

ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАЦИИ

МИГРАНТЫ НЕЕВРОПЕЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ЕВРОПЕ: КУЛЬТУРНО-ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ИНТЕГРАЦИИ

Владимир Сергеевич Малахов
(malakhov-vs@ranepa.ru)

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Россия

Цитирование: Малахов В.С. (2019) Мигранты неевропейского происхождения в Европе: культурно-идентификационный аспект интеграции. Журнал социологии и социальной антропологии, 22(3): 211–233. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.3.9>

Аннотация. Рассматривается идентификационное и культурное измерение интеграции неевропейских мигрантов в Европе. Как подчеркивает автор, в идентификационном отношении интеграция новоприбывшего населения — предмет субъективных оценок. Степень и успешность его включенности в жизнь принимающей страны определяется ощущениями как самих мигрантов и их потомков, так и местного населения. В этой связи ситуация, сложившаяся в Западной Европе, в определенной мере парадоксальна. Мигрантское население неевропейского происхождения демонстрирует достаточно высокие показатели идентификации со своей новой родиной. Вместе с тем среди местных жителей растет популярность эксклюзивных представлений об идентичности, затрудняющих инкорпорирование в национальное сообщество новых членов. Символическое исключение базируется при этом либо на расовых, либо на религиозных аргументах. Мигранты-мусульмане выполняют в последние полтора десятилетия функцию значимого Другого, отторжение от которого становится важнейшим элементом в конструировании «европейской идентичности». В культурном отношении положение с интегрированностью этой когорты мигрантского населения, по мнению автора, является значительно более благоприятным, чем может показаться, если черпать информацию из медиа или из публикаций антисламски настроенных экспертов. Напряжения и противоречия на почве культурных различий имеют место, однако было бы большим преувеличением утверждать наличие ценностного антагонизма между автохтонным населением, с одной стороны, и мигрантами-мусульманами — с другой.

Ключевые слова: интеграция мигрантов, идентичность, Западная Европа, мусульмане, иммиграция.

Включение мигрантов в социальные институты той или иной страны представляет собой не только (объективный) процесс, но и (субъективные) представления людей о происходящем в обществе в связи с притоком нового населения. Кого и руководствуясь какими критериями можно считать интегрированным? Об интеграции *во что* идет речь (учитывая классовые, идеологические, региональные расколы в «принимающем обществе»)? Какие именно агенты социального действия борются за монополию в определении содержания понятия «интеграция» (равно как и понятий «национальная сплоченность», «социальная консолидация» и т.д.)? Подобные вопросы указывают на то, что «интеграция мигрантов» далеко не является неким фактом или состоянием, достичь которого возможно посредством определенных административных усилий («интеграционной политики»). Скорее это продукт социального конструирования, в котором участвует множество различных акторов с весьма различными установками и ресурсами.

Задача статьи заключается в анализе социального конструкта «интеграция мигрантов» с культурно-идентификационной точки зрения. В качестве объекта избраны мигранты неевропейского происхождения в странах Западной Европы.

Интеграция как ощущение

Существует устойчивое мнение, согласно которому живущие в Европе мигранты из неевропейских стран вырабатывают альтернативную культурную идентичность, плохо совместимую с идентичностью основного населения. Выдерживает ли это мнение эмпирическую проверку? Как выглядит ситуация с интегрированностью неевропейских мигрантов на уровне их самоидентификации?

Начнем с Великобритании. Анализ британского случая облегчен тем, что в этой стране ведется этническая статистика — деление населения по этническим (отчасти расовым) категориям. Кроме того, британская статистическая служба (Office for National Statistics) фиксирует религиозный состав населения. Благодаря этому обстоятельству социологам не сложно проследить зависимости между теми или иными показателями общенациональных обследований* и этнической (а также религиозной) принадлежностью граждан.

* Речь идет, в частности, о Гражданских обследованиях (Citizenship survey), в настоящее время замененных на Обследования жизни сообществ (Community Life Survey).

В ходе общенациональных обследований задается вопрос о чувстве принадлежности отдельных индивидов британскому обществу и Великобритании как государству. В высшей степени примечательно, что в ответах граждан на эти вопросы *не прослеживается корреляции между ощущением принадлежности обществу и этнической принадлежностью*. Более того, среди «белых» эти показатели даже чуть ниже, чем среди пакистанцев и бангладешцев (Симон 2017).

Равным образом *отсутствует корреляция между ощущением принадлежности нации и религиозной аффилиацией*. Доля тех, кто чувствует себя частью британского общества, примерно одинакова у представителей всех религиозных групп. Среди христиан, индуистов и мусульман она составляет по 93 %. У сикхов данный показатель еще выше — 95 %. Что касается переживания принадлежности Великобритании как государству, то о том, что в сильной мере ощущают свою принадлежность Соединенному королевству, заявили 85 % христиан, 88 % индуистов и 89 % мусульман (Симон 2017).

Весьма показательны и ответы британских граждан на вопрос о том, как выглядит круг их друзей. Среди респондентов азиатского происхождения менее 20 % заявили, что их друзьями являются только представители той же этнической группы, что и они сами. Среди чернокожих данный показатель еще ниже — менее 10 %. В то же время круг друзей у «белых» формируется исключительно из своей группы в более чем 40 % случаев (Community Life Survey 2016–17) (см. прил. 1).

