

УДК 304.5



О.М. Шевченко

**ОСОБЕННОСТИ
КСЕНОФОБИИ В УСЛОВИЯХ
СТАНОВЛЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ:
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И
ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ
МАРКЕРЫ
В ИДЕНТИФИКАЦИИ «ЧУЖИХ»**

Статья посвящена исследованию ксенофобии как способу конструирования социальных отношений по принципу «свои – чужие» в античности, период становления государственности. Автор рассматривает ксенофобию в условиях формирования института собственности, появления классов и социального неравенства, где она получает новый вектор развития, направленный внутрь общества, и использует не только этнокультурные, но и политико-правовые маркеры в идентификации «чужих».

***Ключевые слова:** ксенофобия, этнокультурные маркеры, политико-правовые маркеры, политическая стратификация, европоцентризм.*

О.М. Шевченко

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии ИППК ЮФУ.

E-mail: olgashv2007@yandex.ru.

© Шевченко О.М., 2012

O.M. Shevchenko

**FEATURES OF XENOPHOBIA
IN THE CONDITIONS OF
FORMATION OF
STATEHOOD: ETHNO-
CULTURAL AND POLITICAL-
LEGAL MARKERS IN THE
IDENTIFICATION
OF «THE OTHERS»**

The article is devoted to the study of xenophobia as a way of construction of social relations on the principle of «ours - theirs» in the antiquity period of statehood. The author considers xenophobia in the conditions of formation of the institution of private property, the appearance of classes and social inequality, where it received a new vector of development, directed inside the company and uses not only the cultural, but also political-legal markers in the identification of «the others».

***Key words:** xenophobia, ethnic-cultural markers, political and legal markers, political stratification, Eurocentrism.*

O.M. Shevchenko

Candidate of Philosophy, Assoc. Prof. of the Department of Philosophy and Cultural science of IPPK SFU.

E-mail: olgashv2007@yandex.ru.

© Shevchenko O.M., 2012

Стремление человека делить мир на «своих» и «чужих» является одной из базовых особенностей человеческой природы и центральным механизмом ксенофобии, которая выражается в настороженности, недоброжелательности, а порой и ненависти к «чужому». В конструировании мира часто используются различные критерии для выделения «чужих», определяющие объекты ксенофобии.

Местонахождение объектов ксенофобии, в свою очередь, позволяет выделить в ней внешнюю и внутреннюю направленность. Внешняя ксенофобия проявляется, прежде всего, в стремлении утвердить статусность своего народа или государства над другими любым способом, в том числе насильственным, например, путем завоевания их территории. Внутренняя ксенофобия направлена против этнокультурных групп, проживающих на территории другого народа.

В первобытном обществе ксенофобия носила исключительно внешнюю направленность, она была направлена вовне, объектом ее всегда выступало чужое племя или его представитель. Усложнение общества, связанное с возникновением государственности даже в самых примитивных ее формах, а также эволюция сложной системы этносоциальных общностей, которые подчас были представлены в одной и той же политической структуре, неизбежно приводят к изменению системы сложившегося восприятия «своих» и «чужих», а следовательно, к модификации ксенофобии, появлению новых маркеров, задающих параметры метаконтраста в оппозиции «свои – чужие».

В данной статье мы предлагаем рассмотреть особенности ксенофобии в период становления государственности в античности и появление новых критериев отчуждения «своих» от «чужих».

В условиях формирования института собственности, классов и других социальных групп, основанных на неравенстве и стратифицированных по признакам отношения к собственности статусов, социальных ролей, законодательной системы, ксенофобия получает новый вектор развития, направленный не только вовне (что имело место в первобытный период), но и внутрь общества. Внешняя ксенофобия, которая в полной мере реализовывалась в первобытном обществе, начинает дополняться внутренней ксенофобией, которая теперь базируется не только на этнокультурных маркерах идентификации «своих» и «чужих» (представлении о кровном родстве, территории происхождения, языке и т.п.), доминирующих ранее, но и на социальном неравенстве внутри государства. Однако ксенофобия, опирающаяся на этнокультурные маркеры, в свою очередь, часто выступает основой социального, экономического и политического неравенства. Исследованию влияния этнокультурных различий на имущественные и политические отношения посвящены работы Л.С. Васильева, П.С. Гуревича, А.П. Тюменева, А.В. Шипилова [1].

