

5. Дебор Г. Общество спектакля. Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. М.: Издательство "Логос" 1999.

6. Фуко М. Слова и вещи / Пер. с фр. В. П. Визгина. СПб., Изд: «А-сad», 1994.

7. Богданов Е. Н., Зазыкин В. Г. Психологические основы «ПАБЛИК РИЛЕЙ-ШЕНЗ». М.: «Питер», 2003. .

8. Хабибуллина Л. Опыт участия прессы в предвыборных компаниях (исторические заметки), Современное коммуникативное пространство журналисткой науки, практики и обозрения. Вып. 2. Казань: Изд. КГУ, 2007.

9. Атаева Н. О. Информационные технологии формирования имиджа политика: гендерный аспект (по материалам российской центральной и региональной прессы рубежа XXI в.в.) Нижний Новгород, 2006.

10. Денисова А. А. Язык вражды в российских СМИ: Гендерное измерение // We / Мы. Диалог женщин, 20/36, 2003. С. 31-36.

УДК 323.1:316+327.39

Кашаф Ш. Р.

### **Нациестроительство в современной России в рамках дискурса о гражданской, этнической и религиозной идентичности в мусульманских регионах**

*Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года предполагает формирование политической (гражданской) нации при сохранении многообразия этнического состава и религиозной принадлежности населения страны. Однако конструирование национальной идентичности в регионах с преобладающим мусульманским населением проходит в условиях борьбы этнической и конфессиональной идентичностей. Последние соперничают между собой в публичной сфере как дискурсивные конструкты за групповую идентичность общности и составляющих ее индивидов. Дискурсивные позиции мусульманских элит, включенных в политические процессы, могут как способствовать, так и серьезно отодвигать перспективы успешного осуществления проекта нациестроительства в России.*

*Ключевые слова: ислам, мусульманские элиты, национальная идентичность, политический дискурс, политическая нация.*

В пространстве политического дискурса современной России активно конструируются идеологемы "российская нация", "российский народ", предполагающие самоидентификацию индивида с формирующейся в стране политической идентичностью на основании соотношения с политической культурой и институтами Российского государства. Дебаты о нации в таком сложном и многосоставном обществе, каким является Российская Федерация, где утверждаются и переутверждаются множественные социальные идентичности, и каждая из которых в ходе "борьбы за идентичность", по замечанию И. С. Семененко, "ищет выходы в политическую сферу" [1, с. 45], неминуемо приобретают высокую степень политизированности. Слишком много в них сходятся и переплетаются разные политические интересы и их символические репрезентации. При анализе циркулирующих в российской публичной сфере дискурсов несложно обнаружить, что в социуме пока еще отсутствует устойчивый консенсус, а если необходимо — то и политический компромисс по многим устанавливающим вопросам.

Диагностируется и другая проблема – качество дискуссий по национальному вопросу, которые возвращаются к нам, говоря словами французского теоретика "социологии действия" А. Турена, "в форме дебатов об идентичности" [цит. по: 2, с. 15]. А.И. Миллер, критически оценивая их в предисловии к книге "Наследие империй и будущее России", резюмирует: настрой дебатующих сторон часто направлен не на диалог с оппонентами, а на элиминирование последних из политического процесса – как "предателей национальных интересов". "Если нация, – как рассуждает далее ученый, – это дискурсивная формация, то мы еще не научились использовать наш дискурс о нации в конструктивных, так сказать "мирных", целях, задавать с помощью этого дискурса интегрирующую рамку политической жизни" [3, с. 21].

Помимо государства в формировании и конструировании общих ценностей, смыслов и ориентиров развития и групповых идентичностей участвуют многие субъекты, представляющие структуры гражданского общества, религиозные организации, политическую и интеллектуальную элиты, иные акторы, участвующие в дискурсе национальной идентичности не только "сверху", но и "снизу". Эффект дискурсного взаимодействия субъектов нациестроительства оказывается тем внушительнее, чем ближе оно оказывается соответствующим логике Ю. Хабермаса, считающего, что в современных политиях "общественные дискурсы приобретают резонанс исключительно в той степени, в какой они обладают диффузностью, а значит, при условии широкого, активного и в то же время не централизованного участия граждан" [4, с. 55]. Последнее, по мнению известного немецкого философа, социолога-теоретика и политического мыслителя, в свою очередь, требует присутствия за всем этим эгалитарной политической культуры, свободной от всяких привилегий и интеллектуальной во всем своем объеме. Эта логика одинаково справедлива как для тех некоторых государств, которые уверяют, что они многонациональны и единая нация им не нужна, но даже и они, по утверждению И. Валлерстайна, пытаются создать у себя некую идентичность, которая объединяла бы все государство [5, с. 139], так и для таких гетерогенных политических сообществ, как Россия, все еще остающихся, выражаясь словами члена Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ В. А. Михайлова, "сложной, неравновесной системой, в которой потенциалы согласия и конфликтности сохраняются почти равновеликими" [6].

