

## Культура и идентичность

«Эпоха идентичности» полна шума и ярости.  
Поиск идентичности разделяет и обособляет.

*Зигмунд Бауман*  
«Индивидуализированное общество»

Проблема идентификации возникла с тех самых пор, как у человека появилось самосознание, потребность понять, кто он есть и в чем отличен от других людей. Идентификация многокомпонентна, она связана с различиями гендерными и возрастными, расовыми и профессиональными, социальными и классовыми, этническими и религиозными, идеологическими и политическими. На сегодня, возможно, наиболее значима в глобальном масштабе **культурная** идентификация.

Культурная идентификация выдвигалась на первый план всякий раз, когда имела место «встреча» разных культур, будь то вследствие географического соседства, торговых связей или военной экспансии. Она становилась мощнейшим средством единения людских сообществ перед лицом угрозы их коллективному выживанию. В прошлом, однако, эта проблема возникала на ограниченном местном или региональном пространстве. Глобальные размеры она стала обретать начиная с XVIII в., со времен колониальной экспансии, затронувшей народы всех континентов<sup>1</sup>. Западноевропейские метрополии внедряли в колониях и на зависимых территориях свои административные и законодательные порядки, разрушали традиционные способы хозяйствования и производства, насаждали свои религиозные и светские идеалы, институты, вытесняли местные языки, искореняли местные традиции и обычаи. Европеизация, или озападнивание, коренных народов, рассматривалась колониалистами в качестве миссии «подключения» аборигенов к прогрессу, к культуре, к ценностям и институтам западной цивилизации.

С концом Второй мировой войны произошли принципиальные изменения в процессах глобализации. Отметим три наиболее важных момента.

*Первое.* Обретение колониальными и ранее зависимыми народами политического суверенитета лишило метрополии возмож-

---

<sup>1</sup> Впрочем, существуют и иные мнения относительно времени возникновения глобализации. Один из наиболее известных представителей теории мир-системы Иммануил Валлерстайн считает, что мир начал глобализоваться с эпохи великих географических открытий, т.е. с рубежа XV–XVI вв. За прошедшие пять столетий менялось не существо самого процесса глобализации, а лишь центры гегемонии. См.: *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века. М.: Логос, 2003.

ности насаждать повсюду «западный миропорядок» прежними средствами. Колониализм трансформировался в неоколониализм.

*Второе.* Главенствующая роль в реализации глобализации перешла от стран Западной Европы к США.

*Третье.* Движущими силами глобализации стали не столько политические амбиции и претензии отдельных государств на установление гегемонии, сколько транснациональные корпорации и банки, единая всемирная система электронной связи и информации, современные транспортные сети, массовое искусство, масштабная миграция населения. К глобализации подталкивает наличие целого ряда общемировых проблем, прежде всего связанных с оружием массового уничтожения, экологической и демографической ситуациями, которые требуют объединенных усилий во имя спасения человечества как такового. Естественной реакцией на объективные тенденции мирового развития становятся проекты культурно-идеологического обеспечения человеческого единения посредством выработки системы общечеловеческих ценностей, абсолютных идеалов и моральных принципов.

Свидетельством того, что глобализация обретает поистине тотальный характер, может служить возникновение новой разновидности идентичности – космополитической. Что означает такого рода идентичность? По мнению профессора Лондонской школы экономики Дэвида Хелда, только некоторые из приверженцев культурного космополитизма, вроде Дж. Уолдрона или Б. Бэрри, полагают, что она отрицает существующие культурные различия и право на идентификацию с той или иной национальной культурой<sup>2</sup>. Д. Хелд разделяет по этому поводу точку зрения Г. Гадамера, предлагающего понимать культурный космополитизм как возможность посредничества между национальными культурами и альтернативными стилями жизни<sup>3</sup>. По мнению английского политолога, «культурный космополитизм подчеркивает потенциал «изменчивости индивидуальной идентичности – удивительную способность людей создавать новые идентичности, используя материалы из разных культурных источников»<sup>4</sup>.

Указанный вид идентичности нередко называют «гибридной». По словам писателя Салмана Рушди, культурный космополитизм приветствует «гибридность, смешанность, трансформацию, ко-

---

<sup>2</sup> Barry B. Culture and Equality. Cambridge: Polity Press, 2000; Waldron J. What is Cosmopolitan? // J. of Political Philosophy. 1999. Vol. 8, N 2.

