

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧУЖОГО В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ (ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ) БЕЗОПАСНОСТИ

.....

**А. П. Романова, С. Н. Якушенков, И. В. Лебедева, М. С. Топчиев<sup>1</sup>**

В статье дается анализ феноменологической методологии исследования образа Чужого на гносеологическом и онтологическом уровнях (Э. Гуссерль, Б. Вальденфельс, Э. Левинас) применительно к системе культурной (этноконфессиональной) безопасности. Исследуется структура образа Чужого и перерастание его в концепт. Анализируются проблемы возникающие по отношению к Чужому как в мультикультурном, так и в поликультурном обществе.

*Ключевые слова:* Чужой, Другой, интенциональность, феноменология, культурная безопасность, конфессиональная безопасность, миграция, разрушение идентичности.

The article analyses phenomenological methodology of a Stranger image research, both on gnoseological, and at ontological level (E. Hesserl, B. Waldenfels, E. Levinas), relating to a system of cultural (ethno confessional) safety. The structure of a Stranger image and its development into a concept is investigated. Problems arising in relation to the Stranger both in multicultural, and in polycultural society are analyzed.

*Key words:* stranger, another, intentionality, phenomenology, cultural safety, confessional safety, migration, identity destruction.

В данной статье осуществлена попытка проанализировать концепт Чужого в системе культурной безопасности и показать, как в определенный момент элитарная философская феноменологическая методология начинает работать в политическом контексте.

---

<sup>1</sup> Романова Анна Петровна — доктор философских наук, профессор, директор Гуманитарного института Астраханского государственного университета (АГУ). Эл. почта: aromanova\_mail@mail.ru. Якушенков Сергей Николаевич — доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории зарубежных стран АГУ Эл. почта: shuilong@mail.ru. Лебедева Ирэн Валерьевна — кандидат социологических наук, доцент Астраханского государственного университета. Эл. почта: irenalebedeva@mail.ru. Топчиев Михаил Сергеевич — аспирант кафедры политологии АГУ. Эл. почта: dc\_mail@bk.ru

Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект 2010–12. 10-03-00643а «Чужой и культурная безопасность».

В основе отношения одного человека к другому лежит достаточно призрачная возможность понимания не просто одного человека другим, а Мною — Его, поскольку самость человеческая всегда является отправной точкой бытия в мире и понимания мира. Однако это понимание возможно именно в принципе, потому что в этом мире есть кто-то еще. Этот кто-то — не Я, Другой, Чужой. Актуализация феномена Чужого в рамках философских исследований, в частности в феноменологии, приходится на XX в. Причем на этом этапе понятия Чужой и Другой практически тождественны.

В классической феноменологии, начало которой положил Э. Гуссерль, проблема Другого, а он чаще прибегает именно к данной терминологии, носит прежде всего гносеологический характер. «Как я из моего абсолютного его могу выйти к другим его, которые не существуют во мне как действительные другие, но как таковые лишь интенционально осознаются во мне?» [6, с. 221]. Эти вопросы связаны с принципиальной возможностью понимания Другого как другого его, поскольку основная концептуализация этого Другого основана на нашем собственном Я. Мы по сути свое конституируем (в терминологии Э. Гуссерля) или даже конструируем (в терминологии П. Бергера и Т. Лукмана) образ Другого, исходя из наших собственных представлений о самих себе. Это так называемый трансцендентальный опыт вчувствования Другого. Э. Гуссерль в «Картезианских размышлениях» пытается создать фундаментальную феноменологию восприятия, исходя из активно конституирующей интенциональности Другого, создающей поле жизненного мира, представленное прежде всего объектами культуры, несущими на себе опыт существования этого Другого [6, 235].

Казалось бы, на первый взгляд глубоко теоретическая, выходящая на уровень метафизических размышлений феноменология Другого лежит совершенно в иной плоскости, нежели система безопасности, пусть даже и культурная. Но это только на первый взгляд. Для лучшего понимания их взаимосвязи определимся с понятием культурной безопасности.

