.



- <sup>318</sup> *Дашидамиров А. Ф.* Советский народ. Баку: Азербайджанское гос. изд-во, 1977. С. 111—112.
- <sup>319</sup> *Джандильдин Н. Д.* Природа национальной психологии. С. 157; *Он же.* Единство интернационального и национального в психологии советского народа. С. 31.
- <sup>320</sup> *Калтахчян С. Т.* Ленинизм о сущности нации... С. 127—136.
- <sup>321</sup> *Куличенко М. И.* Нация и социальный прогресс. С. 33—34.
- <sup>322</sup> *Арутюнян С. М.* Нация и ее психический склад. С. 26.
- <sup>323</sup> Об этом см.: *Шницерман В. А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ Академкнига, 2003; *Он же.* Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в 20-м веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- <sup>324</sup> По сути, концепция «национального духа» играла в СССР ту же роль, что идея «расовой души» и «расового сознания» в Бразилии. См., напр.: *Winant H.* Rethinking race in Brazil // *Journal of Latin American Studies.* 1992. Vol. 24. № 1. P. 189—190.
- <sup>325</sup> Любопытно, что аналогичный процесс норвежская исследовательница фиксирует в послевоенной Европе, где при поддержке ЮНЕСКО и социальных антропологов концепция «культуры» пришла на смену «народному духу». См.: *Wikan U.* Generous betrayal: politics of culture in the New Europe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 140.
- <sup>326</sup> *Семенов Ю. И.* Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки // *Вопросы истории.* 1966. № 8. С. 88—106.
- <sup>327</sup> *Козлов В. И.* Динамика численности народов. М.: Наука, 1969. С. 56; *Он же.* Этническая демография. М.: Статистика, 1977. С. 21. Так это объясняет и сам Козлов. См.: *Козлов В. И.* Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 49.
- <sup>328</sup> *Брамлей Ю. В.* Этнос и этносоциальный организм // *Вестник АН СССР.* 1970. № 8. С. 48—54; *Он же.* К характеристике понятия «этнос». С. 29; *Он же.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 35—46; *Он же.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 34—35, 63—82.
- <sup>329</sup> *Брамлей Ю. В.* Этнос и этнография. С. 14; *Он же.* Очерки теории этноса. С. 33—34. См. также: *Козлов В. И.* Этническая демография. С. 21.
- <sup>330</sup> *Куличенко М. И.* Нация и социальный прогресс. С. 67. Вслед за ним идею о том, что этносы якобы неизбежно стремятся к созданию своего государства, подхватил и этнолог В. И. Козлов. См.: *Козлов В. И.* Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 12.
- <sup>331</sup> Еще Н. Н. Чебоксаров писал о том, что «народ может быть однороден в отношении больших рас, но крайне неоднороден в отношении их подразделений». См.: *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы происхождения древних и современных народов. М.: Наука, 1964. С. 18.

<sup>332</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. С. 28—29.

<sup>333</sup> Кожанов А. А. Внешность как фактор этнического сопоставления // Советская этнография. 1977. № 3. С. 14—21.

<sup>334</sup> Lieberman S., Waters M. From many strands: ethnic and racial groups in contemporary America. New York: Russell Sage Foundation, 1988. P. 207—208; Cornell S., Hartmann D. Ethnicity and race. Making identities in a changing world. Thousand Oaks, London: Pine Forge Press, 1998. P. 170—171, 173, 200—201. В то же время представление об эндогамии как о некоей норме человеческого сообщества входит в инструментарий современного «неорасизма». Об этом см.: Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 69—70.

<sup>335</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и эндогамия // Советская этнография. 1969. № 6; Он же. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. 1971. Т. 1. С. 25—26; Он же. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 114—124; Он же. Очерки теории этноса. С. 200—211; Он же. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 17—18.

<sup>336</sup> Coogan K. Dreamer of the day: Francis Parker Yockey and the postwar fascist international. Brooklyn, N. Y.: Autonomedia, 1999. P. 482; Gillette A. Racial theories in Fascist Italy. London: Routledge, 2002. P. 151—153.

<sup>337</sup> Козлов В. И. Этническая демография. М.: Статистика, 1977. С. 28—30; Козлов В. И., Чебоксаров Н. Н. Расы и этносы // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 92—119. Обсуждая роль социального и культурного факторов в организации брачных кругов и «этнорасовой сегрегации», Козлов, по сути, повторял аргументы, которые еще в 1950 г. выдвигал Карлтон Кун. См.: Coon C. S. Human races in relation to environment and culture with special reference to the influence of culture upon genetic changes in human populations // Warren K. B. (ed.). Origin and evolution of man. Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology. 1950. Vol. XV. P. 247—258.

<sup>338</sup> Козлов В. И. Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 49—50. Любопытно, что, усматривая в подходе Бромлея к эндогамии как важном признаке этноса «биологизацию сущности этноса», Козлов и сам утверждал, что «эндогамия создает важные основы для существования этносов», и соглашался с Бромлеем в том, что она придает этносу «черты биологической популяции». См.: Там же. С. 52, 231. Между тем, анализируя конкретные этнографические материалы, он демонстрировал более тонкий подход, обращая внимание на социальные факторы, способствовавшие эндогамии, что далеко не всегда определялось именно этничностью. Он отмечал и фактор советской паспортной

системы, создававший представление о передаче «национальности» «генетическим путем». См.: Там же. С. 245—246, 255.

<sup>339</sup> Бромлей Ю. В. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 19.

<sup>340</sup> Об этом процессе вполне справедливо пишет Пол Гилрой: «Идея коллективной идентичности возникала как предмет политического мышления даже в том случае, когда ее появление говорило о прискорбном состоянии дел, при котором люди отказываются от четких правил современной политической культуры в погоне за примордиальными чувствами и мифическим родством, ошибочно считая их более основательными». См.: *Gilroy P. Between camps: nations, cultures and the allure of race*. London: Routledge, 2004. P. 106.

<sup>341</sup> *Gardell Mattias*. Gods of the blood: the pagan revival and White separatism. Durham, N. C.: Duke University Press, 2003. P. 225.

<sup>342</sup> Allen T., Eade J. Understanding ethnicity // Allen T., Eade J. (eds.). Divided Europeans: understanding ethnicities in conflict. The Hague: Kluwer Law International, 1999. P. 19.

<sup>343</sup> *Greenfeld L.* Soviet sociology and sociology in the Soviet Union // Annual Review of Sociology. 1988. Vol. 14. P. 119, note 8.

<sup>344</sup> *Spencer S.* Race and ethnicity. Culture, identity and representation. London: Routledge, 2006. P. 66. Тот же автор пишет о расизме, присущем крайним формам примордиализма. См.: P. 78.

<sup>345</sup> Козлов В. И. Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999. С. 16, 52.

<sup>346</sup> Гнатенко П. И. Национальный характер.

<sup>347</sup> Гнатенко П. И., Кострюкова Л. О. Национальная психология. С. 13, 28, 31—32.

<sup>348</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. С. 514—515.

<sup>349</sup> Кравцев И. Е. Развитие национальных отношений в СССР. С. 32.

<sup>350</sup> Как тонко замечает Э. Балибар, «целостным» национализм может стать, лишь объединившись с расизмом, — ведь идеальной нации нужна расовая и культурная чистота. См.: Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 72—73.

<sup>351</sup> Гумилев Л. Н. О термине «этнос» // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Л., 1967. Вып. 3. С. 14.

<sup>352</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 15.

<sup>353</sup> Там же. С. 27, 50.

<sup>354</sup> Там же. С. 264—265, 292.

- <sup>355</sup> Балдаев Д. С. Татуировки заключенных. С. 108—124. См. также: Митрохин Н. А. Русская партия. С. 53—61.
- <sup>356</sup> Агурский М. Неонацистская опасность в Советском Союзе // Новый журнал (Нью-Йорк). 1975. Кн. 118. С. 199—200. Тогда о том же писала и Р. Б. Лерт. См.: Лерт Р. Б. На том стою. С. 241—242.
- <sup>357</sup> Митрохин Н. А. Русская партия; Joо, Hyung-min. The Soviet origin of Russian chauvinism: voices from below // Communist and post-Communist Studies. 2008. Vol. 41. P. 232—236.
- <sup>358</sup> Водопьянова З., Домрачева Т., Мулек Г. «Пресечь враждебные проявления “русизма”» // Источник. 1994. № 6. С. 106—111.
- <sup>359</sup> Слово нации // Вече. 1981. № 3. С. 114—115.
- <sup>360</sup> Митрохин Н. А. Русская партия. С. 472, 487.
- <sup>361</sup> Duijker H. C. J., Frijda N. H. National character and national stereotypes. Amsterdam: North-Holland publishing company, 1960.
- <sup>362</sup> Моран Г. М. Расовые различия и их значение // Плисецкий М. С. (ред.) Расовая проблема и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 154—155.
- <sup>363</sup> Комас Х. Расовые мифы // Плисецкий М. С. (ред.) Расовая проблема и общество. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 206.
- <sup>364</sup> Моран Г. М. Расовые различия. С. 156, 188—195.
- <sup>365</sup> Аверкиева Ю. П. О некоторых этнопсихологических исследованиях в США // Ефимов А. В., Аверкиева Ю. П. (ред.). Современная американская этнография. М.: Изд. АН СССР, 1963; Она же. Современные разновидности «научного» расизма // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982; Роштин С. К. Психологическая наука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982; Баграмов Э. А. Национальный вопрос и буржуазная идеология. М.: Мысль, 1966; Калтахчян С. Т. Ленинизм о сущности нации...
- <sup>366</sup> Недавно на это совершенно правильно обратил внимание С. Н. Абашин. См.: Абашин С. Н. Комментарий // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 99—101.
- <sup>367</sup> О сосуществовании разных правовых систем на Северном Кавказе см.: Бобровников В. О. Мусульмане на Северном Кавказе: обычай, право, насилие. М.: Восточная литература, 2002.
- <sup>368</sup> Humphrey C. Inequality and exclusion: a Russian case study of emotion in politics // Anthropological theory. 2001. Vol. 1. № 3. P. 331—353.
- <sup>369</sup> Ланищikov А. Национальный вопрос в России // Москва. 1989. № 6. С. 9—11; Поспелов М. Б. Свидетель страшных дней // Русский вестник. 1991. № 20. С. 14; Калугин В. Письма к ближним // Слово. 1991. № 9. С. 49. Об этой кампании и о реальном отношении к Меньшикову его великих современников см.: Рейнблат А. «Котел фельетонных объед-

ков». Случай с М. О. Меньшиковым // Неприкосновенный запас. 1999. № 2. С. 4—8.

<sup>370</sup> Меньшиков закончил морское училище и двадцать лет прослужил штурманом, выйдя в отставку в чине штабс-капитана.

<sup>371</sup> *Истархов В. А.* Удар русских богов. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Русская правда, 2007. С. 368. В 2007 г. прокуратура Саратовской области признала эту книгу экстремистской.

## Глава 5. Ловушки и опасности культуроцентризма

<sup>372</sup> *Шнирельман В. А.* Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм» // Воронков В., Карпенко О., Осипов А. (ред.). Расизм в языке социальных наук. СПб.: Алетейя, 2002; *Он же.* Интеллектуальные лабиринты. М.: Academia, 2004. С. 324—337; *Он же.* Российская школа и национальная идея // Неприкосновенный запас. 2006. № 6 (50). С. 232—249; *Он же.* «Патриотическое воспитание»: этнические конфликты и школьные учебники истории // Воронков В., Карпенко О., Осипов А. (ред.). Расизм в языке образования. СПб.: Алетейя, 2008. С. 88—111. В свое время Франц Фанон винил колониализм за введение такого термина, как «африканская культура», в котором он не без основания усматривал квазирасовый подтекст. Ведь, подобно цивилизационному подходу, тот игнорировал культурное разнообразие внутри черной Африки и искусственно наделял всех ее обитателей некими едиными чертами, якобы связанными с их физическим типом. В итоге даже африканские интеллектуалы научились говорить о некой единой «африканской культуре», забывая о реальных нуждах своих национальных культур. См.: *Fanon F.* The wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin, 1967. P. 171—172.

<sup>373</sup> *Дугин А. Г.* Абсолютная Родина. М.: Арктогея-центр, 1999. С. 686. Показательно, насколько эта фраза перекликается со сделанным сто лет назад заявлением известного расиста Х. Чемберлена о том, что «ничто не выглядит столь убедительным, как расовое сознание». Об этом см.: *Field G. G.* Evangelist of race: the Germanic vision of Houston Stewart Chamberlain. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1981. P. 283. Нельзя также не заметить, что Дугин является верным последователем французских Новых правых.

<sup>374</sup> См., напр.: *Тишков В. А.* Реквием по этносу. М.: Наука, 2003.

<sup>375</sup> Любопытно, что в последние десятилетия аналогичный повышенный интерес к вопросам культуры и культурной идентичности в связи с проблемой иммиграции наблюдается и в Европе. См.: *Stolcke V.* Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe // Current anthropology. 1995. Vol. 36. № 1. P. 2; *Цорхер К.* Мультикультура-

лизм и этнополитический порядок в постсоветской России: некоторые методологические замечания // Социологические исследования. 1999. № 6. С. 107.

<sup>376</sup> О том, как этому способствуют эксперты, см.: *Абашишвили С. Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 234—261.

<sup>377</sup> *Воронков В.* Мультикультурализм и деконструкция этнических границ // Малахов В. С., Тишков В. А. (ред.). Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 46.

<sup>378</sup> *Шнирельман В. А.* «Патриотическое воспитание»: этнические конфликты и школьные учебники // Воронков В., Карпенко О., Осипов А. (ред.). Расизм в языке образования. СПб.: Алетейя, 2008. С. 88—111.

<sup>379</sup> *Дубов И. Г.* (ред.). Ментальность россиян. М.: Имидж-контакт, 1997. С. 11—14.

<sup>380</sup> См., напр.: *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. С. 305, 308. О том, что такие взгляды представляют собой завуалированную форму расизма, см.: *Балибар Э., Валлер-стайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 32—33.

<sup>381</sup> Об этом см.: *Чернявская Ю. В.* Идентичность на фоне мифа // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 208.

<sup>382</sup> *Дубов И. Г.* (ред.). Ментальность россиян.

<sup>383</sup> *Горшков М. К.* Российское общество в условиях трансформации: мифы и реальность, 1992—2002 гг. М.: РОССПЭН, 2003. С. 498; *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Изменяющаяся Россия в зеркале социологии. М.: Летний сад, 2004. С. 171; *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 29, 87—89.

<sup>384</sup> *Чупров В. И., Зубок Ю. А.* Молодежный экстремизм: сущность, формы проявления, тенденции. М.: Academia, 2009. С. 119, 125—142.

<sup>385</sup> *Вовель М.* Ментальность // Афанасьев Ю., Ферро М. (ред.). 50/50. Опыт словаря нового мышления. М.: Прогресс, 1989. С. 458; *Фирсов Б. М.* Ментальные миры современного российского населения // Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 374. Следует также учесть, что эти специалисты понимают ментальность как картину мира, унаследованную от предшествующих поколений. Но они говорят также о ее постоянных изменениях и вовсе не на-

стаивают на каких-либо «вечных ценностях». См. также: *Гуревич А. Я.* Ментальность // Афанасьев Ю., Ферро М. (ред.). 50/50. Опыт словаря нового мышления. М.: Прогресс, 1989. С. 454—456.

<sup>386</sup> *Авксентьев А. В., Авксентьев В. А.* Северный Кавказ в этнической картине мира. Ставрополь: Ставропольский государственный ун-т, 1998. С. 152; *Саловьев В. А.* Проблемы урегулирования этнотерриториальных конфликтов и ликвидации их последствий // Черноус В. В. (ред.). Ксенофобия на юге России: сепаратизм, конфликты и пути их преодоления. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2002. С. 114.