Поэтому когда политолог С. И. Каспэ, склонный рассматривать нацию прежде всего как политически интегрированное сообщество, заявляет, что "российская политическая нация не существует или, по крайней мере, весьма далека от устойчиво консолидированного состояния" [7, с. 7–8], его позиция, разумеется, может иметь как своих сторонников, так и оппонентов. Но и она обогащает то состояние общественно-политических и научных дискуссий, которые сегодня прочно удерживают в центре своего внимания насущные проблемы становления российской нации [8; 9], развития национального самосознания российского народа [10], гармонизации процесса российского нациестроительства [11], возможных рисков, связанных с конструированием макрополитической идентичности России [12].

В российском дискурсе проблема кризиса национальной идентичности рассматривается с позиции современных вызовов. Выйдя за рамки научных дискуссий в пространство публичной политики, по сути, он отражает генерализованный онтологический запрос к государству со стороны общества, по меткому замечанию В. Н. Шевченко, "все еще балансирующего на грани распада, бытия и небытия" [13, с. 3–4]. Представляется важным отметить: российская идентичность, под которой следует понимать *комплекс представлений, ценностей, установок, предпочтений, по-*

*рождаемых самоотождествлением индивидов или их сообществ с Россией и россиянами* [14, с. 268–269], формировалась в сложных условиях распада Союза. Тогда у многих, как признается известный социолог Л. М. Дробижева, находили отклик слова "у того нет сердца, кто не жалеет о распаде Союза; у того нет разума, кто думает, что его можно восстановить" [15, с. 73]. В следствии таких сильных потрясений у граждан случился мощный идентификационный разрыв, связанный с критической утратой привычной для нескольких поколений "советской" идентичности и кризисной необходимостью принять новую реальность. "Российская" идентичность — конструктор, который возводится в настоящее время, по точному высказыванию А. Миллера, на руинах политической самоидентификации двух империй – Романовых и СССР [3]. "В России имеется кризис идентичности, и не в том смысле, что утрачено монистическое восприятие своей самоотнесенности и возабладал плюрализм, а из-за того, что нет плюрализма как совместимых позиций, а преобладают осколки самопонимания, не связанные между собой" [16, с. 388].

Как показывают данные центров изучения общественного мнения и специальные исследования, проведенные Институтом социологии РАН [17; 18; 19], действительно за постсоветский период в рейтинге коллективных идентичностей граждан страны на первую позицию вышла идентичность "мы–россияне". Однако в настоящее время она, несмотря на широкое распространение в массовом сознании, находится в "спящем" состоянии [20, с. 321]. По данным социологов РАН, "роль россиянина, гражданина России является сейчас самой распространенной "я-идентификацией" (ответом на вопрос "кто Вы?") [21, с. 23]. Сильнее всего люди ощущают связь с гражданами России (72%), с земляками (60%), с людьми таких же взглядов на жизнь (52%), той же национальности (51%), той же веры (72%), той же профессии (40%) [19]. "В смысле преодоления ностальгической советской квазиимперской идентичности, единой идентификации со страной Россией, формально все в порядке. Однако было бы преждевременно делать из этого вывод об упорядоченности взаимоотношений этой самоидентификации с региональной и особенно этнической идентификацией" [14, с. 281].

Э. Х. Эриксон рассматривает идентичность как сложное образование, имеющее многоуровневую структуру. Нацию и этнос характеризует коллективная идентичность. Их сущностное отличие друг от друга проявляется в политическом свойстве нации, соответственно – неполитическом свойстве этноса. Как политическую категорию нацию стало возможно рассматривать потому, что "она располагает политическими амбициями и имеет своё государство или же стремится к созданию такового. Этнос же в большей степени отличается ощущением общности и чувством коллективности" [22]. Нация имеет, а если еще не имеет, то должна определиться со своими политическими целями: в этом вопросе, как и в любом другом политически важном *periculum in mora* – промедление опасно.

Упущенное время – один из доводов, который в свое время некоторые интеллектуалы в национальных республиках использовали, выдвигая возражения против конструирования надэтнической российской нации. Например, Р. С. Хакимов в обоснование своей аргументации, направленной против запоздалого решения строить гражданскую нацию в России, приводил утверждение, что прощание с нациями-государствами по сути уже состоялось, а наступило время этносов, из которых и состоит современный мир. Смена акторов на мировой сцене требует, по мнению Р. Хакимова, изменения многих привычных представлений: "Россия как нация-

государство в свое время не сложилась. Она держалась как империя и рухнула под напором наций, образовавших ряд государств на постсоветском пространстве. Попытка сегодня создать россиян как нацию – дело бесполезное, ибо невозможно вернуть политические процессы индустриальной эпохи... В Российской Федерации этническую дифференциацию невозможно нивелировать, наступила эпоха, стимулирующая культурное многообразие. В этих условиях пытаться конструировать нацию-государство "россиян" все равно, что пытаться плыть против течения в то время, когда в баке кончился бензин" [23, с. 63–64].