Проблема безопасности чрезвычайно сложна и многослойна, а само понятие «безопасность» распространяется на весьма широкие сферы: от государственной безопасности до безопасности жизнедеятельности. Причем появляются все новые сферы, требующие особого внимания к безопасности, в том числе культурная и профессиональная.

Термин «культурная безопасность» новый и еще недостаточно разработанный теоретически [12, с. 92]. За рубежом первые определения культурной безопасности начали появляться именно в культурологическом ключе только в последние десятилетия, когда она стала трактоваться как «способность общества сохранить специфические характеристики несмотря на изменяющиеся условия и реальные или виртуальные угрозы: более подробно, это включает постоянство традиционных схем языка, культуры, идентичности, сообществ,

национальных или религиозных обычаев, оставляющих для изменения все, что должно быть исключено» [27, с. 13].

В отечественной литературе термин «культурная безопасность» трактуется широко и включает в себя культуру и как объект, и как фактор обеспечения безопасности. «Культурная безопасность есть не только поддержание безопасности в культурной сфере, как то предотвращение религиозных и этнических конфликтов, упадка духовности, разрушения культурных памятников, но и поддержание национальной безопасности через развитие культурного самосознания... Это и защита культуры от угроз и одновременно создание условий для ее гармоничного развития» [12, 92]. Поскольку безопасность — состояние системного равновесия, то поддержание наработанных в обществе в целом культурных паттернов во многом стабилизирует ее. Вполне справедливо в этом случае замечание А. Я. Флиера о том, что по-настоящему безопасное общество то, где люди в абсолютном большинстве своем сознательно и целенаправленно соблюдают общепринятые нормы жизнедеятельности, т. е. являются культурными [18, 181–187].

Этноконфессиональная безопасность есть часть культурной безопасности. Этот термин еще недостаточно устоялся, хотя в последние годы появляется в том или ином виде в научной литературе.

Этноконфессиональная безопасность представляет собой основу культурной безопасности и может быть представлена и как «система государственных гарантий и поддержки духовного потенциала народов и наций и одновременно противодействий угрозам свободе вероисповедания и межрелигиозному согласию» [9].

Под этноконфессиональной безопасностью понимается как система сохранения контентного содержания любой конфессии и ее культурной оболочки, а также этнической идентичности, так и предотвращение конфликтов на конфессиональной и этнической почве. Этноконфессиональная безопасность — это система условий для полноценного развития различных конфессий в едином культурном пространстве, предотвращающая или, по крайней мере, смягчающая конфликты, связанные с этноконфессиональной принадлежностью. В основе основной массы таких конфликтов лежит гипертрофированное восприятие Другого человека как Чужого.

С точки зрения феноменологии за всем этим стоит важный герменевтический вопрос о возможности понимания Другого *в принципе*. Сама постановка этого вопроса в метафизической плоскости говорит о внутренней сложности проблемы, которая выходит на поверхность в форме социальных противоречий и конфликтов, поскольку жизненный мир, будучи априорно фактором объективной действительности, представляет собой на самом деле результат интенционального конституирования сознания различных субъектов.

Вопрос стоит о включенности системы чужого жизненного мира в мой жизненный мир и о принципиальных последствиях такого включения, поскольку категории одного мира будут видоизменять категории другого. Недаром последнее время в СМИ все чаще ставится вопрос не об адаптации мигрантов к европейской культуре и традициям, а об адаптации европейцев к жизненному миру мигрантов (например ток-шоу «Незванные гости» в рамках передач «Картина маслом» на 5-м канале 5 декабря 2010 г. в 19.30).

По сути уже у Гуссерля в позднем периоде его творчества эта проблема выходит за рамки чисто гносеологической и включает в себя категорию «жизненного мира», а процесс понимания Чужого рассматривается через призму отношений своей и чужой культуры.