Во Франции, где подобная статистика не ведется, проведение таких обследований невозможно. Поэтому социологи добывают информацию об идентичности различных групп иными средствами. Согласно опросам, проведенным среди мигрантов и их потомков, собственно мигранты (т.е. люди, родившиеся в другой стране), как правило, чувствуют себя принадлежащими скорее стране происхождения, чем Франции. Менее 10 % из них заявили, что ощущают себя французами. Более половины новоприбывших идентифицируют себя со страной происхождения, а около 40 % имеют двойную идентичность (одновременно ощущая себя принадлежащими двум нациям). Зато для детей этих людей (так называемого «второго поколения») характерно уже иное ощущение национальной принадлежности: примерно пятая их часть считает себя французами (и только французами), а 70 % имеют двойную идентичность. Правда, около 10 % из них заявили, что идентифицируют себя исключительно со страной происхождения родителей (Симон 2017). Факт, безусловно, настораживающий, однако если брать его в динамике, сравнивая показатели этой категории населения с другими, картина не выглядит удручающей. В частности, представители

«второго поколения» демонстрируют более высокие показатели идентификации с Францией, чем их старшие сверстники из «полуторного поколения» (родившиеся за границей и приехавшие в страну детьми) — в этой категории меньше тех, кто считает себя французами, и больше тех, кто идентифицирует себя со страной исхода. В то же время среди более молодых людей с миграционным бэкграундом («2,5 поколение») 60 % считают себя «французами» (не имеют иной национальной идентичности, кроме французской) и почти 40 % декларируют двойную идентичность. На тех, кто настаивает на исключительной принадлежности родине предков, в этой группе приходится столь же мало, сколько и на тех, кто не имеет никакой национальной идентичности (на обе группы около 1 % (см. прил. 2).

Достаточно красноречивы и опросы среди жителей Нидерландов. Респондентам предложили ответить на вопрос «В какой мере вы чувствуете себя голландцем?», пользуясь шкалой от 1 до 5, где 1 = «совсем/почти не чувствую», а 5 = «очень сильно чувствую». Среди коренных жителей доля тех, кто оценил свое национальное чувство на 5 или 4, составила более 80 %, тогда как среди выходцев из Марокко и Турции — 43 % и 40 % соответственно (Slootman, Duyvendak 2015: 155). И наоборот, доля тех, кто крайне низко оценил свое ощущение «голландскости», среди коренных жителей на порядок ниже, чем среди турецких и марокканских мигрантов (1 против 9 %). Полученные данные вновь дают повод задуматься о степени интегрированности приезжего населения. Однако в рамках тех же опросов выяснилось по крайней мере одно обстоятельство, внушающее оптимизм. *Население мигрантского происхождения обычно демонстрирует высокую степень идентификации с локальным сообществом* — городом и районом, в котором живут. Если они в собственных глазах не «голландцы», то «амстердамцы», «роттердамцы», жители района Арнем, жители района Слотерварт и т.д. Готовность отождествить себя с тем или иным локальным сообществом среди граждан Нидерландов с марокканскими и турецкими корнями примерно столь же высока, сколь и среди коренных голландцев (четыре пункта по пятибалльной шкале (Slootman, Duyvendak 2015: 159)) (см. прил. 3).

Тезис, согласно которому мигранты неевропейского происхождения образуют сообщество, абсолютно отдельное от принимающего населения с точки зрения культурной идентификации, опровергается и другими исследованиями (Givens and Maxwell 2012; Heath, Fisher, Rosenblatt, Sanders, Sobolewska 2013; Foner, Simon 2015).

Тем не менее было бы непозволительным благодушием полагать, что социальное инкорпорирование неевропейских мигрантов и их потомков

протекает без напряжений и противоречий. Напротив, эти напряжения скорее обостряются. Данная тенденция наметилась задолго до «миграционного кризиса» 2015–2016 гг., когда в Европу прибыло более миллиона выходцев из стран Ближнего Востока и Африки. Социологи давно зафиксировали рассогласование между самовосприятием мигрантов, с одной стороны, и их восприятием окружением — с другой. Даже в республиканской Франции с ее принципом универсального гражданства далеко не все французы готовы считать французами своих чернокожих сограждан или сограждан, придерживающихся мусульманской веры (Foner, Simon 2015). Похожая ситуация имеет место и во многих других европейских странах, где приезжие из Азии и Африки рутинным образом переживают опыт дискриминации и стигматизации по причине своей внешности и/или веры (Wrench 2007; Kamali 2009; Pero, Solomos 2011; Lamont, Mizrahi 2012).

В последние полтора десятилетия в Европе наблюдаются два устойчивых тренда. Во-первых, активизируется «расовый» способ воображения общности. В странах, считавшихся индифферентными к цвету кожи своих членов (colour-blind), становятся более заметными символические границы между «белым» большинством и «цветными» меньшинствами (Burnett 2017). Во-вторых, набирает популярность такая модель европейской идентичности, в которой функцию абсолютного Другого выполняют ислам и мусульмане (Werbner 2005; European Commission 2006; Bangstad, Bunzl 2010; Brubaker 2013; Garner, Saher 2015). К рассмотрению этой категории населения мы сейчас и переходим.

Статистические фикции и социальные группы: мигранты-мусульмане

Категория «мигранты-мусульмане» в наши дни привычным образом выступает отдельным предметом академического рассмотрения (и предметом публичной озабоченности). Такая практика, однако, сложилась относительно недавно. Вплоть до начала 2000-х годов мало кому приходило в голову объединять в одно сообщество, скажем, боснийцев и пакистанцев. Изменение дискурсивного ландшафта произошло под влиянием событий 11 сентября и последовавшей за ними серии терактов в странах Европы, совершенных радикальными исламистами, которые, как выяснилось, родились и выросли с этих стран. В новой ситуации понятие «мусульмане» все активнее используется как инструмент категоризации, выступающая, с одной стороны, как средство описания/идентификации выходцев из исламских регионов, а с другой стороны, как средство их самоописания/самоидентификации.

Между тем эта практика не должна заслонять от нашего внимания то обстоятельство, что за категорией «мигранты-мусульмане» скрывается широчайшее разнообразие мировоззренческих ориентаций и моделей поведения*. Начнем с трех маргинальных, но весьма заметных в публичном поле групп. Первую из них образуют выходцы из исламских стран, порвавшие с исламом. Это так называемые «бывшие мусульмане» (ex-muslims) — люди, либо сменившие конфессию, либо ставшие неверующими. С точки зрения религиозной принадлежности перед нами вообще не мусульмане, однако статистика фиксирует их в качестве членов той же группы, что и остальных мигрантов из исламских стран. По своим убеждениям они могут быть консерваторами и либералами, социалистами и националистами. Во Франции среди них есть даже избиратели «Национального фронта» (Meet the French Muslims 2012).