<sup>387</sup> См., напр.: *Перишиц А. И., Семенов Ю. И., Шнирельман В. А.* Война и мир в ранней истории человечества. Т. 1—2. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1994.

<sup>388</sup> См., напр.: *Гусейнов Г.* Маслиат. Махачкала, 1998; *Алиев А. К., Юсупова Г. И.* Миротворчество и народная дипломатия на Северном Кавказе. Махачкала: ДНЦ РАН, 2002. С. 116—121.

<sup>389</sup> *Текуева М. А.* Проблемы воспроизводства традиционной культуры в современных условиях (гендерный аспект) // Научная мысль Кавказа. 2000. № 2. С. 57—61; *Маремшаова И. И.* Парадигмы современной идентичности северокавказской семьи // Черноус В. В. (ред.). Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2004. С. 112—115.

<sup>390</sup> Термин «экология культуры» был введен акад. Д. С. Лихачевым, но он понимал под этим уважение к культурному наследию и заботу о сохранении исторических архитектурных ансамблей и природных ландшафтов. В то же время он считал культуру открытой системой и вовсе не выступал против взаимодействия и взаимовлияния культур. См.: *Лихачев Д. С.* Избр. работы: В 3 т. Л.: Худож. лит., 1987. Т. 2. С. 484—492; *Он же.* Раздумья. М.: Детская лит., 1991. С. 201—203, 209. Но сегодня понятие «культурной экологии» наряду с идеей «жизненного пространства» уже подхвачено расистским дискурсом и является одним из важных компонентов «нового расизма», который иной раз подается в респектабельной форме в виде био- или геополитики. Об этом см.: *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 32, 39.

<sup>391</sup> См., напр.: *Житин Д. В.* Языковой фактор как индикатор ассимиляционных процессов // Вербицкая Л. А. (ред.). Учение Л. Н. Гумилева и современность. СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. С. 196.

<sup>392</sup> См., напр.: *Евтушенко Н.* Куда ты мчишься, Русь? Не дает ответа... // Ставропольские губернские ведомости. 1994. 9 апреля. С. 2; *Бовт Г.* Платочки белые велено снять // Известия. 2002. 27 августа. С. 4.

<sup>393</sup> Козлов В. И. Иммигранты и этнорасовые проблемы в Британии. М.: Наука, 1987. С. 163; Чернышов В. Продержаться до конца ночи // Кубанские новости. 1994. 31 марта. С. 1; Перепелкин Л. С. Миграционные процессы и проблема этнокультурной безопасности в Российской Федерации // Витковская Г., Панарин С. (ред.). Миграция и безопасность в России. М.: Интердиалект, 2000. С. 161; Савва М. В., Савва Е. В. Пресса, власть и этнический конфликт (взаимосвязь на примере Краснодарского края). Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2002. С. 52—53; Коц А. В Москве появились исламские кварталы // Комсомольская правда. 2007. 15 ноября. О критике такого «порога конфликтности» см.: Осипов А. Г., Черепова О. И. Нарушение прав вынужденных мигрантов и этническая дискриминация в Краснодарском крае. М.: Правозащитный центр «Мемориал», 1996. С. 77—78; Дзадзиев А. Б. Динамика численности и этнического состава населения «русских» субъектов Северного Кавказа в постсоветский период // Этнопанорама. 2004. № 3/4. С. 49.

<sup>394</sup> Старченко Г. И. Трудовые миграции между Востоком и Западом. М.: Институт востоковедения, 1997. С. 109—110, 132—133.

<sup>395</sup> Иорданский В. Эпизод с головными платками // За рубежом. 1990. 9—15 февраля. С. 8; Джонсон Р. Очаги вражды и непримиримости // За рубежом. 1990. 9—15 февраля. С. 8—9; Морера П. «Цветные гетто» Франции // За рубежом. 1990. 9—15 февраля. С. 9. В то же время специальные исследования показывают, что дети иммигрантов со временем все лучше интегрируются во французскую среду. См.: Fyssh P., Wolfreys J. The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 154—155.

<sup>396</sup> Mason Ph. Stranger upon Earth // Parekh B. (ed.). Colour, culture, and consciousness: immigrant intellectuals in Britain. London: George Allen and Unwin, 1974. P. 169. То же самое писал американский психолог о росте напряженности в школах при увеличении в классах доли афроамериканских подростков. Но и он не давал никаких цифр. См.: Humphreys L. G. Limited vision in the social sciences // American Journal of Psychology. 1991. Vol. 104. № 3. P. 346.

<sup>397</sup> MacMaster N. The 'seuil de tolérance': the uses of a 'scientific' racist concept // Silverman M. (ed.). Race, discourse and power in France. Aldershot: Avebury, 1991. P. 14—28; Idem. Racism in Europe, 1870—2000. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001. P. 186—187.

<sup>398</sup> Stolcke V. Talking culture. P. 3.

<sup>399</sup> Майлз Р., Браун М. Расизм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 140.

<sup>400</sup> Там же. С. 141.

<sup>401</sup> Коралева А. П. Массовая миграция и расизм в Западной Европе // Расы и народы. 1993. Вып. 23. С. 144.



<sup>402</sup> *Leiprecht R., Inowlocki L., Marvakism A., Novak J.* Racism in the new Germany: examining the causes, looking for answers // Hazekamp J. L., Popple K. (eds.). *Racism in Europe: a challenge for youth policy and youth work*. London: UCL Press, 1997. P. 96.

<sup>403</sup> *Hargreaves A. G., Leaman J.* Racism in contemporary Western Europe: an overview // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 12.

<sup>404</sup> *Cross M.* 'Race', class formation and political interests: a comparison of Amsterdam and London // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 51—52.

<sup>405</sup> *Watts M. W.* Xenophobia in united Germany: generations, modernization, and ideology. New York: St. Martin's Press, 1997; *Takle M.* German policy on immigration — from ethnoscapes to demos? Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007. P. 231.

<sup>406</sup> *Wimmer A.* Explaining xenophobia and racism: a critical review of current research approaches // *Ethnic and Racial Studies*. 1997. Vol. 20. № 1. P. 20—21.

<sup>407</sup> *Fysh P., Wolfreys J.* The politics of racism in France. Basingstoke: Palgrave, 2002. P. 75—77.

<sup>408</sup> *Mayer N.* Ethnocentrism and the Front National vote in the 1988 French presidential election // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 102—104.

<sup>409</sup> *Driedger L., Reid A.* Public opinion on visible minorities // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 152—171; *Berry J. W., Kalin R.* Racism: evidence from national surveys // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). *Race and racism: Canada's challenge*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 172—185.

<sup>410</sup> *Моденов В. А., Носов А. Г.* Россия и миграция: история, реальность, перспективы. М.: Прометей, 2002. С. 305.

<sup>411</sup> *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1907. С. 379. В антииммигрантской риторике даже звучит термин «паразитарные», которым так любил пользоваться Меньшиков. См., напр.: *Савва М. В., Савва Е. В.* Пресса, власть и этнический конфликт (взаимосвязь на примере Краснодарского края). Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2002. С. 49.

<sup>412</sup> *Тиммерманн Х.* Правый радикализм в Германии: идеи и политические концепции // *Свободная мысль*. 1993. № 14. С. 57.

<sup>413</sup> *Нестеров Д.* Скинхеды. Русь пробуждается. М.: Ультра-культура, 2003. С. 209.

<sup>414</sup> Стоит напомнить, что само понятие «культурная дистанция» было введено и использовалось в конце 1920-х гг. для селекции иммигрантов, за которой стояла расовая политика. См.: House J. Contexts for 'integration' and exclusion in modern and contemporary France // Hargreaves A. G., Leaman J. (eds.). Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe. Aldershot: Edward Elgar, 1995. P. 84.

<sup>415</sup> *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альгера, 2003. С. 33.

<sup>416</sup> *Бабченко А.* Нелегальная Россия // Московский комсомолец. 2001. 27 июня. С. 2.

<sup>417</sup> *Федоров Л.* Россия косоглазая, желтолицая, черноволосая... // Московская правда. 2002. 19 сентября. С. 10.

<sup>418</sup> *Завадская С.* Роберт Кочарян изучит на Кубани проблемы армян // Известия. 2003. 18 января. С. 2.

<sup>419</sup> *Вадимов В.* Граница и суверенитет // Кубанские новости. 1994. 22 марта. С. 2.

<sup>420</sup> *Чернышов В.* Продержаться до конца ночи // Кубанские новости. 1994. 31 марта. С. 1. Правда, десять лет спустя Савва отказался от этих взглядов и даже упрекнул их в мифологичности.

<sup>421</sup> *Савва М. В.* Краснодарский край // Тишков В. А., Филиппова Е. И. (ред.). Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад, 2004. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 328.

<sup>422</sup> *Савва М. В.* Миграция в Южном федеральном округе // Тишков В. А., Филиппова Е. И. (ред.). Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад, 2004. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 64, 66.

<sup>423</sup> *Оберемко О. А., Кириченко М. М.* Вынужденные переселенцы на Кубани: институциональная перспектива управления. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2001. С. 18—30.

<sup>424</sup> *Голунов С. В., Смирнова В. А.* Проблемы диалога между властными структурами и этнокультурными организациями // Степанов В. В., Тишков В. А. (ред.). Новые этнические группы в России. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 330.

<sup>425</sup> *Хамченко Ю.* «Превышение 20-процентной нормы приезжих вызывает дискомфорт у коренного населения» // Время новостей. 2006. 16 ноября. С. 1—2; *Замятина Т.* Нет никакой 20-процентной квоты для приезжих // Московские новости. 2006. 17—23 ноября. С. 2. По сути, такая позиция перекликается с той, которую около ста лет назад отстаивал расист М. О. Меншиков. Он писал: «Мы не восстаем против приезда к нам и даже против сожительства некоторого процента иноплемеников, давая им охотно среди себя почти все права гражданства. Мы восстаем лишь против массового их нашествия, против

заполнения ими важнейших наших государственных и культурных позиций... массовое проникновение их к нам становится гибельным. Гибельным не для нас только, а и для них самих». См.: *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1912. С. 123.

<sup>426</sup> *Олифирова С., Полухин Д.* Москва готовится к погромам // Комсомольская правда. 2005. 29 августа — 4 сентября. С. 8—9.

<sup>427</sup> О сходных аргументах применительно к британскому контексту см.: *Plamenatz J.* On preserving the British way of life // B. Parekh (ed.). Colour, culture and intellectuals in Britain. London: George Allen and Unwin, 1974. P. 195—201.

<sup>428</sup> Государству пора заняться национальной политикой // Новости Федерации. 2007. 6 июня (<http://www.regions.ru/news/2079942/>).

<sup>429</sup> *Schlueter, Elmar and Ulrich Wagner.* Regional difference matter: examining the dual influence of the regional size of the immigrant population on derogation of immigrants in Europe // International journal of comparative sociology. 2008. Vol. 49. № 2—3. P. 153—173.

<sup>430</sup> *Остапенко Л. В.* Социальная мобильность в этнических группах: шансы на равенство // Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / Отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: Academia, 2002. С. 103.

<sup>431</sup> О факторах интеграции см. также: *Рязанцев С. В.* Трудовая миграция в странах СНГ и Балтии: тенденции, последствия, регулирование. М.: Формула права, 2007. С. 306—308.

<sup>432</sup> Афинская декларация: Ученые против расизма // Курьер ЮНЕСКО. 1981. Июнь. С. 28.

<sup>433</sup> *Соколов М. М.* Классовое как этническое. Риторика русского радикально-националистического движения // Полис. 2005. № 2. С. 131—132.

<sup>434</sup> *Дугин А.* «Соучастие, соборность, самобытность» // Аргументы и факты. 2006. Апрель (№ 16). С. 4.

<sup>435</sup> См., напр.: *Савва М. В.* Этнический статус. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 1997. С. 45—54, 62—71, 77—112. См. также: *Савва М. В., Савва Е. В.* Пресса, власть и этнический конфликт (взаимосвязь на примере Краснодарского края). Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2002. С. 56—57.

<sup>436</sup> См., напр.: *Юдина Т. Н.* Социология миграции: к формированию нового научного направления. М.: Дашков и К°, 2004. С. 247—252.

<sup>437</sup> *Остапенко Л. В., Субботина И. А.* Москва многонациональная. Старожилы и мигранты: вместе или рядом? М.: Российский ун-т дружбы народов, 2007. С. 49.

<sup>438</sup> Все такого рода положения можно найти в книге: *Дмитриев А. В.* Миграция: конфликтное измерение. М.: Альфа-М, 2006. Правда, эта

книга изобилует противоречиями, и в ней встречаются и прямо противоположные суждения. Более сбалансированная картина рисуется ее автором в другой книге, написанной позднее в соавторстве со специалистом, проводившим собственные исследования проблемы миграции. Но и там сохраняются положения о «нарушении этнического баланса», изменении «правил повседневного общения» и непереносимости связи трудовой миграции с «криминальным бизнесом», а инициаторами мигрантофобии неожиданно называются те, кто полагает, что Россия не выживет без мигрантов. Вместе с тем авторы книги справедливо считают, что главными агентами беззакония служат чиновники, наживающиеся на нелегальном бизнесе. Столь же бесспорно суждение авторов о том, что антимиграционные настроения все чаще приобретают форму расизма. См.: *Дмитриев А. В., Пядухов Г. А.* Нелегальная иммиграция: риски и опасности. М.: РГСУ, 2007.

<sup>439</sup> М. Бэнтон справедливо усматривает корни таких представлений в идеях XIX в., когда сторонники расовой теории представляли отдельные расы и народы замкнутыми целостностями, где культурные различия рассматривались производными от генетических. Это давало возможность возводить непроходимые границы между народами и делать вывод о невозможности гармоничного сосуществования отдельных групп. См.: *Banton M.* Historical and contemporary modes of racialization // *Murji K., Solomos J. (eds.). Racialization: studies in theory and practice.* Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 53—54.

<sup>440</sup> См., напр.: *Медовой И.* Слабость, которую не победить силой // *Общая газета.* 2001. 20—26 сентября. С. 5.

<sup>441</sup> *Ильин В. В.* Философия истории. М.: МГУ, 2003. С. 291—294, 298.

<sup>442</sup> Там же. С. 336.

<sup>443</sup> *Дмитриев А. В.* Миграция: конфликтное измерение. М.: Альфа-М, 2006. С. 164—165.

<sup>444</sup> См.: *Кутырев В.* Террор в отношениях между народами // *Свободная мысль.* 2006. № 2. С. 156—166.

<sup>445</sup> О том, что цивилизационный подход в изложении некоторых авторов сближается с расизмом, пишут и некоторые западные специалисты. См.: *Laitin D. D.* Identity in formation. The Russian-speaking populations in the Near Abroad. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998. P. 126—127; *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 97—133.

<sup>446</sup> Более детально о критике цивилизационного подхода см.: *Шнирельман В. А.* Интеллектуальные лабиринты. М.: Academia, 2004. С. 324—334; *Он же.* «Столкновение цивилизаций» и предупреждение конфликтов // *Вестник Института Кеннана в России,* 2005. Вып. 7. С. 22—29;

Он же. Цивилизационный подход как национальная идея // Тишков В. А., Шнирелман В. А. (ред.). Национализм в мировой истории. М.: Наука, 2007. О критике европоцентристской историографии, подстилающей идею «европейской цивилизации», см., напр.: *Nederveen Pieterse J. Unpacking the West: how European is Europe?* // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK: Polity Press, 1994. P. 129—149.

<sup>447</sup> На этом основании некоторые национал-патриотические авторы пытаются объявить православие «этнической религией русских» и наделить его «расовой доктриной». См., напр.: *Бычков Р. Апостроф* // Завтра. 2003. Май. № 20. Все это, разумеется, не ново. В нацистской Германии тоже делались попытки построить на основе христианства некую «арийскую религию». См.: *Alles G. D. The science of religions in a fascist state: Rudolf Otto and Jacob Wilhelm Hauer during the Third Reich* // Religion. 2002. Vol. 32. № 3. P. 177—204.