Мысль Р. Хакимова о невозможности в РФ сглаживания и тем более элиминирования этнической дифференциации "в условиях множества культур", чтобы не оказаться сходу записанной в образчики "этнонационализма представителей российских меньшинств", на наш взгляд, нуждается в некотором разъяснении. Для анализа с позиций когнитивного измерения этничности мы считаем полезным обратиться к книге американского социолога Р. Брубейкера "Этничность без групп" [24]. Брубейкер признает, что феномены, называемые расой, этничностью и нацией, безусловно, принадлежат к важнейшим социальным и культурным структурам, важнейшим социальным и политическим движениям. Недооценивать их невозможно, однако научному сообществу требуется "переосмыслить не только этнический конфликт, но и то, что имеем в виду под этничностью" [24, с. 29]. Свой призыв социолог адресует в первую очередь к последователям конструктивистских исследований, от которых вправе ожидать осмысления этнизации и национализации как политических, социальных, культурных и психологических процессов. Брубейкер рекомендует перейти от изучения идентичности к изучению идентификации, от групп к проектам, от общей культуры к категоризации, от сущности к процессу. Методологические основания когнитивного подхода, в широком понимании, успешно разрабатывались в когнитивной психологии и когнитивной антропологии, формулировались в русле "когнитивного поворота" [25], в рамках социальной теории, феноменологических и этно-методологических исследований [26; 27; 27], теоретических синтезов Бурдьё [29; 30] и Гидденса [31].

Когнитивные подходы, на взгляд Брубейкера, предлагают "свежий и плодотворный способ" переосмысления дискуссии, подробно рассмотренные Э. Смитом [32], между примордиалистским и ситуативистским, или инструменталистским, пониманиями этничности, "помогают уяснить механизмы, связывающие микродинамику расы, этничности и национализма с макроуровневыми структурами и процессами" [24, с. 166]. Сам автор показывает, что этничность, раса и нация являют собой не объекты внешнего мира, а систему действий по его восприятию, идентификации, интерпретации и репрезентации: "не вещи в мире, но способы понимания мира" [24, с. 156–157]. Этнизация и национализация "должны пониматься не как субстанциональные группы или сущности, а как практические категории, ситуативные действия, культурные идиомы, когнитивные схемы, дискурсивные фреймы, организационные устои, институциональные формы, политические проекты и случайные события" [24, с. 29]. На это обстоятельство указывает и О. Ю. Малинова, обращающая внимание на содержащуюся в современной литературе трактовку "идентичностей" как *дискурсивных* конструктов, оказывающихся гибкими и зависимыми от контекста. "Признание дискурсивной природы идентичности, – пишет она, – влечет за собой и другой важный вывод: наши представления о групповой (коллективной) идентичности являются результатом *символической борьбы*, соперничества разных способов классификации

и названия, разных нарративов об идентичности" [12, с. 90].

Возвращаясь к рассуждениям Р. Хакимова в контексте рассмотрения этничности как "особого взгляда на мир", под этнической дифференциацией, в защиту которой он выступал будучи одним из влиятельных идеологов республики, государственным советником при Президенте Республики Татарстан по политическим вопросам, скорее следует понимать признание наличия в обществе социальной структуры (у Р. Брубейкера – групповость как зависимая от контекста концептуальная переменная [24, с. 30]). Или процесса, ведущего к возникновению новых видов деятельности ролей и групп для выполнения новых функций, если рассуждать в терминах концепции социального действия (как у Т. Парсонса, рассмотревшего в этническом традиционализме функции защитного свойства против неуверенности, противодействия мощным силам аккультурации, которые стремятся опрокинуть традиции этнического разделения [33]). В "эпоху культурного многообразия" (по Хакимову) слому этнических перегородок препятствует высокая внутренняя солидарность народа, которую, скажем, у татар социологи фиксировали еще и в 1990-ые годы. Откровенно говорили, что "никогда не забывают о своей национальности" в 1994 г. – 57% татар, в 1999 г. – 60% и в 2011–2012 г. – 81%. С мнением "все средства хороши для защиты интересов моего народа" согласились 40%, в 1994 г. и 1999 г. его разделяли 18% татар [34, с. 24].

