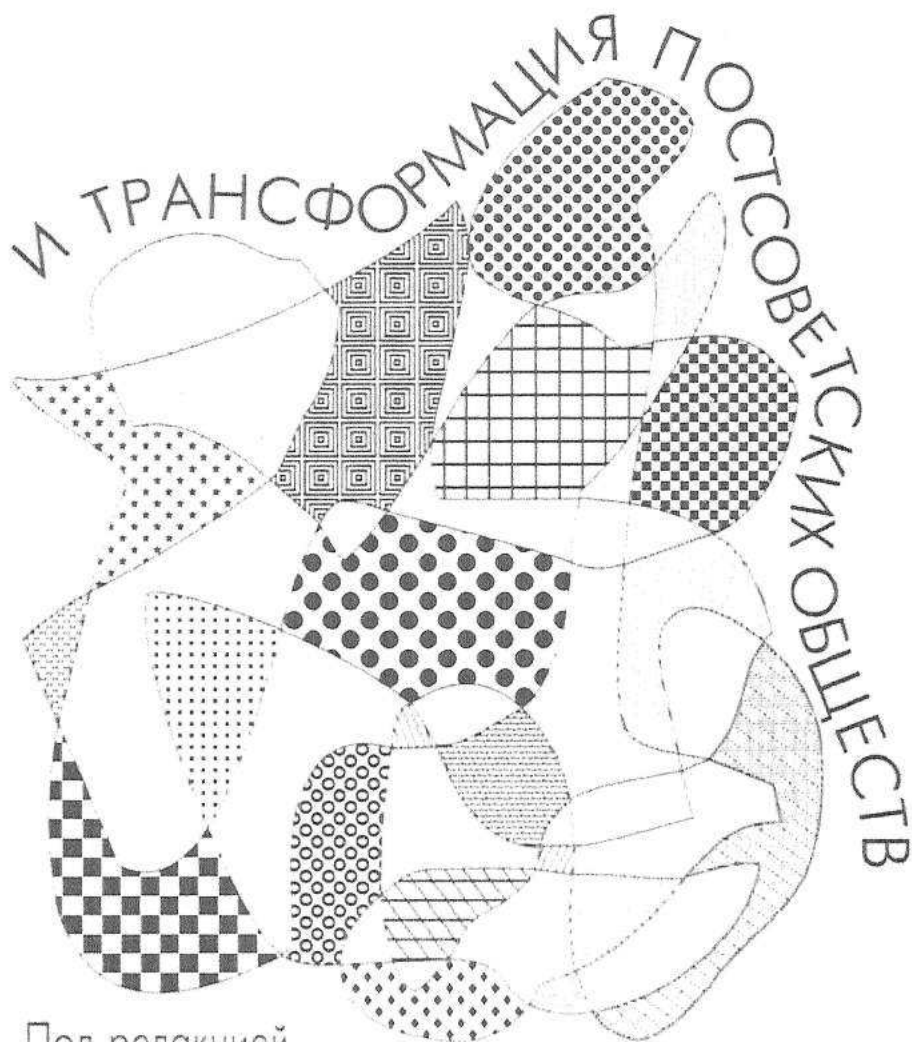


МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ



Под редакцией
В.С.Малахова и В.А.Тишкова

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
Институт философии

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Ethnology and Anthropology
Institute of Philosophy

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Ethnology and Anthropology
Institute of Philosophy

MULTICULTURALISM AND THE TRANSFORMATION OF POST-SOVIET SOCIETIES

Edited by
V.S. Malakhov & V.A. Tishkov

Moscow 2002

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
Институт философии

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОСТСОВЕТСКИХ ОБЩЕСТВ

Под редакцией
В.С. Малахова и В.А. Тишкова

Москва 2002

Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. 356 с.

Эта книга — результат работы Международной научной конференции «Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ», состоявшейся в Московском Центре Карнеги в сентябре 1999 г. Конференция прошла при поддержке Фонда Карнеги «За международный мир», а также бюро ЮНЕСКО в Москве, Московского отделения Фонда им. Ф. Эберта и Немецкого культурного центра (Институт Гете), которым мы выражаем искреннюю благодарность. Отдельная благодарность за поддержку Джону Макфадену. Кроме того, в сборник включены тексты трех докладов (С. Чешко, С. Соколовского и А. Согомонова), прозвучавших в рамках конференции «Государство-строительство в полиэтнической России: политическая лояльность и культурная идентичность», которая состоялась в апреле 2000 г. в Институте этнологии и антропологии РАН. Организаторы благодарят за помощь бюро ЮНЕСКО в Москве, а также Комиссию РФ по делам ЮНЕСКО.

ISBN 5-201-13747-4

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2002
© Орлова Е.В. — Художественное оформление, 2002

Подписано в печать 17.05.02

Тираж 500 экз.

Формат 60x84 1/16

Цена договорная

Объем: 23,1 п.л.

Заказ № 16

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32А

Предисловие

В общественных дискуссиях постсоветских стран термин «мультикультурализм» практически не используется. Он не применяется ни в качестве обозначения культурного разнообразия общества, ни в качестве обозначения политики, направленной на поощрение культурного разнообразия — очевидно, в силу отсутствия такой политики. Элиты новообразованных государств предпочитают игнорировать культурную неоднородность населения^{*}, а там, где это невозможно, обращаются с ней как с досадным препятствием на пути нацио-строительства.

Настоящий сборник имеет своей целью привлечь внимание интеллектуального сообщества и публичных политиков постсоветских стран к феномену культурного плюрализма.

Вынося в заголовок столь неоднозначный и спорный термин, мы стремились включить обсуждение постсоветской проблематики в более широкий международный контекст. Существует несколько оснований, по которым обсуждение проблем постсоветских обществ в терминах мультикультурализма представляется резонным. Такое обсуждение, во-первых, обещает политико-идеологическую разгрузку постсоветских дебатов. Во-вторых, оно несет с собой эпистемологическое и методологическое обновление русскоязычного общественнознания. Остановимся на каждом из этих моментов подробнее.

Понятийный ряд «нация» — «национальное государство» — «национальные отношения» отягощен таким эмоциональным и идеологическим балластом, что его использование в постсоветских условиях весьма проблематично. Разные игроки на политическом поле придерживаются разных представлений о том, как должно квалифицироваться, например, русское население Латвии — как этническое меньшинство в рамках латвийской нации или как часть русской нации. Введение в оборот термина «национальность» также не упрощает ситуацию. Если в политическом лексиконе большинства западных стран «национальность» — синоним гражданства, то в словоупотреблении, распространенном на территории бывшего СССР, национальность ассоциируется с этничностью. Недоразумениями чревато и выражение «национальное меньшинство». Его использование наряду с термином «этническое меньшинство» наводит на мысль о разном статусе различных меньшинств. На каком основании одна группа

* В понятие культурной однородности/неоднородности мы включаем языковую, этническую, религиозную и жизненно-стилевую однородность/неоднородность.

(скажем, полешуки в Белоруссии) называется «этнической», а другая (скажем, греки на Украине) наделяется предикатом «национальная»?

Тупиковый характер дискуссий о «сущности» и «природе» нации, ведающихся у нас по инерции с советской поры, сегодня не очевиден только слепому. Они, однако, не утихают и, похоже, еще долго не утихнут. Что такое «национальное государство» и как оно соотносится с «многонациональным», чем «нация» отличается от «народа» (нация ли состоит из нескольких народов или, напротив, народ является многонациональным), что такое «этнос» и «этническое сообщество» (опять-таки в соотношении с «нацией» и «национальным сообществом») — по поводу этих вопросов не сложилось и подобия консенсуса. (Подробный разбор царящего в отечественной литературе терминологического хаоса читатели найдут в статье С. Соколовского.) На наш взгляд, причину бесконечных споров относительно понятий «нация»/«этнос» и их производных следует искать не в теоретико-познавательной плоскости. Дело в том, что вопросы терминологического статуса этих понятий непосредственно затрагивают отношения власти и господства. От того, как определить ту или иную группу (от албанцев в Косово до абхазов в Грузии) зависит статус членов этой группы в качестве участников социального и политического действия. Поэтому игра на повышение или понижение этого статуса есть острейший политический (а часто и геополитический) вопрос.

Таким образом, выведение дебатов из плоскости «многонациональности» в плоскость «многокультурности» продуктивно уже потому, что способствует их политико-идеологической разгрузке. Говоря о том или ином обществе как мультикультурном, мы не входим в вопросы статуса составляющих его культурных групп.

Что касается эпистемологического и методологического потенциала «мультикультуралистской» призмы рассмотрения постсоветских обществ, то здесь уместно выделить несколько аспектов:

уразумение несводимости феномена культурного разнообразия к феномену этнического разнообразия;

переосмысление проблемы (культурной) идентичности в неэссенциалистском ключе;

увязывание проблемы культурного разнообразия с проблемой демократического плюрализма.

Каждый из этих аспектов заслуживает отдельного рассмотрения.

Культурные границы далеко не всегда совпадают с этническими. Два индивида, статистически относящиеся к одной этнической группе, вовсе не обязательно относятся к этой группе по своему культурному самосоз-

* См.: Тишков В.А. Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма) // Этнограф. обозрение. 1998. № 5.

нению. И наоборот, два индивида, будучи различными по этническому самосознанию, вполне могут принадлежать одной культуре. Это достаточно тривиальное наблюдение, увы, до сих пор не сделано многими российскими обществоведами и их коллегами в станах ближнего зарубежья, упорно продолжающими отождествлять этническую и культурную принадлежность.

Введение в научный оборот понятия «идентичность», произошедшее в русскоязычном пространстве полтора десятилетия назад, часто оказывается не более чем риторическим переоснащением старого интеллектуального багажа. Навыки эссенциалистского мышления при этом не затрагиваются. Те, кто позавчера писал о «национальностях», а вчера — об «этнических», сегодня бодро оперируют «идентичностями», однако под последними они подразумевают фиксированные, квазиестественные сущности, взятые вне отношений, в рамках которых эти сущности вообще становятся возможными. Наивному эссенциализму этого подхода, неизбежно приводящему к реификации культурной идентичности, авторы сборника противопоставили ряд последовательно антиэссенциалистских стратегий (реляционизм, символический интеракционизм, социальный конструктивизм). Поэтому, характеризуя то или иное постсоветское общество как культурно множественное (мультикультурное), мы имеем в виду прежде всего множественность идентификационных механизмов, посредством которых индивиды позиционируют себя в социальном пространстве. Культурный плюрализм современного общества — это не совокупность рядоположенных или иерархически соподчиненных «культур», а взаимодействие культурных идентичностей, каждая из которых имеет комплексный и динамичный характер.