В основе его концентрической модели жизненного мира лежит «свой», «родной мир», родная культура как нечто знакомое, принимаемое и понимаемое и одновременно как основа понимания Чужого, чужого мира, чужой культуры, на которую нанизываются, как кольца на пирамидку, элементы новой культуры. Каждая новая сфера раскрывает новые горизонты в этом жизненном мире и оказывается основанной на предыдущей и автоматически включающей ее в себя.

В более поздней феноменологии Б. Вальденфельса Чужой рассматривается как звено в пространстве «между». Это пространство становится объектом пристального внимания именно в XX столетии и анализируется М. Бубером, М. Хайдеггером, Г.Г. Гадамером. По мнению Б. Вальденфельса, «между» — это «не просто нового рода феномен, но и нового рода организация или, как сказал бы Гуссерль, нового рода логос феномена» [3,15].

Пространство «между» есть пространство диалога и пространство порядка. Причем феноменологически это две концепции порядка. Одна, восходящая к античности, универсалистская, в которой собственное «Я» расширяется до пределов Чужого, другая же, принадлежащая Новому времени, исходит из ограниченности личности нормами закона и морали. И уже гуссерлевская феноменология пронизана этой двойственностью. Собственно сам акт общения — это акт присоединения к единому целому, сообществу, коммуникация (*communio* — делаю общим, связываюсь). И одновременно наличие «между» означает разделение Я и Другого. Я конституируется по контрасту с Ты (*Husserliana* XIII). Вслед за Гуссерлем Вальденфельс пытается смягчить эту разделенность тем фактом, что образ Чужого в любом случае складывается из элементов Своего, т.е. это проекция себя вовне. «Опыт Чужого оказывается превращением опыта самого себя» [29, с.].

В феноменологии Чужого уже в гуссерлевской концепции прослеживается некая градация «Чужести». С одной стороны, это ««Чужесть» внутри «Родного мира», принадлежащая к его внутреннему горизонту, и, с другой — «Чужесть» вне «Родного мира». В нашей терминологии это «внешний и внутренний чу-

жой» [13]. И как справедливо замечает Вальденфельс, в современном мультикультурном пространстве эти границы становятся очень зыбкими, поскольку непонятно, «кто мне более чужой, лечащий меня индийский врач, обворовывающий меня неаполитанский карманник или немецкий сосед, заклинающий духов?» [3, с. 15].

Феноменологическая методология выстраивает две возможности анализа и понимания чужого. Первая линия — это Чужой как Другой, *отчужденный от самого себя*, «посторонний» (Камю) самому себе, по сути своей «Не-Я». И вот это «Не-Я» достаточно многогранно, в него имплицитно входит вся совокупность понятий — Иной, Другой, Чужой. И в рамках этой системы анализа, по сути метафизической, Чужость понимается как весьма относительное, субъективное свойство человеческого сознания.

Вторая возможность, на наш взгляд, исходит из постулата Э. Левинаса, что «я не есмь другой. Я — это я сам. Мое бытие, тот факт, что я существую, — мой акт-существования — представляет собою нечто совершенно непреходное, безынтенциональное, безотносительное. Существа могут обменяться между собою всем, кроме своего акта-существования. В той мере, в какой я есмь, я есмь монада. Именно благодаря моему акту-существования у меня нет ни окон, ни дверей, а вовсе не потому, что я содержу в себе нечто, что не могу передать» [8, с. 27]. И в этой ситуации «Чужость» превращается в онтологическую категорию.

С нашей точки зрения, есть необходимость разграничить в контексте исследуемой проблематики понятия Другой и Чужой. Понятие Другой характеризует практически все, чем не является Я, т. е. всю панораму «Не-Я». Оно абсолютно феноменологически нейтрально и не имеет этического оттенка. Термин же Чужой в русском языке носит негативный характер, да и в английском *stranger* — чужой, производное от прилагательного *strange* — что переводится как понятием «незнакомый», так и «странный», «инородный», «чужой». «Чужой как нездешний, иностранный, находящийся за границами родной культуры; чужой как странный, необычный, контрастирующий с обычным и привычным окружением; чужой как незнакомый, неизвестный и недоступный для познания; чужой как сверхъестественный, всемогущий, перед которым человек бессилён; чужой как зловещий, несущий угрозу для жизни» [5]. Чаще всего Чужой рассматривается как странник и мигрант. Именно такой подход стал классическим в социологии, например для Г. Зиммеля («Чужой» 1908); и А. Шютца («Чужой» 1950).