<sup>3</sup> Gadamer H.-G. Truth and Method. London: Sheed and Ward, 1975.

<sup>4</sup> Held D. Culture, Communications, and Global Political Community // Planetary Politics. Human Rights, Terror, and Global Society / Ed. E.B. Stephen. New York: Oxford: Rowman & Littlefield Publishers; INC., 2005. P. 45.

торая возникает в результате новых и неожиданных комбинаций людей, культур, идеи, политики, кинофильмов, песен»<sup>5</sup>.

Однако далеко не все, подобно Г. Гадамеру или Д. Хелду, рассчитывают на то, что культурный космополитизм создаст благоприятные условия для ведения диалога между различными традициями. Принципиально иное понимание последствия культурного космополитизма было присуще Ричарду Рорти. Выступая на Девятой Конференции философов Востока и Запада (Гонолулу, 2005 г.), американский философ с мировым именем заявил, что культурное многообразие в ближайшем будущем станет столь же бесполезным, что и различие в валютах. Ссылаясь на исторический пример стирания различий между Римом и Грецией, Рорти утверждал, что «гибридизация» культур в наши дни потребует не три столетия, а гораздо меньшего времени. Она приведет культурное многообразие к единой мировой культуре.

Каким видится Рорти процесс гибридизации, подсказывает другое его высказывание, сделанное в диалоге с итальянским философом Джаинни Ваттимо по поводу будущего религии: «Европа – это не просто доминион, гегемония, международный капитализм. Существует также европейская **цивилизаторская миссия**. Это понятие было дискредитировано поведением колониальных властей, но оно может быть реабилитировано. В конце концов именно Европа изобрела демократию и гражданскую ответственность»<sup>6</sup>.

Возможные последствия «культурной гибридизации» действительно многообразны. На уровне индивидов уже сегодня наблюдается склонность к переменам в собственной идентификации. Она проявляется главным образом среди мигрантов, вроде того же Рушди, всемирно известного писателя – уроженца Индии мусульманского происхождения, постоянно проживающего в Европе. Миллионы переселившихся в Северную Америку или Европу турок, иранцев, индийцев, пакистанцев, китайцев, латиноамериканцев и т.д., особенно во втором поколении, идентифицируют себя как американцы, канадцы, англичане, немцы, французы, хотя и не порывают связи со своими этническими общинами, сохраняют многие традиции и обычаи предков. Такого рода гибридизация может быть следствием целенаправленной политики государства, принявшего мигрантов. Яркий пример тому концепция «плавильного котла», проводимая в США. Культурная гибридизация нередко вызвана желанием самих переселенцев

---

<sup>5</sup> Цит. по: David Held. Culture, Communications, and Global Political Community. P. 45.

<sup>6</sup> The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo // Ed. S. Zabala. New York: Columbia Press, 2004. P. 72–73.

добиться «равного» во всех отношениях положения с коренными гражданами западных стран. О психологических и эмоциональных сложностях, сопряженных с переменами в идентификации, ярко свидетельствуют истории жизни многих литературных героев Салмана Рушди<sup>7</sup>.

Возможна культурная гибридизация и на уровне коллективном. История знает примеры такого рода, имевшие место в условиях длительного проживания в инокультурной среде. Так, вынужденные переселиться в Индию иранские зороастрийцы идентифицируют себя одновременно как индийцы и парсы (искаженное – персы). Рожденные от смешанных браков с англичанами индийцы осознают себя в качестве англоиндийцев (Anglo-Indians), а не просто граждан Индии. Потомки плантационных рабочих из Китая, Кореи на Гавайских островах называют себя американцами, но в то же время сохраняют верность обычаям, традициям, вкусам предков, предпочитают браки и общение с этнически близкими себе лицами.

В условиях невиданных ранее масштабов глобализации культурная гибридизация будет умножаться. Но трудно себе представить, что в конце концов все люди на земле будут идентифицировать себя с некой единой, всемирной культурой. Хотя такой сценарий ожидают не только некоторые из наших современников, он предсказывался великими умами и в прошлом, тем не менее, есть все основания полагать, что подобные ожидания и предсказания несбыточны<sup>8</sup>. Конечно, всякие сравнения опасны. И всё же, поскольку гибридизация – термин, заимствованный из ботаники, позволим себе утверждать: ожидать сведения всего разнообразия культур к **одному** гибриду – единой мировой культуре, столь же иллюзорны и не желательны, как ожидание того, что в результате скрещивания вместо множества видов фрукт появится один-единственный.