Начиная со второй половины 1960-х годов государства, считающие себя демократическими, сталкиваются с необходимостью пересмотра сложившихся структур господства. Эта необходимость осознается под нажимом движения за гражданские права, поставившего под сомнение легитимность процедур исключения, в результате которых та или иная группа населения (женщины, чернокожие, «цветные» и т. д.) отстраняется от участия в политическом сообществе. Постепенно происходит полная или частичная отмена процедур исключения. Лица, принадлежащие к меньшинствам, уравниваются в правах с большинством. Защита прав человека провозглашается важнейшим принципом демократической политики. Однако дальнейшее претворение в жизнь принципа прав человека приводит к столкновению идеала равенства и идеала справедливости. Для того, чтобы восстановить справедливость и добиться реального (а не только формально декларируемого) равенства представителей меньшинств с большинством, необходимо предоставить им — хотя бы временно — определенные преимущества, т. е. наделить особыми правами. Но это значит нарушить фундаментальный принцип либеральной демократии — принцип равенства.

С коллизией равенство/справедливость тесно связана другая коллизия, превращающая идеологию мультикультурализма скорее в контрагента либерализма, чем в его союзника. Это концепт коллективных (групповых) прав, бросающий вызов либеральному пониманию права как права индивида. Критический разбор концепций коллективного права читатели найдут в статье А. Осипова.

Было бы наивно полагать, что для демократического обустройства политического сообщества достаточно положить в его основание принцип «пропорционального» участия различных культурных групп в процессе принятия решений. Поскольку в роли культурных групп в сфере *политического* чаще всего выступают этнические группы, проведение такого принципа повлечет за собой *этнизацию политического*. Социальные отношения и противоречия будут выступать в качестве «этнических» отношений и противоречий. На эту опасность указывает в своем докладе В. Воронков. В российских условиях политика поощрения этнически трактуемого культурного плюрализма чревата самыми тяжелыми последствиями как для общества, так и для государства, справедливо полагает В. Воронков. В то же время в иных условиях эффективными оказываются как раз модели «со-общественной демократии» (*consocietal democracy*), построенной на распределении власти между этно-лингвистическими группами. Об этом свидетельствует опыт Швейцарии, Бельгии, Канады и, как надеется показать в своей статье Э. Кисриев, опыт Дагестана.

Здесь уместно отметить любопытную деталь дискуссии, возникшей между участниками обеих конференций. Если у российских участников (В. Воронков, О. Бредникова, О. Паченков, В. Чешко) термин «мультикультурализм» имеет скорее негативные коннотации, то у авторов из Казахстана (И. Савин), Украины (Н. Рагозин), Эстонии (А. Семенов) совершенно иная перспектива рассмотрения существа дела. В их глазах единственная альтернатива мультикультурному обществу — этнократия. Если государства, в которых они живут в качестве представителей меньшинств, пойдут по пути форсированного нацио-строительства, меньшинства ожидает незавидная участь. В культурно гомогенном сообществе, каковое представляют себе под «нацией» националистические политики в постсоветских государствах, меньшинствам остается выбирать между ассимиляцией и эмиграцией.

Среди авторов сборника, участием которых мы имеем основания гордиться — Чарльз Тэйлор, чье имя сегодня прочно ассоциируется с тематизацией культурного плюрализма как философско-политической проблемы, и Франц-Олаф Радтке, известный мировому социологическому сообществу как один из самых острых критиков идеологии мультикультурализма.

Редактирование текста книги сделано Л.Т. Соловьевой. Верстка выполнена О.Г. Симоновой.

В.С. Малахов

ЧАСТЬ I.

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ ПРОБЛЕМАТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

- Ч. Тэйлор. Демократическое исключение (и «лекарство» от него?)
- В. Воронков. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ
- В. Малахов. Зачем России мультикультурализм?
- К. Цюрхер. Звездные войны, постмодернизм и столкновение цивилизаций
- А. Осипов. Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств?

Чарльз Тэйлор

Демократическое исключение (и «лекарство» от него?)

Демократия и, в особенности, либеральная демократия — это великая философия включения. Власть народа, власть, осуществляемая народом и в интересах народа. В отличие от предшествующих эпох здесь под словом «народ» подразумевается каждый человек, что открывает широкую перспективу самой включающей политики в истории человечества.

Однако в динамике демократии есть нечто такое, что толкает ее к исключению. Оно считалось вполне допустимым и широко практиковалось в ранних формах демократии (например, в античных полисах и республиках), но сегодня исключение является источником болезни общества. В настоящей статье я хотел бы проанализировать эту динамику, а затем рассмотреть некоторые пути ее компенсации или минимизации.

I

Что толкает к исключению? Ответ можно сформулировать следующим образом: включающей, инклюзивной демократию делает то обстоятельство, что она является властью *всего* народа, тогда как исключающей, эксклюзивной ее делает то, что она является *властью* всего народа. Исключение — это побочный продукт, а именно побочный продукт потребности самоуправляющихся обществ в высокой сплоченности. Демократическим государствам необходимо нечто вроде общей идентичности.

Если мы задумаемся над тем, что включает в себя самоуправление, что скрывается за основным способом легитимации в таких государствах, мы увидим, что в их основе лежит суверенитет народа. А чтобы народ мог быть суверенным, ему необходимо сформироваться в общность, имеющую свой особый, отличный от других облик.

Революции, установившие режимы народного суверенитета, передали верховную власть, которой обладал монарх, «нации» или «народу». В ходе процесса сформировался новый вид коллективного взаимодействия. Термины «нация» или «народ» существовали и прежде, но то, что они стали означать теперь — новый вид взаимодействия — было чем-то беспрецедентным, во всяком случае, в контексте тогдашней Европы. Так, понятие «народ», безусловно, могло быть приложимо ко всему ансамблю субъектов королевства или к незлитарным слоям общества, но до перево-

рота оно не означало общности индивидов, способных решать и действовать сообща, индивидов, которым можно приписать наличие *воли*.

Почему для этого нового типа общности настолько необходима жесткая сплоченность? Разве суверенитет народа не подразумевает всего лишь волю большинства, ограничением которой в той или иной степени служит уважение свободы и гражданских прав? С другой стороны, этот вариант решения мог бы быть приемлемым для всех видов политических тел, для самых свободных конгломератов. Если, скажем, во время публичного выступления кто-то чувствует, что в аудитории душно, просит открыть окно, то другие колеблются, не зная, что сказать. Конечно же, проблему можно было бы разрешить простым поднятием рук, и присутствующие вполне могли бы признать это в качестве легитимного решения. Однако публика представляет собой сочетание множества индивидов, не знакомых друг с другом, не связанных никакой общей целью, а просто приведенных в определенное место волею случая.

Этот пример показывает по контрасту, в чем нуждаются демократические общества. Интуитивно ясно, что внутренние связи в них должны быть более крепкими, чем в случайном объединении людей в нашем примере. Но как мы можем понять эту необходимость?

Один из возможных подходов заключается в попытке несколько раздвинуть рамки логики суверенитета народа. Последняя не только рекомендует определенный тип процедур решения — а именно, решений, в основе которых в конечном счете лежит воля большинства (с известными ограничениями, разумеется) — но и предлагает особое его обоснование. Суверенитет народа дает нам такую свободу, которую не может дать монархия или жесткое аристократическое правление.

А теперь посмотрим, как это видится с точки зрения индивида. Вот, скажем, перевес голосов по очень важному вопросу не в мою пользу. Положим, я монархист, и я вынужден подчиниться тому, что противоречит моим убеждениям. В данном случае я не могу отправлять собственную волю. Но как же тогда я могу считать себя свободным? Имеет ли значение тот факт, что моя воля поправа волей большинства моих сограждан, выступающих против решений монарха? Почему это должно быть решающим? Можно даже вообразить, что потенциальный монарх, ждущий своего часа, чтобы вернуться к власти, солидарен с моим выбором и противостоит воле большинства. Не стану ли я тогда свободнее в результате контрреволюции, коль скоро мое волеизъявление по данному предмету будет реализовано?

Мы отдаем себе отчет в том, что вопрос этот отнюдь не чисто теоретический. Он нечасто задается от имени индивида, а вот субгруппы (такие, как, например, национальные меньшинства), чувствующие, что их при-

тесняют, поднимают его довольно регулярно. Возможно, для них и не может быть удовлетворительного ответа, ведь в любом случае они не будут ощущать себя частью этой большей по сравнению с ними группы. Следовательно, власть большинства, в полном соответствии с логикой суверенитета народа, будет восприниматься ими как нелегитимная.

Мы видим здесь внутреннюю связь между суверенитетом народа и идеей народа как коллективной деятельности, причем коллективной деятельности в несколько более строгом смысле, чем это было представлено в нашем примере с лекционной аудиторией. Эта деятельность есть нечто такое, во что вы можете быть включены при отсутствии реальной принадлежности. Природу этой принадлежности можно понять, если спросить себя, какой ответ мы можем дать тем, чье решение не прошло и кого сблизняет аргумент, приведенный выше.

Конечно, некоторые экстремально настроенные философствующие индивидуалисты полагают, что не существует общезначимого ответа, что отсылка к более крупным коллективам — только обман с целью заставить противоположно настроенных избирателей добровольно признать подчинение. Однако, не пытаясь решить эту предельную философскую проблему, мы все же можем спросить: в чем же состоит та особенность наших «воображаемых сообществ», благодаря которой люди часто с готовностью признают, что, несмотря на то, что их волеизъявление по весьма важным проблемам попирается, при демократическом режиме они все же свободны?

Приемлемый для них ответ звучит приблизительно так: вы, как и другие члены нашего общества, являетесь свободными в силу того обстоятельства, что мы осуществляем самоуправление совместно, а не посредством некоей силы, которая могла бы не считаться с нами. Ваша свобода состоит в том, что у вас есть гарантированный голос в вопросах правления, в том, что вы можете быть услышаны и некоторым образом влиять на принятие решения. Вы пользуетесь этой свободой благодаря закону, который предоставляет избирательные права каждому, поэтому мы пользуемся ею вместе. Ваша свобода осуществляется и поддерживается этим законом, независимо от того, победителем или побежденным вы вышли из спора по конкретной проблеме. Этот закон определяет сообщество или тех, чью общую свободу он реализует/защищает. Он определяет коллективную деятельность, людей, чье коллективное действие посредством закона поддерживает их свободу.

Таков ответ, обоснованный или нет, с которым приходится согласиться индивидам в демократических сообществах. Сразу же становится ясно, что они вынуждены принять иной, более жесткий тип принадлежности, нежели индивиды в примере с лекционным залом. Это непрерывное кол-

лективное действие, благодаря участию в котором осуществляется нечто очень важное, своего рода свобода. Поскольку для их идентичности эта ценность принципиальна, они таким образом жестко отождествляются с коллективным действием и, следовательно, чувствуют связь с членами коллектива. Только апелляция к этому виду членства может ответить на вызов упомянутого нами ранее воображаемого индивида, обдумывающего вопрос, не поддержать ли ему монархический (или военный) путч для реализации своей свободы.