В феноменологической концепции Левинаса человек онтологически одинок. И прежде всего он одинок перед лицом смерти, а смерть есть «кардинальное Другое». И вот здесь Левинас ставит весьма интересный вопрос: может ли сущий вступить в отношение с другим так, чтобы другое не раздавило его? [8, 78] Правда, под Другим он имеет в виду прежде всего смерть, однако, с нашей

точки зрения, на нынешней фазе глобализационных процессов его можно экстраполировать и на социокультурное понимание Другого.

Возьмем анализ этих процессов, происходящих в мультикультурном европейском обществе. Об этом свидетельствует, например, весьма популярная сегодня в Германии книга бывшего члена совета директоров Бундесбанка и бывшего министра финансов Берлина Т. Саррацина (СДПГ) «Германия самоликвидируется. Как мы ставим на карту нашу страну» (2010) [26].

По данным журнала Штерн, это уже 15-е издание, объем продаж — около десяти тысяч в день и продано уже больше 1,5 млн экземпляров [28]. Квинтэссенцией книги является обоснованный печальный прогноз развития социальной ситуации в Германии как следствие падения рождаемости и большого притока мигрантов — мусульман, практически не способных к интеграции. «Я не хочу, чтобы страна, где будут жить мои внуки и правнуки, — пишет политик, — стала большей частью мусульманской, чтобы в ней повсюду говорили по-турецки и по-арабски, женщины ходили в платках, а ритм жизни определялся бы призывом муэдзина. Если мне захочется посмотреть на это, я могу поехать на Ближний Восток» [19].

Опираясь на статистику по безработице и преступности, где фигурирует много мусульманских мигрантов, Т. Саррацин делает вывод, что население Германии из-за постепенного изменения этнического состава теряет свой социальный и интеллектуальный уровень. Согласно данным германского Федерального статистического ведомства, более 15 млн чел., проживающих в сегодняшней Германии, имеют «миграционное прошлое», это 18,4% от общего населения, или практически каждый пятый житель страны [22]. Утверждая, что при сохранении динамики существующих процессов население ФРГ не только сократится до минимума, но и станет качественно хуже, автор опирается на следующие факты: нетто-коэффициент рождаемости (количество дочерей, приходящихся на каждую женщину) в Германии в настоящее время составляет 0,7. Это означает, что поколение внуков будет численно вполонину меньше поколения дедов. Ежегодная рождаемость в Германии сократилась с 1,3 млн в 1960-х гг. до 650 тыс. в 2009 г. Если так будет продолжаться дальше, то через 50 лет рождаемость упадет до 200–250 тысяч в год. При этом только половина новорожденных из этого числа будет потомками немцев, живших в середине 1960-х гг. XX века. Т. Саррацин отмечает, что на протяжении последних 45 лет рассуждать о демографическом кризисе считалось неприличным, и лишь когда поколение 1960-х состарилось и обеспокоилось своими пенсиями, ситуация изменилась и об этом стало можно говорить [26, с. 4]. Именно этим и объясняют немецкие педагоги низкие показатели в успеваемости современных школьников, поскольку родители-мигранты сами плохо знают язык и не хотят или не могут повлиять на то, чтобы их дети учились лучше. Такая печальная картина — следствие того, что, получив гражданство, мигран-

ты в Германии официально по статистике считаются немцами или немецкими гражданами с миграционным прошлым, хотя более корректно было бы придумать для их обозначения отдельный термин, отражающий суть сложившейся ситуации.