О невозможности однозначного результата наиболее убедительно говорят реалии современности – невиданное по размаху и силе сопротивление, оказываемое культурной глобализации. Оно исходит буквально со всех сторон – начиная от массовых

---

<sup>7</sup> *Rushdi S.* East, West. London: Random House, 1994.

<sup>8</sup> Примечателен в этом смысле пассаж из Манифеста Коммунистической партии: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 428).

движений антиглобалистов, включающих представителей левых радикалов (из числа анархистов, троцкистов, коммунистов), многочисленные группы активистов экологических, антивоенных, феминистских групп или просто склонную к хулиганству молодежь, и кончая внешне респектабельным этатическим национализмом неоконсерваторов, в особенности американских<sup>9</sup>.

Наиболее значимое проявление антиглобализма – повсеместно проявляющий себя фундаментализм, чаще всего акцентирующий религиозную компоненту культуры.

Фундаментализм несет на себе печать воинствующего национализма, которому ненавистен культурный нигилизм и для которого неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Он обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку», когда ислам, христианство, буддизм, индуизм, конфуцианство проявлялись якобы в «чистом» виде.

Фундаменталисты-возрожденцы настаивают на необходимости восстановления, сохранения и укрепления оснований культурной идентичности каждого народа. Для них характерно неприятие не только глобализации. Они в принципе рассматривают культурную идентичность как нечто постоянное, не подвластное влиянию времени. Дело, однако, не только в том, что культура – это живой «организм», отзывающийся на перемены в общественном бытии на протяжении всего хода истории. Следует иметь в виду, что, когда речь идет о культурной идентичности, большое значение имеет и субъективный фактор: культурная идентичность **конструируется**.

Приведем один из наиболее впечатляющих примеров в истории современности.

В 1947 г. произошел распад Индии на два государства: Индию и Пакистан. Миллионы людей, столетиями культурно идентифицировавшие себя как индийцы, обрели новую идентичность – они стали пакистанцами. Идеологическим и моральным оправданием раздела стала теория «двух наций». Вот, как аргументировал ее правомочность лидер индийских мусульман Мухаммад Джинна: «Мы, – заявлял он, – нация. Мы утверждаем, что мусульмане и индусы – две нации в полном смысле слова. Мы – нация, насчитывающая сто миллионов и, что еще важнее, имеющая свою культуру и цивилизацию, язык и литературу, искусство и архитектуру, имена и названия, представления о ценностях, законы и моральные нормы, обычаи и календарь, историю и традиции, склонности и амбиции – короче говоря, у нас свой собственный, особый, взгляд на жизнь. По всем законам международного пра-

<sup>9</sup> См.: Малахов В. С. Государство в условиях глобализации. М.: КДУ, 2007.

ва – мы нация»<sup>10</sup>. Высказывания в том же духе слышались и с индусской стороны.

В состав нового государства – Пакистана вошли провинции, где преобладало мусульманское население<sup>11</sup>. Но национальное единение, опирающееся преимущественно на религиозную общность, оказалось недолговечным. Спустя менее трех десятилетий Пакистан раскололся на два государства. Восточная часть страны, населенная бенгальцами, добилась независимости и создания самостоятельного государства – Бангладеш (букв. «страна бенгалов»). Таким образом, за исторически короткий срок – в течение полувека – одни и те же люди изменили свою культурную идентичность: с индийской (не просто по гражданству, но по принадлежности к общей истории и культуре в широком смысле) на пакистанскую, фундированную на исламской общности, и, наконец, на бангладешскую, цементирующим основанием для которой служит общность языковая.

Приведенный выше пример нельзя счесть исключительным. Важную роль политического фактора в конструировании культурной идентичности подтверждает, в частности, ситуация, сложившаяся в Российской Федерации.

\* \* \*

С распадом Советского Союза и крушением социалистической системы возник не просто массовый интерес к самоидентификации, но ощущение ее жизненной необходимости одновременно для каждого и всех.