<sup>448</sup> *Грачева А. М. Психосемантический сопоставительный анализ особенностей категорий сознания русских и еврейских старшеклассников в области межнационального воспитания* // Ценностно-нормативные ориентации старшеклассника. Труды по социологии образования. Т. III. Вып. IV. М., 1995. Действительно, социологические опросы 1990-х — начала 2000-х гг. показали, что для значительной части населения России православие связано прежде всего с культурным наследием, а не с религией как таковой. См.: *Арутюнян Ю. В. Постсоветские нации*. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 63—64; *Каарияйнен К, Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы* // Каарияйнен К, Фурман Д. (ред.). Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. М.: Летний сад, 2000. С. 15—23; *Фурман Д., Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века*. М.: Огни ТД, 2006; *Горшков М. К. (ред.). Россия на рубеже веков*. М.: РОССПЭН, 2000. С. 143—146, 398; *Общественное мнение — 2002*. М.: ВЦИОМ, 2002. С. 147; *Филатов С. Послесловие. Религия в постсоветской России* // Филатов С. Б. (ред.). Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.: Летний сад, 2002. С. 472—473; *Ильичев Г. Слухи о смерти веры в Бога в России сильно преувеличены* // Известия. 2002. 26 августа. С. 4; *Мчедлов М. П. Религиозная идентичность и социальные предпочтения* // Свободная мысль. 2006. № 4. С. 103—104; ВЦИОМ: Россияне не станут разжигать межрелигиозную войну // Росбалт. 2006. 19 декабря (<http://www.rosbalt.ru/2006/12/19/279440.html>). Феномен квазирелигиозности был в очередной раз зафиксирован опросом Левада-Центра летом 2007 г. (см.: Россияне и религия // <http://www.levada.ru/press/2007081409.html>). Об обсуждении

этого феномена см.: *Agadjanian A. Revising Pandora's gifts: religious and national identity in the post-Soviet societal fabric // Europe-Asia Studies. 2001. Vol. 53. № 3.* Очевидно, вывод о высоком уровне ксенофобии у такого рода «верующих» не относится к тем группам иммигрантов или этнических меньшинств, для которых религия является главным ресурсом сохранения своей этничности в ответ на дискриминацию и расизм. Правда, упрочивая корейскую идентичность, корейская христианская церковь в США настраивает своих прихожан против американского общества, которое, по ее словам, утратило «истинное христианство» и в своей погоне за материальным достатком обратилось к идолопоклонничеству. См.: *Chong K. H. What it means to be Christian: the role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans // Baker L. D. (ed.). Life in America. Identity and everyday experience. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 87—106.*

<sup>449</sup> *Паин Э. А. Между империей и нацией. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2003. С. 110—111. Ср.: Переведенцева А. В. Религиозность и ориентации на достижительность // Дробижева Л. М. (ред.). Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М.: Academia, 2002. С. 268—269. Любопытно, что сегодня и в США склонность к расизму связывается не с глубокими религиозными верованиями, а с воспитанием в секулярном протестантском духе. См.: *McConahay J. B., Hough J. C. Symbolic racism // The Journal of Social Issues. 1976. Vol. 32. № 2. P. 35—36, 41.**

<sup>450</sup> *Adorno Th. W. et al. The authoritarian personality. New York: Harper & Brothers, 1950. P. 733—738.*

<sup>451</sup> *Фурман Д., Бектурганова Б. Массовое сознание и религия в Казахстане и России // Свободная мысль — XXI. 2005. № 1. С. 80—92.*

<sup>452</sup> *Гудков Л. Д. Этнические фобии в структуре национальной идентификации // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения (ВЦИОМ). Информационный бюллетень. 1996. Сентябрь—октябрь. С. 25. См. также: Фурман Д., Каарийайнен К. Религиозная стабилизация // Свободная мысль — XXI. 2003. № 7. С. 20—21.*

<sup>453</sup> Некоторые из них временами выступают с провокационными заявлениями и пророчествами, подхлестывающими ксенофобию. Например, в августе 2008 г. верующие были встревожены словами архимандрита Иеронима из Чувашии о близком захвате Екатеринбурга китайцами. При этом священник предсказывал резню и предлагал людям бежать оттуда. См.: *Клин Б. Китайцы захватят Екатеринбург в ноябре? // Известия. 2008. 25 августа (<http://www.izvestia.ru/obshestvo/article3119830/>).*

<sup>454</sup> Православие и тоталитаризм // Илюшенко В. (ред.). Нужен ли Титлер России. М.: Независимое издательство ПИК, 1996. С. 183—265; *Самахова И.* Крестовые войны // *Общая газета*. 1999. 1—7 апреля. С. 15; *Дубин Б. В.* Православие, магия и идеология в сознании россиян (90-е годы) // Заславская Т. И. (ред.). Куда идет Россия? М.: Логос, 1999. С. 365; *Филатов С., Лункин Р.* Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Витковская Г., Малащенко А. (ред.). Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Центр Карнеги, 1999. С. 136—150; *Каариайнен К., Фурман Д.* Религия и ценностные ориентации российской элиты // Каариайнен К., Фурман Д. (ред.). Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. М.: Летний сад, 2000. С. 95—98; *Фурман Д., Каариайнен К.* Религиозная стабилизация. С. 19—32; *Верховский А.* Ксенофобия и религия в России // Смирнов М. (ред.). Диа-Логос: Религия и общество, 1998—1999. М.: Истина и Жизнь, 1999. С. 98—112; *Он же.* Политическое православие. М.: Центр «Сова», 2003; *Митрохин Н.* Русская партия. С. 489—526; *Митрофанова А. В.* Политизация «православного мира». М.: Наука, 2004; *Целмс Г.* Православный джихад // *Русский курьер*. 2004. 7 декабря. С. 1, 5; *Черняев А.* Погубленная духовность // *Свободная мысль*. 2006. № 4. С. 141.

<sup>455</sup> *Гудков Л. Д.* Антисемитизм в России, 1990—1997 гг. // *Вестник Еврейского университета в Москве*. 1998. № 2. С. 14. В начале июля 2006 г. такие настроения нашли выражение в инциденте во Всероссийском выставочном центре, где во время показа снятого еврейскими общественными организациями фильма группа православных патриотов набросилась на сотрудников еврейского стенда с криками «Жида нашего царя убили». См.: Православные патриоты учинили антисемитскую драку // *Утро.ру*. 2006. 5 июля (<http://www.utro.ru/news/2006/07/05/562938.shtml>). Правда, социологические опросы 2004 г. в Самарской области дают несколько иную картину. Там среди верующих наиболее толерантными оказались пожилые жители большого города, а в малых городах и селах уровень толерантности оказался ниже. См.: *Кандауров С. П.* Религиозная вера как фактор межэтнических отношений (по материалам региональных социологических исследований) // Чистов Ю. К. (ред.). VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня — 2 июля 2005. СПб.: Ассоциация этнографов и антропологов России, 2005. С. 46.

<sup>456</sup> *Нуруллаев А. А.* Общественное мнение об этноконфессиональных отношениях // Горшков М. К. и др. (ред.). Национальное и религиозное. М.: Российский независимый ин-т социальных и национальных проблем, 1996. С. 42; Общественное мнение — 2002. М.: ВЦИОМ, 2002. С. 148; *Мчедлов М. П.* Религиозная идентичность и социальные пред-

почтения // Свободная мысль. 2006. № 4. С. 113—114. О причинах этого см.: *Рыжова С. В.* О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Магун В. С. (ред.). Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. М.: Ин-т социологии РАН, 2006. С. 158—168.

<sup>457</sup> ВЦИОМ: Россияне не станут разжигать межрелигиозную войну // Росбалт. 2006. 19 декабря (<http://www.rosbalt.ru/2006/12/19/279440.html>).

<sup>458</sup> *Чаплин В.* Православие и общественный идеал сегодня // Верховский А. (ред.). Пределы светскости. М.: Центр «Сова», 2005. С. 165.

<sup>459</sup> Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Богатство и бедность: исторические вызовы России // Поляков Л. В. (сост.). PRO суверенную демократию. М.: Европа, 2007. С. 503—515.

<sup>460</sup> *Каарийainen К., Фурман Д.* Религия и ценностные ориентации российской элиты. С. 107—108, 112—113.

<sup>461</sup> *Фурман Д., Каарийainen К.* Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века. М.: Огни ТД, 2006. С. 33—34, 78. Судя по этому исследованию, во второй половине 1990-х гг. лишь каждый пятый из респондентов одобрял конкуренцию, но среди верующих это встречалось еще реже.

<sup>462</sup> *Дворниченко А. Ю. и др.* История России с древнейших времен до начала XX в. СПб.: Макет, 1998. С. 4.

<sup>463</sup> *Дзялошинский И. М.* Кому выгодно тиражирование нетерпимости? // Верховский А. М. (ред.). Язык мой... Проблема этнической и религиозной нетерпимости в российских СМИ. М.: Центр Панорама, 2002. С. 109.

<sup>464</sup> *Светлицкая Е. В.* Новая российская идентичность // Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 77.

<sup>465</sup> *Мчедлов М. П.* Религиозная идентичность и социальные предпочтения // Свободная мысль. 2006. № 4. С. 104; *Фурман Д., Каарийainen К.* Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века. М.: Огни ТД, 2006. С. 43—47.

<sup>466</sup> *Кутковец Т., Клямкин И.* Нормальные люди в ненормальной стране // Московские новости. 2002. 2—8 июля. С. 9.

<sup>467</sup> *Горшков М. К.* Российское общество в условиях трансформации: мифы и реальность, 1992—2002 гг. М.: РОССПЭН, 2003. С. 488—493; *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 68—69, 93—96.

<sup>468</sup> *Клямкин И. М., Латкин В. В.* Русский вопрос в России // Полис. 1995. № 5. С. 85; *Латкин В. В., Пантин В. И.* Ценности постсоветского



человека // Делигенский Г. Г. (ред.). Человек в переходном обществе. М.: ИМЭМО, 1998. С. 29—30; *Кутковец Т. И., Клямкин И. М.* Нормальные люди в ненормальной стране. С. 9; *Бызов Л. Г.* Социокультурная трансформация российского общества и формирование неоконсервативной идентичности // Мир России. 2002. Т. XI. № 1. С. 127. Табл. 2. С. 139; *Волкогонова О. Д., Малов А. В., Панина Е. М.* Представления современной вузовской молодежи о будущем // Мир России. 2002. Т. XI. № 4. С. 151—178; *Дубов И. Г.* (ред.). Ментальность россиян. С. 74, 79—84, 91—92, 115—116.

<sup>469</sup> *Дилигенский Г. Г.* «Запад» в российском общественном сознании // Общественные науки и современность. 2000. № 5. С. 8—9. См. также: *Бызов Л. Г.* Социокультурная трансформация... С. 138.

<sup>470</sup> *Шабанова М.* «Неправовая свобода» и социальная адаптация // Свободная мысль — XXI. 1999. № 11. С. 54—67.

<sup>471</sup> *Кутковец Т. И., Клямкин И. М.* Новые люди в старой клетке // Новые известия. 2002. 22 сентября. С. 4.

<sup>472</sup> *Казанов Х. М.* Ценностные ориентации в современном российском обществе. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. С. 18.

<sup>473</sup> *Латкин В. В., Пантин В. И.* Русский порядок // Полис. 1997. № 3. С. 82—83; *Горшков М. и др.* Новая Россия // Независимая газета. 1998. 11 февраля. С. 4.

<sup>474</sup> *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 105—106, 141—142; *Горшков М. К.* Российский менталитет в социологическом измерении // Социологические исследования. 2008. № 6. С. 110; Особенности жизненных ценностей и устремлений россиян. Демократические ценности в сознании россиян // Полис. 2008. № 2. С. 81—104. См. также: *Левашов В. К.* Российские реформы и общественное доверие к ним // Там же. С. 324; *Кутковец Т. И., Клямкин И. М.* Ремонту не подлежит // Новые известия. 2002. 25 сентября. С. 4; *Фурман Д., Каариаинен К.* Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века. М.: Огни ТД, 2006. С. 33—34.

<sup>475</sup> *Горшков М. и др.* Новая Россия // Независимая газета. 1998. 11 февраля. С. 4; *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 48, 62—63; *Блинова М. С., Сериков А. В.* Трансформация ценностей молодежи юга России: конфликтологический аспект // Волков Ю. Г. (ред.). Факторы конфликтогенности на Северном Кавказе (Южнороссийское обозрение. Вып. 26). Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2005. С. 107.

- <sup>476</sup> Дубов И. Г. (ред.). Ментальность россиян. С. 382, приложение 3.
- <sup>477</sup> Казанов Х. М. Ценностные ориентации... С. 21, 61.
- <sup>478</sup> Дубов И. Г. (ред.). Ментальность россиян. С. 381, приложение 2.
- <sup>479</sup> Образованных больше, честных меньше. ВЦИОМ. 2007. 27 февраля. Пресс-выпуск № 638. (<http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/4070.html>); Поздняев М. «Господа, мы звери» // Новые Известия. 2007. 1 марта. С. 7.
- <sup>480</sup> Соловей В. Д. Регрессивный синдром. Варвары на развалинах III Рима // Политический класс. 2005. № 2. С. 17—22. См. также: Целис Г. «Я ненавижу — значит, я существую» // Русский курьер. 2004. 17 декабря. С. 29.
- <sup>481</sup> Ильин В. И. Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ, 1917—1996 гг. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1996. С. 320.
- <sup>482</sup> Муравьев П. Ближайшее будущее врагов народа // Консерватор. 2002. 6—12 сентября. С. 15.
- <sup>483</sup> Долгинова Е. Существует ли вакцина от подросткового шовинизма? // Литературная газета. 1998. 28 октября. С. 6.
- <sup>484</sup> Чуткова В. Руки у Мцыри в гексогене // Новая газета. 2001. 15—21 января. С. 3.
- <sup>485</sup> В Ленинграде еще в 1990 г. разразился скандал в связи с тем, что у учителей некоторых общеобразовательных школ обнаружили антисемитские настроения. См.: Стецовский Ю. И. История советских репрессий. М.: Знак-СП, 1997. Т. 1. С. 534.
- <sup>486</sup> Панова Е. «Чужой» за школьной партией: представление учителей об этнических различиях // Воронков В., Карпенко О. (ред.). Расизм в языке образования. СПб.: Алетейя, 2008. С. 115—138.
- <sup>487</sup> Поздняев М. «Мигранты плохо окультуриваются» // Новые известия. 2006. 8 февраля. С. 6.
- <sup>488</sup> Воронова И. Путливый брюнет в грязном ботинке // Труд. 2006. 31 августа — 6 сентября. С. 15.
- <sup>489</sup> Орлов М. Чужие // Консерватор. 2002. 6—12 сентября. С. 15.
- <sup>490</sup> См., напр.: Соколов М. Родина зовет // Известия. 2003. 22 мая. С. 2.
- <sup>491</sup> Ленцев И. Бумага терпит, Россия — нет // Завтра. 2006. Сентябрь. № 36. С. 5.
- <sup>492</sup> Он также является одним из лидеров Русского общественного движения (РОД).
- <sup>493</sup> Крылов К. Мигрантократия // Спецназ России. 2007. Август. № 8. С. 5.
- <sup>494</sup> Дамдинов Л. Шовинисты от сохи // Московские новости. 2002. 5—11 ноября (№ 43). С. 23.

<sup>495</sup> *Емельяненко В.* Кого не любит первая гильдия // Московские новости. 1994. 30 января — 6 февраля (№ 5). С. 11.

<sup>496</sup> Об этом см.: *Искандарян А.* Чернофобия // Новое время. 1996. Июль. № 32. С. 14; *Лянге М.* Деловое лицо «кавказской национальности» // Огонек. 1997. № 2. С. 24—25; *Резников Е.* Восточный человек за прилавком ловит кайф // Комсомольская правда. 2001. 24 октября. С. 7; *Юнусов А.* Азербайджанцы в России — смена имиджа и социальных ролей // Диаспоры. 2001. № 1. С. 115.