Особая скандальность данной ситуации заключается в том, де юре эти высказывания считаются властями нетолерантными и критикуются в средствах массовой информации как расистские и псевдонаучные, де факто же разделяются большинством по умолчанию. Собственно Т. Саррацин и отразил в своей книге точку зрения большинства коренного населения страны.

Т. Саррацин в своей тревоге не одинок. Мысль о том, что встреча с Другим как Чужим по сути своей не может не раздавить, что Чужие могут значительно повлиять на ход современной истории и глобально изменить «лицо» Европы, высказал еще пять лет назад Й. Бухштайнер в книге «Час азиатов. Как вытесняется Европа» (2005). В ней он поэтапно показывает процесс уничтожения Европы за счет большой активности азиатского населения как в самой Европе, так и во всем мире. По его мнению, такие черты, как активность, уверенность, решимость, помогут азиатам захватить Европу, которая не готова к такому исходу событий [20]. Этому же посвящены и монографии Я. Росса «Что останется от нас? Конец господства Запада» [25] и Т. Буро и С. Штамер «Моя Германия — твоя Германия» [21].

Итак, главную характерную черту современной Чужести можно выразить крылатой фразой: «Понаехали тут». И это уже не только отношение коренных жителей российских «столиц» к выходцам из провинции и гастарбайтерам из сопредельных стран СНГ, европейцев к азиатским мигрантам, но и представителей азиатской части Европы к переселенцам. Турецкий исследователь С. Илькан приводит слова одного местного торговца о торговцах — цыганах: «Они заполонили наши улицы» [24]. Так искомая нами горизонтальная мобильность приводит к ломке привычных стереотипов и хаосу. А это уже проблема культурной безопасности. На уровне глобализации проблема Чужого выходит за рамки формирования просто *образа*, Чужой превращается в *концепт*.

Поскольку в российской философской традиции термин концепт закрепляется именно в русле осмысления культуры, то он охватывает гораздо более широкий спектр культурных форм и в рамках постструктуралистского анализа [7] в определенной степени не просто объясняет, а конституирует реальность. Это результат взаимодействия целого ряда факторов, таких, как этнические особенности, специфический менталитет, национальная традиция, фольклор, религия, идеология, жизненный опыт, образы искусства, ощущения и система ценностей. Концепты образуют «своего рода культурный слой, посредничающий между человеком и миром» [1, с. 3]. Более того, само понятие культуры определяется как «совокупность концептов и отношений между ними, выра-

жающихся в различных «рядах» (прежде всего в «эволюционных семиотических рядах»), а также в «парадигмах», «стилях», «изоглоссах», «рангах», «константах» и т. д.» [15, с. 38].

Концепт «Чужой», подобно любому другому культурному концепту, формируется как «своего рода бытовое понятие, элемент «наивной», «народной», очень изменчивой картины мира» [16, с. 17], имеющий, в том числе, и очень важный этнический характер. Культурный концепт — это всегда произведение людей определенной этнической культуры, «это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. ... концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [15, с. 40].

Таким образом, в структуру концепта входит все, что делает его не просто фактом, а *фактором культуры* [15, с. 40]. «Концепт являет собой выражение этнической специфики мышления, и его вербализация обусловлена лингвокогнитивно этнокультурно маркированной ассоциативной компетенцией носителя концептуальной системы» [17, 144].

В современную эпоху глобального переселения народов Чужой превращается из образа в концепт, из факта — в фактор не только культуры данного этноса, но и всех культур, включенных в орбиту его движения. И феноменологически это концепт не гносеологической, а онтологической парадигмы. Мы рассматриваем Чужого как не своего, принадлежащего к другому этносу, стране, нации, городу и т. д. Это «человек, пришедший из другого мира, среды, культуры, сообщества, способный разрушить наш гомогенный мир, культуру, бытие» [10, 168]. В крайнем варианте — это враг.