В постсоветском Татарстане в начале 1990-х правящая элита, почувствовавшая серьезную поддержку не только со стороны татарского, но и русского этносов в республике, выбрала политический курс на формирование государственной общности "татарстанцев". По оценке французского политолога Ж.-Р. Равио, этот путь предполагал конструирование "нации", базирующейся на общности экономических и социальных интересов [35]. Но даже со следующим шагом идеологов государственного национализма, искавших вариант "среднего" пути, который примирял бы интересы и татарского, и русского народов, и воплотившийся в идее формирования "национального капитала", не имеющего этнического "лица", но все же объединенного "приоритетностью задач по развитию своего народа (нации), поддержанию и развитию материального и духовного благосостояния своего народа", угадывался пусть и обновленный, но прежний политический курс. "Похоже, что в лице теории "национального капитала" мы имеем дело с дальнейшей модификацией идеологии государственного национализма в Татарстане", – полагает Д. Исхаков [36, с. 118]. Очевидно и другое. Пример Татарстана убеждает нас в том, что за двадцатилетие в постсоветской России, как и во всей Восточной Европе, крепкие и глубоко укорененные национальные идентичности оказались "настолько сильными и эластичными, что они смогли пережить десятилетия беспощадного подавления антинациональными коммунистическими режимами" [24, с. 109].

Известно, что для сохранения этнической общности не обязательно наличие общей религии, для этого порой достаточно наличия всего лишь самосознания. Но для образования нации наличие государственности – обязательное условие. Этнос в теории обычно трактуется как предтеча нации, от которой он перенимает свою идентичность. Примордиалистская парадигма представляет нацию как результат объективно-исторического развития этноса, соединенного общность языка, культуры, *конфессиональной идентичности* членов, данной им самой природой – фактом существования в составе национально-государственной общности. Предположение общего происхождения членов этноса формирует сознание об общей истории и культуре. Прочная связь с историей, собственная культурная элита и способность к осознанию всего этого – необходимое, по Хобсбауму, сочетание для того, чтобы этнос, или на-

род, скорее перерос в нацию. При этом духовные связи в нации становятся намного более развитыми, по сравнению с биологическими. "В этноидентичности всегда присутствует феномен "духовности". Человек действительно сам духовно определяет себя, относит себя к той или иной этнической общности" [37, с. 54]. Личность может "переменить" ее, однако не "произвольно", а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада (Г. Шлет).

По сравнению немецкого социолога и философа Э. Фромма, как мать прививает ребенку умение рефлексировать радости, так и люди радуются своей принадлежности к нации, с которой они отождествляют себя. Радость за спортивные победы национальной сборной переживается людьми вместе, безотносительно того, к какому этносу они принадлежат. Например, успешное выступление российской национальной команды на XXVII Всемирной летней Универсиаде в Казани стало предметом национальной радости для многих россиян, а не только для титульного этноса в Татарстане. Данные опроса "Левада-Центра", проведенного 18–22 июля 2013 г. по репрезентативной всероссийской выборке в 45 регионах страны, показывают, что Универсиада в Казани стала самым запоминающимся событием последних 4-х недель для огромного числа граждан всей России, и в этом признались 41% опрошенных респондентов [38]. Потому что нация – это политическая общность, которая в силу наличия у нее своего политического характера более других общностей предрасположена к ассимиляции своих членов. М. Вебер связывал с ней формирование и политической мощи, и политической страсти.

Осознание своей политической миссии сплачивает нацию, чего нет у этноса. И политика могла бы оставаться всегда и только уделом нации, если бы не возникала гипертрофированная идентификация с этнонацией, при которой этнические, этнонациональные интересы оказываются выше интересов личности и выдвигаются требования расширения политических прав народа или даже получения полной независимости через механизм сецессии. Политика начинает стягивать этнос тугим обручем под нажимом этнонационализма, настаивающего на осуществлении идеологии и политической практики во имя интересов доминирующей этнической общности. "Нынешнее стремление к упразднению нации как уже использованной и израсходованной общности не является чем-то новым в плане попыток упразднения социальных общностей, хотя и другого типа", – пишет Д. Симеунович [22, с. 17]. Но все же ни одна из коллективных общностей, подчеркивает он, не имеет такой длительной и прочной привлекательности, как общность национальная.

В. А. Тишков как ученый-конфликтолог, еще в 1992 г. написавший, что "именно вопрос о власти, о гедоническом стремлении элитных элементов в обществе к обладанию ею ... является ключевым для понимания этнического национализма и конфликтов" [39, с. 35–36], и продолжающий не скрывать как своего неприятия "этнонационализма представителей российских меньшинств", так выступающий и противником русского национализма шовинистического толка, для которого "россияне" — это некий эвфемизм [10, с. 301], настойчиво проводит свою линию дискурсивной борьбы с "разрушителями российскости". "Чтобы было ясно, что российский проект не противоречит русскому, татарскому или другим этнонациональным проектам, – указывает он в своем интернет-блоге, – нужно объяснять, что российская идентичность является надэтнической, и она не отменяет идентичность и целостность этнонаций. Таким образом, Россия – это нация наций [40].