<sup>497</sup> *Дятлов В. И.* Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? М.: Наталис, 2000. С. 11—12, 35, 96. То же самое касалось и отходничества, вносившего в советскую среду элементы рыночной экономики. См.: Там же. С. 92. См. также: *Дятлов В. И., Дорохов Д. А., Палютин Е. В.* «Кавказцы» в российской провинции: криминальный эпизод как индикатор уровня межнациональной напряженности // Вестник Евразии. 1995. № 1. С. 47—48; *Ильин В. И.* Государство и социальная стратификация... С. 308; *Он же.* Социальное конструирование национального меньшинства // Батьянова Е. П., Кабабанов А. Н. (ред.). Этнические стереотипы в меняющемся мире. М.: ИЭА РАН, 1998. С. 23; *Гудков Л. Д.* «Россия для русских»: ксенофобия и антимигрантские настроения в России // Мукомель В. И., Паин Э. А. (ред.). Нужны ли иммигранты российскому обществу? М.: Фонд «Либеральная миссия», 2006. С. 35—36.

<sup>498</sup> *Радаев В. В.* Этническое предпринимательство: мировой опыт и Россия // Полис. 1993. № 5. С. 81; *Сикевич З. В.* Русские: «образ» народа. СПб.: Изд-во СПб университета, 1996. С. 49—61.

<sup>499</sup> *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. С. 271—272.

<sup>500</sup> *Метелев С. Е.* Международная трудовая миграция и нелегальная миграция в России. М.: ЮНИТИ, 2006. С. 62.

<sup>501</sup> *Попков В. Д.* Феномен этнических диаспор. М.: ИС РАН, 2003. С. 110—112.

<sup>502</sup> *Брусина О.* Мигранты из Средней Азии в России: этапы и причины приезда, социальные типы, организации диаспор // Вестник Евразии. 2008. № 2. С. 77—90.

<sup>503</sup> *Макаров Д.* Кавказцы — мотор российской экономики // Аргументы и факты. 2003. Февраль. № 7. С. 11.

<sup>504</sup> *Зайончковская Ж. А.* Рынок труда как регулятор миграционных потоков // Витковская Г. С. (ред.). Миграция и рынки труда в постсоветской России. М.: Московский центр Карнеги, 1998. С. 25; *Мукомель В. И.* Миграционная политика России: постсоветские контексты. М.: Диполь-Т, 2005. С. 229; *Змеева О.* «Кавказцы» на Кольском Севере:

поиск себя в полиэтническом пространстве // Вестник Евразии. 2008. № 2. С. 191—192.

<sup>505</sup> *Ротарь И.* Краснодарский край вооружен и очень опасен // Независимая газета. 1992. 17 сентября. С. 1, 3; *Бадыхитова И. М.* Толерантность городского социума к мигрантам // Артоболевский С. С., Зайончковская Ж. А. (ред.). Миграционная ситуация в регионах России. Вып. 1. Приволжский федеральный округ. М.: Центр миграционных исследований Ин-та географии РАН, 2004. С. 148; *Габдрахманова Г. Ф.* Мы-они: отношение к мигрантам в Республике Татарстан // Социальные исследования. 2008. № 2. С. 70.

<sup>506</sup> *Сикевич З. В.* Русские: «образ» народа. СПб.: Изд-во СПб университета, 1996. С. 122; *Она же.* Социология и психология национальных отношений. СПб.: Изд-во Михайлова В. А. 1999. С. 126.

<sup>507</sup> *Иванов В. Н.* Конфликтогенные факторы и проблемы межнациональных отношений // Дресслер-Холохан В., Скворцов Н. Г., Хабибуллин К. Н. (ред.). Этничность. Национальные отношения. Социальная практика. СПб.: Петрополис, 1995. С. 81; *Авксентьев В. А.* Этнические проблемы Северного Кавказа в контексте общероссийских и мировых этнических процессов // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1998. № 2. С. 35; *Сикевич З. В.* Социология и психология... С. 126; *Савва М. В., Савва Е. В.* Пресса, власть и этнический конфликт (взаимосвязь на примере Краснодарского края). Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2002. С. 49. См. также: *Аух Е.-М.* Кавказский миф // Азербайджан в мире. 2006. № 4. С. 27.

<sup>508</sup> *Дамдинов Л.* Шовинисты от сохи.

<sup>509</sup> *Гриценко В. В.* Русские среди русских: проблемы адаптации вынужденных мигрантов и беженцев из стран ближнего зарубежья в России. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 156—157; *Космарская Н. П.* Трудности адаптации переселенцев в сельской России: попытка концептуализации // Вяткин А. Р. и др. (ред.). В движении добровольном и вынужденном. М.: Наталис, 1999. С. 227—228; *Витковская Г.* Вынужденная миграция и мигрантофобия в России // Витковская Г., Малашенко А. (ред.). Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Московский центр Карнеги, 1999. С. 154—156.

<sup>510</sup> *Малькова В. К.* «Не допускается разжигание межнациональной розни...» М.: Academia, 2005. С. 62—63.

<sup>511</sup> Москве пора заново обрусеть // Московский комсомолец. 1997. 19 декабря. С. 1.

<sup>512</sup> *Зайцев М.* Мигрантград // Труд. 2006. 30 августа. С. 4.

<sup>513</sup> На фоне такого рода статей удачно выделяется публикация А. Джазояна в «Независимой газете», где он напомнил, что предки всех

«коренных москвичей» когда-то были мигрантами и что Москва всегда была многоэтничным городом. См.: *Джазоян А.* Москва и немосквичи // Независимая газета. 2002. 12 ноября. С. 11. Однако такие публикации являются большой редкостью в российских СМИ. Иной раз, обращаясь к истории, журналист соглашался с тем, что Москва веками была многоэтничным городом и ее население складывалось из разных компонентов, но затем снова выражал озабоченность высоким уровнем миграции с Кавказа и с тревогой намекал на скорые радикальные изменения в этническом составе москвичей. См., напр.: *Писаренко Д.* Москвича встречают по... лицу // Аргументы и факты — Москва. 2003. Февраль. № 8. С. 7.

<sup>514</sup> *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 187.

<sup>515</sup> Лимонов Э. «Люби друзей своих и безжалостно бей врагов своих» // Огонек. 1998. № 21 (май). С. 20. Любопытно, насколько предложение Лимонова десятилетней давности хорошо соответствует «войне с перекупщиками», объявленной российской властью осенью 2006 г., притом что и сам Лимонов с его сподвижниками отнюдь не пользуются ее расположением.

<sup>516</sup> Россияне и «иностранцы»: толерантность или ксенофобия? // Маркетинг и консалтинг (информационно-аналитическое агентство), 16 ноября 2004 (<http://www.iamik.ru/18772.html>).

<sup>517</sup> Все должны жить у себя дома // Комсомольская правда. 2004. 30 марта. С. 9. Предыдущее обсуждение в газете проблемы ислама было выдержано в совершенно ином ключе. Тогда говорилось о том, что воинственный дух нетипичен для ислама, и в терроризме обвинялись более поздние секты («поздние вкрапления») типа ваххабитов, уклонившиеся от исконного ислама. См.: *Шевцов О.* Насколько черны «зеленые знамена»? // Комсомольская правда. 2004. 17 марта. С. 15. Между тем в последние годы «Комсомольская правда» как будто бы специализируется на проблеме мигрантов, причем старательно запугивает своих читателей их катастрофическим «нашествием». См., напр.: *Стешин Д.* Иностранцы заселили полстраны // Комсомольская правда. 2005. 8 ноября. При этом данные о миграции старательно искажаются в угоду идее «угрозы». Например, тщательно скрывается, что подавляющее большинство этих «страшных мигрантов» были этнически русскими. Об этом уже писали правозащитники из СОБА-Центра. См.: *Кожевникова Г.* Российские СМИ как инструмент поощрения ксенофобных настроений // Башинова Ю., Таубина Н. (сост.). Мониторинг дискри-

минации и национал-экстремизма в России. М.: Фонд «За гражданское общество», 2006. С. 64—65.

<sup>518</sup> Если татарин начинает поучать русского — это фактор раздражения // Коммерсант-Власть. 2005. 12 декабря (<http://wciom.ru/?pt=48&article=2097>).

<sup>519</sup> Саловей В. Д. Рождение нации // Свободная мысль — XXI. 2005. № 6. С. 7.

<sup>520</sup> Там же. С. 12.

<sup>521</sup> Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (ред.). Россия — новая социальная реальность. Богатые. Бедные. Средний класс. М.: Наука, 2004. С. 97—99.

<sup>522</sup> Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (ред.). Изменяющаяся Россия в зеркале социологии. М.: Летний сад, 2004. С. 121.

<sup>523</sup> Higham J. Strangers in the land. Patterns of American nativism, 1860—1925. New York: Atheneum, 1971. P. 24—27, 52—67, 87—96; Haller J. S. Outcasts from evolution: scientific attitudes of racial inferiority, 1859—1900. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1971. P. 148—150, 170—172, 199—200. Тогда же аналогичная политика проводилась в Канаде в отношении японцев, ибо местное белое население опасалось их конкуренции. См., напр.: Driedger L., Halli Sh. S. The race challenge 2000 // Driedger L., Halli Sh. S. (eds.). Race and racism: Canada's challenge. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 2000. P. 10—11.

<sup>524</sup> Цит. по: Вольфсон С. Расовые «теории» германского фашизма // Дворкин И. Н. и др. (ред.). Против фашистского мракобесия и демагогии. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1936. С. 158—159. См. также: Колчинский Э. И. Биология Германии и России-СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX века. СПб.: Нестор-История, 2006. С. 313—314, рис. 76.

<sup>525</sup> Роцин С. К. Психологическая наука и расизм // Бромлей Ю. В. (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 150—151, 155.

<sup>526</sup> Brown R. Prejudice: its social psychology. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1995. P. 169.

<sup>527</sup> Каганайте А. Московская особая // Новая газета. 1999. 11—17 января. С. 11. Расиализация наблюдалась еще в советское время. Так, советским людям были хорошо знакомы уничижительные и презрительные термины «чурки» (для тюрков) и «чукчи». А русскоязычное население Нижнего Амура использовало для всех малочисленных коренных народов термины «гиляки/гольды», нагружая их негативным смыслом («ленивые, неаккуратные, пьяницы»). См.: Месиштыб Н. А. Народы Нижнего Амура: социальные, экономические и культурные трансформации в постсоветский период: Канд. дис. М., 2007. С. 135.

## Глава 6. Биологизация этничности и «национальный характер»

<sup>528</sup> Пожалуй, самое полное представление о размахе псевдонаучных исследований, порожденных идеями Гумилева, дает книга: *Фрумкин К. Г. Пассионарность. Приключения одной идеи*. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

<sup>529</sup> *Бородай Ю. М.* Этнос, нация, государство // *Полис*. 1992. № 5/6. С. 19.

<sup>530</sup> *Бабилаев А. Н.* Этническое самосознание как социальный феномен. М.: Грааль, 2001. С. 11—15.

<sup>531</sup> *Бузин В. С.* Этнос как симптом и этнос как сублимация // Научная конференция «Этническая история народов России (X—XX вв.)». СПб., 1993.

<sup>532</sup> *Бромлей Ю. В.* Этнос и эндогамия // Советская этнография. 1969. № 6; *Он же.* Этнос и этнография, М.: Наука, 1973. С. 114—124; *Он же.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 200—211. Однако, как справедливо отметил М. В. Крюков, в 1970-х гг. взгляды Бромлея на роль эндогамии стали более гибкими и, отвергая подход Гумилева, он со временем вообще отказался видеть в эндогамии какой-либо признак этнической общности. См.: *Крюков М. В.* Обсуждение статьи З. П. Соколовой «Эндогамия и этнос» // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 3. С. 80. Все же Бромлей настаивал на сопряженности этноса с популяцией, хотя и считал причиной этого социальные факторы. Иными словами, его логика была противоположной логике Гумилева: не популяция порождает этнос, а этнос — популяцию. См.: *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) системе. С. 17—18.

<sup>533</sup> *Мархинин В. В.* Диалектика социального и биологического в процессе становления этноса (Философско-социологический аспект). Томск: Томский ун-т, 1989. С. 132, 141.

<sup>534</sup> *Борисова О. В.* Категория этничности как эпистемологический феномен // *Общественные науки и современность*. 2003. № 3. С. 122—127.

<sup>535</sup> *Элез А. Й.* Критика этнологии. М.: МАИК Наука/Интерпериодика, 2001. С. 118, 163—170. Любопытно, что этот автор сознает, куда ведет биологизация этноса, — ведь тогда одни группы надо будет признать исторически прогрессивными, а другие — исторически реакционными и социально опасными (Там же. С. 107). В своей недавней статье он жестко отождествляет нацию с этносом, не замечая, что это влечет сходные последствия. См.: *Элез А. Й.* Этнология и национализм // *Свободная мысль*. 2006. № 11/12. С. 95—106.

<sup>536</sup> *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 174.

<sup>537</sup> Недавно книга о Гумилеве вышла даже в серии «Жизнь замечательных людей», выпускаемой издательством «Молодая гвардия» (*Демин В. Н.* Лев Гумилев. М.: Молодая гвардия, 2007). Любопытно, что ее автором был такой же фантазер философ В. Н. Демин, «открывший» на Колском полуострове «Пиперборейскую цивилизацию» (об этом см.: *Шнирельман В. А.* Интеллектуальные лабиринты. М.: Academia, 2004. С. 207—210).

<sup>538</sup> *Абдулатипов Р.* Парадоксы суверенитета: перспективы человека, нации, государства. М.: Славянский диалог, 1995. С. 32, 196.

<sup>539</sup> *Абдулатипов Р. Г.* Заговор против нации: национальное и националистическое в судьбах народов. СПб.: Лениздат, 1992. С. 23.

<sup>540</sup> *Крылов А. А., Коваленко М. М.* Проблемы этнической психологии в свете теории этногенеза Гумилева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, 1993. Вып. 4. С. 73—81. См. также: *Житин Д. В.* Языковой фактор как индикатор ассимиляционных процессов // Вербицкая Л. А. (ред.). Учение Л. Н. Гумилева и современность. СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. С. 196.

<sup>541</sup> См., напр.: *Душков Б. А.* Психосоциология менталитета и нооменталитета. Екатеринбург: Деловая книга, 2002. Автор этих построений, специалист по инженерной психологии, в своих исследованиях «менталитета народов» опирается на давно отброшенные наукой расовые рассуждения В. Вундта, Г. Лебона, Г. Тарда и К. Юнга.

<sup>542</sup> *Душков Б. А.* Психология типов личности, народов и эпох. Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 453, 459.

<sup>543</sup> Там же. С. 466—496, 639—652.

<sup>544</sup> *Шалаев В. П.* Теория этногенеза на рубеже веков и проблемы России // Архипов Г. А. (ред.). Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола: Научный 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.

<sup>545</sup> *Шнирельман В. А.* (ред.). Неоязычество на просторах Евразии. М.: ББИ, 2001; *Shnirelman V. A.* «Chistians! 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.

<sup>546</sup> *Hunter J. D.* Culture wars: the struggle to define America. New York: Basic Books, 1991.



<sup>547</sup> Сайфуллин Р. Г. Теория этногенеза и всемирный исторический прогресс. С. 143, 235.

<sup>548</sup> Рудник В. А. Геокосмический фактор в этногенезе и Государстве Российском // Шевченко Ю. Ю. (ред.). Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Т. 1. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 49.