Ярким примером совмещения внешней и внутренней ксенофобии является отношение к рабам в древних цивилизациях. Специфика такой ксенофобии определяется тем, что здесь имела место «недобровольность ситуации»: рабы – это «чужие», которые должны были вынужденно жить среди «своих» (в этом контексте термин «свои» относится ко всем тем различным группам, которые представлены коренным населением данного государства).

Э. Бенвенист обращает внимание на существование глубокой семантической корреляции между названием «свободный человек» и противопоставленным ему названием «раб». Свободный человек обозначается как *ingenuus* (лат.) – «рожденный в» данном обществе и, следовательно, обладающий всей полнотой прав. В корреляции к тому, кто не свободен, необходим кто-то такой, кто не принадлежит к данному обществу, чужой человек без прав [2, с. 368].

Интересно, что терминологическое отождествление «свой» – свободный и раб – «чужой» носит характер чуть ли не лингвистической универсалии. В русском языке термины «свой» и «свободный» – однокоренные. Они являются однокоренными и в индоевропейских языках: древнеиранское *azata* – «рожденный в потомстве», готское *sibja* – «клан», «родня», древне немецкое *swaba* – «принадлежащие к своему народу» и другие аналогичные термины обозначают своего как свободного и свободного как своего. То есть обозначение раба, как правило, связано с обозначением чужого – чужого народа, чужой страны и т.п. [3, с. 478].

Существует мнение о том, что отношение к рабам в протогосударственных структурах и собственно государственных образованиях, а также в древневосточных обществах и античном мире было различно [1].

В протогосударственных обществах труд рабов в хозяйственных целях практически не использовался: пленников либо съедали, либо приносили в жертву богам, либо они включались в сообщество победителей и сравнительно легко там адаптировались. Конечно, первоначально они, безусловно, рассматривались как «чужие», что создавало вокруг них обстановку недоверия, презрения, а то и откровенного недоброжелательства. Однако их терпели и даже создавали определенные условия для жизни: они имели право на семью, жилище, ведение собственного хозяйства. По мере адаптации их поколения более или менее вливались в число соотечественников, становясь почти «своими», а еще позже вообще «своими». Такая ситуация имела место в ранних древневосточных государствах, где рабы часто использовались в качестве услуги нарождающегося аппарата власти правящей элиты. При этом отношение к ним как к «чужим» не было постоянным и длительным.

Напротив, есть немало фактов, свидетельствующих о том, что сообразительный раб делал карьеру и становился в ряды управляющих. Та-

кого рода сюжетами богата история Древнего Китая. Разумеется, в таких обстоятельствах раб практически переставал быть «чужим», он становился одним из «своих». Но данная ситуация имела место не во всех обществах Древнего Востока. Так, в Древней Индии рабы – шудры – резко противопоставлялись трем полноправным «дважды рожденным» арийским варнам. Судя по некоторым статьям «Законов Ману» (V, 104; VIII 20–22; X, 43–45, 126 и др.), рабы приравнивались к иноземцам. В Древнем Израиле, хотя в числе рабов часто были и соотечественники-евреи, преобладала норма, согласно которой настоящим рабом мог быть только чужеземец. Эти примеры подтверждают то, что у этих народов рабство все же не проникло внутрь этнической общности, и последняя охватывала только свободное население.