В рядах неверующих выходцев из исламской среды немало тех, кто, пойдя в журналистику, литературу, искусство или в политику, превратили пропаганду своих идей в гражданскую миссию. Это, по меткому выражению Иэна Бурумы, «Вольтеры ислама» (Бурума 2008). Назовем лишь самых видных из них: Салман Рушди, Тарик Али, Аян Хирси Али, Хамед Абдель-Самад, Имад Карим**.

* О необходимости систематического различения между выражением «мигранты-мусульмане» в качестве категории практики и категории анализа см.: (Brubaker 2013).

** Салман Рушди — британский писатель пакистанского происхождения, приобретший мировую известность благодаря роману «Сатанинские стихи» (1988), а точнее благодаря фетве иранского аятоллы, призывавшей к убийству автора за оскорбление Пророка. Позднее фетва была отменена. Тарик Али — британский общественный деятель и публичный интеллектual пакистанского происхождения, член редколлегии журнала «New Left Review», колумнист газеты «The Guardian», преподаватель Оксфордского университета, автор множества книг. Аян Хирси Али — голландский политик и журналист сомалийского происхождения. Мировую известность приобрела в качестве соавтора сценария к документальному фильму «Покорность» Тео Ван Гога (2004). Лента была воспринята радикальными исламистами как оскорбление веры. Кинорежиссер был убит, а Аян Хирси Али была вынуждена эмигрировать из Нидерландов в США. В Америке стала консультантом консервативного аналитического центра, активно публикует книги, посвященные критике ислама. Хамед Абдель Самад — немецкий политолог и писатель египетского происхождения, желанный гость ток-шоу на центральных немецких телеканалах, где он выступает с критикой исламского фундаментализма; блогер, на страницу которого подписано более 100 тыс. человек; его видеоканал в Youtube посетило более 20 млн человек. Имад Карим — немецкий режиссер и продюсер ливанского происхождения. В 2015–2016 гг. был столь активен на ниве критики исламизма, что получил приглашения на мероприятия, организованные «Альтернативой для Германии».

Полным антиподом экс-мусульманам выступают фундаменталисты, а также те мусульмане, которых Оливье Руа называет «неофундаменталистами» (Roy 2004). Отличие неофундаментализма от фундаментализма в его «детерриторализированности» — полном отрыве от какой-либо национальной или этнической почвы. Если экс-мусульман можно назвать воинствующими интеграционистами (вплоть до отождествления интеграции с ассимиляцией), то фундаменталисты — воинствующие противники интеграции. Вынужденное существование в среде «неверных» в их глазах является экзистенциальным вызовом, ответ на который следует искать в максимально возможной самоизоляции. Приверженцы фундаментализма, по понятным причинам, привлекают к себе повышенное внимание*. Это внимание, впрочем, несоразмерно их влиянию в среде единоверцев, поскольку речь идет о немногочисленной группе маргиналов (Roy 2004; Emerson, Hartman 2006; Roy 2007).

Отдельного упоминания заслуживает еще одна группа мигрантов-мусульман, столь же малочисленная, как и обе описанные выше. Ее представители, в отличие от экс-мусульман, не порвали с религией, но избрали такую форму общественной активности, которая ведет к их отчуждению от большинства единоверцев. Речь идет о правозащитниках, защищающих права ЛГБТ-сообщества, а также о представительницах исламского феминизма. Яркий пример — адвокат и журналист турецкого происхождения Сейран Атеш. Она является основательницей и имамом мечети Ибн Рошда в Берлине. Мужчины и женщины молятся здесь совместно, а вход в одежду, закрывающей лицо, запрещен. Другой пример — голландский политик марокканского происхождения Ахмед Маркуш, активно выступающий за права геев вообще и геев-мусульман в частности.

* Дело заключается, конечно, в опасениях в наличии корреляции между фундаменталистскими настроениями и политическим радикализмом (в частности, с идеологией радикального исламизма). Здесь стоит напомнить о концептуальном различии двух феноменов. Фундаментализм есть стремление вернуться к первоосновам религии (а данном случае — к «чистому» исламу), соответствующим образом обустроив жизнь верующего. Исламизм же есть стремление переустроить общество, изменить политический строй в соответствии с исламскими нормами. В отличие от исламистов, фундаменталисты зачастую аполитичны. Отсюда ответ на вопрос о возможной связи между приверженностью фундаментализму и готовностью к совершению терактов: «Во-первых, не все религиозно мотивированные акты насилия совершаются фундаменталистами. Во-вторых, не все фундаменталистски настроенные группы склонны к насилию. По сути, большинство из них к нему не склонны» (Emerson, Hartman 2006: 136). О феномене политического радикализма в среде мигрантской молодежи исламского происхождения см.: (Thomson 2011).

Как мы уже отметили, и сторонники ультраконсервативных идей, и их визави на либеральном фланге составляют абсолютное меньшинство. Большинство же выходцев из исламских стран в Западной Европе может быть описано посредством выделения двух групп — *практикующих* мусульман, адаптировавшихся к жизни в условиях секулярного общества, с одной стороны, и мусульман *непрактикующих* — с другой. Для последних ислам выступает скорее частью культурной традиции, чем характеристикой социального поведения. Приверженность традиции проявляется, например, в воздержании от свинины (но далеко не всегда — от алкоголя), в особенностях дресс-кода у женщин, в праздновании Рамадана и других мусульманских праздников (без соблюдения поста). Соотношение практикующих и непрактикующих верующих разнится от страны к стране. Если в Великобритании первые явно преобладают над вторыми, то во Франции ситуация обратная: непрактикующих и религиозно индифферентных мусульман здесь больше, чем практикующих*. Это во многом связано с происхождением: британские мусульмане являются в основном выходцами из Пакистана и Бангладеш, где общество отличается высокой степенью религиозности, тогда как французские мусульмане в массе своей прибыли из гораздо менее религиозных стран Магриба**. Промежуточное положение занимают немецкие мусульмане, представленные в основном выходцами из Турции. Доля регулярно посещающих мечеть среди этой категории населения составляет около 30 %, число тех, кто утверждает, что молится дома, немного выше***.