<sup>549</sup> Табидуллин Р. Ядовитые ростки национализма // Народное образование. 1997. № 1. С. 76. См. также: Галубев А. В. Социально-культурный контекст реидентификации российской цивилизации. Проблемы этнического паритета. Самара, 2000. В этих рассуждениях нетрудно увидеть переключку с идеей о непотизме, выдвинутой американским социологом П. Ван ден Берге. См.: *Van den Berghe P. L. The ethnic phenomenon. New York: Praeger, 1981.*

<sup>550</sup> Тоидис В. П. Этнонациональный менталитет и этническое самосознание // Чагилов В. Р., Тоидис В. П. (ред.). Этничность, культура, менталитет. Карачаевск: КЧГПУ, 2000. С. 10.

<sup>551</sup> Налчаджян А. А. Этническая характерология. Ереван: Огебан, 2001. С. 12—13, 20, 53, 102; *Он же*. Этногенез и ассимиляция (психологические аспекты). М.: Когито-Центр, 2004. С. 138—139, 164. Идею о передаче свержаггессивности через гены и хромосомы он позаимствовал у К. Лоренца. См.: *Он же*. Этногенез и ассимиляция. С. 106. Однако сегодня специалисты упрекают Лоренца в наивности и некорректных интерпретациях имеющихся данных.

<sup>552</sup> Налчаджян А. А. Этногенез и ассимиляция. С. 15, 49.

<sup>553</sup> Налчаджян А. А. Этническая характерология. С. 124, 267, 301, 307—309, 320—321; *Он же*. Этногенез и ассимиляция. С. 35, 162, 174—175.

<sup>554</sup> Роголев А. Славянская идея: реальность или «кабинетное изобретение»? // Литературная Россия. 2000. 3 ноября. С. 5.

<sup>555</sup> Денисова Г. С. Этнический фактор в политической жизни России 90-х годов. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского гос. пед. ун-та, 1996. С. 64.

<sup>556</sup> Лейках Л. Расизм и мы (гипотезы и предположения) // Философские науки. 2002. № 5. С. 134—150. Любопытно, что для обоснования своих построений такие авторы любят ссылаться на племенные обычаи, обнаруживая не только полное непонимание таких материалов, но и незнание со специальной литературой в этой области. Как правило, они опираются на работы таких же, как они, философов, игнорируя работы специалистов. Например, о критике социобиологии и особенностях первобытных войн см.: *Першиц А. И., Семенов Ю. И., Шницерман В. А. Война и мир в ранней истории человечества. Т. 1.*

М.: ИЭА РАН, 1994. Кроме того, Лейках придает большое значение высказыванию директора Института физико-химической биологии МГУ, академика В. П. Скулачева, обратившего внимание на национальные особенности научного мышления, ибо, по его словам, «науку делают люди, которые принадлежат к той или иной нации — со своей генетической спецификой, воспитанием» (*Скулачев В. П., Гомазков О. А.* Энергетика науки // *Природа*. 1995. № 10. С. 65). Лейкаxu этого показалось достаточным для утверждения о якобы генетических различиях в интеллекте представителей разных народов. Однако при этом как он, так отчасти и Скулачев произвели некорректную подмену: ведь, во-первых, по ДНК, о чем говорил Скулачев, различаются индивиды, но отнюдь не нации, а во-вторых, случайно брошенная фраза вовсе не может служить доказательством того, что наше мышление зависит от ДНК. Гораздо больше имеется оснований говорить о национальной научной традиции, заставляющей ученых особым образом воспринимать и интерпретировать научную информацию. Но к генетике это не имеет никакого отношения (см., напр.: *Юревич А. В.* Психологические особенности российской науки // *Вопросы философии*. 1999. № 4. С. 11—23; *Ионов И. Н.* На пути к теории цивилизаций // Чубарьян А. О. (ред.). *Цивилизации*. М.: Наука, 1995. Вып. 3. С. 19—26; *Следзевский И. В.* Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода // Чубарьян А. О. (ред.). *Цивилизации*. М.: Наука, 1997. Вып. 4. С. 7—19; *Тадтаев Х. Б.* Этнос. Нация. Раса. Национально-культурные особенности детерминации процессов познания. Саратов: Саратовский гос. ун-т, 2001. С. 165—205). Столь же некорректно Лейках цитирует Г. А. Заварзина, представлявшего в своей статье гетерофобию, т.е. свойство системы сохраняться, отторгая чужеродное, универсальным защитным механизмом (см.: *Заварзин Г. А.* Индивидуалистический и системный подходы в биологии // *Вопросы философии*. 1999. № 4. С. 91, 94). Ведь, во-первых, Заварзин говорил о мире природы, а во-вторых, даже в этом случае, как он правильно подчеркивал, встречаются не только конкуренция и межвидовая борьба, но и сотрудничество, взаимозависимость, симбиотические отношения. Это тем более характерно для человека, который не смог бы столь успешно адаптироваться к различным условиям среды, в том числе и социальной, если бы автоматически отторгал все «чуждое».

<sup>557</sup> *Можайскова И. В.* Духовный образ русской цивилизации и судьба России. М.: Студия Вече, 2001. Ч. 2. С. 397; Ч. 3. С. 54.

<sup>558</sup> *Титаренко М. Л.* Россия лицом к Азии. М.: Республика, 1998. С. 53.

<sup>559</sup> *Кессиди Ф. Х.* К проблеме «греческого чуда» // *Философская и социологическая мысль*. 1992. № 3. С. 129. См. также: *Он же.* Философ-

ские и этнические проблемы генетики человека: анализ дискуссии. М.: Мартис, 1994. С. 99—108.

<sup>560</sup> *Кессиди Ф. Х.* О себе, эпохе и навеянных ею идеях // *Философские науки.* 1999. № 3/4. С. 35.

<sup>561</sup> *Кессиди Ф. Х.* Философские и этнические проблемы генетики человека: анализ дискуссии. М.: Мартис, 1994. С. 61.

<sup>562</sup> *Бутенко А. П., Колесниченко Ю. В.* Менталитет россиян и евразийство: их сущность и общественно-политический смысл // *Социс.* 1996. № 5. С. 96—97.

<sup>563</sup> *Дружинин А. Г.* Русский регионализм — явление в контексте геоэтнокультурогенеза // *Научная мысль Кавказа.* 1996. № 1. С. 3—10; *Найденый В. М.* Цивилизация как проблема философской антропологии // *Человек.* 1998. № 3. С. 40—49.

<sup>564</sup> *Аджиев М. Э.* О «москальских вотчинах» в России // *Независимая газета.* 1994. 11 января. С. 8.

<sup>565</sup> *Хаким Р. С.* Сумерки империи. Казань: Тат. кн. изд-во, 1993. С. 19.

<sup>566</sup> О его критике см.: *Ткаченко А. А.* Тюркские народы: возрождение или развитие // *Этнографическое обозрение.* 1996. № 4. С. 65—75.

<sup>567</sup> *Баксан Д. (Бакаев Х. З.)* След Сатаны на тайных тропах истории. Грозный, 1998.

<sup>568</sup> *Вараев Р.* Гитлер о чеченцах // *Путь Джохара.* 1997. 17—23 августа (№ 11).

<sup>569</sup> *Ферх Б.* Трансцендентная лингвистика на основе данных крови и галгайского языка // *Ингушетия.* 2002. 7 мая. С. 2.

<sup>570</sup> *Хотко С. Х.* Черкесские (адыгские) правители Египта и Сирии в XII—XVIII вв. Майкоп: Адыгея, 1995. С. 25.

<sup>571</sup> *Козинцев А. Г.* О «чистоте крови» и «патриотизме» // *Скворцов Н. Г.* (сост.). Обновление: межнациональные отношения и перестройка. Л.: Лениздат, 1989. С. 174—177. Тенденция к биологизации национальных процессов наблюдается и в некоторых других постсоветских государствах. Например, в Азербайджане ее подмечает азербайджанский исследователь. См.: *Аббасов И.* Быть азербайджанцем // *Азербайджан в мире.* 2006. № 4. С. 61—62.

<sup>572</sup> *Джуртубаев М. Ч.* Душа Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1997. С. 159, 204.

<sup>573</sup> *Басханова Л. С.-Э.* Чечня: общественное мнение в условиях этнополитического конфликта. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2004. С. 98—100.

<sup>574</sup> Там же. С. 91—92.

<sup>575</sup> *Малахов В. С.* Зачем России мультикультурализм? // *Малахов В. С., Тишков В. А.* (ред.). Мультикультурализм и трансформация постсовет-

ских обществ. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 57; *Цюрхер К.* Звездные войны, пост-модернизм и столкновение цивилизаций // Там же. С. 64—65.

<sup>576</sup> *Назарбаев Н. А.* В потоке истории. Алматы: Атамұра, 1999. С. 7. Не случайно имя Л. Гумилева пользуется в Казахстане особым пиететом.

<sup>577</sup> *Акаев А.* Кыргызская государственность и народный эпос «Манас». Бишкек: Учкун, 2002. С. 481—484.

<sup>578</sup> *Петрова И. А.* Россия в этническом времени. Волгоград: Волгоградский гос. ун-т, 1999. С. 70—74, 207. В этой книге, как в другой подобного рода литературе, обильно цитируются труды Гумилева. См. также: *Седова Н. Н.* Человек этнический. Волгоград: Комитет по печати, 1994.

<sup>579</sup> *Кибасова Г. П.* Этническое пространство. Волгоград: Ваша свита, 2003. С. 39.

<sup>580</sup> *Ушакин С.* Жизненные силы русской трагедии: о постсоветских теориях этноса // *Ab Imperio*. 2005. Т. 4. С. 25—40.

<sup>581</sup> Там же. С. 34.

<sup>582</sup> *Дубова Н. А.* Этническая антропология: ее границы и современные проблемы // Герасимова М. М., Дубова Н. А. (ред.). Теория антропологии и ее методы: истоки и развитие. М.: Старый сад, 2001. С. 52—57.

<sup>583</sup> *Черняк Е. Б.* Цивилиография: наука о цивилизации. М.: Международные отношения, 1996. С. 216—218, 238—239. Этот автор приглашает историков к использованию социобиологического подхода, не учитывая, что, возникнув в конце 1970-х гг. и пережив кратковременный взлет, этот подход встретил вал аргументированной критики и сегодня занимает в науке маргинальное положение.

<sup>584</sup> *Ерасов Б. С.* Этническое-национальное-цивилизационное в пространстве Евразии // Ерасов Б. С. (ред.). Цивилизации и культуры. Вып. 2. М.: Институт востоковедения, 1995. С. 85. При этом Ерасов признавал, что радикальный этноцентризм приводит к расизму. См.: Там же. С. 86. Тем самым здесь мы имеем дело с тем самым антирасизмом, который пытается выступать против расизма, разделяя его заблуждения в отношении сущности этничности.

<sup>585</sup> См., напр.: *Аксенова Г. А.* Обсуждение статьи З. П. Соколовой «Эндогамия и этнос» // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 4. С. 59; *Дубова Н. А.* Этническая антропология. С. 53—54. В литературе уже отмечалась сомнительность этой идеи, ведущей к биологизации этнического феномена. См.: *Greenfeld L.* Soviet sociology and sociology in the Soviet Union // *Annual Review of Sociology*. 1988. Vol. 14. P. 119, note 8; *Daragan N.* Soviet ethnography and the «Jewish Question» // *Jews in Eastern Europe*. 1998. Vol. 35. № 1. P. 35—37.

<sup>586</sup> *Старовойтова Г.* Надо гордиться своей личностью // Аргументы и факты. 1997. Ноябрь. № 45. С. 5.

<sup>587</sup> *Андреев А. Л.* Этническая революция и реконструкция постсоветского пространства // *Общественные науки и современность.* 1996. № 1. С. 105—114.

<sup>588</sup> Там же. С. 112.

<sup>589</sup> *Перепелкин Л. С., Стельмах В. Г.* Этнокультурная безопасность России: общественные вызовы и государственная политика // *Общественные науки и современность.* 2003. № 3. С. 110—112.

<sup>590</sup> *Horowitz D. L.* The deadly ethnic riot. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 190—191.

<sup>591</sup> *Ильин В. И.* Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ, 1917—1996 гг. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1996. С. 275—276; *Он же.* Социальное конструирование национального меньшинства // Батянова Е. П., Калабанов А. Н. (ред.). Этнические стереотипы в меняющемся мире. М.: ИЭА РАН, 1998; *Титов В. Н.* Мультикультурная коммуникация как фактор адаптации иммигрантов в городской среде // *Общественные науки и современность.* 2003. № 6. С. 134; *Мукамель В. И.* Миграционная политика России... С. 233—234.

<sup>592</sup> *Ерохин А. М.* Этнополитические аспекты трансформации российского общества. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2003. С. 61, 155—172, 216.

<sup>593</sup> Там же. С. 217—219.

<sup>594</sup> *Пинкевич Т. В., Пастырев Д. И.* Миграционные процессы в России как объект криминологического исследования. Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2002. С. 40, 51—52.

<sup>595</sup> *Моденов В. А., Носов А. Г.* Россия и миграция: история, реальность, перспективы. М.: Прометей, 2002. С. 42.

<sup>596</sup> Там же. С. 255—256. Любопытно, что, доказывая якобы психологическую неготовность россиян к приему иммигрантов с «темным цветом кожи», авторы предлагают предоставить наивысшую квоту для «индийского этноса» (с. 257—258). Похоже, им невдомек, что никакого «индийского этноса» в природе не существует и что значительная часть населения Индии обладает «темным цветом кожи». Все это, разумеется, говорит о малой компетентности такого рода «специалистов», что, однако, не мешает популярности их взглядов в современной России.

<sup>597</sup> Там же. С. 213, 257. Авторы не учитывают, что сегодня чайна-тауны распространены по всему миру и, похоже, никому не мешают. Кроме того, далеко не все приезжие китайцы живут именно там.

<sup>598</sup> См., напр.: *Поздняков Э. А.* Нация, национализм, национальные интересы. М.: Прогресс, 1994. С. 43. Заслуживает внимания то, что при этом автор ссылается на известного французского радикального на-

ционалиста Мориса Барреса! См. также: *Казанов Х. М.* Нации и национальные отношения. Майкоп: Изд-во МГТИ, 2003. С. 25—30.

<sup>599</sup> См., напр.: *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. С. 303—308. См. также: *Дубов И. Г.* (ред.) Ментальность россиян. М.: Имидж-контакт, 1997.

<sup>600</sup> *Роткевич Е.* Чтобы ликвидировать скинхедов, достаточно поднять трубку и сказать «Возьмем всех» // Известия. 2004. 28 февраля. С. 2.

<sup>601</sup> *Попов В. Д.* Закон ментальной идентичности в контексте российских реформ // Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 357—372.

<sup>602</sup> *Чистобаев А. И.* Научное наследие Л. Н. Гумилева // Вербицкая Л. А. (ред.). Учение Л. Н. Гумилева и современность. СПб.: СПбГУ, 2002. Т. 1. С. 19. Любопытно, какими примерами автор иллюстрирует свою мысль — «Израиль и Палестина, Россия и Чечня, Узбекистан и Киргизия». Ему не приходит в голову обратиться к историческим периодам, когда между народами названных им регионов не было конфликтов. А мысль о том, что речь идет о политических или экономических спорах, не имеющих отношения к стереотипам поведения, ему, похоже, чужда.

<sup>603</sup> См., напр.: *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. 2001. № 3. С. 128—140; *Бельчуж А. И.* Последняя великая иллюзия // Независимая газета. 2001. 8 июня. С. 8.

<sup>604</sup> *Ясин Е. Г.* Модернизация экономики и система ценностей. М.: Гос. ун-т Высшая школа экономики, 2003. Любопытно, что, судя по социологическим данным, основная масса россиян (66%) тяготеют сегодня именно к протестантским, а не к православным ценностям. См.: *Кутковец Т., Клямкин И.* Нормальные люди в ненормальной стране // Московские новости. 2002. 2—8 июля. С. 9.