Еще более отчетливо это видно на примере классического античного рабства. Если присмотреться к этнической структуре наиболее типичных обществ античного мира – Афин, Коринфа, Карфагена, Рима, то увидим, что понятие «народ» было равнозначно понятию «свободное население», но не включало в себя рабов. В Афинах классической эпохи не только рабы не считались афинянами, но и так называемые метеки (свободные приезжие из других полисов, не получившие гражданских прав) к ним не причислялись. Рабы Рима не считались и не были римлянами. *Populus romanus* состоял лишь из свободного населения. В эту общность были включены (правда, в итоге длительной борьбы) жители разных областей Италии, но даже свободное население завоеванных Римом провинций в нее не включалось. Это свидетельствует о том, что если в древневосточных обществах «чужие» довольно быстро могли стать «своими», равными по положению местному населению, то в античном мире рабы практически не имели шансов стать гражданами полиса, оставаясь рабами своих хозяев или близкими к рабам по статусу чужестранцами.

Анализируя античное рабство, важно обратить внимание на то, что в полисах отношение к чужестранцам-метекам и тем более к рабам имело особое негативно-оценочное содержание. Последнее было связано с тем, что античные полисы были первыми в истории человечества гражданскими обществами, в которых гражданство и связанные с ним свобода, демократия, право на частную собственность принадлежали только «своим». Поэтому институт гражданства был важнейшей социально-политической ценностью античного мира. В этих условиях различие между «своими» (гражданами) и всеми «чужими» было для каждого полиса жизненно важным обстоятельством. При этом стоит заметить, что рабы в греческих полисах практически навсегда оставались чужими. Античное общество их, как правило, не адаптировало. В лучшем случае рабы могли обрести свободу, стать вольноотпущенными, оказаться в одном ряду с метеками и даже разбогатеть. Но гражданами, т. е. «своими», как правило, они стать

не могли. Это очень существенное отличие от некоторых стран Древнего Востока в отношении к рабам и чужеземцам.

Это свидетельствует о появлении в эпоху античности нового маркера – политико-правового, устанавливающего дополнительные границы между «своими» и «чужими». Однако и в этом случае этнокультурные маркеры лежат в основе формирования политико-правового неравенства.

История античного общества демонстрирует собой классический пример существования как внешней, так и внутренней ксенофобии. Так, в архаической Греции VIII– VII вв. до нашей эры социально-политическая жизнь характеризовалась господством знати (аристократии) и бесправием демоса. Здесь структурообразующим аксиологическим и идеологическим противопоставлением была не этническая оппозиция «свой – чужие», а стратическая оппозиция «высшие – низшие» в форме *aristos – kakos* («лучшие – худшие»)» [4, с. 105]. То есть складываются стратификационные маркеры, определяющие внутреннюю ксенофобию. В поэмах Гомера уже отражена стратификация греческого общества: когда речь идет о простолюдинах, то описывается их «подлость», которая позволяет маркировать их «низший» статус, отождествляемый с физической, этической и интеллектуальной неполноценностью. Таким образом, имущественная дифференциация и политическая стратификация начали дополнять ранее существовавшее сугубо этнокультурное противопоставление на «своих» и «чужих».

Формирование античной демократии и так называемого гражданского общества происходило в острой политической борьбе народа (демоса) с родовой аристократией. В тех городах-государствах, где победу одерживал демос, устанавливалась демократия, к несомненным достижениям которой относится равенство граждан перед законом, право гражданина на обеспечение земель, запрет на порабощение собственных граждан. Расцвет античного полиса как гражданской общины и торжество античной демократии как идеального эталона пришлось на период правления Перикла в Афинах (V в. до н.э.). Вместе с тем афинская политическая система была демократией для меньшинства населения. Из нее были исключены «чужие» – рабы, метеки, а также афинские женщины.

С возникновением гражданской общины положение рабов и метеков существенно ухудшилось. Раб-иноплеменник не являлся гражданином, а значит, он был никем – он не был человеком. «Всякая личная связь между господином и рабом была разорвана, – пишет А.П. Тюменев, – исчезли не только близкие отношения, существовавшие до того между рабами и их владельцами... Из члена патриархальной семьи раб становился объектом эксплуатации и источником извлечения возможно большего дохода... Его начинают рассматривать как одушевленное орудие, как "тело" (сома)» [5, с. 42]. Эта характеристика основывается на аристотелевском понимании раба: «раб – это одушевленное орудие, а орудие – это неоду-

шевленный раб» [6, с. 36]. В частности, для Аристотеля социальный статус является куда более значимым критерием для определения человека, чем факт его наличного физического существования.