Основополагающий момент здесь в том, что кто бы в конечном счете ни был прав с философской точки зрения, но легитимирующий принцип народного суверенитета может работать и гарантировать согласие людей только в том случае, если они такого типа ответ принимают. Принцип суверенитета народа вступает в действие только через апелляцию к сплоченным коллективным действиям. Если же идентификация с ними отвергается, власть большинства в глазах отвергающих выглядит нелегитимной, о чем свидетельствуют бесчисленные случаи нелояльного поведения национальных меньшинств. Власть народа — прекрасно, но мы не можем принять власть этой компании, ибо сами не являемся ее членами. Такова внутренняя связь между демократией и сплоченными коллективными действиями. Она соответствует логике принципа легитимности, лежащего в основе демократических режимов. Им не удастся производить такую идентичность иначе как с риском для себя.

Последний пример указывает на важную модуляцию отсылки к народному суверенитету. В той версии, которую я только что привел, имела место апелляция к тому, что может быть названо «республиканская свобода». Она была вдохновлена историческим опытом античных республик и возрождена Французской и Американской революциями. Однако очень быстро та же самая апелляция начинает принимать националистическую форму. Попытки распространить идеи Французской революции силой французского оружия вызвали реакцию в Германии, Италии и других странах, а также ощущение непричастности у того самого «суверенного народа», во имя которого революция провозглашалась, осуществлялась и защищалась. Во многих, самых разных социальных кругах стали считать, что для того, чтобы обрести единство, необходимое для коллективного действия, суверенный народ с самого начала должен представлять из себя некое единство в культурном, историческом или — в случае большинства стран Европы — в языковом отношении. И поэтому за политической нацией должна стоять предшествующая ей культурная (иногда этническая) нация.

В этом смысле национализм родился из демократии, он ее — хороший или плохой — продукт. В Европе XIX столетия, когда народы боролись за освобождение от власти мультинациональных деспотических империй,

объединенных рамками Священного Союза, казалось, что оппозиции национализма и демократии не существует. Для Мадзини, например, это были две цели, прекрасно сочетающиеся друг с другом^{*}. Лишь позднее некоторые формы национализма во имя самоутверждения нации отказались от апелляции к правам человека и демократии.

Однако даже до того, как это произошло, национализм придал иную модуляцию суверенитету народа. Ответ на возражения, приведенные выше — а именно, что нечто существенное для вашей идентичности связано с нашим обычным правом — отсылает теперь не только к республиканским свободам, но также и к определенным моментам в структуре культурной идентичности. То, что защищается и осуществляется в национальном государстве — это не только ваша свобода как человека: национальное государство гарантирует также выражение вашей культурной идентичности.

Мы говорим таким образом о «республиканском» и «националистическом» вариантах апелляции к суверенитету народа, хотя на практике оба они часто идут рука об руку и бывают неотличимы друг от друга в риторике демократических сообществ и в сфере их воображаемого.

И действительно, даже образцовые «республиканские» до-националистические революции, Американская и Французская, столкнулись с развитием национализма, прямо вытекавшим из их собственных идей. Главной целью этих революций являлась универсальная ценность свободы, каковы бы ни были те молчаливые исключения, которые революционеры на самом деле принимали и даже поддерживали. Но их патриотические воззвания не выходили за рамки *конкретного исторического проекта* осуществления свободы — в Америке и во Франции. Сам универсализм становится основой обостренного чувства национальной гордости в «последней, самой светлой надежде человечества», в республике, где родилась и реализовалась идея «прав человека». Вот почему свобода, по крайней мере во французском случае, превратилась в проект завоевания, что имело судьбоносное значение и послужило, как я писал выше, причиной реактивного национализма в других странах.

^{*} И действительно, «поворот» к демократии принимал преимущественно «национальную» форму. С точки зрения логики вполне возможно, что демократический вызов мультинациональным авторитарным режимам (например, в Австрии или Турции) мог бы принять форму мультинационального гражданства в паниперском «народе». Однако на практике такие попытки обычно терпят неудачу, и каждый народ выбирал свой собственный путь к свободе. Так, чехи в 1848 г. отказались стать частью демократизированной Империи; попытка младотурков утвердить римскую модель гражданства потерпела крах и уступила место ожесточенному турецкому национализму.

Итак, перед нами тип коллективной деятельности, с которым ее участники идентифицируют себя как с реализацией/оплотом их свободы и/или национального/культурного выражения. Конечно, люди тоже часто «идентифицировались» с режимом, с обожествляемыми монархами или иерархическими порядками. Но в демократическую эпоху мы идентифицируем себя как свободно действующих индивидов. Вот почему представление о воле народа играет решающую роль в идее легитимации¹.

Это означает, что у современного демократического государства есть признаваемые всеми общие цели или референциальные пункты, благодаря которым оно могло претендовать на роль оплота свободы и локуса выражения для своих граждан. Неважно, обоснованы на самом деле эти притязания или нет: государство, чтобы быть легитимным, в воображении граждан должно представлять именно таковым.

Таким образом, по отношению к современному государству может возникнуть вопрос, иррелевантный для большинства предыдущих государственных форм: для чего или для кого это государство? Чья это свобода? Подобный вопрос будет казаться бессмысленным применительно, скажем, к австрийской или турецкой империи, если, конечно, при вопросе «для кого?», не иметь в виду Габбургскую или Оттоманскую династии (что вряд ли можно счесть легитимным основанием).

Именно в этом смысле у современного государства есть то, что я называю политической идентичностью, определяемой как принимаемый всеми гражданами ответ на вопрос «для чего?» или «для кого?». Политическую идентичность следует отличать от индивидуальной идентичности граждан; она — множество различных референциальных пунктов, каждый из которых определяет для гражданина, что, собственно, важно в его жизни. Разумеется, для того чтобы граждане могли более жестко идентифицировать себя с государством, желательно, чтобы эти идентичности хотя бы некоторым образом совпадали. В действительности же индивидуальные и групповые идентичности, как правило, намного богаче и сложнее, а кроме того часто и более разнообразны².

Конституционные дебаты, которые велись в недавнем прошлом в Канаде, представляют хороший пример политической идентичности как результата противоборства. В Квебеке никто не сомневался, что на собственнo квебекский вопрос «для чего?», ответ должен звучать (перефразируя конституционную поправку Мич Лэйк) приблизительно так: для того чтобы поддерживать и защищать особый квебекский характер. Суть дела заключалась в том, может ли Канада принять эту цель в качестве компонента своего собственного ответа на данный вопрос. Отклонение поправки к Конституции было воспринято многими квебекцами как отрицатель-

ный ответ и это дало сильный толчок движению за независимость — что, в общем, нетрудно было предвидеть.

Тесную связь суверенитета народа, сильной внутренней взаимосвязанности и политической идентичности можно продемонстрировать и иначе. Народ считается субъектом власти; это означает, что составляющие его индивиды образуют целостность, которая принимает коллективные решения. Более того, предполагается, что принимаемые решения основаны на общем согласии или, по крайней мере, на согласии большинства членов, считающихся равными и автономными. Для части граждан находиться под контролем других — недемократично. Это может способствовать принятию решения, но это нелегитимно с точки зрения демократий.

К тому же единства того типа, который здесь требуется, недостаточно для того, чтобы голосовать за регистрацию полностью сформировавшихся взглядов всех членов. Такие единства должны не только сообщать решения, но и сообщать обсуждать их. Демократическое государство постоянно сталкивается с новыми вопросами и кроме того стремится прийти к консенсусу по всем важным вопросам, а не просто отражает совокупный результат различных точек зрения. Однако совместное решение, выработанное в ходе обсуждения, не просто требует от каждого голосовать в соответствии со своими взглядами. Необходимо также, чтобы мнение каждого могло оформиться или измениться в свете обсуждения, т. е. в процессе обмена мнениями с другими.

Это обязательно предполагает определенный уровень взаимосвязанности. В известной мере члены сообщества должны знать, слушать и понимать друг друга. Если они незнакомы или если они в полной мере не понимают друг друга, то как они смогут участвовать в принятии совместного решения? Этот вопрос касается самих условий легитимности демократических государств.

Если, к примеру, одна из субгрупп, составляющих нацию, считает, что остальные не прислушиваются к ее голосу, или что они не способны понять ее позицию, она мгновенно почувствует себя исключенной из совместного обсуждения. Суверенитет народа требует, чтобы мы жили по законам, вытекающим из подобного обсуждения. Всякий, кто исключен, не может участвовать в принятии решений, и, следовательно, для него они теряют легитимность. Субгруппа, к голосу которой не прислушиваются, в известном отношении исключена из нации, но тем самым уже и не связана волей этой нации.

Дабы функционировать легитимно, нация, следовательно, должна быть конституирована так, чтобы составляющие ее индивиды могли слышать друг друга. Или, по крайней мере, она должна в достаточной мере приблизиться к этому состоянию, чтобы отразить возможные угрозы сво-

ей легитимности со стороны субгрупп. На практике необходимо большее. Сегодня нам недостаточно слышать друг друга. Наши государства нацелены на самосохранение, поэтому нам нужна гарантия того, что мы сможем слышать друг друга и в будущем. Это требует взаимосвязи. На практике нация может обеспечить стабильность своей легитимности только в том случае, если ее члены тесно взаимосвязаны через общую лояльность политическому сообществу. Более того, именно общее сознание такой взаимосвязи есть тот фактор, который рождает у различных субгрупп уверенность в том, что они действительно будут услышаны, несмотря на возможное наличие причин для подозрения в обратном.

Иными словами, современное демократическое государство требует наличия «нации» с очень сильной коллективной идентичностью. Демократия обязывает нас демонстрировать гораздо большую солидарность и гораздо большую взаимосвязь друг с другом в нашем совместном политическом проекте, чем это требовалось в иерархизированных и авторитарных государствах прошлого. В старые добрые времена Австро-Венгерской империи польский крестьянин в Галиции мог совершенно забыть о существовании венгерских помещиков, пражской буржуазии или венских рабочих, и это никоим образом не угрожало стабильности государства. Как раз напротив — поддерживало стабильность. Сохранение такого положения вещей стало невозможным тогда, когда начали распространяться идеи народовластия. Это тот момент, когда субгруппы не хотят или не могут сохранять межгрупповые связи и начинают требовать собственной государственности. Это эра национализма, крушения империй.

Я рассмотрел проблему политической необходимости сильной общей идентичности для современных демократических государств с точки зрения необходимости формирования народа как совещательного единства. Однако это очевидно и во многих других отношениях. Мыслители, принадлежащие гражданско-гуманистической традиции, от Аристотеля до Ханны Арендт, отмечали, что свободное общество требует более высокого уровня взаимосвязи и личного участия, нежели общество деспотическое или авторитарное. Гражданам, собственно говоря, самим приходится делать для себя то, что в ином случае делает для них правитель. Но это может происходить только в том случае, если эти граждане связаны сильнейшими узами идентификации с их политическим сообществом и, следовательно, с теми, кто солидарен с ними в этом.