В иерархии факторов самоидентификации особо значима этническая принадлежность. Опросы, проведенные Институтом социологии РАН в 1999 г., показали, что в ответах на вопрос «О ком Вы могли бы сказать – это мы?» подавляющее большинство респондентов отдало предпочтение этнической общности по сравнению с общностью республиканской или общероссийской. В то же время этническая идентичность в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом.

Что в действительности означает самоидентификация россиян с религией? Среди российских православных, мусульман, буддистов и последователей других менее многочисленных конфессий есть несколько категорий людей. Одни (их меньшинство) – те, кто с детства идентифицировал себя с религией и оставался верен ей на протяжении всей жизни. Другие – стали «религиозными»

---

<sup>10</sup> Цит. по: *Beg A. The Quiet Revolution. Karachi, 1959. P. 34.*

<sup>11</sup> Исключение составили Кашмир и Хайдарабад. На то были свои причины, для объяснения которых здесь нет места.

с тех пор, как появилась свобода совести. Среди них – люди сознательного выбора и те, кем движет «мода» (быть крещеным, носить крест, венчаться в церкви и т.д.). Третьи – оставаясь агностиками (а иногда и атеистами), причисляют себя к той или иной конфессии, отождествляя религию со своей генетической культурой.

Трезвую оценку о состоянии религиозности православных россиян дает Георгий Чистяков (ум. 2007), тем более достоверную, что сам был одновременно священником (с приходом в центре столицы) и ученым (филологом, блестящим знатоком латыни и греческого языка, классической культуры). Признавая, что православная церковь в период перестройки стала выходить из «гетто», где находилась семь десятилетий, он тем не менее не склонен был мифологизировать складывающуюся ситуацию:

«Сегодня по всей России восстанавливаются тысячи старых и строятся сотни новых церквей, а епископ в каждой области не просто окружен почетом, но воспринимается как второй после губернатора человек. Высшие должностные лица государства участвуют в богослужениях... Однако... подавляющее большинство прихожан в церкви привлечено к церкви не содержанием службы, а какими-то отдельными чисто ритуальными моментами... Основную роль играют не личные отношения верующих с Богом, но тот материальный объект, своего рода фетиш, без которого религия для этих людей теряет смысл. С таким религиозным “материализмом” связана и позиция священника, который начинает видеть в себе не пастыря, задача которого состоит в том, чтобы помогать людям на дороге к Богу, а *suū generis* хранителя святыни, стража, чья функция заключается в том, чтобы не подпустить к святыне “непосвященного”, т.е. не готового, либо так или иначе не очищенного от греха»<sup>12</sup>.

В зависимости от степени искренности и глубины веры, самоидентификация с религией сказывается на индивидуализации людей, их представлениях о моральных ценностях и социальных идеалах, а это в свою очередь влияет на процессы, происходящие в обществе. Здесь возможен разброс ориентаций от самых консервативных до радикально реформаторских.

В дореволюционной России в подавляющем большинстве своем народы дифференцировались преимущественно по конфессиональной принадлежности. «Первичной и доминантной самоидентификацией для крестьянского населения была кон-

---

<sup>12</sup> Священник *Георгий Чистяков*. Проблемы самоопределения православного самосознания // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 69–70.

фессиональная принадлежность. Т.е. на вопрос, “кто ты”, среднестатистический крестьянин отвечал “мы православные...” Для русского национального самосознания, накрепко сцементированного православием, гораздо легче было признать за своего представителей иного этноса, нежели конфессии<sup>13</sup>. Эта доминанта идентичности закреплялась и на официальном уровне. Владимир Соловьев писал о русском государстве, что оно делает из церкви национальность<sup>14</sup>. Церковь продолжает проявлять склонность к изоляционизму, будучи убежденной в своей исключительности, правда, не для приближения прихода «Третьего Рима», как это было в дореволюционном прошлом, но для утверждения себя в роли конечной духовной инстанции, безоговорочного авторитета в новой России.

Официальное православие продолжает претендовать на «системообразующее начало русской традиции», так называемого российского цивилизационного вектора. Православная церковь подтверждает свою претензию на особое (фактически монопольное) положение в России, заявляя, что она «вправе ожидать, что государство при построении отношений с другими религиозными объединениями (читай: католиками, протестантами и др. – *Авт.*) будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика, их гражданскую позицию»<sup>15</sup>.

Но не всех удовлетворяет самоопределение православия такого рода, поскольку «не укорененное в богослужебной, молитвенной и вообще мистической жизни восточного христианства современное религиозное сообщество в России начинает самоидентифицироваться, не углубляя свое видение православия»<sup>16</sup>.