<sup>605</sup> *Федоров Г.* Ревизоры национальных ценностей // Литературная газета. 2004. 21—27 июля. С. 3. Между тем ценности не являются вечными и неизменными, и формирование новых ценностей уже вовсю идет. См.: *Кутковец Т., Клямкин И.* Нормальные люди в ненормальной стране. С. 1, 9; *Паин Э. А.* Этнополитический маятник. С. 218—219, 223—227.

<sup>606</sup> *Аксючий В. В.* Апология русского характера // Независимая газета. 2000. 27 июня. С. 3.

<sup>607</sup> Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Богатство и бедность: исторические вызовы России // Поляков Л. В. (сост.). PRO суверенную демократию. М.: Европа, 2007. С. 506.

<sup>608</sup> *Савков В.* Время полураспада нации // Советская Россия. 2000. 24 февраля. С. 2.

<sup>609</sup> *Гундаров И. А.* Демографическая катастрофа в России: причины, механизмы, пути преодоления. М.: УРСС, 2001. С. 33. Любопытно, что к этому подходу с одобрением отнесся философ А. С. Панарин. См.: *Панарин А. С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Эксмо, 2004. С. 413—415.

<sup>610</sup> *Гундаров И. А.* Демографическая катастрофа. С. 107. Любопытно, что произошедшая после Гражданской войны в США эмансипация афроамериканского населения также привела к ухудшению его физического и морального здоровья. Тогда многие американские врачи, разделявшие расовую теорию, пытались объяснять это тем, что якобы биологическая наследственность не позволяла чернокожим успешно адаптироваться к условиям свободы. Они доказывали, что те якобы предназначены природой для системы, основанной на патернализме и рабстве, и что отказ от такой системы неизбежно приведет к их вымиранию. См.: *Haller J. S.* Outcasts from evolution: scientific attitudes of racial inferiority, 1859—1900. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1971. P. 40—68. Между тем сегодня специалисты считают, что резкое повышение смертности у мужчин в государствах СНГ в 1990-х гг. объясняется как резким ростом безработицы, так и алкоголизмом. См.: *Власова И.* Смерть от приватизации // Газета. 2009. 16—18 января. С. 2.

<sup>611</sup> *Казанов Х. М.* Нации и национальные отношения. Майкоп: Изд-во МГТИ, 2003. С. 35.

<sup>612</sup> *Габдулгафарова И. М.* V Международный евразийский научный форум «Мир Евразии»: история, современность, перспектива // Этнопанорама. 2006. № 3/4. С. 105.

<sup>613</sup> *Казанов Х. М.* Нации и национальные отношения. Майкоп: Изд-во МГТИ, 2003. С. 25, 34.

<sup>614</sup> *Дзидзоев В. Д.* Кавказ конца XX века: тенденции этнополитического развития. Владикавказ: Северо-Осетинский научный центр, 2000. С. 332.

<sup>615</sup> *Nugent H.* German are brainiest (but at least we're smarter than the French) // The Times. 2006. March 27. О критике расистских исследований Линна см.: *Kamin L. J.* Lies, damned lies, and statistics // Jacoby R., Glauber N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 82—86; *Lane Ch.* Tainted sources // Jacoby R., Glauber N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 129—134; *Benson C.* Ireland's «low» IQ: a critique // Jacoby R., Glauber N. (eds.). Bell Curve debate: history, documents, opinions. New York: Random House, 1995. P. 222—233.

<sup>616</sup> *Весна А.* Самая умная страна // Взгляд. 2006. 28 марта (<http://www.vz.ru/top/>).

<sup>617</sup> *Джанян С.* Евгеник, не ариец // Московские новости. 2003. 4—10 ноября. С. 20.

<sup>618</sup> *Watson's folly* // Nature. 2007. 25 October. Vol. 449. P. 948.

<sup>619</sup> *Сокольниковский М.* Ты чего, самый умный // Ведомости-Пятница. 2007. 2 ноября. С. 15. Однако журналист не учел, что в качестве «азиатов» американские исследователи брали главным образом выходцев из Южной Кореи, Китая и Японии, т.е. из стран, известных своим высоким образованием. Если бы они обратились к странам Юго-Восточной Азии, их выводы были бы иными. Поэтому «раса» ко всему этому не имела никакого отношения.

<sup>620</sup> *Макаров Д.* Кто по национальности сапожник? // Аргументы и факты. 1999. № 1. С. 8. Ничего экзотического в этих представлениях нет, ибо, как это ни печально, они разделяются и некоторыми признанными российскими учеными. См., напр.: *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. С. 306.

<sup>621</sup> *Савельев С. В.* Атлас мозга человека. М.: Веди, 2005. С. 304, 307.

<sup>622</sup> *Gossett Th. F.* Race. The history of an idea in America. New York: Schocken Books, 1971. P. 76—81.

<sup>623</sup> В одном месте указана цифра 1420 г, а в другом — 1366 г у мужчин и 1238 г у женщин. См.: *Савельев С. В.* Атлас мозга человека. Табл. 3.4 и 3.9.

<sup>624</sup> Там же. С. 307.

<sup>625</sup> *Гремяцкий М. А.* Признаки «высших» и «низших» рас и антропогенез // Плисецкий М. С. (ред.). Наука о расах и расизм. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. С. 71—72.

<sup>626</sup> См., напр.: *Денисова Г. С.* Этносоциология. Ростов на/Д: ЦВВР, 2000; *Платонов Ю. П.* (ред.). Введение в этническую психологию. СПб.: СПб ун-т, 1995; *Садохин А. П.* Этнология. М.: Гардарики, 2004; *Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г.* Основы этнологии. М.: Юнити, 2003; *Тавадов Г. Т.* Этнология. М.: Проект, 2002; *Троицкий Е. С.* Русская этнополитология (в 3 т.). М.: Граница, 2001—2003. Аналогичные веяния охватили и Украину. См., напр.: *Сухарев В. А., Сухарев М. В.* Психология народов и наций. Донецк: Сталкер, 1997. О расистском дискурсе в сфере образования в целом см.: *Воронков В., Карпенко О., Оситов А.* (ред.). Расизм в языке образования. СПб.: Алетейя, 2008.

<sup>627</sup> *Тавадов Г. Т.* Этнология. М.: Проект, 2002.

<sup>628</sup> *Тавадов Г. Т.* Этнология: словарь-справочник. М.: Социально-политический журнал, 1998. С. 548—549. Характерно, что, отрицая нали-



чие в СССР государственного антисемитизма, этот автор не сознает, что тот развивался в форме антисиионизма. Действительно, в его словаре сионизм представлен идеологией «исключительности еврейского народа», его расового и культурного превосходства. См.: Там же. С. 26, 467. Именно так и трактовали сионизм советские идеологи. Не случайно в советские годы философ Тавадов был специалистом по «национальным отношениям».

<sup>629</sup> Садохин А. П. Этнология. М.: Гардарики, 2004. С. 101—108, 145—149.

<sup>630</sup> Смирнов П. И. Социология личности. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001. С. 171.

<sup>631</sup> Шадже А. Ю. Права человека и права этноса // Социально-гуманитарные знания. 1996. № 6. С. 280—286; Самтиев И. М. Самоопределение народов: теория и онтология. Ростов н/Д, 2004; Он же. Принцип равноправия и самоопределения народов как основа межнационального согласия // Ачкасов В. А., Мутагиров Д. З. (ред.). Ксенофобия и другие формы нетерпимости: природа, причины и пути устранения. СПб.: Изд. СПб университета, 2007. С. 92—98.

<sup>632</sup> Дугин А. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004. С. 156—158, 216—228.

<sup>633</sup> Канапьянова Р. В РФ может появиться уполномоченный по правам народов // Независимая газета. 2001. 22 февраля. С. 8.

<sup>634</sup> Тишков В. А. О феномене этничности // Алексеева Т. И. (ред.). Горизонты антропологии. М.: Наука, 2003. С. 34.

<sup>635</sup> О полезном обсуждении этой проблемы см.: Осипов А. Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств? // Малахов В. С., Тишков В. А. (ред.). Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 80—100.

<sup>636</sup> Дугин А. Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004. С. 157.

<sup>637</sup> Действительно, в основе модели Дугина лежит «община людей, объединенных по какому-то признаку». См.: Там же. С. 209—211.

<sup>638</sup> Там же. С. 161.

<sup>639</sup> Нахушев В. Ш. Ответственность этнонации в многонациональной стране // Шаповалов В. А. (ред.). Этнические проблемы современности. М., 2000. Вып. 6. С. 135—141; Дугин А. Права народов и права человека // Основы евразийства. М.: Арктогея центр, 2002. С. 599.

<sup>640</sup> См., напр.: Истархов В. А. Удар русских богов. М.: Русская правда, 2007. С. 393—394.

<sup>641</sup> В личном разговоре с автором он выказал уверенность в том, что принцип коллективной ответственности используется в США, но отказался сообщить источник своих сведений.

- <sup>642</sup> Бовт Г. Интервью с А. Давидсоном // Известия. 2001. 5 сентября. С. 2.
- <sup>643</sup> См., напр.: Багиров А. Нам не нужна хурма! Создадим ли государство смешанных браков и кровей? // Независимая газета. 1994. 15 марта. С. 8; Марьямова В. Расизм по-русски // Вайнах сегодня. 1997. № 2. С. 34—35; Гладких С. В. Этнические стереотипы в современных средствах массовой информации // Шаповалов В. А. (ред.). Этнические проблемы современности. Вып. 6. Ставрополь: Изд-во Ставропольского ун-та, 2000. С. 77—78.
- <sup>644</sup> См., напр.: Драч Г. В. (ред.). Культурология. Ростов н/Д: Феникс, 1999; Драч Г. В. (ред.). Культурология. М.: Альфа-М, 2003. Речь идет об одном из самых популярных в современной России учебников культурологии.
- <sup>645</sup> Симонов А. Ген-славяне // Российская газета. 2006. 23 июня. С. 14.
- <sup>646</sup> Лаане Д., Петухов С. Лицо русской национальности // Коммерсантъ-власть. 2005. № 38. С. 54—60.
- <sup>647</sup> Савельев А. Н. Расовый портрет русского мира // Имперское возрождение. 2006. № 1. С. 104—105.
- <sup>648</sup> Черняк А., Черненко А. «СССР — наш общий дом» // Правда. 1989. 3 апреля. С. 3.
- <sup>649</sup> Глазунов И. С. Россия распятая // Наш современник. 1996. № 3. С. 239; № 4. С. 197—198, 206; № 8. С. 221—222.
- <sup>650</sup> Встреча с художником И. Глазуновым. Передача по ТВ каналу ОРТ 29 августа 1999 г. Парадоксально, что Глазунов, называвший Пикассо и его «Гернику» «сатанизмом» и изобразивший Пикассо среди «сил зла» на своем полотне «Мистерии XX века» (об этом см.: Верников В. Экспортная гласность // Известия. 1988. 3 ноября; Лерт Р. Б. На том стою. М.: Московский рабочий, 1991. С. 236), получил в 1999 г. от ЮНЕСКО медаль имени Пабло Пикассо. См.: Глазунову дадут медаль Пикассо // Коммерсантъ. 1999. 22 сентября. С. 9.
- <sup>651</sup> Калашиников В. Л. Славянская цивилизация. М.: Б. и., 2000. С. 198.
- <sup>652</sup> Аксютин В. В. Апология русского характера // Независимая газета. 2000. 27 июня. С. 3.
- <sup>653</sup> РЕН ТВ, 3 июня 2006.
- <sup>654</sup> Вольский А. И. Россию спасут люди без ненависти в глазах // Правда. 1992. 9 сентября. С. 2.
- <sup>655</sup> Резолюция международной научной конференции «Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития» // Якупов Р. И. (ред.). Евразийство: проблемы осмысления. Уфа: Восточный ун-т, 2002. С. 322.

<sup>656</sup> *Шаповал С.* Социотрясение по-российски // Независимая газета. 2001. 8 февраля. С. 11; *Медовой И.* Слабость, которую не победить силой // Общая газета. 2001. 20—26 сентября. С. 5.

<sup>657</sup> О новом расизме в России говорит и чеченский автор. См.: *Усманов Л.* Непокоренная Чечня. М.: Парус, 1997. С. 193—196, 275, 294.

<sup>658</sup> *Задорнов М.* Фантазии сатирика // Октябрь. 2001. № 10. С. 166—168; *Он же.* Чечня: антикварные грабли России // Московский комсомолец. 2001. 14 декабря. С. 4.

<sup>659</sup> *Глоба П. П.* Возрождение Гиперборей // Президент. Парламент. Правительство (политико-правовой журнал). 1999. № 6. С. 63. См. также: *Он же.* Живой огонь. Учение древних ариев. М.: Вагриус, Яуза, Лань, 1995. С. 22—25, 30, 278—279. Это полностью повторяет нацистские фантазии, где «солнечными людьми» изображались «арийцы», а все остальные оказывались «людьми луны». Об этом см.: *Mosse G. L.* Toward the final solution: a history of European racism. New York: Harper and Row, 1978. P. 110.

<sup>660</sup> См., напр.: *Голубев А. В.* Социально-культурный контекст реидентификации российской цивилизации. Проблемы этнического паритета. Самара, 2000. С. 77—109; *Кошкин Н. В.* Этнополитика: справочно-библиографическое издание. СПб., 2003. С. 5—6, 58. О другом показательном примере см.: *Мороз Е. Л.* Россия и мировая закулиса. Сочинения Игоря Фроянова // Барьер. 2001. № 1 (6). Кстати, и А. Савельев называет себя специалистом по этнополитике.

<sup>661</sup> *Бондаренко Д. М.* Цивилизация Тропической Африки и ее судьбы в доколониальные эпохи // Чубарьян А. О. (ред.). Цивилизации. М.: Наука, 1997. С. 66.

<sup>662</sup> *Золотоносов М.* Старый враг лучше новых двух // Московские новости. 2002. 5—11 ноября. С. 26. См. также: *Верховский А., Габович М.* Беседа с Андреем Колесниковым. Консерватизм в салонах и в большой политике. Взгляд либерала // Неприкосновенный запас. 2004. № 5. С. 40—41.

<sup>663</sup> *Смирнов И.* Коричневый костюмчик для мальчика-мажора // Континент. 2002. № 113. С. 202—206.

<sup>664</sup> *Шушарин Дм.* Up & Down // Консерватор. 2002. 13—19 сентября. С. 14.

<sup>665</sup> *Боссарт А.* Майн Кампф // Новая газета. 2002. 11—13 февраля. С. 22—23.

<sup>666</sup> *Дудин В.* Валгалла-1933 и Китеж на Сенной площади // Новая газета. 2002. 7—10 марта. С. 21. О расовом антисемитизме Вагнера, пытавшегося ввести «арийские» идеи в подтекст своих опер, см.: *Шнирельман В. А.* Лица ненависти. М.: Academia, 2005. С. 40—66.

<sup>667</sup> Гудков Л. Д. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Отечественные записки. 2002. № 3. См. также: Косолатов Н. А. Мечты гуманитария, или Индикатор зрелости общества? // Общественные науки и современность. 2004. № 5. С. 41. О сужении интеллектуального кругозора и падении компетенции интеллектуалов акад. А. Д. Сахаров писал еще в 1975 г. См.: Сахаров А. Д. Тревоги и надежда. М.: Интер-Версо, 1991. С. 96. Сегодня о том же с тревогой пишут и на Западе, где для этого уже вводится термин «постинтеллектуализм». См.: Wood D. N. Post-Intellectualism and the Decline of Democracy. The Failure of Reason and Responsibility in the Twentieth Century. Westport, 1996. Кроме того, замечено, что в 1980—1990-х гг. в США снова стали популярны расистские взгляды. См.: Feagin J. R., Vera H., Batur P. White racism. The basics. New York and London: Routledge, 2001. P. 113.

<sup>668</sup> Ильин В. И. Отечественный расизм // Рубеж. Альманах социальных исследований. Сыктывкар, 1994. Вып. 5. С. 189—204; Тишков В. А. Этнология и политика. М.: Наука, 2001. С. 164—165; Он же. Через 10—15 лет город будут населять другие москвичи // Известия. 2002. 18 июня. С. 9.