Как бы то ни было, очевидно, что «мигранты-мусульмане» никоим образом не являются консолидированным сообществом. Единицу учета населения не следует принимать за социальную группу.

* Согласно данным, приводимым Витоль де Венден, доля французских мусульман, регулярно посещающих мечеть, составляет от 5 до 10 % (Withol de Wenden 2006). По другим данным, эта их чуть больше (16 %), однако в любом случае речь идет о меньшинстве (Филиппова 2005).

** В ходе опросов, проводившихся во Франции в середине 1990-х, 40 % выходцев из стран Магриба заявляли себя неверующими (non-believers) (Soysal 1997). Вместе с тем в настоящее время во Франции, как и во многих других европейских странах, растет число тех, кто настаивает на такой исламской самоидентификации (обозначая себя как «культурные мусульмане» или «секулярные мусульмане»). См.: (Laurence 2006; Brubaker 2013).

*** При этом «глубоко религиозными» считают себя 20 % представителей «второго поколения» выходцев из Турции (в первом поколении этот показатель составляет 27 %). См.: (Diel and Koenig 2009: 308).

Многообразие мировоззренческих ориентаций индивидов, относимых к данной категории, хорошо иллюстрируется опросами общественного мнения. Вот какой портрет «мигрантов-мусульман» в современной Европе рисует Гэллуп (Gallup 2009)*.

Определенная часть этих людей (хотя и немногочисленная) столь глубоко вестернизирована, что в пору говорить об ассимиляции. Это видно по ответам респондентов на вопрос об отношении к такому символу, как хиджаб: 3 % мусульман в Великобритании, 5 % в Германии и 7 % во Франции согласились с утверждением, что ношение хиджаба представляет собой *угрозу европейской культуре*. Почти четверть французских мусульман (22 %) считают, что отказ от ношения хиджаба является условием успешной интеграции**. Среди немецких мусульман доля тех, кто столь решительно отстаивает (и столь радикально понимает) ценности секуляризма, значительно меньше — всего 6 %, а среди британских мусульман еще меньше (3 %)***. С *религиозным фанатизмом* ношение хиджаба ассоциируют 13 % французских и столько же немецких мусульман, а также 11 % мусульман в Великобритании. И наконец, на хиджаб как на *проявление угнетения женщин* смотрят 14 % французских, 16 % немецких и 7 % британских мусульман.

Достаточно симптоматична и степень усвоения мигрантами-мусульманами либеральных (если не сказать, либертарианских) ценностей. На вопрос, считают ли они морально приемлемым секс вне брака, положительно ответили 48 % французских мусульман и 27 % немецких. (Значительно более консервативных позиций по данному вопросу придерживаются британские мусульмане: среди них доля тех, кто находит внебрачный секс морально допустимым, составила всего 3 %.)

Самое время обратиться к теме морального консерватизма выходцев из исламских стран. Крупные медийные концерны периодически проводят опросы, из которых следует, что большинство мигрантов-мусульман представляют собой отдельное сообщество, ценностные установки которого противоречат ценностям установкам коренных жителей. Так, опрос

* К сожалению, за прошедшее десятилетие Институт Гэллупа не проводил столь масштабного сравнительного обследования ценностных установок, так что нам приходится опираться на не совсем актуальные данные.

** О многообразии позиций в «мусульманском сообществе» Франции по этому вопросу см.: (Киллиан 2005; Деминцева 2008: 80–93).

*** Правда, и немецкая общественность менее радикально интерпретирует суть секуляризации: отказ от ношения хиджаба считают необходимым условием интеграции всего 36 % «коренных немцев» (тогда как среди «коренных французов» это мнение разделяют более двух третей опрошенных).

бельгийской газеты «Le Soir» в начале 2017 г. выявил, что около 30 % живущих в стране мусульман отрицательно относятся к господствующим в обществе ценностям (European Website of Integration 2017). Это вызвало волну комментариев, общим знаменателем которых было «они никогда не интегрируются». Между тем бельгийские полстеры обошли вниманием два важных вопроса. Первый: о каком конкретно наборе ценностных представлений идет речь? Вопрос второй: какая доля принимающего населения разделяет этот набор представлений и какая не разделяет? Как выяснилось, среди ценностей, не принимаемых мусульманами, — алкоголизация и эротизация культуры. Но кто станет утверждать, что все коренные бельгийцы от этого в восторге? Кроме того, в числе ценностей, скепсис по отношению к которым высказала треть бельгийских мусульман, был также статус женщины, рассматриваемой вне связи с семьей и оторванной от деторождения. Никто не задался вопросом, сколько процентов представителей принимающего сообщества разделяют этот скепсис.

Лукавство подобных опросов именно в том и состоит, что они адресованы исключительно группе по имени «мусульмане». Они исходят из идеализации «принимающего сообщества» как культурно гомогенного целого. Между тем немалая часть представителей «коренного населения» придерживается по моральным вопросам тех самых воззрений, в которых упрекают мусульман. Многие из практикующих католиков и евангелистов (не говоря уже об активистах движения «Pro life») по радикальности в приверженности традиционным ценностям дадут фору большинству выходцев из исламских стран.

Короче говоря, если ценностные ориентации мигрантов-мусульман сравнивать не с ценностными ориентациями социокультурного мейнстрима, а с ориентациями других консервативно настроенных групп, то моральный консерватизм приезжих перестает казаться вызовом и тем более скандалом.

В одном из исследований немецких социологов было проведено сравнение ценностных установок коренных немцев и выходцев из Турции (Diel, Koenig 2009). Сравнение показало, что ценностные установки местного населения и турецких мигрантов отличаются далеко не столь значительно, как может показаться. Пресловутая «патриархальность» мигрантов-мусульман вполне коррелирует с консервативными настроениями в принимающем обществе. Симптоматично также, что взгляды мигрантов-мусульман во «втором поколении» имеют явную тенденцию к сближению со взглядами «этнического большинства» (см. прил. 4).