Таким образом, внутри этой парадигмы выстраивается довольно сложная структура концепта Чужого. «Внешний Чужой» — пришлый, мигрант, представитель другого этноса. «Внутренний Чужой» — это, во-первых, представитель своего этноса, но Чужой как представитель другой среды или места обитания. И в данном случае это некая промежуточная форма, это условно «внутренне-внешний Чужой, поскольку он внутренний по своей гражданственности, но «внешний как пришлый». Во-вторых, это некая крайняя степень чужести, отчуждение от своей среды и самого себя.

Нас интересует прежде всего внешний по отношению к Я Чужой и два полюса его восприятия, поскольку огромную роль в формировании этого образа играет наше воображение. Один полюс — это явление ксенофобии и формирование образа Чужого как страшного, опасного, угрожающего нашему миру, или как неприятного, недостойного, отталкивающего. Такой образ Чужого, в котором все негативные оттенки формируются на основе этнорелигиозных характеристик, является, по сути, объектом террористических и экстремист-



ских действий. «Восприятие другого как чужого питает агрессию по отношению к другим этносам и нациям» [10, 165].

Другой полюс — это формирование толерантного отношения к Чужому как к Другому, восприятие его как инаковости, но не враждебности, а как способа познания себя в зеркале «Не-Я». Таким образом, на первый план выходит процесс *формирования* образа чужого, поскольку эмпирические исследования показывают, что «источником представлений о национальных особенностях какой-либо этнической группы является не столько опыт реального взаимодействия с ее представителями, сколько собственные фантазии, обывательские стереотипы, тенденциозные сообщения средств массовой информации» [10, 173].

Поэтому в системе восприятия целого мира как Чужбины особое место начинает занимать проблема культурной безопасности, носящая комплексный характер, имеющая как вертикальный историко-культурный вектор, так и горизонтальный — стратегический. Хотя эта проблема становится актуальной в последние десятилетия практически для всего мира и начинает играть особую роль в мультикультурных регионах и мегаполисах, на понятийном и стратегическом уровнях она недостаточно изучена. Столкновение традиционной культуры региона и чужой культуры мигрантов, все расширяющийся разрыв между культурой образованной элиты и профессионалов и культурой улиц и масс-медиа заставляет нас внимательнее отнестись к анализу перспектив будущего культуры не только в форме сохранения культурных ценностей, но и в виде формирования системы толерантного сознания, выводящего на первый план этническую и конфессиональную толерантность.

Концепт Чужого формируется не только в определенной этнической среде, но и в глобальной культурной модели (моно-, мульти- или поликультурной). Культурная модель определяет параметры концепта.

Есть разница в формировании концепта Чужого в мультикультурном и поликультурном регионах. Мультикультурализм — это явление эпохи глобализации, когда нерегулируемые миграционные потоки превратили западные мегаполисы в многокультурные образования в течение довольно короткого времени. В мультикультурном образовании каждый этнос существует обособленно, поддерживая свои традиции с очень четкой гранью между своими и чужими.

С одной стороны, культурная мобильность предполагает культурную ассимиляцию и интеграцию. «Переселяясь в пределах Европы, люди определенной национальной принадлежности меняют постепенно с языком и культурную идентичность, а позднее их дети становятся полностью интегрированными членами сообщества страны, которую они выбрали. Так французы, итальянцы и поляки становятся немцами и наоборот» [23, с. 10] Интеграция и ассимиляция невозможны друг без друга, так как «тот, кто интегрируется, обязательно немного ассимилируется, поскольку нельзя интегрироваться, не ассимилиру-

ясь при этом» [26, 195]. Эта та промежуточная полоса понимания, которая делает возможным восприятие Я моим Я Другого. При наличии интенции к адаптации и интеграции со временем Чужой может стать Другим.