Согласно другой точки зрения, также присутствующей в современной науке, на смену этнической идентичности приходит религиозная идентичность, что обуслов-

лено возвращением религии в общественное "светское" пространство [41]. Религия включается в "глобальный порядок" не столько как некий институт, сколько как форма *коллективной* или *индивидуальной идентичности*, уточняет Р. Робертсон [42]. Аккумулируя на себе духовную, конфессиональную, социокультурную и политико-институциональные составляющие, религиозная идентичность создает пространство для развития диалога между группами и сообществами, чьи этноконфессиональные ориентации как лучи, преломившиеся в линзе, не сходятся в одной точке. Религия в России как разделительный критерий и элемент национальной идентичности играет важную роль прежде всего у мусульманских этносов. Однако политическое значение ислама эксплицируется не столько в религиозном узком смысле, сколько как определяющий культурный фактор. Соответствующие подтверждения можно обнаружить в регионах России с преобладанием в структуре населения носителей мусульманской идентичности — прежде всего на примерах Северного Кавказа и Урало-Поволжья, где в конце 1980-х – начале 1990-х гг. конфессиональная идентичность оказывается настолько политически значимой, что на волне демократических изменений быстро трансформируется в одну из форм детерминации политической субъектности.

Во многом это стало возможным в условиях идеологического вакуума, вызванного, с одной стороны, "уходом коммунистической идеологии, а с другой – упадком традиционного ислама (как официального суннитского, так и народного суфийского)" [43, с. 200]. Именно в этот период "на смену догм и ритуалистики коммунистической "религии" приходит исламский дискурс" [44, с. 76]. В большинстве мусульманских республик Северного Кавказа новое фундаменталистское прочтение ислама оказало существенное воздействие на конфигурацию и содержание идентификационной матрицы человека, которая всегда, "будучи динамической структурой, открыта для новых самоидентификаций" [45, с. 196]. По мнению Х. В. Дзугцева, проводившего в 2006 г. этносоциологические исследования в 7 республиках Северо-Кавказского федерального округа РФ, цель идеологов исламского фундаментализма, развитие которого оказалось возможным в результате социально-экономической и политической нестабильности в регионе, заключается в том, чтобы учение ислама стало господствующим во всех сферах общественно-политической жизни населения республик СКФО РФ [46, с. 126].

Радикальная политизация смыслов идентификации личности способна разрушить прежние консолидации общностей, ядром которой выступала культурно-ценностная матрица, веками обеспечивавшая развитие устойчивой социальной группировки людей. В этой связи следует сказать, что действия религиозного фундаментализма (любого толка — будь то исламского, христианского или иудейского и т. д.) носят универсалистский характер. И когда Ю. Хабермас пишет, что "фундаменталистский настрой несовместим с ментальностью, которую должно разделять достаточно много граждан, чтобы демократическая общность не развалилась" [47, с. 9], он рассуждает обо всех "религиозных гражданах либерального государства".

Справедливым будет признать и тот факт, что в настоящий момент радикальные исламисты могут действовать значительно эффективнее, чем их соперники в "борьбе за идентичность". В России противостояние между традиционным исламом и исламистами стало повсеместным. "Помимо Северного Кавказа, где оно принимает самые крайние, вплоть до вооруженных столкновений формы, оно отмечается в Татарстане, Башкирии, Астраханской, Волгоградской и некоторых других областях" [48, с. 31]. Однако политическое значение ислама эксплицируется не столько в религиозном узком смысле, сколько как определяющий культурный фактор. Так, А. Ка-

пеллер пишет: "Политические интересы могут оказаться важнее конфессионального единства, о чем свидетельствуют конфликты между мусульманскими башкирами и поволжскими татарами. Общая исламская религия также не смогла преодолеть национальные интересы этносов Дагестана" [49, с. 16]. И даже при всем при этом, как замечает Капеллер, религиозные границы, в общем и целом, не имеют того фундаментального значения "Столкновения цивилизаций", какое им приписывает С. Хантингтон, а представляет собой один элемент из многих.