Об этом же свидетельствуют и результаты исследований, проводившихся в Великобритании. Изучая ценностные представления у различных

религиозных и возрастных групп^{*}, группа британских социологов пришла к следующим выводам. Мигранты-мусульмане старшего поколения в целом придерживаются крайне консервативных позиций по спорным моральным вопросам (таким, в частности, как гомосексуальность, допустимость аборт, отношение к внебрачному сексу, однополым бракам и т.д.). Однако молодые когорты мигрантов-мусульман по своим ценностным ориентирам в целом ближе к своим сверстникам из числа верующей молодежи других конфессий, чем к старшему поколению мигрантов-мусульман (Kashyap, Lewis 2013) (см. прил. 5).

Впрочем, это наблюдение никоим образом не следует трактовать в том смысле, что молодые мусульмане в скором будущем безболезненно войдут в социокультурный мейнстрим стран, в которых живут. Реальная ситуация с динамикой идентичности представителей этой молодежи гораздо сложнее^{**}.

Огромный массив данных собирается благодаря Европейскому социальному обследованию (European Social Survey) — международному научному исследованию по сравнительному анализу установок, мнений и поведения населения^{***}. Опираясь на интервью ESS, посвященные отношению респондентов к равенству полов, российский социолог Вероника Костенко проанализировала установки мигрантов-мусульман в сравнении с аналогичными установками местных жителей. В круг внимания попали Швеция, Нидерланды, Бельгия, Испания, Франция, Германия, Великобритания и Швейцария. Анализируя вторичные данные, исследовательница подтвердила следующую гипотезу. Хотя мигранты-мусульмане демонстрируют в целом большую консервативность в отношении общественной роли женщин, чем большинство автохтонного населения, они по своим гендерным установкам менее консервативны, чем их соотечественники в стране исхода. Их ценностные представления обнаруживают

* Объектом исследования выступали четыре группы: мусульманская молодежь (мусульмане 15–29 лет), христианская молодежь (практикующие христиане того же возраста), нерелигиозная молодежь (неверующие молодые люди тех же возрастных категорий) и мусульмане старшего поколения (от 45 лет).

** Исследователи, в частности, говорят о формировании в этой среде такого явления, как «реактивная религиозность» (Schiffauer 2004; Laurence 2006; Roy 2007; Phalet, Fleischmann, Stoicic 2012).

*** Проект запущен в 2001 г. и охватывает более 30 европейских стран (с 2006 г. также Россию). Данные ESS (интервью по различным темам, проводимые каждые два года) позволяют исследователям анализировать как текущую ситуацию в социально-политической и культурной сфере европейских обществ, так и ее динамику.

тенденцию к сближению с ценностными представлениями местных жителей, что и проявляется в восприятии ими гендерного равенства (Костенко 2014; 2017).

Наконец, нельзя не обратиться к такому авторитетному исследователю ценностей, как Р. Инглхарт. Обобщив данные по ценностным ориентациям мусульманских мигрантов в 22 странах ОЭСР*, ученый и его коллеги пришли к выводу, что эти люди по своему мировоззрению находятся «где-то посередине» между принимающим населением и своими соотечественниками на родине. Их ценности в целом более консервативны, чем ценности местного населения страны назначения, но менее консервативны, чем ценности населения отправляющих стран. Это означает, что мигранты-мусульмане постепенно усваивают культуру принимающего общества, что, собственно, и постулируется теорией ассимиляции (Norris, Inglehart 2012)**.

* * *

В *идентификационном* отношении интеграция новоприбывшего населения — предмет субъективных оценок. Степень и успешность его включенности в жизнь принимающей страны определяется ощущениями как самих мигрантов и их потомков, так и местного населения. В этой связи ситуация, сложившаяся в Западной Европе, в определенной мере парадоксальна. Мигрантское население неевропейского происхождения демонстрирует достаточно высокие показатели идентификации со своей новой родиной. Однако в то же самое время среди местных жителей растет популярность эксклюзивных представлений об идентичности, затрудняющих инкорпорирование в национальное сообщество новых членов. Символическое исключение базируется при этом либо на расовых, либо на религиозных аргументах. Мигранты-мусульмане выполняют в последние полтора десятилетия функцию значимого Другого, отторжение которого становится важнейшим элементом в конструировании «европейской идентичности».

* Сравнивались взгляды мусульман и немусульман по таким вопросам, как сексуальная либерализация, гендерное равенство и демократические ценности.

** Еще раз, однако, подчеркнем, что это обстоятельство не следует интерпретировать в благодушно-оптимистическом ключе, как если бы тенденция к культурной интеграции («ассимиляции» в терминологии американских социологов) не сопровождалась тенденцией к утверждению культурной самобытности, проявляющейся среди прочего в увеличении доли тех молодых людей, для которых исламская идентификация имеет существенную значимость. См.: (Ambhar, Boubekeur, Emerson 2007; Laurence 2012; Brubaker 2013).

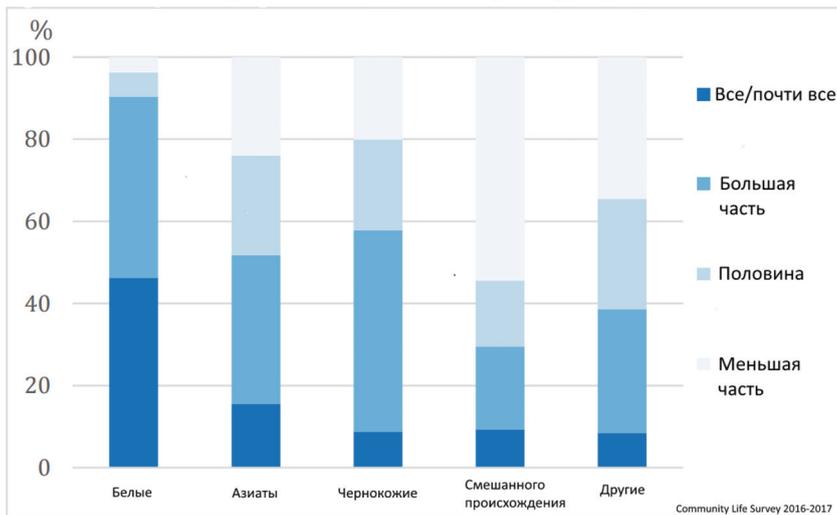
Как мы попытались показать, в культурном отношении положение с интегрированностью этой когорты мигрантского населения является значительно более благоприятным, чем может показаться, если черпать информацию из медиа или из публикаций антисламски настроенных экспертов. Напряжения и противоречия на почве культурных различий имеют место и в ряде случаев являются достаточно острыми, однако было бы большим преувеличением утверждать наличие ценностного антагонизма между автохтонным населением, с одной стороны, и мигрантами-мусульманами — с другой.