Однако специфика мультикультурного общества, в котором соединяются представители кардинально противоположных культурных традиций, таких как христианство и ислам, не способствует процессам интеграции. Мультикультурная политика стран-реципиентов с исторически сложившейся нехристианской культурой направлена на капсулизацию своих бывших граждан в иной конфессиональной среде. Так, премьер-министр Турции Р. Эрдоган добивается продолжительной консервации турецкого меньшинства в Германии, численность которого на данный момент в странах Евросоюза насчитывается около 5 млн, и которые, по замечанию Саррацина, «слушаются Эрдогана, а не руководство страны своего пребывания. Если бы было по-другому, то произошла бы ассимиляция, которую Эрдоган расценивает как преступление против человечества» [26, 196]. Он настаивает на доминанте не только культурных, но и законодательных принципов мигрантской среды над принципами страны-донора внутри своего сообщества. После того как телеканал АРД выпустил в эфир передачу об убийстве в семье турецких мигрантов, Эрдоган разразился филиппикой в адрес цензуры. «Свобода прессы не может быть безграничной. Свобода мнения никогда не может быть безграничной. Свободы распространяются только до границ области других свобод» [26, 196]. И это тут же получило оценку германской стороны. «Турция Эрдогана не подходит Европе в культурном отношении. Страна, которая хвалит своих мигрантов за то, что они не ассимилируются в странах пребывания, является нарушителем спокойствия в мирной совместной жизни» [26, 196]. Если считать, что слова Эрдогана отражают сущностные черты турецкого менталитета, то понятны и неудачи интеграции турецких мигрантов в европейскую культуру. Необходимо учитывать и факт высокой рождаемости в их среде. Со временем это будет угрожать культурной идентичности самих немцев. «Я не признаю того, — пишет Саррацин, — кто живет за счет государства, отвергает это государство, безответственно относится к образованию своих детей и постоянно производит на свет маленьких девочек в платках. К ним относятся 70% турецкого и 90% арабского населения Берлина» [19].

Мерилом готовности к интеграции, по мнению Т. Саррацина, является брачное поведение. Оно управляет ликвидацией параллельных обществ, точнее, предотвращает появление их в большом объеме. В случае с турками ситуация крайне сложная, поскольку «только 3 процента молодых мужчин и 8 процентов молодых женщин турецкого происхождения заключают брак с немецким партнером, в то время как у российских немцев этот показатель достигает 67%» [26, 186]. Мусульманские мигранты, а среди них и турки, интегрируются значительно медленнее, чем мигранты других конфессий, однако и они тоже меня-

ются. Это не является ассимиляцией в чистом виде, но в определенной степени размыванием традиционной идентичности. Если турок вырос в Германии, то в Турции замечают, что он теперь «онемеченный», а не настоящий турок. И это уже проблема тех, кто находится «между», поскольку многие «онемечившиеся» перестают быть «настоящими турками», но и «настоящими немцами» тоже не становятся.

Поликультурное общество предлагает несколько иное восприятие концепта Чужого на уровне представителей тех же базовых конфессий, что и в мультикультурном. Поликультурность, с нашей точки зрения, — это исторически, веками сложившаяся многокультурность, с уже устоявшейся системой толерантных отношений, единственно возможной в процессе совместного выживания. Здесь нет столь резких границ между Своим и Чужим. Примером такого поликультурного общества является Астраханский регион, поскольку он исторически сложился как поликонфессиональный и полиэтничный. Исторически же сформировавшиеся традиции совместного общежития предполагали толерантность и неконфликтность. Отсюда и традиция восприятия чужих этносов, давно проживающих на данной территории как своих, в системе мира в целом. Социологический опрос, проведенный в Астраханском государственном университете в 2010 г., показал, что только 1,5% обозначили как Чужого представителя другой религии и 7,6% — представителя другой национальности. Для большинства чужие — это иностранцы (35,9%) либо представители другой сексуальной ориентации (50,4%).

Однако в последнее время прослеживается нарушение исторически установившегося баланса сил и изменение мировоззрения коренного населения по отношению к мигрантам. Это проявляется в агрессивности, в конфликтности самих мигрантов. Несмотря на принципиальное невосприятие представителя другой этнической группы как чужого, у большинства респондентов есть все же определенный негативизм к представителям ряда этносов. Так, не желают иметь общие дела с представителями кавказских республик 43% респондентов, с евреями — 12, с цыганами — 9%.