<sup>669</sup> См., напр.: Поздняков Э. А. Нация, национализм, национальные интересы. М.: Прогресс, 1994. С. 65—66; Сахаров А. Н. Основные этапы и особенности русского национализма // Евразия. 1996. № 1 (4). С. 17—22; Кара-Мурза С. Г. Интеллигенция на пепелище России. М.: Былина, 1997. С. 202; Горшков М. и др. Новая Россия // Независимая газета. 1998. 11 февраля. С. 5; Горшков М. К. Россия на рубеже веков. М.: РОССПЭН, 2000. С. 42—43.

<sup>670</sup> Правда, следует отметить, что расизм присущ современному неолиберализму. См.: Mullings L. Interrogating racism. P. 679.

<sup>671</sup> Кара-Мурза С. Г. От «симфонии народов» к «этническому тиглю» // Правда. 1993. 30 июня. С. 3; Он же. Интеллигенция на пепелище России. М.: Былина, 1997. С. 201—205; Панарин А. С. Выступление на «круглом столе» «Россия в условиях стратегической нестабильности» // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 11; Он же. Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. 2001. № 3. С. 133—135; Он же. Искушение глобализмом. М.: ЭКСМО-пресс, 2000. С. 19, 71, 86, 119, 155; Он же. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. С. 14—16, 367—368. Эти выступления были спровоцированы консервативным историком А. Гливаковским, пыгавшимся снять с консервативной мысли ответственность за германский нацизм и переложить ее на либералов и социал-демократов, якобы руководствовавшихся исключительно социал-дарвинизмом. См.: Гливаковский А. Нацизм: уче-

ние о расовой борьбе // Россия XXI. 1993. № 1. С. 55—64; *Он же*. Фашизм в России? // Москва. 1993. № 6. С. 141—147.

<sup>672</sup> *Савельев А. Н.* Время русской нации. М.: Книжный мир, 2007. С. 25—26, 465.

<sup>673</sup> *Панарин А. С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Эксмо, 2004.

<sup>674</sup> *Bonnett A.* Anti-racism. P. 156—157.

## Глава 7. Расовый дискурс в обществе и в политике

<sup>675</sup> *Рывкина Р.* Евреи в постсоветской России — кто они? М.: УРСС, 1996. С. 131, 137; *Она же*. «Еврейский вопрос» в постсоветской России // Сегодня. 1996. 8 мая. С. 5.

<sup>676</sup> *Сикевич З. В.* Русские: «образ» народа. СПб.: Изд-во СПб университета, 1996. С. 126.

<sup>677</sup> *Ильин В. И.* Отечественный расизм // Рубеж. Альманах социальных исследований. Сыктывкар, 1994. Вып. 5. С. 202—203; *Искандарян А.* Чернофобия // Новое время. 1996. Июль. № 32. С. 12; *Гёссен М.* Кавказ в Москве // Итоги. 1996. 3 сентября. № 17. С. 22; Этнически избирательный подход в действиях милиции в московском метро. М.: Новая юстиция, 2006. С. 60.

<sup>678</sup> *Сикевич З. В.* Социология и психология национальных отношений. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 1999. С. 124.

<sup>679</sup> *Мукомель В. И.* Миграционная политика России: постсоветские контексты. М.: Диполь-Т, 2005. С. 226, 246.

<sup>680</sup> *Григорьев М.* Кондопога: что это было. М.: Европа, 2007. С. 33.

<sup>681</sup> Там же. С. 172.

<sup>682</sup> *Хан-Пира Э.* Лица кавказской национальности или кавказцы? // Русская речь. 1992. № 3; «Мы умоем вас кровью» // Огонек. 1998. № 21 (май). С. 19; *Каганайте А.* Московская особая // Новая газета. 1999. 11—17 января. С. 11; *Мамедов М.* «Лицо кавказской национальности». К вопросу о массовых предрассудках и меняющихся стереотипах // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 3; *Гладких С. В.* Этнические стереотипы в современных средствах массовой информации // Шаповалов В. А. (ред.). Этнические проблемы современности. Вып. 6. Ставрополь: Изд-во Ставропольского ун-та, 2000. С. 77—78; *Тишков В. А.* Реквием по этносу. М.: Наука, 2003. С. 316—317, 331. О квалификации такой терминологии как расистской см.: *Тишков В. А.* Культура толерантности в России и стратегии противодействия экстремизму // Малькова В. К. (ред.). Диагностика толерантности в средствах массовой информации. М.: ИЗА, 2002. С. 30; *Левинсон А.* «Кавказ» подо мною. Краткие заметки по формированию и практическому использованию «образа врага» в

отношении «лиц кавказской национальности» // Гудков Л. Д. (ред.). Образ врага. М.: О.Г.И., 2005. С. 277.

<sup>683</sup> *Wolpoff M. H., Caspari R.* Race and human evolution: a fatal attraction. New York: Simon and Shuster, 1997. P. 62.

<sup>684</sup> *Haney Lopez I. F.* White by law: the legal construction of race. New York: New York Univ. Press, 1996.

<sup>685</sup> Любопытно, что британские и американские неонацисты тоже любят футболки черного цвета. В этом случае черный цвет, воспринимающийся позитивно, означает преодоление классовых различий и единство нации. См.: *Gilroy P.* Between camps: nations, cultures and the allure of race. London: Routledge, 2004. P. 101. Не воспринимается негативно и черный цвет монашеских одеяний, символизирующий смирение. Буквальное смысловое значение этот цвет имел в случае с «Черной гвардией», сформированной в Бразилии в конце XIX в. из бывших черных рабов для защиты монархии. См.: *Andrews G. R.* Black political protest in Sao Paulo, 1888—1988 // *Journal of Latin American Studies*. 1992. Vol. 24. № 1. P. 153. В то же время «черный» иной раз метафорически связывается не с цветом, а с негативными моральными качествами. В этом смысле представители аборигенных народов иногда приписывали «черноту» именно белым, как это еще в первой половине XIX в. делал индейский автор У. Апесс. А сто лет спустя то же самое звучало в риторике афроамериканских активистов. См.: *Michaelsen S.* The limits of multiculturalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999. P. 63—65. О неоднозначности символики черного цвета, в особенности в христианстве, см.: *Fredrickson G. M.* Racism: a short history. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 2002. P. 26—28. Сегодня многозначность этого понятия можно обнаружить даже в пределах одной страны. Например, в Великобритании термин «черный» встречается в четырех разных смыслах: во-первых, он относится к потомкам выходцев из Африки; во-вторых, сюда включают и выходцев из Южной Азии; в-третьих, иногда он охватывает всех небелых, и, наконец, в-четвертых, в политическом смысле категория «Черные» (с заглавной буквы!) служит самоназванием тех, кто не только страдает от расизма, но и активно борется против него. Вместе с тем рамки последней категории остаются неопределенными и вызывают разногласия у антирасистов, не находящихся в ней места ряду «этнических меньшинств» (китайцам, киприотам, ирландцам, марокканцам и пр.). См.: *Bonnett A.* Radicalism, anti-racism and representation. London: Routledge, 1993. P. 6, 39—44.

<sup>686</sup> *Roman M. L.* Making Caucasians black: Moscow since the fall of communism and the racialization of non-Russians // *Journal of Communist Studies and Transition Politics*. 2002. Vol. 18. № 2. P. 1—27.

<sup>687</sup> *Искандарян А. Чернофобия; Сикевич З. В. Русские: «образ» народа.* СПб.: Изд-во СПб университета, 1996. С. 124—125. О том, как в эту категорию вписываются цыгане, см.: *Lemon A. «What are they writing about us blacks?» Roma and «race» in Russia // Anthropology of East Europe Review.* 1995. Vol. 13. № 2. P. 34—39.

<sup>688</sup> *Gilman S. L. On Blackness without Blacks: essays on the image of the Blacks in Western popular culture.* Boston: G. K. Hall, 1982; *MacMaster N. Racism in Europe, 1870—2000.* P. 58—85.

<sup>689</sup> *Roman M. L. Making Caucasians black...*

<sup>690</sup> *Калинина Ю., Новиков В., Белоновский А., Сорока Е. Чужие // Московский комсомолец.* 1996. 13 августа. С. 2.

<sup>691</sup> *Венгеров А. Б. Об этическом аспекте освещения в средствах массовой информации причин преступности // Российская газета.* 1994. 23 июля. С. 2.

<sup>692</sup> *Константинов И. Контуры новой России // Завтра.* 1994. № 17. С. 5.

<sup>693</sup> *Шишкин И. «Общеввропейский дом»: вот Бог, а вот порог // Завтра.* 1994. № 45. С. 3.

<sup>694</sup> *Лысенко Н. Н. Абсолютная идея нашего будущего // Молодая гвардия.* 1994. № 9. С. 25—26.

<sup>695</sup> *Русакова А. Русские и Евразийский Союз (мировой закулисе очень важно насадить в Москве нерусскую власть) // Молодая гвардия.* 1994. № 9. С. 10.

<sup>696</sup> *Савельев А. Н. Образ врага. Расология и политическая антропология.* М.: Белые альвы, 2007. С. 81.

<sup>697</sup> *Султанов Ш. Мнение изнутри // Комсомольская правда.* 2005. 8 ноября (<http://www.kp.ru/daily/23608/46464/>).

<sup>698</sup> *Рывкина Р. Евреи.* С. 135.

<sup>699</sup> *Дейнего Е., Красников Е. Русские общины готовы взять власть в стране // Независимая газета.* 1995. 11 апреля. С. 1; *Клямкин И. М., Ланкин В. В. Русский вопрос в России // Полис.* 1995. № 5. С. 82. С тех пор ЛДПР постоянно использовала «русский фактор» в своей агитации. Осенью 2007 г. она снова шла на парламентские выборы под лозунгом «Русской власти», и ее лидер апеллировал к «русской крови». Между тем сегодня понятие «русскости» отличается амбивалентностью. Как отмечает московский социолог, «“Русская” самоидентификация отражает ценностно-иерархическую нагруженность этого этнонима, выходящую за рамки его нормальной функции — фиксации принадлежности к этносу». См.: *Леонова А. Мигрантофобия и ксенофобия: срез общественных настроений* (<http://demoscope.ru/weekly/2005/0203/tema01.php>).

<sup>700</sup> Колесниченко А, Поздняев М. Русские в законе // Новые известия. 2004. 11 февраля. С. 1—2.

<sup>701</sup> На этот раз Зюганов ограничился туманным намеком относительно «нерусского» характера политической власти в России. Его ближайший сподвижник бывший губернатор Кубани Н. Кондратенко был более откровенным. В своей книге он откровенно заявлял, что в России не будет порядка, «пока в Москве не изменится политическая ситуация, пока сионисты не будут отстранены от власти в России». См.: *Кондратенко Н. И. Ходил казак в Кремль: размышления о былом и настоящем губернатора Краснодарского края*. Краснодар: Советская Кубань, 2000. С. 22. Впрочем, и у самого Зюганова в ряде других работ можно найти рассуждения о «сионистской угрозе».

<sup>702</sup> О том, что лидеры партии сменили социальную риторику на национальную и во всех бедах начали обвинять не «буржуев», а «инородцев», аналитики писали с начала 1990-х гг. Но общественность узнала об этом в 1998 г. благодаря известным скандальным речам генерала А. Макашова и их широкому обсуждению в СМИ. Тогда некоторые комментаторы справедливо усмотрели в этом «воинствующий расизм». См., напр.: *Воробьев А. Кто остановит коричневый марш* // Общая газета. 1999. 29 апреля — 12 мая. С. 3; *Рябов И. Красная корь, белая сыпь* // Новое время. 1998. Март (№ 11). С. 16—17. Между тем к этой риторике А. Макашов и Н. Кондратенко начали прибегать еще в 1990—1991 гг. См.: *Стецовский Ю. И. История советских репрессий*. М.: Знак-СП, 1997. Т. 1. С. 529—531.

<sup>703</sup> *Зюганов Г. А. Русский социализм — ответ на русский вопрос* // Правда. 2006. 6 апреля. С. 1—3. Предвыборная агитация Зюганова на президентских выборах в начале 2008 г. проходила под лозунгом «сбережения русского народа», который он изображал «самым униженным и преследуемым народом», настаивая на том, что якобы даже внутри РФ «против русского народа ведется война на подавление». См.: *Сбережем русский народ — сохраним Россию* // Правда. 2008. Февраль. С. 1. Не отставал от него и Жириновский, объявивший в одном из своих предвыборных выступлений о своем намерении строить «русское православное государство».

<sup>704</sup> *Соколов М. М. Классовое как этническое. Риторика русского радикально-националистического движения* // Полис. 2005. № 2. С. 127—137.

<sup>705</sup> На эти позиции КПРФ встала к середине 1990-х гг. См.: *Матвеева С. Я. Национальные проблемы России: современные дискуссии* // Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 56—57.



<sup>706</sup> О критике этой теории см.: *Шийк А.* Расовая проблема и марксизм. М.: Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем, 1930. С. 194—203.

<sup>707</sup> *Астраханкина Т.* «Вожди нежатся в сытости и благодущии...» // Правда-5. 1997. 21—28 февраля. С. 3. Журналист «Известий» справедливо усмотрел в этой тираде шовинизм и проповедь национальной исключительности, отметив при этом, что во время изнурительных боев под Ржевом, где сегодня Астраханкина является первым секретарем горкома КПРФ, погибло немало советских солдат нерусской национальности, для которых Россия в неменьшей степени была Родиной. См.: *Костоковский В.* Ненависть у креста примирения // Известия. 1997. 12 марта. С. 5.

<sup>708</sup> *Пунанов Г.* Скинхеды // Известия. 2002. 20 апреля. С. 3.

<sup>709</sup> *Гудков Л. Д.* Динамика этнических стереотипов (сравнение замесов 1989 и 1994 гг.) // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения (ВЦИОМ). Информационный бюллетень. 1995. Март—апрель. С. 24—26.

<sup>710</sup> Шовинисты ли мы // Родина. 1996. № 9. С. 15—16; *Горшков М. К.* (ред.). Россия на рубеже веков. М.: РОССПЭН, 2000. С. 16.

<sup>711</sup> *Горшков М. К.* (ред.). Россия на рубеже веков. С. 192—195. Сходные результаты дали социологические опросы, проведенные в 1994 и 1999 гг. под руководством Л. М. Дробижевой. См.: *Дробижева Л. М.* Государственная и этническая идентичность: выбор и подвижность // Магун В. С. (ред.). Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. М.: Ин-т социологии РАН, 2006. С. 17—18. См. также: *Мигранян А. и др.* «Русский фактор» в российской политике // Независимая газета. 2000. 14 июня. С. 15.

<sup>712</sup> *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 82 и табл. 50; *Дробижева Л. М.* Государственная и этническая идентичность. С. 18.

<sup>713</sup> *Горшков М. К.* Российский менталитет в социологическом измерении // Социологические исследования. 2008. № 6. С. 106.

<sup>714</sup> *Петухов В. В.* Историческое самосознание и национальный менталитет россиян // Полис. 2008. № 3. С. 12.

<sup>715</sup> *Горшков М. К., Тихонова Н. Е.* (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации. С. 246—247.

<sup>716</sup> *Вендина О.* Москва этническая: грозит ли городу геттоизация? // Население и общество: Бюллетень. № 177—178 (8—21 ноября 2004) (<http://news.tatar.info/?users/all/arb13>).

<sup>717</sup> Арутюнян Ю. В. О потенциале межэтнической интеграции в московском мегаполисе // Социологические исследования. 2005. № 1; Он же. Москвичи глазами этносоциолога. М.: ИЭА РАН, 2006. Табл. 2.20.