Тезис, согласно которому мигрантское население с исламской аффилиацией формирует культурную идентичность, несовместимую с идентичностью принимающего сообщества, не выдерживает эмпирической проверки. Что касается морального консерватизма, приписываемого выходцам из исламских стран, то предпринятый выше обзор позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, внутри этой категории населения представлено широкое разнообразие ценностных ориентаций и поведенческих паттернов. Во-вторых, мировоззрение выходцев из мусульманской среды обнаруживает тенденцию к постепенному сближению с мировоззрением представителей местного населения. В-третьих, ценностные установки мигрантов-мусульман следует сопоставлять не с ценностными установками социокультурного мейнстрима той или иной европейской страны, а с установками других консервативно настроенных групп общества в данной стране. При этом условии приверженность нелиберальным ценностям перестает казаться вызовом и тем более скандалом.

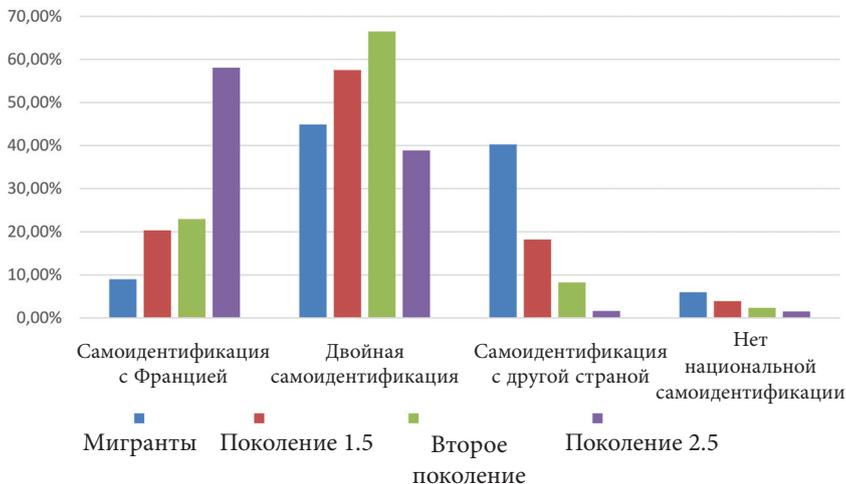
Приложение 1

Великобритания: круги общения представителей различных этнических групп

Какая часть ваших друзей относится к вашей этнической группе?
(в зависимости от этничности респондента)



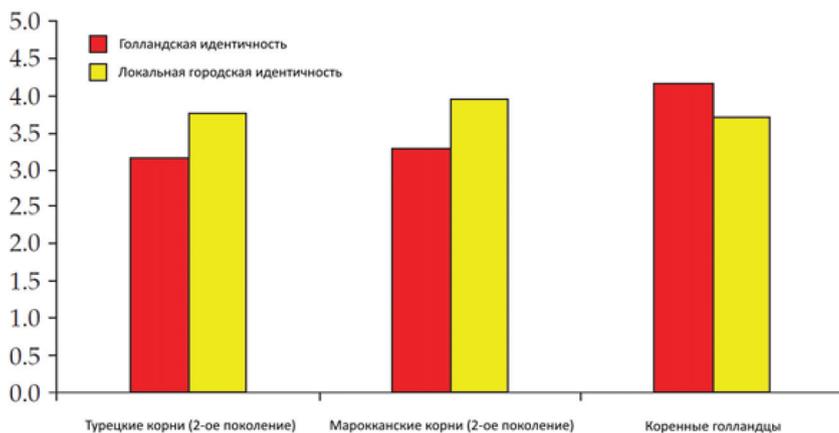
Франция: множественные самоидентификации (в %)



Приложение 3

**Нидерланды: национальная и локальная идентичность
местного и приезжего населения**

Средний уровень идентификации



Источник: (Slotman, Duyvendak 2015: 159).

**Германия: моральный консерватизм среди местного
и мигрантского населения**

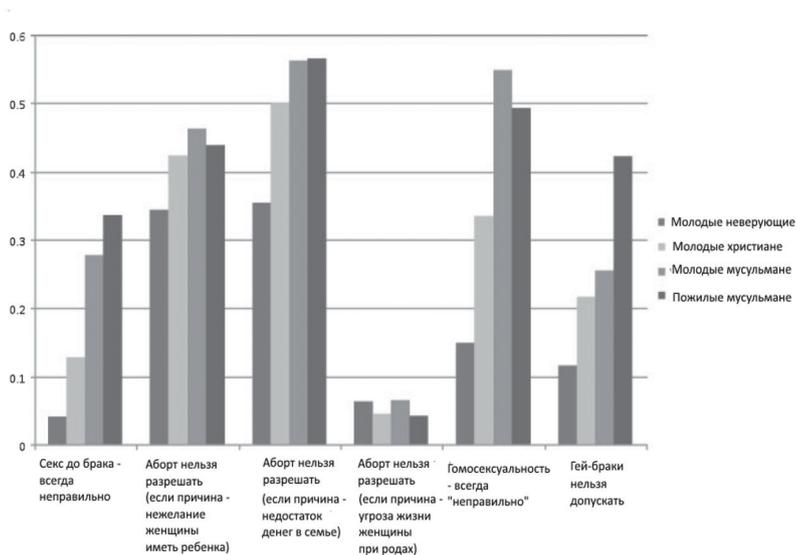
	немцы	турки первого поколения	турки второго поколения
N =	2721	1161	8594
Считают, что ребенок в семье страдает, если мать работает (среднее по шкале от 1 до 5)	3,0	3,9	3,6
Не согласны с идеей равенства полов (среднее по шкале от 1 до 5)	2,6	3,5	2,6

Источник: (Diel, Koenig 2009: 308).