Отсюда и первые ростки мигрантофобии, которые в определенной степени провоцируют коренное население на собственную миграцию. Изменяется объем понятия «Чужой», оно становится более сложноструктурированным и многоаспектным. Наличие новых граней этого образа начинает все сильнее влиять на культурную безопасность, все сложнее выявить корреляцию этого образа и нарастания культурных проблем. В силу этого требуется серьезный комплексный подход к изучаемой проблеме.

### **Библиографический список**

1. Арутюнова Н. Д. Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. М.: Наука, 1993.

2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.
3. Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск: ПроPILEI, 1999.
4. Васильев А. С. Комплекс «свои — чужие» // Мы и они. Конформизм и образ «другого»: сб. статей на тему ксенофобии. М.: КДУ, 2007.
5. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М.: Алетейя, 1998.
8. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
9. Нысанбаев А. Безопасность Казахстана // Казахстанская правда. 2003. 19 февр.
10. Природа этнорелигиозного терроризма. М.: Аспект-Пресс, 2008.
11. Рикёр П. Я — сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
12. Романова А. П. Концепт Чужого в системе толерантных отношений // Каспийский регион. 2009. № 3.
13. Романова А. П., Мармилова В. О. Культурная безопасность как важнейший фактор национальной безопасности // Человек. Сообщество. Управление. 2008. № 2.
14. Романова А. П., Якушенков С. Н. Современный Китай глазами российских ученых (Путевые заметки астраханцев, в первый раз увидевших Китай) // Астраполис. 2005. № 1 (13).
15. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Академический проект, 2004.
16. Сусов А. А., Сусов И. П. Размышления о концептах // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. № 726. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. 2006. Вип. 49.
17. Фесенко Т. А. Концептуальные системы как контекст употребления и понимания вербальных выражений // Когнитивные аспекты языковой категоризации: сб. науч. тр. Рязань: Изд-во РГПУ им. С. А. Есенина, 2000.
18. Флиер А. Я. Культура как фактор национальной безопасности // Общественные науки и современность. 1998. № 3.
19. Aussagen von Sarrazin (SPD) sind «dämlich» und «gewalttätig» // Focus. 2010. 25 aug.
20. Buchsteiner J. Die Stunde der Asiaten Wie Europa verdrängt wird. Berlin: Rowohlt Verlag, 2005.
21. Buhrow T., Stamer S. Mein Deutschland — Dein Deutschlan. Berlin: Rowohlt Digitalbuch, 2008.
22. Bundesministerium des Inneren. Statistiken zu Migration und Integration. URL: [http://www.bmi.bund.de/cln\\_174/DE/VeroeffDokumente/Statistiken/MigrationIntegration/statistiken\\_node.html](http://www.bmi.bund.de/cln_174/DE/VeroeffDokumente/Statistiken/MigrationIntegration/statistiken_node.html)
23. Eibl-Eibesfeldt A. Der Brand in unserem haus // Süddeutsche Zeitung? 1993. № 105, Mai.
24. Ilcan S. Social space and the micropolitics of differentiation. An example from Northwestern Turkey // Ethnology. 1999. Vol. 38.
25. Roß J. Was bleibt von uns? Das Ende der westlichen Weltherrschaft. Berlin: Rowohlt Verlag, 2008.

26. *Sarrazin T.* Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. Verlag: DVA.
27. *Scott F.* Indigenous Identity as a Strategy of Cultural Security // Northern Research Forum. Plenary on Security. Yellowknife, NWT. 2004. September 18.
28. Thilo Sarrazin dominiert auch Weihnachten den Sachbuchmarkt. URL: <http://www.stern.de/news2/aktuell/thilo-sarrazin-dominiert-auch-weihnachten-den-sachbuchmarkt-1635595.html>
29. *Waldenfels B.* Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie // Profile der Phänomenologie. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1989.