Еще раз изменим угол рассмотрения. В силу того, что эти общества требуют сильной взаимосвязи своих граждан для общей деятельности, и в силу того, что ситуация, когда одни несут на себе бремя участия, а другие только наслаждаются результатом, становится недопустимой, свободные общества также требуют высокого уровня взаимного доверия. Другими

словами, они чрезвычайно уязвимы к недоверию одних граждан по отношению к другим, к подозрению, что кто-то в действительности не выполняет своих гражданских обязательств — например, не платит налогов, или скрывает свое истинное благосостояние, или, будучи работодателем, извлекает выгоду из хорошей ситуации на рынке труда, не неся при этом никаких социальных расходов. Такое недоверие порождает чрезвычайную напряженность, грозя распутать весь клубок морали взаимных обязательств, который демократическое общество должно контролировать. Стабильная система постоянно возобновляющихся взаимных обязательств является основой действий, необходимых для возобновления общественного доверия.

Отношение нации и государства часто трактуется одностороннее, как если бы именно нация всегда стремилась обзавестись государством. Но существует и обратный процесс. Для того, чтобы оставаться жизнеспособным, государство иногда предпринимает некоторые меры по формированию чувства общей принадлежности. Это довольно важная тема, например, в истории Канады. Чтобы образовать государство в демократическую эпоху, общество вынуждено решать трудную и до конца никогда не разрешимую задачу определения своей коллективной идентичности.

II

Итак, необходима общая идентичность. Каким же образом она порождает исключение? Самым разным, как мы сейчас попытаемся показать на примере различных ситуаций.

1. Наиболее трагичная, но и наиболее очевидная из возможных ситуаций имеет место тогда, когда группа, которую правящее сообщество не способно ассимилировать, грубо вытесняется; то, что мы сегодня называем этническими чистками.

Но есть и другие случаи, когда дело не доходит до таких крутых мер, и тем не менее исключение тех, чья инакость угрожает господствующей идентичности, все же имеет место. Я склонен классифицировать навязывание включенности как вид исключения, что может показаться логическим жонглерством. Так, венгерское националистическое движение пыталось насильственно ассимилировать словаков и румын; турки отказываются примириться с тем, что на восточных границах страны проживает курдское меньшинство. Может быть, внешне это и не выглядит исключением меньшинства, но в действительности к исключению ведет. Логическая цепочка следующая: то, кем вы являетесь или себя считаете, для нас неприемлемо; поэтому мы вас переделаем.

Или же исключение может принимать форму крючкотворства, как при режиме апартеида в Южной Африке, где миллионам черных отказывали в гражданстве на том основании, что у них, дескать, на самом деле есть

другая «родина» — сопредельные ЮАР государства, гражданами каких они и являются.

Все эти виды исключения мотивированы угрозой, которую для доминирующей политической идентичности представляют другие. Однако эта угроза имеет своим основанием тот факт, что суверенитет народа представляет собой господствующую идею легитимации нашего времени. Тяжело поддерживать откровенно иерархическое сообщество, в котором социальные группы очевидно ранжированы, а некоторые из них недвусмысленно маркированы как низшие или как подчиненные, по образцу строго и скрупулезно иерархизированной политической системы Османской Империи.

Отсюда парадокс народов-покорителей более ранних эпох, что были вполне довольны сосуществованием с большим количеством субъектов, чрезвычайно отличных от них самих. И чем больше их было — тем лучше. Первые мусульманские покорители империи Омейядов не ставили акцент на обращении в ислам подчинившихся им христиан, более того, они даже сами мягко противодействовали ему. При таком неравном соотношении древние империи очень часто представляют яркое напоминание о «мультикультурной» толерантности и мирном сосуществовании. До нас дошло множество свидетельств о сообществах (например, об империи Моголов при Акбаре), гораздо более просвещенных и гуманистичных по сравнению с государствами, что существуют на той же территории теперь.

Отнюдь не является случайностью то, что XX век стал веком этнических чисток: начало им положили Балканские войны, захватив десятилетия после Первой мировой войны, затем чистки приобрели невиданные, эпические масштабы во Второй мировой и до сих пор продолжаются. И это в одной только Европе!

Эпоха демократии ставит новые препятствия сосуществованию, ибо с ней возникает целый набор проблем, которые потенциально могут разделять граждан, и разделять глубоко — проблем, касающихся политической идентичности государства. Например, во многих регионах Индостана, там, где индуисты и мусульмане издавна жили бок о бок, подчиняясь единому гражданскому праву (даже допускающему известную долю синкретизма), теперь, как все мы знаем, идет жестокая война. Что же произошло? Самый популярный ответ отсылает нас к принципу британской внешней политики «разделяй и властвуй», или даже к британской мании переписи населения, которая, дескать, первая поставила вопрос о том, кто является большинством в том или ином регионе.

Эти факторы несомненно могут играть важную роль, однако решающими их, безусловно, делает контекст, в котором проблема политической идентичности выходит на первый план. По мере того как национальное

движение растет, ширится, превращается в угрозу чуждой, враждебной ему многонациональной Империи, стремясь к созданию демократического государства, все очевиднее встает вопрос о политической идентичности этого государства. Будет ли она просто идентичностью большинства населения? Или, может быть, нас ждет власть индуистов? Мусульмане требуют подтверждения гарантий. Предложения Ганди и Неру относительно паниндийской идентичности не находят сочувствия у сторонников Джиннаха*. Растет недоверие, растут требования гарантий и, наконец, возникает требование отделения.

Каждая сторона конфликта мобилизована до такой степени, что начинает воспринимать противоположную как угрозу своей политической идентичности. Эта угроза в некоторых случаях, которые еще предстоит обсуждать, может трансформироваться в сознании как угроза для жизни. Реакция на это — жестокость, ответ — жестокость не меньшая, и здесь мы сразу начинаем движение вниз по до боли знакомой исторической спирали. Данные переписи населения вдруг становятся зловещими — что, заметим, возможно только в нашу эпоху, эпоху демократии, когда факт принадлежности к большинству может иметь решающее значение.

2. Существует еще один феномен, который можно наблюдать в иммигрантских сообществах с высоким уровнем историческо-этнической взаимосвязанности. Для членов этих сообществ чувство общности так долго ассоциировалось с общим языком, культурой, историей, корнями и т. д., что теперь трудно «приспособить» его к ситуации, когда гражданское тело включает в себя множество индивидов с иным происхождением. Люди ощущают определенный дискомфорт по этому поводу, и отражением его могут стать несколько типов реакций.

В одном случае однородное сообщество противится предоставлению гражданства инородцам*. Прекрасный пример этого — Германия и «ее» турки, «гастарбайтеры» в третьем поколении, для которых единственным языком общения вполне может быть немецкий, единственным домом — Франкфурт, но которые, тем не менее, считаются нерезидентами, чужаками.

Однако есть и другие, менее грубые ситуации, в которых может проявляться вышеуказанный дискомфорт. Допустим, «пришлые» по истечении определенного законом времени ожидания автоматически получают гражданство. Более того, власти могут даже предпринимать меры по интеграции, и меры эти будут поддержаны большинством «коренного» населения. Но это означает, что «коренное» население так или иначе вынуждено вариться в собственном соку и, соответственно, будет испытывать

* Джиннах Мохаммед Али — основатель Пакистана (ред.).

трудности с признанием новой ситуации, с приспособлением. Попытаемся выразиться точнее: может быть, они пока просто не знают, как приспособиться; трудно приобрести новые рефлексы. Ну, например, они все еще обсуждают в электронных СМИ и в газетах политические вопросы *как если бы* иммигранты не были бы равноправными дискуссантами. Они оживленно обсуждают, какие преимущества могут дать переселенцы их обществу, как избежать возможных негативных последствий иммиграции, однако новоприбывшие всегда именуются «они», как если бы мигранты в принципе, хотя бы в будущем, не могли стать партнерами в дискуссии.

Вы, конечно, догадываетесь, что, когда я все это говорю, перед моим мысленным взором стоит мой родной Квебек. Я не хотел бы преувеличивать неразрешимость сложившейся там ситуации. Она меняется, и я надеюсь, что изменения эти будут к лучшему. Требуется время, чтобы приобрести навыки включения, но люди их действительно постепенно приобретают. Более того, эта проблема не универсальна, с заядлыми националистами дело обстоит хуже. Хуже потому, что националисты носятся с идеей независимости, которую по вполне понятным историко-психологическим причинам не разделяет никто из тех, кто не является *Québécois de soche*^{*}. Совершенно естественно, что эта часть квебекского идеологического спектра испытывает больше трудностей в движении навстречу новопривывшим.

Данный пример — иллюстрация того, что здесь поставлено на карту. Я бы не стал утверждать, что демократии неизбежно сопутствует исключение. Это означало бы отчаяние, а ведь положение дел отчаянным вовсе не является. Я также хочу сказать, что — как на то указывает название моей статьи — в современных демократических сообществах имеет место движение в сторону включения, подтверждаемое тем фактом, что провозглашается и предполагается правление *всего* народа. Но мне хотелось бы подчеркнуть, что параллельно этому существует и постоянное искушение исключения, которое порождается тем, что демократии функционируют эффективно только тогда, когда люди знают друг друга, доверяют друг другу и имеют взаимные обязательства.

Вторжение в сообщество новых членов, въезд иммигрантов, изменение гражданского состава населения является вызовом демократии. Точное содержание взаимопонимания, основы взаимодоверия и форма взаимных обязательств — все теперь подлежит пересмотру. Это нелегко, и существует вполне понятное искушение вернуться к старым, привычным формам общежития и просто отвернуться от возникшей проблемы. Игнорировать

* Коренным квебекцем (ред.)

проблему можно двумя путями: либо посредством прямого исключения, например через строгие ограничения в предоставлении гражданства (Германия), либо путем увековечения отношений «мы»/«они» в языке, мышлении и политической деятельности.

Искушение это особенно велико в переходный период, когда традиционное общество бывает поставлено перед необходимостью отказаться от более тесной взаимосвязи, существовавшей ранее. Квебек — наглядный тому пример. Во время последних судорожных попыток правительства справиться со стремительно растущим дефицитом бюджета премьер-министр провел ряд «саммитов», в которых участвовали влиятельные представители деловых кругов, профсоюзные лидеры и другие общественные деятели из самых разных сфер. Не только то обстоятельство, что эти попытки, похоже, были вполне обоснованными, но сама атмосфера консенсуса или, по крайней мере, искреннее стремление к соглашению, стали отражением чрезвычайно высокой сплоченности квебекского общества, доставшегося нам от наших предшественников. Люди, принимающие решения, все еще в основном «коренные» квебекцы, что на данном этапе развития вполне естественно. Но если подобные «саммиты» будут проводиться через двадцать лет, то вполне вероятно, что такое соотношение сохранить будет нелегко.