Таким образом, если одни смотрят на самоидентификацию православия преимущественно сквозь призму его отношения с государством (хотя и говорят, что оно смогло идентифицировать себя по отношению «к вечным истинам», но что сие означает не понятно), других волнует не отношение к государству, а углубленное видение христианства как такового, его самоопределение или соотношенность с другими христианскими конфессиями. Одни

---

<sup>13</sup> См.: *Гатагова Л.С.* Кристаллизация этнической идентичности в процессе массовых этнофобий в Российской Империи (2-я половина XIX в.) // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 83.

<sup>14</sup> См.: *Соловьев В.* Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. Т. 2. С. 244.

<sup>15</sup> Цит. по: Церковь: шаг в новый век. Итоги дискуссии // Соборность. 2000 (Интернет-журнал).

<sup>16</sup> Священник *Георгий Чистяков.* Проблемы самоопределения православно-го самосознания. С. 73.

убеждены в том, что «более тонкая и дистиллированная сфера духовного уровня – религиозная идентичность – предполагает большую степень закрытости инокультурным и иноконфессиональным воздействиям»<sup>17</sup>, для других же противопоставление себя христианам других традиций, католикам и протестантам приводит православное сознание к крайнему национализму, ксенофобиям, в целом к антизападничеству. Они убеждены, что стремление представить православие в качестве «знамени национальной духовности» россиян ведет к забвению вселенского характера христианства и превращению его в «племенную религию».

Индивидуальный уровень самоидентификации русских включает в себя православную компоненту в силу необходимости «найти себя» после того, как бывшие советские люди оказались в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах. Русские обращаются к православному христианству в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. На коллективном уровне апелляция русских к православию вызвана мучительным поиском «национальной идеи», которая могла бы стать основой их единения и воодушевления-мобилизации для решения общенациональных проблем государственного переустройства.

Мотивы обращения к своему традиционному вероисповеданию российских мусульман при самоидентификации на индивидуальном уровне совпадают с теми, что у православных русских. Но, пожалуй, еще более значима для них идентификация на уровне коллективном. В связи с распадом Советского Союза у татар, башкир, чеченцев и других российских мусульман, так же как и у других компактно проживающих этнических меньшинств, появилась возможность заявить о себе как о **нации**, т.е. общности не только культурной, но и политической. В соответствии с историческим прошлым этноса и условиями его бытования в границах Российской Федерации (до этого в Российской империи и СССР) формируются представления о государственности и степени суверенности.

По ходу истории меняется удельный вес религиозной компоненты в самоидентификации татар. От полного доминирования до практического сведения ее к минимуму. Хотя в современном Татарстане наблюдается возрождение упомянутых выше под-

---

<sup>17</sup> *Филитова Т.А.* Русское православие в эпохи модернизаций: проблемы постимперской идентичности // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 60.

ходов (преимущественно первого и третьего), появился и новый – так называемый татарстанизм. Политическая элита, желая заполучить как можно больше «суверенитета» – независимости от федерального центра, – в то же время учитывает, во-первых, этнический состав Татарстана (по данным переписи 1989 г., население республики составляют 48% – татар, 43% – русских), а во-вторых, географического положения, при котором практически невозможен выход из границ Российской Федерации. Желая избежать этнических столкновений, сохранить политическую стабильность и одновременно добиться в переговорах с Москвой максимально возможной самостоятельности, руководство республики провозглашает суверенитет Татарстана (в Декларации от 30 августа 1990 г.) от «имени многонационального народа», утверждая «неотъемлемое право татарской нации, всего народа Республики на самоопределение»<sup>18</sup>. Уже спустя два года (в Конституции Республики Татарстан, принятой 6 ноября 1992 г.) официальная Казань идет на замену формулировки о «татарской нации» понятием «народ Татарстана». В основу концепции «татарстанизма» положена идея о татарстанском народе как о нации<sup>19</sup>. Приверженцы данной концепции считают, что ситуация в Татарстане аналогична той, что характерна для Швейцарии – наличие полиэтнической нации, состоящей из нескольких равноправных этносов. Здесь также складывается «полиэтническое, поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета»<sup>20</sup>.