Еще одной внеполисной группой населения являлись метеки. Метек – это ксен (гость), поселившийся в пределах общины с согласия последней. Метек не являлся членом общины и поэтому не мог иметь ни земельного надела, ни собственного дома. Они в основном занимались ремесленной и торговой деятельностью. Относительно отношения к метекам Аристотель писал следующее: «Наилучшее государство не дает ремесленнику гражданских прав» [7, с. 24]. Таким образом, метеки жили на территории полиса, но не обладали гражданскими правами.

В классический период развития Древней Греции наряду с внутренней ксенофобией в отношении рабов и метеков относительно устойчивой является внешняя ксенофобия, базирующаяся на оппозиции «эллины – варвары» [4, с. 110]. То есть в качестве «чужака» в античном сознании выступал варвар (от греч. *varbaros* – «чужеземец»), являющийся представителем иной культуры, оцениваемой греками в качестве низшей по сравнению с высоким уровнем греческих достижений в области искусства, философии, политики и т. п.

Впервые лингвистическое происхождение понятия «варвар» описывается у Страбона. Он пишет, что «... слово "варварский" первоначально образовалось в подражание произношению людей, выговаривающих слова с затруднением. ... Если все имеющие такое грубое произношение назывались варварами, то оказывалось, что речь всех чужеземных племен была такой грубой... Поэтому их называли варварами ... первоначально в насмешку, желая подчеркнуть их грубое и жесткое произношение; затем мы злоупотребили этим словом как общим названием племени, противопоставляя это племя грекам» [8, с. 28]. Таким образом, понятие «варвар» вначале распространялось на всех плохо говорящих по-гречески. И только позже, когда сложилось греческое этнокультурное единство, закрепившееся в этнониме «эллины», интенсивность оппозиции «эллины – варвары» постепенно нарастала.

Вполне в духе ксенофобии отношения эллинов к варварам описываются Платоном в «Государстве»: «Я утверждаю, что все эллины – близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они – иноземцы и чужаки. Если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги ...» [9, с. 41].

В основе противопоставления эллинов и варваров у Аристотеля лежит уже не столько представление о родстве греков, сколько представление о полисном гражданстве, объединяющем эллинов и поднимающем их выше варваров. В подтверждение этого достаточно напом-

нить две хорошо известные его идеи. Во-первых, это концепция идеального социального строя – полиса как воплощенного гармоничного космического порядка, который противостоит беспорядку (или иному порядку, лишенному истинной гармонии) в общественном устройстве чужих народов. Вторая концепция – естественно-научное обоснование ущербности других народов относительно греков: на основе базовых космологических представлений о четырех элементах (прах, огонь, вода и воздух) и воплощенных в них качествах (холод, жар, влага, сухость) строилась теория климатических зон, из которой и выводилась психофизическая иерархия этносов. В зависимости от того, какое качество преобладало в конкретном климатическом поясе, в нравах (темпераментах, характере) народов преобладало то или иное качество (у южан – горячие и влажные материи, у северян – холодные и сухие, и т.п.). Согласно Аристотелю, нрав греков, в отличие от характера других народов, отличался гармоничным и уравновешенным сочетанием качеств, что позволило им в этом мире «...превзойти другие народы в устройстве собственного мира, в познаниях, доблести и благочестии» [10, с. 26].

В дальнейшем такого рода представления лягут в основу европоцентризма – философской и мировоззренческой установки, согласно которой Европа с присущим ей духовным и социальным укладом является центром мировой культуры и цивилизации. Считается, что разграничение на эллинов и варваров (как противопоставление цивилизованности и дикости) является идейным источником культурного антагонизма между Западом и Востоком. Подобный взгляд со временем оформился в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и духовной жизнью постеллантической Европы, поскольку Греция являлась отправной точкой развития европейской культуры. Мысль о разъединенности людей поддерживалась в европейской философии концепцией избранности Запада. «Предполагалось, – пишет П.С. Гуревич, – что другие народы относятся к человечеству условно, поскольку еще не достигли необходимого культурного и цивилизационного уровня. Разумеется, они идут дорогой прогресса. Однако при этом народы многих стран проживают вчерашний и позавчерашний день Европы. Идущие по социально-исторической лестнице народы далеко не всегда оценивались с позиции человеческой соборности. Это было не человечество, а скорее народы разных ойкумен» [11, с. 57].