Это то, что касается исторически гомогенных в этническом отношении государств. Однако с аналогичным феноменом мы сталкиваемся и при рассмотрении этнически смешанных сообществ. Вспомним историю Соединенных Штатов. Волны эмигрантов, шедшие одна за другой, воспринимались многими американскими «старожилами» как угроза демократии и американскому образу жизни. Впервые такая участь постигла ирландскую иммиграцию 1840-х годов. Затем в конце столетия косо стали смотреть уже на переселенцев из Восточной и Южной Европы. И, разумеется, часть «коренного» населения, негры, впервые получив гражданские права после Гражданской войны, в действительности были исключены из избирательной системы на Старом Юге. Ситуация оставалась неизменной вплоть до принятия нынешнего закона о гражданских правах.

Кое-что здесь проходит по графе «слепой предрассудок». Но не все. Так например, ирландцы первых волн иммиграции, а затем европейцы не могли быть сразу интегрированы в американскую политическую культуру WASP'ов*. Новые иммигранты часто образовывали «банки голосов» для боссов и организаций, контролировавших политическую жизнь больших городов. Такое положение дел вызывало сильнейшее недовольство про-

* White anglo-saxon protestants, белые протестанты англосаксонского происхождения (ред.).

грессистов и всех, кто был обеспокоен тем, что подразумевалось под выражением «гражданская демократия».

И здесь переходный период также был успешно пройден, возникла новая демократия, в которой был воссоздан довольно высокий уровень взаимопонимания, доверия и сплоченности (увы, все еще с трагическим исключением чернокожего населения), хотя и за счет того, что прежние идеалы гражданской республики отступили на второй план, и триумф одержали идеалы, по определению Майкла Сэндела, «процедурной республики»³. Однако соблазн исключения некоторое время был чрезвычайно силен, и отчасти он мотивировался как раз приверженностью идеям демократии.

3. Во всех рассмотренных мною случаях присутствует один общий фактор — въезд из-за границы, расширение устоявшегося сообщества за счет новых граждан с иной этнолингвистической или политической культурой. Однако исключение может происходить и по другой линии. Именно из-за важности взаимодействия и взаимосвязи, общего понимания политической культуры демократии иногда пытаются навязать своим гражданам единый шаблон. «Якобинская» традиция во Французской республике — наиболее известный пример этого.

Здесь стратегия с самого начала состоит в том, чтобы жесткими и бескомпромиссными методами «переплавить» население. Взаимное понимание достигается и, как кажется, воцаряется навечно благодаря строгому определению того, что есть политика и что означает гражданство. Это — первооснова лояльности граждан. Подобный комплекс, таким образом, основательно защищен от всевозможных людей «со стороны», идеологических противников, уклонистов, а также, в случае необходимости, и от иммигрантов.

Исключение функционирует здесь не в отношении конкретных людей, изначально определяемых в качестве аутсайдеров, но в отношении иных способов существования. Эта формула запрещает иные формы современной жизни; она резко осуждает и наказывает, считая антипатриотичным, тот образ жизни, при котором все остальные грани идентичности не подчинялись бы главному — гражданской принадлежности. Что касается Франции, то там известное решение проблемы религии в публичной жизни было принято радикальными республиканцами. Этим решением было устранение религии. Им невероятно трудно было даже представить себе, что могут существовать иные способы обеспечить нейтральность государства. Отсюда такая шумиха по вопросу о том, можно ли мусульманкам носить головной платок в государственной школе.

Однако сила этой формулы в том, что с ее помощью долгое время удавалось избежать или, по меньшей мере, свести к минимуму другой тип исключения — исключения иммиграции. Французов, да и других, до сих

пор поражает утверждение Жерара Нориэля о том, что у каждого четвертого гражданина сегодняшней Франции бабушка и дедушка были рождены за границей⁴. Франция в этом веке фактически была страной иммигрантов, не подозревая об этом. Политика ассимиляции натолкнулась на некоторый барьер в связи с последними волнами иммиграции из Магриба, однако она идеально срабатывала в отношении итальянцев, поляков и чехов, переселившихся во Францию между Первой и Второй мировыми войнами. У этих людей не было никакого выбора и вскоре они стали неотличимы от «коренных» французов.

Иногда говорят о еще одном типе внутреннего исключения, связанного с проблемами пола, причем, не только в обществах с якобинской традицией, но вообще во всех либеральных демократиях, ибо во всех странах женщины получили право голоса позже мужчин. Стиль политической жизни, виды и тон общественных дискуссий определялись исключительно мужчинами, и это положение вещей все еще требует изменения. Если вспомнить поведение некоторых наших законодателей (большинство из которых — мужчины) во время голосования, поведения, напоминающего возню мальчишек на школьной перемене, то становится ясно, что доля правды в таком мнении есть. Политическая культура не сможет полностью включить женщин, пока нечто не изменится, хотя, возможно, мы пока не имеем ясных представлений, что необходимо в этом направлении делать.

III

Надеюсь, что я несколько прояснил, что имелось в виду, когда речь шла о динамике исключения при демократии. Можно определить это как искушение — искушение, находящееся за пределами того, что люди порой могут чувствовать в силу своих узких симпатий или исторических предрассудков; искушение, возникающее из потребности самой демократии во взаимопонимании, доверии и взаимной лояльности. Эта потребность может затруднить интеграцию аутсайдеров. Она заставляет нас провести линию, ограничивающую изначальное сообщество. Но она также может побудить нас принять «внутреннее исключение», побудить к созданию общей идентичности на основе жесткой формулы политики и гражданства, отвергающей любые альтернативы и требующей неукоснительного подчинения всех аспектов идентичности единственной доминанте — гражданству.

Эти две стратегии очевидным образом несовместимы друг с другом. Общества, основанные на внутреннем исключении, могут также отвергать пришлых, что, увы, прекрасно иллюстрирует деятельность «*Front National*». Равным образом и те общества, для которых исторически главной проблемой всегда была интеграция аутсайдеров, могут обратиться к

внутреннему исключению в попытке создать некое подобие единства в море различий.

Современная драма англоязычной Канады (или Канады за пределами Квебека) — хороший тому пример. Отчасти из-за ощущения фрагментации, которое испытывают некоторые канадцы в условиях стремительной диверсификации канадского населения, отчасти оттого, что это чувство фрагментации нередко скорее усиливается, чем уменьшается из-за векового страха канадцев за свою идентичность на фоне традиционно непоколебимой уверенности американцев в своей, в англоязычной Канаде в последнее десятилетие отношение к проблеме какой-либо возможной аккомодации квебекской специфики становится все более и более жестким. Трагедия канадцев в том, что как раз сейчас, когда чрезвычайно остра необходимость каким-то образом определить статус Квебека в федерации, в политическом смысле остается все меньше шансов сделать что-то имеющее смысл.

Жесткость и непреклонность проявляется, например, в политической стратегии — в требовании единого отношения ко всем провинциям, признание этого единообразия частью принципа гражданского равенства. Подобное единообразие в действительности совершенно чуждо нашей истории. Мне кажется, что если бы такой принцип пытались проводить в прошлом, вообще весьма сомнительно, что наша федерация состоялась бы. Однако сегодня он выходит на первый план, потому что многим он представляется единственным средством, способным восстановить доверие и взаимопонимание между различными регионами, поскольку между некоторыми из них существует давняя неприязнь. Такая жесткость не только затрудняет аккомодацию Квебека, но также и расчищает место для некоренных групп, вызывающих к новым способам самоуправления.

Сегодня очевидной чертой времени является следующее. Во-первых, то обстоятельство, что вызов, бросаемый переселенцами, генерализирован и мультиплицирован в опыте всех демократических обществ. Объем и скорость миграции народов делает практически все общества мира во все большей степени «мультикультурными». Во-вторых, реакция на этот вызов — как мы ее назвали, реакция «якобинского» типа» — включающая откровенное и жесткое внутреннее исключение — становится все менее стойкой.

Последнее нелегко объяснить, и тем не менее мне это представляется неопровержимым фактом. Произошел какой-то сдвиг в ориентации нашей цивилизации, который, по моим наблюдениям, приходится на 1960-е годы. Мысль о том, что человек обязан подавить собственную инакость ради того, чтобы вписаться в некое доминирующее большинство, способ жизни которого в данном обществе признается как единственно законный, постепенно выветривается. Феминистки, культурные меньшинства,

гомосексуалисты, религиозные группировки — все требуют, чтобы господствующий политический принцип был пересмотрен для того, чтобы принять их, но не соглашаются на обратное: на пересмотр собственных отличий с тем, чтобы вписаться в доминирующую культуру.

В то же время произошло и другое изменение, возможно, связанное с этим первым, но уж точно проистекавшее из своих собственных причин, и имевшее совершенно особые последствия. Изменение это тоже было поначалу незначительным, фактически незаметным, с трудом фиксируемым. Однако уже с этого момента переселенцы более не ощущали прежней необходимости ассимилироваться. Здесь важно ничего не перепутать и не просмотреть суть произошедшего. Большинство переселенцев действительно желали в полной мере быть ассимилированными теми сообществами, в которые они влились, и, безусловно, желали быть признанными полноправными членами этих сообществ. Однако в наши дни они часто стремятся осуществить это свое желание по-своему, и, едва ассимилировавшись, тут же обретают право изменять принявшее их сообщество.

В этом плане наиболее показателен пример «испэникс» в Соединенных Штатах. Дело вовсе не в том, что они не хотят стать англофонными американцами. Они прекрасно отдают себе отчет в том, какие преимущества связаны с владением английским, и не собираются лишать себя этих преимуществ. Но тем не менее они достаточно часто требуют того, чтобы в сфере школьного образования и бытовых услуг господствовал испанский, поскольку им важно сделать процесс ассимиляции наименее болезненным и, даже если они выпадут из него, все же сохранить что-то от родной культуры. Разумеется, все они со временем выучат английский, и в то же время именно они — как когда-то первые волны иммигрантов — добавляют кое-что к общему (и чрезвычайно подвижному) представлению о том, что означает быть американцем. Различие между более ранними волнами иммиграции и «испэникс» состоит в том, что последние, похоже, изначально осознают свою особую культурную функцию в процессе формирования общеамериканской культуры, тогда как для прежних иммигрантов такая роль воспринималась только ретроспективно.