Хотя на официальном уровне «татарстанизм» и пользуется поддержкой, ее критики, ссылаясь на объективные данные о широком общественном мнении в республике, утверждают, что «идея татарстанизма не имеет будущего, а имела и продолжает иметь место как идеология, необходимая партии власти в республике для большей самостоятельности в управлении экономикой и культурой»<sup>21</sup>. Подобная оценка, безусловно, не лишена оснований. Но судить о будущем данного идеологического конструкта кажется преждевременным. Нельзя исключать возможности по крайней мере двух сценариев. Преобладающий по численности

<sup>18</sup>Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету. 1990–1995. Казань, 1996. С. 5.

<sup>19</sup>См.: *Хакимов Р.* Сумерки: к вопросу о нации и государстве. Казань: Таткиноиздат, 1993.

<sup>20</sup>*Хакимов Р.* Асимметричность Российской Федерации: взгляд из Татарстана // Асимметричность Федерации. М.: Ин-т социологии РАН, 1997. С. 68.

<sup>21</sup>*Юзеев А.Н.* Ислам и национальная идентичность казанских татар во второй половине XIX–XX вв. // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 171.

этнос (татары) может предпочесть единолично претендовать на статус нации в Татарстане, что конечно осложнит межэтнические отношения в республике, а главное – отношения Татарстана с федеральным центром, поскольку в таком выборе заложена для последнего мина замедленного действия – реальность следующего шага, а именно требования полного национального самоопределения.

Но не исключен и другой вариант: политической элите удастся убедить общественное мнение в том, что полиэтничная нация – оптимально выгодный для титульного этноса выбор, учитывая расстановку сил как на республиканском, так и федеральном уровнях. Может произойти то, о чем писал норвежский антрополог Томас Хиланд: нация возникает «с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порождаемое элитой. Тем не менее, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне»<sup>22</sup>.

Выбор в Татарстане находится в определенной зависимости от общероссийской ситуации, от того, как будут развиваться идентификационные процессы в других регионах. Примечательно, что и в других республиках политический прагматизм местной элиты, а иногда и здравый смысл людей в целом направлены на поиск решения общественных проблем путем конструирования нового типа идентичности, который мог бы объединить проживающие на одной территории этносы, избавить их от межэтнических конфликтов, наносящих ущерб всем участникам. Яркий пример тому – Дагестан.

После распада СССР и начала реформ ситуация в Дагестане чрезвычайно осложнилась. Экономический спад, поставивший значительную часть населения на грань нищеты, борьба вокруг перераспределения государственной собственности и политических рычагов власти обусловили высокую степень напряженности в межэтнических отношениях. В республике возникли «очаги всех типов этноконфессиональных конфликтов, которые известны отечественной науке: конфликты, обусловленные борьбой национально-территориальных образований отдельных национальных групп за право компактного проживания на своих исторических землях; конфликты территориальные, возникающие вследствие того, что границы разделения этнических общностей не всегда совпадают с политико-административными границами;

---

<sup>22</sup> *Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press, 1993. P. 105.*

конфликты, обусловленные социально-экономическими и геополитическими причинами»<sup>23</sup>.

Политическое руководство республики видит выход из создавшейся ситуации в «формировании практических путей и методов деэтнизации»<sup>24</sup>. Подобный курс, видимо, должен в конечном счете привести к формированию «дагестанской идентичности», которая сходна с «татарстанской нацией» в том, что обе ориентированы на приоритет общереспубликанской идентичности. Разница, однако, существенна. Полиэтничность «татарстанской нации» призвана отодвинуть на задний план конфессиональную принадлежность в иерархии факторов, определяющих идентичность жителей Татарстана, а в случае Дагестана, напротив, ориентации на деэтничность сопутствует акцентирование конфессиональной идентичности. Исламский фактор в Дагестане, скорее, объединяет жителей республики, чем разъединяет их, как в Татарстане.

Идентификационные процессы в современной России подтверждают справедливость мнения о том, что культурная идентичность, кристаллизованная в нацию, по своей природе «ни естественна, ни примордиальна», она есть результат «интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Гусаев М.М. Этноконфессиональные процессы в современном Дагестане: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Махачкала, 2000. С. 20.

<sup>24</sup> Там же. С. 14.

<sup>25</sup> Suny R.G. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, «National» Identity, and Theories of Empire // A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / Ed. R.G. Suny, T. Martin. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. P. 8.