Приложение 5

Великобритания: ценностные установки четырех групп населения (среднее по шестибалльной шкале)

Предполагаемая вероятность определенных социальных и моральных оценок при средних контрольных значениях



Источник: (Kashyap, Lewis 2013).

Литература

Бурума И. (2008) *Убийство в Амстердаме: смерть Тео Ван Гога и границы мультикультурализма*. М.: КоЛибри.

Киллиан К. (2005) Французский запрет на религиозную символику в школах и взгляды женщин Магриба на ношение хиджаба. *Этнографическое обозрение*, 3: 39–57.

Костенко В.В. (2014) Гендерные установки мигрантов-мусульман в Северной и Западной Европе. *Социологические исследования*, 11: 52–59.

Костенко В.В. (2017) Гендерные установки мигрантов-мусульман в Западной Европе: многоуровневый неиерархический анализ. *Мониторинг общественного мнения*, 1: 97–120.

Симон П. (2017) Доклад на Международной конференции Интеграция мигрантов как проблема управления: европейский и российский контексты. РСМД, РАНХиГС, Москва, 21–22 сентября 2017 г.

Филиппова Е. (2005) Французы, мусульмане: в чем проблема? *Этнографическое обозрение*, 3: 20–38.

Bangstad S., Bunzl M. (2010) 'Anthropologists Are Talking': About Islamophobia and Anti-Semitism in the New Europe. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 75(2): 213–228.

Brubaker R. (2013) Guest Editorial. Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1): 1–8.

Burnett J. (2017) Racial violence and the Brexit state. *Race and Class*, 58(4): 85–97.

Diel C., Koenig M. (2009) Religiositaet tuerkischer Migranten im Generationsverlauf: Ein Befund und einige Erklarungsversuche. *Zeitschrift fuer Soziologie*, 38(4): 300–319.

Emerson M.O., Hartman D. (2006) The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32(1): 127–144.

Foner N., Simon P. (2015) Introduction. Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe. In: Foner N., Simon P. (eds.) *Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe*. N.Y.: The Russel Sage Foundation: 1–30.

Garner S., Saher S. (2015) The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1): 9–19.

Gievens T.E., Maxwell R. (eds.) (2012) *Immigration Politics: Race and Representation in Western Europe*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publ.

Heath A., Fisher S., Rosenblatt G., Sanders D., Sobolewska M. (eds.) (2013) *The Political Integration of Ethnic Minorities in Britain*. Oxford, USA: Oxford University Press.

Kamali M. (2009) *Racial Discrimination: Institutional Patterns and Politics*. N.Y.: Routledge.

Kashyap J., Lewis V.A. (2013) British Muslim Youth and Religious Fundamentalism: A Quantitative Investigation. *Ethnic and Racial Studies*, 36: 2117–2140.

Lamont M., Mizrahi N. (eds.) (2012) *Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*. L.: Routledge.

Laurence J. (2006) Managing Transnational Islam: Muslims and the State in Western Europe. In: Parsons C., Smeeding T. (eds.) *Immigration and the Transformation of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press: 253–275.

Laurence J. (2012) *The Emancipation of Europe's Muslims*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.

Maxwell R. (2010) Political Participation in France among Non-European-Origin Migrants: Segregation or Integration? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(3): 425–443

Pero D., Solomons J. (eds.) (2011) *Migrant Politics and Mobilisation: Exclusion, Engagements, Incorporation*. L.; N.Y.: Routledge.

Roy O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. N.Y.: Columbia University Press.

Roy O. (2007) *Secularism Confronts Islam*. Transl. by G. Holoch. N.Y.: Columbia University Press.

Slootman M., Duyvendak J.W. (2015) Feeling Dutch: The Culturalization and Emotionalization of Citizenship and Belonging in the Netherland. In: Foner N., Simon P. (eds.) *Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe*. N.Y.: The Russel Sage Foundation: 147–168.

Soysal Y.N. (1997) Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres. *Theory and Society*, 26(4): 509–527.

Thompson R.L. (2011) Radicalization and the Use of Social Media. *Journal of Strategic Security*, 4(4): 167–190.

Werbner P. (2005) Islamophobia: Incitement to religious hatred — legislating for a new fear? *Anthropology Today*, 21(1): 5–9.

Withol de Wenden C. (2006) L'integration des populations musulmanes en France, trente ans d'evolution. In: M. Arkoun (ed.) *Histoire de l'islam et des musulmanes en France*: P: Albin Michel.

Wrench J. (2007) *Diversity Management and Discrimination: Immigrants and Ethnic Minorities in the EU*. L.: Routledge.

Источники

Ambhar S., Boubekour A., Emerson M. 2007 (eds.) *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*. Brussels: CEPS Paperbacks.

Community Life Survey 2016–17. 2017. *Gov.uk*. [https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/638534/Community_Life_Survey_-_Statistical_Release_2016-17_FINAL_v.2.pdf] (дата обращения: 13.01.2019).

Majority of Belgians believe that descendants of immigrants will never be Belgians. 2017, *European Website of Integration* [<https://ec.europa.eu/migrant-integration/news/belgium-majority-of-belgians-believe-that-descendants-of-immigrants-will-never-be-belgians>] (дата обращения: 13.01.2019).

Meet the French Muslims backing Marine Le Pen 2017 *MiddleEastEye.net* [<https://www.middleeasteye.net/news/meet-french-muslims-voting-national-front-1348163567>] (дата обращения: 13.01.2019).

The Gallup Coexist Index A Global Study of Interfaith Relations. With an in-depth studies of Muslim integration in France, Germany and the United Kingdom. (2009) *Gallup* [https://www.olir.it/areetematiche/pagine/documents/News_2150_Gallup2009.pdf] (дата обращения: 13.01.2019).