Мне кажется, что разница между прежним, практически полным, успехом Франции в деле ассимиляции иммигрантов из Восточной и Южной Европы, и нынешней, весьма сложной ситуацией с магрибцами (кому сегодня придет в голову, что Ив Монтан — итальянец?), отражающей целый спектр других факторов, гораздо большее культурно-религиозное различие и падение идеала полной занятости должна отражать также и новую ситуацию внутри иммигрантского сообщества. Прежнее, ничем не замутненное чувство признательности по отношению к государствам, предоставившим убежище и жизненные возможности, чувство, которое, как ка-

залось, делало любую переоценку различий совершенно необоснованной и неуместной, уступило место чему-то трудно определимому. Большой искус сказать — вполне в духе многих религий — что Земля была дана человеческому роду в общее владение. Данное пространство не является единоличной собственностью людей, связанных с ним как с местом рождения. Если я в силу определенных обстоятельств оказываюсь на этом пространстве, то это вовсе не значит, что я связан с «местными» какими-либо моральными обязательствами или что я обязан принимать любые императивы, которыми регулируется их жизнь.

Отсюда вытекают два новых фактора, определяющих нынешнее положение дел. Во-первых, то, что я говорил выше о «испэникс» в США, стало достаточно распространенным, т. е. идея того, что культура, в которую «испэникс» вливаются, находится в состоянии постоянного изменения, и что они, соответственно, могут в будущем непосредственно участвовать в формировании ее облика. Именно это сознание, в противовес прежней однозначной необходимости приспособливаться к чужой среде, все больше и больше заявляет о себе в каждом акте переселения.

Во-вторых, сегодня мы сталкиваемся с интенсификацией давнего феномена, который сейчас представляется вполне «нормальным». Я имею в виду тот факт, что некоторые группы иммигрантов все еще в моральном, культурном и даже политическом отношении функционируют в качестве «диаспоры» страны своего происхождения. Явление это очень старое — вспомним хотя бы «Полонию» во всех странах, куда эмигрировали поляки. Но все же, пусть в принимающей стране кто-то недоуменно морщится, пусть кто-то косится — а таких много — пусть симпатия к иммигрантам основана на симпатии к их стране (полям в данном случае, можно сказать, повезло), пусть бормочут что-то о двойной лояльности, но я все равно верю, что именно этот тип поведения постепенно будет считаться нормальным. Разумеется, до сих пор существуют и крайние варианты этого, вызывающие очень жесткое неприятие: скажем, террористы, использующие ту или иную принимающую страну в качестве базы для проведения собственных операций. Но здесь ведь дело в том, что подобные действия являются потрясением господствующей политической морали, а вовсе не в сильнейшей тяге к «родине, т. е. к стране происхождения. Все более обиходным и не вызывающим возражений становится представление, что ты, например, коренной канадец — что совершенно не отменяет твоей сильнейшей привязанности к культурно-политической плоти какой-нибудь другой страны.

IV

Вывод из предыдущего можно сформулировать так: демократические общества пребывают в состоянии постоянного внутреннего противоборства. С одной стороны, насущной необходимостью для них является единая политическая идентичность, а с другой — как раз это и порождает искушение исключить людей, которые не могут или не желают принять идентичность большинства, ту идентичность, которую большинство воспринимает как приемлемое, желательное, в конце концов, единственное средство сплочения. Кроме того, исключение — даже если мы отвлечемся от его чрезвычайной сомнительности с точки зрения морали — идет вразрез с легитимационной идеей народного суверенитета, подразумевающей не просто власть народа, а *всего* народа. Необходимость формирования нации как коллективного субъекта действия противостоит требованию включения в нацию всех, кто имеет законное право на гражданство.

Вот источник болезни. Каково же лекарство? С этим, по-видимому, намного сложнее. Однако мне думается, что на первом этапе было бы важно просто признать наличие проблемы как таковой. Признание дало бы возможность понять, что во многих случаях условие решения — готовность переосмыслить нашу политическую идентичность. Ведь в конце концов проблема эта есть результат того, что какое-то освященное авторитетом традиции определение идентичности не позволяет «вписаться» всем, кто имеет полное право на гражданство в данном обществе. Реакцией же на это слишком часто бывает попытка зафиксировать первоначальную идентичность, превратить ее в священную корову, в нечто абсолютно не подлежащее пересмотру, как если бы идентичность была неотъемлемой собственностью определенной нации, раз и навсегда сложившейся в своих территориальных и культурно-исторических чертах.

Отсылка к «корням» может встречаться как в «республиканском», так и в «национальном» регистре. В первом случае определенные черты нашего республиканского устройства возводятся в абсолютные и неприкосновенные, игнорируется тот факт, что именно эти характеристики могли бы позволить нам найти почву для новой коллективной идентичности, т. е. существует своего рода «якобинский» фундаментализм — в данный момент особенно ощутимый во Франции — как реакция на известные требования аккомодации растущего мусульманского меньшинства. Ношение платка мусульманскими школьницами во Франции многими воспринимается как попрание принципов светскости, лежащих в основе французской республиканской традиции. Общий принцип нейтральности государства, неотъемлемо присущий различным типам современной демократии, метафизически смешивается с конкретно-историческим спосо-

бом его реализации, и последний трактуется как столь же безусловный и неприкосновенный, как и первый.

Такой страх вполне понятен, хотя и чреват весьма неприятными социальными последствиями. Столкновение с непривычным и раздражающим заставляет людей цепляться за вековую традицию коллективной идентичности. Однако подобная реакция подкрепляется верой в то, что первоначальное общественное устройство имело своей целью создание единой и неизменной политической идентичности, что оно некоторым образом уже заранее препятствовало всякой необходимости нелегитимного исключения.

Следствие этого — отрицание того факта, что проблема коренится в самой демократии. Демократию нельзя вызвать к жизни и поддерживать вечно одним только хорошо продуманным законодательством. Даже если таковое в момент своего установления идеально соответствовало чаяниям нации, постепенное изменение индивидуальной идентичности, вызванное миграцией и вытекающими из нее моральными и культурными сдвигами, делает неактуальной сложившуюся политическую идентичность для людей, от которых требуют ее безоговорочно принимать. Настаивать на подобном безусловном принятии — это фундаментализм и отрицание истории.

Гораздо чаще с такой апелляцией к «корням» встречаешься в регистре «национального»; здесь деструктивные последствия подобного дискурса особенно наглядны. Основной тезис в этом случае состоит в том, что исключительными правами на определенную территорию обладает одна исторически закрепленная этническая, культурная, лингвистическая или религиозная идентичность, независимо от всех остальных, пусть даже и имеющих многовековую историю, связанную с этой территорией. Так, венгерские националисты говорят о своих правах на земли Короны Св. Стефана XIX в., а партия Бхаратья Джаната считает, что может и должна навязывать хиндустанскую идентичность всем группам населения Индии. Стоит ли напоминать, что в Европе в последнее десятилетие наиболее жестоким и симптоматичным решением этой проблемы стала война на территории бывшей Югославии.

Стандартной реакцией, психологическим рефлексом для многих граждан либеральных государств становится интерпретация такого рода действий не как проблем самой демократии, а как «националистической заразы». Суждение, на мой взгляд, слишком удобное, чтобы просто отмахнуться от проблемы. Начнем с того, что у слова «национализм» есть множество значений. Например, то, что восходит еще к Гердеру, а именно *освобождение*, напрямую связанное с идеями демократии. Чтобы жить друг с другом в мире, мы не должны в обязательном порядке встраиваться в искусственную гомогенность. Можно просто признать существование различных «национальных» (или «народных», от слова *Volk*) идентично-

стей и даже дать им политическое выражение, поскольку акт такого признания заставляет всех участников действия согласиться в том, что их идентичность не универсальна, а существует на равных правах с другими, также легитимными, идентичностями.

Национализм гердеровского толка — это универсализм: все народы равно достойны уважения. Эта идея могла быть использована (и использовалась Гердером) с целью защитить славянские народы от посягательств немцев, как, впрочем, и для защиты немецкой культуры от гегемонистских притязаний французов. Для того, чтобы жить мирно и иметь гарантированные права, не обязательно принимать французский язык в качестве универсального. Ваша индивидуальная идентичность может найти отражение и в идентичности вашего политического сообщества. Этот тезис делает демократическое обоснование безупречным.

Таким образом мы постепенно продвигаемся к идее, которую я считаю ключевой для креативного решения проблемы исключения: разделение сфер идентичности или *причастность* некоторому общему пространству идентичности, целое как совокупность *частей*. Политические идентичности людей, вынужденных или желающих жить вместе, должны быть самими этими людьми продуманы, обсуждены и креативно, с неизбежными компромиссами, пригнаны друг к другу (в основе любого сосуществования всегда лежит известная смесь необходимости и сознательного выбора). Кроме того, подобные решения никогда не должны приниматься навечно. Они непременно будут либо приниматься заново, либо отвергнуты, либо частично пересмотрены будущими поколениями.

Идею национализма, порождающую столько бед, сформулировал Эрнест Геллнер как «политический принцип, согласно которому политическое и национальное единство должны совпадать»⁵. По этой идее, проблема разделения пространства идентичности может быть решена выделением каждой нации определенной территории, на которой затем будет построено суверенное государство. Утопичность, а, пожалуй, и абсурдность этого решения очевидна. Даже если каждой из многих тысяч социальных групп, затребовавших себе статус «нации», дать кусочек земли, все равно любое из этих карликовых государств не будет застраховано от проблемы национальных меньшинств: народы мира слишком неоднородны. Отсюда следует, что единственным способом создать «национальное» государство была бы фундаментальная этническая чистка.

Идем далее. Эта идея будет «работать» только с условием, что при декларируемом равенстве наций некоторые нации будут «равнее» других. Именно они получают государственность, тогда как остальные будут жить (и то, если повезет) в их тени на правах меньшинств. Такую идею национализма можно реализовать одним способом: отвергнув ее первоначаль-

ную — универсалистскую — этическую основу. Извращенное представление о национальном оправдывает претензии исторически сложившихся национальных идентичностей на монопольный контроль за «их» территорией. В худшем случае мы будем иметь дело с югославским сценарием. В лучшем — с политикой Parti Québécois или либерального крыла Bharatiya Janata Party* меньшинствам будут гарантированы права, но создание общего пространства идентичности, обсуждение с меньшинствами каких-то компромиссных вариантов коллективной политической идентичности будет резко отвергаться.

Подобно «республиканским» формам конституционализма, упомянутым выше, утопическая идея окончательного решения проблемы демократического сосуществования ослепляет людей практически во всех демократических государствах, не давая им возможности трезво взглянуть на ситуацию. И в том, и в другом случае надеются на то, что можно «арестовать» историю. Первый путь — попытка зафиксировать начало истории: наш народ провозгласил, что эта территория — наша, и мы отныне от нее неотъемлемы. Но и второй путь, претендующий на разрешение проблемы демократии, может только обострить ее до состояния тягчайшего конфликта.

Однако вера в то, что данная проблема — это проблема «национализма» *sans phrase*, может стать источником другого утопического решения, а именно: политической идентичности, основанной исключительно на «республиканских» элементах, вне всякой связи с национальными или культурными идентичностями.