Последовательная культуроцентристская разработка теории европоцентризма связана с именем немецкого теолога, культуролога Э. Трельча. По его мнению, всемирная история – это история европеизма. Поскольку западный мир тесно связан с антично-средиземноморской культурой, то эти великие культурные миры в ходе великой англосаксонской и латинской колонизации распространили европеизм на большую часть земного шара. По мнению Э. Трельча, у народов вне Европы отсутст-

вует историческое самосознание и критическое отношение к прошлому – такую потребность всегда ощущал лишь европейский дух: только европеец превратился из хрониста, эпика, пророка и мистика, собирателя грамот и политика в философа истории. Можно говорить о том, что европоцентризм реализуется в современной концепции модернизации мира или, что более точно, его вестернизации. Своеобразная разработка европоцентризма содержится в концепции постистории Ф. Фукуямы. Она исходит из того, что идеология и практика либерализма должны стать и становятся универсальными.

Возвращаясь к античности, хотелось бы отметить, что античные философы ощущали единство человеческого рода, но масштабы этого единства имели границы: другие народы, варвары не воспринимались как идентичные грекам. Таким образом, отношение к варварам определяют три идеи: автохтонности, чистоты крови и гражданского превосходства. Если изначально для греков «чуждость», «варвар» выражается в этнолингвистической границе – «говорящий на чужом языке, «произносящий нечленораздельные звуки», то по мере развития греческой полисной государственности и достижений в области культуры постепенно с названием «варвар» начали связывать набор вполне конкретных признаков – отсутствие оседлого образа жизни, городов и земледелия. Затем под варварами подразумевались вообще все народы, не желавшие перенять образцы эллинской культуры – греческий полис, язык, литературу и художественные идеалы.

В эпоху эллинистической Греции несколько культур приходят во взаимодействие – эллины смешиваются с варварами. Но все-таки открытие греками новых культур не изменило их убеждения в превосходстве греческого образа жизни и греческого языка и не уменьшило дистанцию между греками и негреками. Напротив, сравнение собственной культуры с культурами других народов подпитывало существующий антиварварский снобизм греков.

В условиях становления государственности начинает устанавливаться тесная связь между социально-политическими и социально-экономическими аспектами модификации комплекса «свои – чужие». Можно говорить о том, что этнокультурные различия, играющие большую роль в дифференциации первобытных коллективов, начинают дополняться социально-политической и социально-экономической дифференциацией. Поэтому ксенофобия не исчерпывается лишь взаимоотношениями между этническими группами. Этнический элемент важен в той степени, в какой он является фактором сплоченности, однако подлинные причины лежат в области социальных отношений, которые складываются между людьми в исторически определенных общественных условиях.

Примечания

1. *Васильев Л.С.* Комплекс «свои – чужие» как историко-культурный и социально-политический феномен // Мы и Они. Конформизм и образ «другого». М., 2007.
2. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
3. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: в 2 т. Т. 2. Тбилиси, 1984.
4. *Шипилов А.В.* «Свои», «чужие» и другие. От античности до современности // Социологические исследования. 2006. № 5.
5. *Тюменев А.П.* История античных рабовладельческих обществ. М., Л., 1935.
6. *Аристотель.* Никомахова этика, 1161a35 // Аристотель. Этика. М., 2010.
7. *Аристотель.* Политика, 1278a. // Аристотель. Политика. М., 2006.
8. *Страбон.* География, XIV, 2, 28 // Страбон. География. М., 1994.
9. *Платон.* Государство, 470 // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999.
10. *Шукуров Р.М.* Введение, или Предварительные замечания о чуждости // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999.
11. *Гуревич П.С.* Старые и новые расовые мифы // Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998.