Дагестанский исследователь А.-Н. Дибиров, вслед за американским учёным арабского происхождения М. З. Хусейном, выделяет как одну из главных причин радикализации ислама кризис идентичности общества [50]. В основе кризиса идентичности российских мусульман лежит "гипертрофированная религиозность" молодого поколения, которая давит не только на политическую жизнь, но и на общественное сознание. Кризис идентичности вызван также тем, что ислам как образ жизни противопоставляется многими адептами мусульманской культуры такой важной составляющей нашей идентичности, как русско-европейская культура. Хотя события на Кавказе, где самое значимое расслоение фиксируется на поле идейных течений в исламе (традиционализм, фундаментализм, модернизм), прежде всего, по линии традиционализм – фундаментализм, отзываются эхом на идентичности всей мусульманской России, политолог С. А. Семедов полагает, что "говорить о радикализации ислама мы можем только по отношению к Кавказскому региону России" [51, с. 103].

Однако и эту проблему, как справедливо считает А. Ю. Шадже, в России не следует рассматривать вне конкретно-исторического подхода, т.е. без учета региональных особенностей. Так, например, на Северном Кавказе этническая идентичность остается доминирующей [37, с. 55]. Согласно исследованиям, проведенным в 2009 г. социологической группой Северо-Кавказской академии государственной службы (СКАГС), опросившей около 1500 респондентов из 12 субъектов РФ Южного федерального округа, общая фоновая идентификационная нагруженность религиозного фактора как в русскоязычных субъектах РФ ЮФО, так и в национальных республиках пока не превышает 10%. Существенно выше ее значение в Республике Дагестан (18,8%) и Республике Ингушетия (14,2%)<sup>1</sup>. Но и здесь религиозный фактор не выступает пока в качестве самого приоритетного [52, с. 7].

Впрочем, проблема соперничающих этнической и конфессиональной идентичности на Северном Кавказе, где с разной степенью интенсивности проводятся соответствующие исследования, еще не в полной мере отрефлексирована научным сообществом. Несмотря на то, что в регионе разработано несколько конструкторов, позволяющих проводить исследования различных типов или уровней групповых идентичностей на полипарадигмальной основе, о чем сообщает В. В. Черноус, полноценный мониторинг трансформации социальных идентичностей у народов Северного Кавказа так и не сложился. В следствие отсутствия соответствующих репрезентативных и релевантных исследований многие представления, в т. ч. на экспертном, аналитическом и научном уровнях о динамике и дифференциации идентификационных процессов у народов Северного Кавказа и субъектах РФ на территории ЮФО в известной степени

---

<sup>1</sup> На момент проведения исследования оба субъекта РФ входили в состав Южного федерального округа; с выделением из ЮФО Северо-Кавказского федерального округа на основании Указа Президента РФ Д. А. Медведева от 19 января 2010 г. Республика Дагестан и Республика Ингушетия находятся в составе СКФО, который почти полностью состоит из национальных республик.

являются умозрительными [53, с. 96].

Подходя к выводам, отметим, что спектр апеллиций к исламу в постсоветской России неизмеримо расширился. Ревайвализация ислама, предьявленная в начале 1990-х гг. в качестве важного аргумента во внутривнутриполитическом и культурном самоопределении регионов России с мусульманским населением, обеспечила массовую поддержку этнического возрождения. Исламский ренессанс смог заполнить идеологический вакуум для миллионов людей, искавших ценностную опору и социально-политические ориентиры в сложную эпоху перемен [54, с. 105].

Проблемы конструирования коллективных идентичностей в таком сложном организме, каким является полиэтничная и многоконфессиональная страна — Российская Федерация, несомненно, в ближайшие годы продолжат сохранять свою особую актуальность. Это обусловлено как необходимостью сохранения целостности Российского государства, так и тем, что феномен национальной идентичности сегодня по всему миру задает определенные параметры национального развития. По справедливому замечанию О. Ф. Шаброва, "возникшему с крушением унифицированного советского строя разнообразию экономических, политических, идеологических форм, помноженному на растущее этническое и конфессиональное разнообразие, должна соответствовать модель государственного управления, отвечающая особенностям *многосоставного* (выделено нами — авт.) общества" [55, с. 95]. Следовательно, эта модель должна взаимно коррелироваться с национальной политикой идентичности, требующей выработки новых концептуальных подходов, в том числе по отношению ко всем активно действующим в публичной сфере участникам процесса утверждения национальной идентичности как дискурсивно формирующегося коммуникативного конструкта.

Эффективность механизма взаимодействия государства, общества и социокультурных сообществ может также рефлексироваться через призму конструирования нации как ценностно-интегрированного политического сообщества. Сохранение этнокультурного и религиозного многообразия, формирование российской нации на условиях включения в ее сложную структуру элементов гражданско-территориальной и этнокультурной общности представляются нам залогом прочности российской государственности, а один из факторов ее укрепления — межкультурное и межрелигиозное взаимодействие. Само понятие "мы — россияне" должно содержать в себе существующие в стране этнические и иные виды идентичности и фундироваться общими духовными ценностями. Все это требует от российской политики идентичности выработки новых концептуальных подходов.