Перспектива сведения воедино такого большого числа различных культур и видов политического опыта естественным образом порождает все возрастающее искушение определять взаимопонимание скорее в терминах «либерализма», нежели через отсылку к идентичностям граждан. Предполагается, что в центре внимания должны находиться только индивидуальные права и демократические правовые процедуры, а не культурно-исторические моменты или же представления о хорошей жизни, посредством которых граждане определяют свои идентичности. Коротко говоря, есть искушение идти в сторону того, что Сэндел назвал «процедурной республикой».

Это уже стало явным в случае Канады. Я отмечал выше, что перед лицом растущего культурного многообразия в англоязычной Канаде появилась тенденция использовать некоторые аспекты политической культуры в качестве центральных для построения национальной идентичности. Неудивительно, что основным элементом, который был выбран для этого, стала Хартия прав, введенная в Конституцию Актом 1982 г. В ее основе

* Хиндустанская националистическая партия в Индии (прим. ред.).

лежит идея того, что сколь бы сильно мы ни отличались друг от друга, но в качестве канадцев мы можем иметь некоторый общий набор прав и процедур их реализации.

Какие же цели ставит перед собой процедурная республика? Таковых много, и некоторые из них нашли отражение в современных тенденциях нашей философской традиции. Я подробно останавливался на этом в другой работе⁶, и мне думается, что поворот от этики хорошей жизни к этике, основанной на чем-то ином, предположительно менее спорном и более подходящим для достижения общего согласия, столь же очевиден, сколь и понятен. Этим частично объясняется популярность утилитаризма и деонтологических теорий кантианского толка. Все они стремятся отвлечься от обсуждения того, какая жизнь является более желанной, достойной, соответствующей человеческой природе, и вернуться к тому, что им представляется более твердой почвой. В одном случае мы учитываем все предпочтения, безотносительно предполагаемого качества искомых целей. В другом — абстрагируемся от предпочтений и сосредоточиваемся на правах субъекта предпочтения.

Акт абстрагирования подкрепляют три важных соображения. *Первое*: в эпоху скептицизма по отношению к этическим воззрениям (пусть еще не окончательно утвердившегося, но уже существующего как угроза), абстрагирование отступает с территории, где аргументы кажутся наиболее зависимыми от нашей интерпретации, наиболее спорными и неспособными приобрести качество всеобщности. Наверное, все мы можем согласиться с тем, что при существовании равенства людей в определенных аспектах жизни лучше позволить людям иметь то, чего они желают, или уважать свободу их выбора. *Второе*: отказ принять какое-то одно конкретное представление о хорошей жизни оставляет за индивидом право самому делать выбор и тем самым соответствует духу антипатернализма, присущему нашему времени. Это гарантия определенной свободы. *Третье*: в ситуации чрезвычайного многообразия воззрений, бытующих в современном обществе, утилитаризм и кантианская деонтология, похоже, обещают указать путь решения встающих перед нами общих проблем, не противопоставляя при этом мнения одних мнениям других.

Итак, первые два соображения имеют своей основой философские аргументы относительно того, что является познаваемым и доказуемым, а что нет, т. е. относительно природы свободы. Третий аргумент — политический. Независимо от того, кто в конечном счете прав в споре адептов процедурной этики с приверженцами идеи хорошей жизни, по политическим основаниям мы, скорее всего, можем быть уверены, что лучшей политической формулой для демократического правления в высоко дифференцированном обществе была бы какая-то форма нейтрального либера-

лизм. Этот тот пункт, к которому сегодня приходят практически все. Ярким примером здесь служит поворот от «Роулса I» к «Роулсу II». Его теория справедливости теперь преподносится как теория «политическая, а не метафизическая». Этот поворот, возможно, частично был вызван трудностями, с которыми сталкивается чисто философская аргументация. Но кроме того он соответствует центральному измерению современного общества. Последнее частично возникает, как я уже указывал выше, из реального возрастания многообразия населения (связанного, в том числе, с процессами международной миграции), а частично — со все более настойчивым требованием серьезного отношения к старым различиям (подобное требование выдвигается, например, феминистками).

Сегодня вопрос стоит так: какие идеи свободы, равенства, справедливости и основ общественного сосуществования не просто абстрактно верны, но осуществимы в современных демократических обществах? Как могут люди, живущие при демократическом режиме в условиях справедливости и равенства, сосуществовать друг с другом, сохраняя свои различия?

Процедурная республика с самого начала имеет большое преимущество. Если в своем понимании ролей и прав граждан вы абстрагируетесь от какого бы то ни было представления о хорошей жизни, то вы таким образом избежите опасности защиты одних взглядов за счет других. Более того, вы найдете непосредственную общую территорию, на которой могут собраться все. Уважайте меня и наделите меня правами исключительно на основании моего гражданства, а не на основании моего характера, внешнего вида или моих целей, не говоря уже о моем поле, расовой принадлежности, сексуальной ориентации и т. п.

Никто, будучи в здравом уме не станет отрицать, что это важное измерение всякого либерального общества. Право голоса, например, действительно дается безусловно, или же при условии некоторого основания гражданства, но во всяком случае это происходит совершенно независимо от различий из вышеприведенного списка. Вопрос, который мы должны себе задать, таков: является ли это *единственным* основанием для сосуществования в демократическом обществе, сохраняется ли действенность этого принципа во *всех* контекстах, становится ли наш либерализм более совершенным оттого, что мы в состоянии обращаться со своими согражданами как с равными безотносительно к ценностям, которые они защищают?

Поначалу может показаться, что, каковы бы ни были другие причины для подобного обращения, оно, по крайней мере помогает нам сойтись, поддерживает в нас чувство участия в общем деле. То, что у нас есть общего, — это наш выбор в пользу одного и отвержение другого, наше желание, чтобы нам помогали, а не мешали в осуществлении целей, вытекающих из принятых нами решений. Поэтому дело, обещающее на неко-

торой справедливой основе продвигать план каждого человека, представляется идеальной общей почвой.

Однако это отступление к процедурности не решает дилемму демократии. Даже напротив, очень часто именно оно ее обостряет. Это наглядно подтверждается рассмотрением двух моментов.

Во-первых, условием жизнеспособной политической идентичности является то, что люди действительно могут соотноситься с ней, находить в ней свое отражение. Но в некоторых случаях сохранение исторической культурной идентичности настолько важно для определенной группы, что подавление любого упоминания о ней в нашем ответе на вопрос «для чего?» не может не привести к отчуждению этой группы. Защита и поддержка «особого общества» не может не играть важную роль для общей идентичности жителей Квебека как политического единства и по отношению к Канадской Федерации в целом, и по отношению к внешнему миру. Полный отказ от упоминания об этом в канонических определениях канадской идентичности может только усилить ощущение многих квебекцев, что в Федерации им нет места. Это не решение головоломки общеканадской политической идентичности, а скорее источник величайшей угрозы, перед которой она стоит сегодня.

Во-вторых, процедурный путь предполагает, что можно непротиворечивым образом отличить нейтральные процедуры от реальных целей. Однако в действительности очень трудно выработать процедуру, которая будет всеми восприниматься как нейтральная. Смысл процедур, хартий о правах или дистрибутивных принципов состоит в том, что они должны быть принципиально отделены от сферы сущностных различий стилей жизни. На практике это обеспечить невозможно.

Ситуация с девушками-мусульманками, носящими головной платок во французских школах, особенно красноречива в этом отношении. Светскость считается нейтральным принципом, не отдающим предпочтения ни одной религии или мировоззрению. На этом основании мусульманкам было отказано в праве носить платок, а тем временем французские школьницы, например, часто носят крест, что оставляется без внимания. Предполагается, что в «секуляризованном» обществе это часто всего лишь «декорация». Такое предположение, конечно, достаточно справедливо, однако религиозная «невидимость» креста все же свидетельствует о Франции как о постхристианском обществе, за спиной которого столетия христианской культуры. Как тогда можно надеяться убедить мусульман в том, что подобное сочетание правил нейтрально?!

Ошибка здесь состоит в убеждении, будто можно принять решение, нейтральность которого будет гарантирована тем, что в его основу положен некий принцип или процедура. Это порождает иллюзию, что нет не-

обходимости обсуждать место этих символов и, следовательно, сталкиваться в публичном пространстве с реальными сущностными различиями конфессиональных принадлежностей. Но никакая процедура не может освободить от необходимости делить с другими людьми пространство идентичности.

Нечто подобное мы наблюдаем и в американском случае. То, что предположительно является процедурным движением, нейтральным по отношению ко всем партиям, разделение церкви и государства, оказывается открытым для различных интерпретаций, и кое-какие из них представляются некоторым заметным участникам общественного процесса далеко не нейтральными. Дискуссия по поводу школьной молитвы — хороший тому пример. Можно утверждать, что настаивание на процедурном решении — в этом случае решении конституциональном, при котором «победитель получает все» — это как раз то, что максимально накалит ситуацию и усилит разделение; впрочем, похоже, именно это уже произошло.

Более того, отказ от политического решения, основанного на переговорах и компромиссе между соперничающими позициями, не оставляет возможности для людей по ту и по эту сторону баррикад разобраться в сущности аргументов противника. Даже хуже: то, что требование проигравших было объявлено не соответствующим Конституции, лишило их программу легитимности и вызвало глубокий отклик американского общества. Мы не только не можем дать вам то, чего вы хотите, но уже самим своим желанием вы демонстрируете свою примитивность и неамериканскость.

Итак, американская культурная война последних лет лишь обострилась, а не пошла на спад из-за того, что для решения спора государство прибегло исключительно к судебному разбирательству на основе Конституции.

V

Мой тезис в этой связи таков: истинное понимание дилеммы демократического исключения показывает, что не существует альтернативы тому, что я назвал разделением, совместным использованием пространством идентичности. Это означает обсуждение общеприемлемой, даже компромиссной политической идентичности между различными индивидуальными или групповыми идентичностями, которые хотят или вынуждены жить в рамках данного государственного устройства. Некоторые вещи, конечно, не подлежат обсуждению. Я имею в виду основные принципы республиканских конституций, например, идею демократии и прав человека. Однако такая твердость должна сочетаться с признанием того, что эти принципы могут быть реализованы по-разному и никогда не применяются нейтрально, без учета сущностных религиозно-этнических разли-

чий в обществе. От исторических идентичностей нельзя просто абстрагироваться. Но равным образом неприемлема их претензия на монополию. История не дает данной территории право на эксклюзивные требования.

Что это означает на практике? За недостатком места я бы не стал здесь вдаваться в подробности. С другой стороны, не так уж много вещей поддаются предельному обобщению. Решения должны соответствовать конкретной ситуации. Некоторые из политических механизмов такого разделения уже хорошо известны. Таковы, например, различные виды федерализма, а также проекты особого статуса меньшинств, представленные сегодня в Шотландии и Каталонии. Однако для значительно более многообразных демократических обществ XXI века еще предстоит разработать множество других модальностей.