<sup>718</sup> См., напр.: Бондарик Н. Нация превыше всего! // Речь: Газета русской партии (СПб.). 1993. № 1; Никольский О. Демографическая трагедия русских // Русский собор. 1993. № 5. С. 5; Судаковский А. М. Русские и русская раса // Русская мысль. 1993. № 3/12. С. 54—60; Камлев В. А. СССР-777 // За русское дело. 1994. № 4. С. 2—3; Пруссаков В. Был ли Гитлер прав? // Народный строй. 1994. № 1. С. 5; Панормов А. Е. От смуты к русскому рассвету // Колоколь. 1996. № 37/38; Фамин С. Русский вопрос и будущее России // Москва. 1996. № 6. С. 122—123; Острецов В. М. По крови и по духу // Вече. 1998. № 60. С. 124—132. Об этом на примере А. Баркашова см.: Митрофанов А. Очаровательный нацист // Новое русское слово. 1993. 19 октября. С. 8. Об этом явлении в целом см.: Сухачев В. Ю. К генеалогии современного русского национализма // Дресслер-Холохан В., Скворцов Н. Г., Хабибуллин К. Н. (ред.). Этничность. Национальные отношения. Социальная практика. СПб.: Петрополис, 1995. С. 278—279, 283—284.

<sup>719</sup> Горшков М. К. (ред.). Россия на рубеже веков. С. 389.

<sup>720</sup> Левада Ю. Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения (ВЦИОМ): Информационный бюллетень. 1997. Июль—август. С. 10.

<sup>721</sup> Клямкин И. М., Лапкин В. В. Русский вопрос в России // Полис. 1995. № 5. С. 87—92.

<sup>722</sup> Татарко А. Н. Формирование казачества и межэтнические отношения в Ростовской области // Лебедева Н. М., Татарко А. Н. (ред.). Этническая толерантность в поликультурных регионах России. М.: РУДН, 2002. С. 191.

<sup>723</sup> Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (ред.). Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. С. 80—81.

<sup>724</sup> Савоскул С. С. Местное самосознание в современной России (по материалам Переяславля-Залесского) // Отечественная история. 2006. № 4. С. 160.

<sup>725</sup> Россия для русских — или для всех? // ВЦИОМ. 2006. 21 декабря. Пресс-выпуск № 603 (<http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3772.html>).

<sup>726</sup> Петухов В. В. Историческое самосознание и национальный менталитет россиян // Полис. 2008. № 3. С. 13.

<sup>727</sup> Тишков В. А., Степанов В. В. Кем себя считают россияне // Тишков В. А. (ред.). Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 21.

<sup>728</sup> Добрынина Е. Тройка по толерантности // Российская газета. 2007. 22 марта. С. 9.

<sup>729</sup> Соколов М. М. Конец русского радикального национализма? // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 183—197.

<sup>730</sup> Итоговое заявление 7 марта 2007 (<http://www.ateney.ru/krugstol.htm>).

<sup>731</sup> Гудков Л. Д. Этнические стереотипы населения: сравнение двух замеров // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения (ВЦИОМ): Информационный бюллетень. 1995. Май—июнь. С. 15; Он же. Этнические фобии в структуре национальной идентификации // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения (ВЦИОМ): Информационный бюллетень. 1996. Сентябрь—октябрь. С. 24.

<sup>732</sup> Степанов В. В. Этнокультурная ситуация в Москве // Тишков В. А. (ред.). Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 72.

<sup>733</sup> Хан-Пири Э. А кто это у нас там с неславянским лицом // Общая газета. 1997. 20—26 февраля. С. 9.

## Глава 8. Цивилизационный подход и ксенофобия

<sup>734</sup> Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon and Schuster, 1996.

<sup>735</sup> Watson P., Marshall T., Drogin B. How Osama bin Laden created the first «terrorism international» // The Japan Times, September 21, 2001. P. 17.

<sup>736</sup> Ibid.

<sup>737</sup> Yoon S. Seminal 'Clash of Civilizations' revisited // The Daily Yomiuri. 2001. September 21. P. 9.

<sup>738</sup> Pfaff W. Civilization clash not ordained // The Japan Times. 2001. October 20.

<sup>739</sup> Sbeler J. Of faith, fear, and fanatics // The Daily Yomiuri. 2001. September 21. P. 13(A).

<sup>740</sup> Tight security at suspected hate crime funeral in Los Angeles // The Daily Yomiuri. 2001. September 21. P. 5.

<sup>741</sup> Thousands mourn Sikh killed in Arisona after attacks // The Japan Times. 2001. September 24. P. 11.

<sup>742</sup> Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГГУ, 2000. С. 201—210.

<sup>743</sup> Bigotry Monitor. A weekly human rights newsletter on antisemitism, xenophobia and religious persecution in the former communist world and Western Europe. 2001. Vol. 1. № 14.

<sup>744</sup> *Sachs J.* Islam's geopolitics as a morality tale // *Financial Times*. 2001. October 29. P. 17.

<sup>745</sup> *Sub S.* Radical Muslims not necessarily a fraternity // *The Japan Times*. 2001. September 21. P. 19.

<sup>746</sup> *Rattansi A.* Racism. P. 108.

<sup>747</sup> См., напр., заключение афганских имамов: Extracts from verdict by Afghan clerics // *The Daily Yomiuri*. 2001. September 21. P. 6.

<sup>748</sup> Code name found offensive; change likely // *The Japan Times*. 2001. September 22. P. 7.

<sup>749</sup> *Станкевич С. Б.* Держава в поисках себя // *Независимая газета*. 1992. 28 марта. С. 4.

<sup>750</sup> *Barylski R. V.* The Russian Federation and Eurasia's Islamic crescent // *Europe-Asia studies*. 1994. Vol. 46. № 3. P. 389—416.

<sup>751</sup> *Могилевкин И.* Россия недооценивает опасность, идущую с юга // *Независимая газета*. 1996. 15 сентября. С. 3.

<sup>752</sup> *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998. С. 198.

<sup>753</sup> *Белоцерковский В.* Какая «дуга» угрожает миру? // *Новая газета*. 2000. 20—23 июля. С. 7.

<sup>754</sup> *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // *Полис*. 1994. № 1. С. 33—48. Хантингтон являлся директором Института стратегических исследований им. Джона М. Олина, т.е. был связан с корпорацией Олина, хорошо известной на Западе своей консервативной позицией.

<sup>755</sup> *Huntington S. P.* The clash of civilizations. Remaking of the world order. New York: Simon and Schuster, 1996. P. 264, 305.

<sup>756</sup> *Шугарева Ю.* Валентин Распутин: «Без деревни мы осиротели» // Аргументы и факты. 2006. Апрель (№ 16). С. 3. Не случайно в 1990-х гг. В. Распутин написал восторженное предисловие к очередному сборнику статей М. Меньшикова «Выше свободы» (М., 1998).

<sup>757</sup> *Юдина Т. Н.* Социология миграции: к формированию нового научного направления. М.: Дашков и К°, 2004. С. 230—231, 240—242; *Борусяк Л.* Патриотизм как ксенофобия (Результаты опроса молодых москвичей) // *Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии*. 2004. № 6. С. 62—65.

<sup>758</sup> *Гудков Л. Д.* «Россия для русских». Табл. 2.1 и 2.8.

<sup>759</sup> *Трифонов Е.* Россия всегда была частью Европы // *Независимая газета*. 1998. 8 апреля. С. 15.

<sup>760</sup> Волков Ю. Г. (ред.). Ксенофобия: вызов социальной безопасности на юге России. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2004. С. 86, 103.

<sup>761</sup> Кагиян С. Г. Нации, этносы и национализм. М.: Гуманитарий, 2003. С. 4. Уместно напомнить, что нацисты рассматривали Вторую мировую войну как войну расовую. Об этом см.: *Gordon S. Hitler, Germans, and the «Jewish question»*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984. P. 100.

<sup>762</sup> Савва М. В. Этнический статус. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 1997. С. 111.

<sup>763</sup> Делягин М. Глобальная миссия России // Наш современник. 2004. № 9. С. 207—210; Он же. Созидание российской цивилизации // Свободная мысль. 2006. № 2. С. 47.

<sup>764</sup> Бовт Г. Белые как черные // Известия. 2001. 5 сентября. С. 1.

<sup>765</sup> Воробьев В. Россия — поле битвы цивилизаций // Российская газета. 2001. 25 сентября. С. 3.

<sup>766</sup> Кара-Мурза С., Кожеляко В. На советском пепелище // Советская Россия. 2002. 8 октября. С. 4.

<sup>767</sup> Бовт Г., Новопрудский С. Страна-заложница // Известия. 2002. 25 октября; Осетинский О. За штурм // Известия. 2002. 30 октября.

<sup>768</sup> Аксенов В. Хватит вилять хвостом // Московские новости. 2001. 2—8 октября. С. 5; Он же. Норд-Ост с юга // Московские новости. 2002. 29 октября — 4 ноября. С. 12.

<sup>769</sup> Фетисов А. Ментальный конфликт с летальным исходом // Новая политика: Интернет-журнал. 2006. 5 апреля (<http://www.novopol.ru/article7165.html>).

<sup>770</sup> Верховский А. Исламофобия после 11 сентября // Верховский А. М., Михайловская Е. В., Прибыловский В. В. Россия Путина. Пристрастный взгляд. М.: Центр Панорама, 2003. С. 138.

<sup>771</sup> См., напр.: Муртазаев А. Божья раса // Новая газета. 2000. 27—30 июля. С. 1; Кагарлицкий Б. Чеченцы — это евреи сегодня // Новая газета. 2000. 21—24 сентября. С. 3.

<sup>772</sup> Делягин М. Созидание российской цивилизации // Свободная мысль. 2006. № 2. С. 61. Любопытно, что при этом он опирался на примордиалистское понимание этничности: он верил в «национальную психологию» и искренне полагал, что представители разных культур реагируют на внешние воздействия исключительно по-разному. В этом он видел «объективный факт» и отказывался признавать это расизмом.

<sup>773</sup> Кураев А. Как бороться с терроризмом без спецназа // Известия. 2002. 13 ноября. С. 7. Правда, он обвинял в терроризме чеченскую культуру, а не ислам, снимая тем самым вину с религии как таковой. Но

## ПРИМЕЧАНИЯ

другие «культурологи» не столь щепетильны. Некоторые публицисты прямо обвиняют ислам в провоцировании терроризма. См., напр.: *Гончаренко М.* Может ли Россия стать светским государством // Имперское возрождение. 2006. № 1. С. 27.

<sup>774</sup> *Аксенов В.* Хватит вилять хвостом. О критике взглядов Аксенова и Кураева см.: *Абашин С. Н.* Исламофобия // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. № 1. С. 21—24.

<sup>775</sup> *Никитин В.* Война цивилизаций: под ударом — Россия // Российская Федерация сегодня. 2005. № 24. С. 59.

<sup>776</sup> *Умланд А.* Между Веймарским и боннским сценариями: русский радикальный национализм глазами немца // The New Times / Новое время. 2007. 2 апреля. С. 21.

<sup>777</sup> *Иванов В.* Отблески пламени Парижа над Первопрестольной // Независимое военное обозрение. 2005. 11—17 ноября. С. 1—2.

<sup>778</sup> Мнение редакции. На войне цивилизаций — как на войне // Известия. 2005. 8 ноября. С. 6.

<sup>779</sup> *Ларина К.* Погромы во Франции — возможно ли это в России? // Эхо Москвы. 2005. 7 ноября (<http://echo.msk.ru/programs/exit/39799/>).

<sup>780</sup> *Бальбуров Д.* Торжество «национальной идеи» // Московские новости. 2002. 29 октября — 4 ноября (№ 42). С. 20.

<sup>781</sup> *Байгушев А.* Хазарские страсти // Завтра. 2006. Август. № 34. С. 3.

<sup>782</sup> Об этом см.: *Шнирельман В. А.* «Свиные хазары» и российские писатели: история взаимоотношений (заметки о «народном хазароведении») // Петрухин В. Я., Москович В., Федорчук А., Кулик А., Шапира Д. (ред.). Хазары. Иерусалим; М.: Гешарим; Мосты культуры, 2005. С. 299—301.

<sup>783</sup> См.: *Шахназаров Г. Х.* Откровения и заблуждения теории цивилизации. М.: Современный гуманитарный университет, 2000.

# Содержание

Введение .....	7
----------------	---

## **Часть I Расы и расизм**

Глава 1. Что такое расизм? .....	15
Глава 2. Расизм или расизмы? .....	43
Глава 3. Корни и эволюция расизма .....	55
Глава 4. Трудная борьба с расизмом .....	80
Глава 5. Проблема расы в современной науке .....	92
Глава 6. Заявления ООН и ЮНЕСКО по проблемам расы и расизма .....	104
Глава 7. Что означают «расы» в разных странах мира .....	112
Глава 8. Расизм меняет обличье .....	136
Глава 9. Новые правые и «культурный расизм» .....	148
Глава 10. Иммигранты, глобализация и «культурный расизм» .....	166
Глава 11. «Новый расизм» в США .....	185

## **Часть II Этнорасовые идеологии в России**

Глава 1. Досоветские истоки биологического детерминизма .....	207
Глава 2. Советские антропологи против расизма .....	223
Глава 3. От классовой борьбы к этнической дискриминации .....	233
Глава 4. От этнизации к расиализации: наследие советской науки .....	251
Глава 5. Ловушки и опасности культуроцентризма .....	291

## ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 6. Биологизация этничности и «национальный характер» .....	328
Глава 7. Расовый дискурс в обществе и в политике .....	361
Глава 8. Цивилизационный подход и ксенофобия .....	375
Примечания .....	385



*Шнирельман В.А.*

**«Порог толерантности»**

Идеология и практика нового расизма  
Том I

Дизайнер

*А. Рыбаков*

Редактор

*И. Калинин*

Корректоры

*Э. Корчагина, М. Смирнова*

Компьютерная верстка

*С. Пчелинцев*

Налоговая льгота —

общероссийский классификатор продукции

ОК-005-93, том I;

953000 — книги, брошюры

ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
“НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”»

Адрес издательства:

129626, Москва,

абонентский ящик 55

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)

Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90/16

Бумага офсетная № 1

Печ. л. 34,5. Тираж 1000. Заказ № 3240

Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфический комплекс  
“Ульяновский Дом печати”»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ИЗДАТЕЛЬСТВО



## Новое Литературное Обозрение

Интернет-магазин: [www.nlobooks.ru](http://www.nlobooks.ru)

Возможность купить книги НЛО по ценам издательства,  
которые значительно ниже цен в книжных магазинах

Доставка в любой регион России

**Специальные сервисы  
для покупателей интернет-магазина:**

### **Раздел «Раритеты»**

Возможность оформить заказ на редкие книги  
нашего издательства, тираж которых почти распродан.

### **Раздел «Print on demand»**

Возможность купить книги «НЛО», которые уже давно  
стали библиографической редкостью.

Мы специально издадим эти книги для Вас  
по уникальной технологии «Print on Demand»,  
которая позволяет напечатать любую книгу тиражом  
всего в 1 экземпляр.

### **Раздел «Специальные предложения»**

Возможность купить отдельные книги издательства  
со значительными скидками

Является ли раса объективной реальностью и как различаются представления о расе в разных регионах мира? Насколько за последние полвека изменилось представление о расизме и можно ли говорить о разных расизмах? Как повлияли на это процессы глобализации и массовые миграции? Что такое культурный (символический) расизм и чем он отличается от биологического? Существовал ли расизм в СССР в эпоху «пролетарского интернационализма»? Как возник расизм в современной России и в чем его особенности? В каких формах выступает расизм в современном мире, чем отличается бытовой расизм от политического и интеллектуальный – от институционального? Что такое «научный расизм» и как он влияет на общественное мнение? Чем отличается идентичность доминирующего большинства от этнических меньшинств и как это сказывается на росте ксенофобии? Кто такие скинхеды и каковы их цели? Эти и многие другие проблемы анализируются в данной книге.

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

ISBN 978-5-86793-869-7



9 785867 938697



Новое  
Литературное  
Обозрение