NON-EUROPEAN IMMIGRANTS IN EUROPE: CULTURAL AND IDENTIFICATIONAL ASPECTS OF INTEGRATION

Vladimir Malakhov
(malakhov-vs@ranepa.ru)

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration;
The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia

Citation: Malakhov V. (2019) Migranty neyevropeyskogo proiskhozhdeniya v Yevrope: kul'turno-identifikatsionnyy aspekt integratsii [Non-European immigrants in Europe: cultural and identificational aspects of integration]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 22(3): 211–233 (in Russian).
<https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.3.9>

Abstract. Putting aside the structural dimension of the integration issues, the author addresses to its cultural dimension. The paper is focused on the claim according to which the newcomers of non-European origin shape a special cultural identity that is incompatible with the identity of the host society. Relying on the existing corpus of academic literature devoted to the social incorporation of non-European migrants in European countries, the author shows that this claim does not stand up to empirical testing. The overwhelming majority of the migrants and their offspring share the values of the host society. As for the moral conservatism attributed to immigrants from Islamic countries, the available research suggests the following conclusions. Firstly, the population that falls under the category “Muslim migrants” is extremely heterogeneous in terms of ideological orientations and behavioral patterns. Secondly, the attitudes of Muslim migrants should not be compared with the socio-cultural mainstream, but rather with the attitudes of other conservative-minded groups in a particular European country.

Under this condition, adherence to illiberal values does not look like a challenge to the “host community”.

Keywords: migrants’ integration, identity, Western Europe, Muslims, immigration.

References

- Bangstad S., Bunzl M. (2010) ‘Anthropologists Are Talking’: About Islamophobia and Anti-Semitism in the New Europe. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 75(2): 213–228.
- Brubaker R. (2013) Guest Editorial. Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1): 1–8.
- Burnett J. (2017) Racial violence and the Brexit state. *Race and Class*, 58(4): 85–97.
- Buruma I. (2008) *Ubiystvo v Amsterdame: Smert’ Teo Van Goga i granitsy mul’tikulturalizma* [Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance]. Moscow: CoLibri Publ. (in Russian).
- Diel C., Koenig M. (2009) Religiositaet tuerkischer Migranten im Generation-sverlauf: Ein Befund und einige Erklaerungsversuche. *Zeitschrift fuer Soziologie*, 38(4): 300–319.
- Filippova E. (2005) Frantsuzy, musulmane: v chem problema? [French and Muslims. What’s the problem?]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review], 3: 20–38 (in Russian).
- Emerson M.O., Hartman D. (2006) The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32(1): 127–144
- Foner N., Simon P. (2015) Introduction. Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe. In: Foner N., Simon P. (eds.) *Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe*. New York: The Russel Sage Foundation: 1–30.
- Garner S., Saher S. (2015) The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1): 9–19.
- Gievens T.E., Maxwell R. (2012) *Immigration Politics: Race and Representation in Western Europe*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publ.
- Heath A., Fisher S., Rosenblatt G., Sanders D., Sobolewska M. (eds.) (2013) *The Political Integration of Ethnic Minorities in Britain*. Oxford, USA: Oxford University Press.
- Kamali M. (2009) *Racial Discrimination: Institutional Patterns and Politics*. New York: Routledge.
- Kashyap J., Lewis V.A. (2013) British Muslim Youth and Religious Fundamentalism: A Quantitative Investigation. *Ethnic and Racial Studies*, 36: 2117–2140.
- Killian K. (2005) Frantsuzskiy zapret na religioznuyu simboliku v shkolakh i vzglyady zhenshchin Magriba na nosheniye khidzhaba [French ban on religious symbolism in schools and the views of Maghreb women to wear the hijab]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review], 3: 39–57 (in Russian).
- Kostenko V. (2014) Gendernyye ustanovki migrantov-musulman v Severnoy i Zapadnoy Evrope [Gender attitudes of Muslim migrants in Northern and Western Europe]. *Sotsiologicheskoye issledovaniya* [Sociological Research], 11: 52–59 (in Russian).

Kostenko V. (2017) Gendernyye ustanovki migrantov-musulman v Zapadnoy Evrope: mnogourovnevnyy neiyerarkhicheskiy analiz [Gender attitudes of Muslim migrants in Western Europe: a multilevel non-hierarchical analysis]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya* [The Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes], 1: 97–120 (in Russian).

Lamont M., Mizrahi N. (eds.) (2012) *Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*. London: Routledge.

Laurence J. (2006) Managing Transnational Islam: Muslims and the State in Western Europe. In: Parsons C., Smeeding T. (eds.) *Immigration and the Transformation of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press: 253–275.

Laurence J. (2012) *The Emancipation of Europe's Muslims*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Maxwell R. (2010) Political Participation in France among Non-European-Origin Migrants: Segregation or Integration? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(3): 425–443.

Pero D., Solomons J. (eds.) (2011) *Migrant Politics and Mobilisation: Exclusion, Engagements, Incorporation*. London; New York: Routledge.

Roy O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Roy O. (2007) *Secularism Confronts Islam*. Transl. by G. Holoch. New York: Columbia University Press.

Simon P. (2017) *Doklad na Mezhdunarodnoy konferentsii Integratsiya migrantov kak problema upravleniya: evropeyskiy i rossiyskiy konteksty* [Report at the International Conference “Migrant Integration as a Management Problem: European and Russian Contexts”]. Moscow, 21–22.09.2017 (in Russian).

Slootman M., Duyvendak J.W. (2015) Feeling Dutch: The Culturalization and Emotionalization of Citizenship and Belonging in the Netherlands. In: Foner N., Simon P. (eds.) *Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe*. New York: The Russell Sage Foundation: 147–168.

Soysal Y.N. (1997) Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres. *Theory and Society*, 26(4): 509–527.

Thompson R.L. (2011) Radicalization and the Use of Social Media. *Journal of Strategic Security*, 4(4): 167–190.

Werbner P. (2005) Islamophobia: Incitement to religious hatred — legislating for a new fear? *Anthropology Today*, 21(1): 5–9.

Withol de Wenden C. (2006) L'integration des populations musulmanes en France, trente ans d'évolution. In: Arkoun M. (ed.) *Histoire de l'islam et des musulmanes en France*: Paris: Albin Michel.

Wrench J. (2007) *Diversity Management and Discrimination: Immigrants and Ethnic Minorities in the EU*. London: Routledge.