#### Литература

1. Семененко И. С. Политическая нация, национальное государство и гражданская идентичность: на пути в глобальный мир // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 2. Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке / ИМЭМО РАН; отв. ред. И. С. Семененко. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 41–72.
2. *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. Перевод с нем. С. В. Барзновой. М.: Рос. гос. гуманитар. университет, 2000.
3. *Миллер А. И.* Наследие империи: инвентаризация / А. И. Миллер // Наследие империй и будущее России / Под ред. А.И. Миллера. М.: Фонд "Либеральная миссия"; Новое литературное обозрение, 2008. С. 5–22.

4. *Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // Ю. Хабермас. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: Academia; КАМІ, 1995. С. 32–55.
5. *Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: введение / Иммануил Валлерстайн; пер. с англ. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006.
6. *Михайлов В. А.* Выступление на заседании Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям [Стенографический отчёт] // Президент России : официальный сайт. — URL: <http://state.kremlin.ru/council/28/news/16292>. (20.02.2013).
7. *Каспэ, С. И.* Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай / М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012.
8. *Миллер А. И.* Нация как рамка политической жизни // Pro et contra. 2007. № 3 (37). С. 6–20.
9. *Тишков В. А.* Россия: национальный ответ // Московский комсомолец. 2012. 26 янв.
10. *Тишков, В. А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.
11. *Паин, Э., Верховский, А.* Цивилизационный национализм: российская версия "особого пути" / Э. Паин, А. Верховский // Идеология "особого пути" в России и Германии: истоки, содержание, последствия / Под ред. Э. А. Паина. М.: Три квадрата, 2010. С. 171–210.
12. *Малинова О. Ю.* Конструирование смыслов: Исследование символической политики в современной России : Монография / О. Ю. Малинова. М.: ИНИОН РАН; Центр социальных науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки, 2013.
13. *Шевченко В. Н.* Предисловие / В. Н. Шевченко // Жизнеспособность Российского государства как философско-политическая проблема. М.: Институт философии РАН, 2006. С. 3–4.
14. *Холодковский К. Г.* Самоопределение России. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2013.
15. *Дробижева Л. М.* Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ // Россия реформирующаяся: Ежегодник-2011 / Отв. ред. академик РАН М.К. Горшков. Вып. 10. М.: СПб: Институт социологии РАН, Нестор-История, 2011. С. 72–85.
16. *Федотова В. Г., Колтаков В. А., Федотова Н. Н.* Глобальный капитализм: три великие трансформации. М.: Культурная революция, 2008.
17. Российская идентичность в Москве и регионах / Отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: Институт социологии РАН ; Макс Пресс, 2009. .
18. Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие / Под ред. В. А. Тишкова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2011.
19. Двадцать лет реформ глазами россиян: опыт многолетних социологических замеров / Под ред. М. К. Горшкова, Р. Крумма, В. В. Петухова. М.: Весь мир, 2011.
20. О чем мечтают россияне: идеал и реальность / Под ред. М. К. Горшкова, Р. Крумма, Н. Е. Тихоновой. М.: Весь мир, 2013.
21. Российская идентичность в социологическом измерении. Аналитический доклад Института социологии РАН. М.: Институт социологии РАН, 2007.

22. *Симеунович Д.* Нация и глобализация. Пер. с серб. яз. д-ра ист. наук В. Д. Кузнецевского; Рос. ин-т стратег. исслед. М.: РИСИ, 2013.
23. *Хакимов Р.* Метаморфозы духа: К вопросу о тюркско-татарской цивилизации. Казань, 2005. С. 63–64.
24. *Брубейкер, Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики". М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
25. *DiMaggio P.J., Walter W. P.* Introduction // *The New Institutionalise in Organizational Analysis* / eds W. W. Powel, P. J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 1–38.
26. *Schutz A.* Collected Papers. Vol. I. The Problem of Social Reality / Ed. by M. Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
27. *Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии: [перевод] / СПб: Питер, 2007.
28. *Heritage J.* Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge: Polity Press, 1984. 336 p.
29. *Бурдые П.* Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи "реиона" // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 45–60.
30. *Бурдые П.* Социология социального пространства / Пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя, 2007.
31. *Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford University Press, 1991.
32. *Смут Э.* Национализм и модернизм: Критический обзор теорий современных наций и национализма. М.: Праксис, 2004.
33. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000.
34. *Дробижева, Л. М.* Национализмы в республиках Российской Федерации (Саха, Татарстан, Тува, Северная Осетия): идеология элиты и массовое сознание / Л. М. Дробижева // *Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе* : в 3 т. / [под общ. ред. Э. Яна]. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2010. С. 23–51.
35. *Радио Ж.-Р.* Типы национализма, общество и политика в Татарстане // *Полис (Политические исследования)*. 1992. №5–6. С. 42–58.
36. *Модель Татарстана и национализм татар / Д. Исхаков* // *Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе* : В 3 т. / [под общ. ред. Э. Яна]. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2010. С. 100–121.
37. *Шадже А. Ю.* Проблема сосуществования общероссийской и этнической идентичностей в Северо-Кавказском регионе / А. Ю. Шадже // *Идентичность и интеграция: опыт России и Германии (Юг России — Северный Кавказ)*. Сб. материалов межд. научно-практич. конф. 15–17 июня 2009 г. (г. Пятигорск). Ростов н/Д: Изд-во СКАГС, 2009. С. 50–63.
38. *Июльские рейтинги одобрения, доверия и положения дел в стране* // Левада-Центр: сайт. URL: <http://www.levada.ru/25-07-2013/iyulskie-reitingi-odobreniya-doveriya-i-polozheniya-del-v-strane> (20.08.2013).
39. *Тишков В. А.* Этнический конфликт в контексте обществоведческих теорий / В. А. Тишков // *Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения*. Вып. 2. Ч. 1. М.: ИС и ИЭА РАН, 1992.

40. *Тишков В. А.* Россия – это нация наций. В поисках формулы // Блог В. А. Тишкова: сайт. URL: [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/novye\\_publicacii/rossiya\\_\\_e1.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/novye_publicacii/rossiya__e1.html) (20.08.2013).
41. *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago: Chicago university press, 1994. 330 p.
42. *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // *Sociological Analysis*. 1985. Vol. 46 (3). P. 219–242.
43. *Семедов С. А.* Ислам в политике: идеология и практика. М.: Эконинформ, 2009.
44. *Кисриев Э. Ф.* Ислам и власть в Дагестане / Э. Ф. Кисриев ; РАН, Центр цивилизационных и регион. исследований. — Москва : ОГИ, 2004. — 224 с.
45. *Назукина, М. В.* Матрица идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. Т. 2. Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке / ИМЭМО РАН ; отв. ред. И. С. Семенов. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 193–196.
46. *Дзуцев, Х. В.* Пути преодоления этносоциальных конфликтов в Северо-Кавказском федеральном округе Российской Федерации / Х. В. Дзуцев ; Рос. акад. наук, Ин-т социал.-полит. исслед., Сев.-Осет. ин-т гуманитар. и социал. исслед. им. В. И. Абава [и др. – 2-е изд., перераб. и доп.]. М.: ИСПИ РАН, 2010.
47. *Хабермас Ю.* Введение / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М. Б. Скуратова. М.: Весь мир, 2011. С. 7–13.
48. *Малашенко, А.* Ислам для России. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007.
49. *Капеллер, А.* Субнационализм наций без государства / А. Капеллер // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе : В 3 т. / [под общ. ред. Э. Яна М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2013. С. 10–22.
50. *Дибиров А.-Н.* Религиозно-политический экстремизм как проблема раскола национальной идентичности Дагестана / А.-Н. Дибиров // Россия и мусульманский мир: научно-информационный бюллетень ИНИОН РАН. Центр гуманитарных научно-информационных исследований. 2008. № 6 (192). С. 78–92.
51. *Семедов С. А.* Причины радикализации российского ислама // *Власть*. 2009. № 9. С. 99–103.
52. *Рудой В. В., Понделков А. В., Старостин А. М.* Структура региональной идентичности населения Юга России: состояние и тенденции изменений (социологический анализ) // Сб. материалов межд. научно-практич. конф. 15–17 июня 2009 г. (Пятигорск). Ростов н/Д : Изд-во СКАГС, 2009. С. 6–17.
53. *Черноус В. В.* Этноконфессиональная идентичность у народов на Северном Кавказе в современном научном дискурсе // *Идентичность и интеграция: опыт России и Германии (Юг России — Северный Кавказ)*. Сб. материалов межд. научно-практич. конф. 15–17 июня 2009 г. (г. Пятигорск). Ростов н/Д : Изд-во СКАГС, 2009. С. 93–96.
54. *Сагитова Л. В.* Традиционное и новое в исламе: кейс Средняя Елюзань // *Социологические исследования*. 2012. № 2. С. 104–114.
55. *Шабров О. Ф.* Государство в глобализирующемся мире: испытание постмодерном / О. Ф. Шабров // *Власть и политика: институциональные вызовы XXI века* / Рос. ассоц. полит. науки ; [гл. ред. А. И. Соловьёв ; редкол.: О. В. Гаман-Голутвина [и др.]. Москва : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 87–100.