А пока полезно было бы, как мне кажется, составить себе более ясное и четкое представление о природе нашей демократической дилеммы, поскольку власть нереалистичных и антиисторичных решений над нашим разумом и воображением все еще вредит нашим усилиям справиться с множющимися конфликтами, порожденными этой дилеммой. И если данная статья хоть как-то поспособствует осуществлению этой задачи, ее написание будет оправдано.

¹ Еще Руссо, ясно изложивший логику этой идеи, понимал, что демократический суверен не может быть всего лишь «агрегацией», как в нашем примере с лекционной аудиторией. Он должен представлять собой «ассоциацию», т. е. мощный коллективный субъект, «*corps moral et collectif*» с присущим ему «*son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté*». Последнее слово здесь ключевое, ибо то, что определяет индивидуальность этого тела, есть «*volonté générale*». Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Кн. I. Гл. 6.

² Об этом отношении я писал в своей статье: *Les sources de l'identité moderne // Les Frontières de l'identité: Modernisme et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy. 1996. P. 347–364.

³ Sandel M. *Democracy's Discontent*. Harvard, 1996.

⁴ Le Creuset français. P., 1989.

⁵ Gellner E. *Nations and Nationalism*. L., 1983. P. 1.

⁶ См.: Taylor Ch. *Sources of the Self*. Harvard, 1989. Chap. 3.

Мультикультурализм и деконструкция этнических границ

Я хотел бы обсудить так называемое этническое возрождение в российских городах на фоне западных дискуссий о мультикультурализме, отталкиваясь при этом от особенностей мультикультурализма советского. С этой целью я попытаюсь сделать некоторые обобщения проведенных нашим Центром исследований формирования этнических общин в Санкт-Петербурге и Эстонии, а также общины (пост)советских эмигрантов в Берлине¹. Я хотел бы также, опираясь на опыт советского и постсоветского общества, выдвинуть ряд аргументов против политики мультикультурализма, и подвести читателя к выводу о необходимости демифологизации и деконструкции этнических границ.

Создается впечатление, что столь популярная еще недавно в Западной Европе дискуссия о мультикультурализме постепенно сходит на нет, так и не приведя к каким-либо практическим результатам. Идеальные либеральные модели интеграции мигрантов в европейское общество, которые предполагали, казалось, соответствующую ясную и эффективную политику, оказывались утопией всякий раз, как только анализ затрагивал реалии сосуществования переселенцев из «третьего мира» с представителями «доминирующей культуры». Проблемы массовой миграции в странах Запада оказались во многом нерешенными в ситуации кризиса идентичности самих европейцев в условиях глобализации и формирования объединенной Европы.

Большинство критиков подчеркивает невнятность самого понятия «мультикультурализм», влекущую за собой большие сложности использования данного термина в научной и общественной дискуссии. Во-первых, характерно смешение разных уровней понимания этой категории: как реальной ситуации в обществе, как политики и стратегии управления, как научной концепции и теоретического конструкта, как публичной дискуссии². Во-вторых, различны дискурсы, в рамках которых работает этот термин. Так, Ф.-О. Радтке³ выделяет программно-педагогический (при помощи которого обосновывается угроза этнических конфликтов), кулинарно-циничный (симпатия к другим опирается в основном на способность этих других обслуживать общество, вписываясь в доминирующую систему правил), демографически-инструментальный (допуск мигрантов ставится в зависимость от собственных ограниченных возможностей обеспечить требуемый прирост населения), реактивно-фундаменталист-

ский (приписывается мигрантам, у которых нет достаточных ресурсов для интеграции) дискурсы. В-третьих, сильно различаются идеологические перспективы анализа: с позиций высшего и среднего слоев, с позиций низшего класса и интегрированных прежних мигрантов, с позиций неинтегрированных мигрантов⁴.

Следует отметить, что при всей неопределенности и многозначности понятие «мультикультурализм» подразумевает пафос стремления к равноправию различных культур, а также модели их равноправного существования в противовес модели гегемонии одной культуры⁵. Не ставя под сомнение идеалы равноправия (но задаваясь вопросом о способах их реализации), я хотел бы обратить внимание на следующую исключительно важную, на мой взгляд, особенность мультикультурализма: в любой его модели имплицитно присутствует эссенциалистское представление об этничности и примордиалистский подход к культуре. В такой модели культурные границы между группами не ставятся под сомнение, а различия жестко фиксируются и легитимированы, что само по себе может стать почвой для ксенофобии. Часть общества или группа мигрантов «естественно» связываются с «иной» культурой, и группе в целом приписывается несуществующая гомогенность. Такой подход повсеместно распространен и в российской (советской) социологической традиции. Поскольку тяжкое наследие эссенциалистской школы Ю.В. Бромлея еще не скоро будет преодолено в России, длительную дискуссию о мультикультурализме можно с уверенностью прогнозировать.

Разрабатывая те или иные идеальные модели развития мультикультурного общества, их авторы оставляют открытым вопрос, как конкретно следует выстраивать механизм интеграции меньшинств в доминирующую культуру, какие методы должны при этом использоваться. Реальные сведения о социальном положении мигрантов в таких рассуждениях чаще всего отсутствуют. Я бы отметил преимущественно спекулятивный характер дискуссии в целом. Исследования (если и проводятся) весьма поверхностны, опираются на массовые опросы и на статистику, результаты которых трудно интерпретируемы. Авторы таких исследований получают результаты, которые уже заведомо заложены в формулировках вопросов, отражающих систему их собственных общественных представлений и не затрагивающих социальные конструкты респондентов⁶.

В разных обличьях проблемы мультикультурализма в России (СССР) обсуждались в течение многих десятилетий. Есть основания назвать СССР страной победившего мультикультурализма. Этнические границы в советский период служили не только одним из критериев формирования внутренней политики («интернационализм» в этническом смысле, «дружба народов»), но и были доведены до логического предела. Разделение

общества по национальным признакам стало превалировать над всеми прочими, привязываясь к тем или иным территориям. Пространство было административно иерархизировано, в зависимости от степени «важности» (с точки зрения властей) того или иного «народа». Соответственно распределялись права, привилегии и ресурсы. Для советских граждан этничность не была делом самоидентификации или выбора, а жестко приписывалась государством и заносилась в документы. Судьба гражданина была тесно связана с политикой государства и восприятием обществом тех или иных «национальностей». Культурные различия признавались ценными сами по себе, так что естественным казался вывод о необходимости развития и защиты слабых культур, «малых народов», и, соответственно, политика льгот и позитивной дискриминации для отдельных групп населения страны.

Главное, за что принцип мультикультурализма следует подвергнуть критике, это то, что он находится в противоречии с принципом равенства индивидуальных возможностей. Право быть иным может само по себе рождать оправдание неравенства. Льготы слабым, политика квотирования, столь распространенные в Советском Союзе и в постсоветской России, неизбежно ведут к дискриминации сильных. Советская история на многих примерах демонстрировала недостатки функционирования «мультикультурного» общества. Так, квотирование при получении высшего образования перестало играть стимулирующую роль для так называемых малых народов, зато стало серьезным препятствием для жизненной карьеры тех, кого государство «назначило» быть евреем. С другой стороны, льготы представителям определенных этнических групп приводили к стремлению всеми правдами и неправдами получить статус принадлежности к ним.

Не только советская практика может продемонстрировать неудачи мультикультурной политики в исправлении исторически сложившихся несправедливостей по отношению к отдельным группам населения. Типичный пример — малоуспешные попытки преодолеть социальное неравенство между черным и белым населением в США в последние десятилетия. Как правило, предоставление особых условий «слабым» и их поддержка стимулируют с их стороны не стремление ликвидировать неравенство, а напротив, консервацию привычных, ориентированных на патернализм образцов поведения.

Разумеется, в некоторых обществах в определенные периоды развития политика мультикультурализма (с использованием механизма позитивной дискриминации) может использоваться как временное сильное лекарство против устоявшихся расистских установок и практик. Однако длительное применение такого лекарства грозит привыканием и опасностью возник-

новения мощного противодействия с возможностью возвращения прежних дискриминационных практик. Типичный пример передозировки — советское общество. Вот почему большинство социальных конфликтов в современной России имеют тенденцию к немедленной этнизации. В кризисных ситуациях расистские установки неизбежно усиливаются, поскольку у современном обществе обычно преобладает тот самый кулинарно-этнический мультикультуралистский дискурс, о котором я говорил выше⁷. Так, симпатии части российского населения к «кавказцам» в советское время опирались, грубо говоря, на кавказскую кухню и на представления о безграничном кавказском гостеприимстве. Однако как только возникла конкуренция (или даже только угроза таковой) на рынке труда и жилья, симпатии немедленно сменились выраженной кавказафобией значительной части россиян⁸.

Для объяснения сегодняшнего восприятия этнических границ в российском обществе полезно обратиться к известной типологии мультикультурных обществ, предложенной Дж. Рексом, который выделил четыре модели организации таких обществ в зависимости от политики государства в публичной и приватной сферах⁹.

1. Политика унитаризма в публичной сфере при сохранении разнообразия в приватной.

2. Политика унитаризма в публичной сфере при стимулировании единства культурных практик в приватной сфере (французская модель ассимиляции мигрантов).

3. Разнообразие и различие прав в публичной сфере, поддержка разнообразия культурных практик в группах (типичная модель колониализма, апартеид).

4. Разнообразие и различие прав в публичной сфере, формирование одинаковых практик в приватной сфере (американская модель до начала борьбы за гражданские права негров).

Некоторые следствия советской политики модернизации — а именно, огромные различия между городом и деревней — способствовали воспроизводству сразу двух моделей мультикультурализма: типично колониальной на уровне страны в целом и прежней американской модели для городского населения.

Представляется, что для понимания проблем современного российского общества важным инструментом может стать анализ соотношения публичной и приватной сфер и тех правил, которые определяют социальные действия в этих сферах. Советское общество в этом плане имело существенные особенности, которые сводились к жесткой границе, отделявшей правила поведения в официальной публичной сфере от правил, действовавших в специфическом приватно-публичном пространстве, которое, в

свою очередь, не было четко отделено от собственно приватной сферы¹⁰. С этой точки зрения те представления, которые существовали в официальной публичности в последние три советских десятилетия, были весьма далеки от «реальной» жизни городского населения страны (приватно-публичной сферы). Неравенство и различия постоянно воспроизводились в официальной публичной сфере (при формальной пропаганде полного равенства), зато в «реальной» повседневности горожан они были практически незаметны.

Именно последняя модель мультикультурализма (дифференцированные права в публичном пространстве и одинаковые практики в приватном) представляет наибольший интерес, поскольку в урбанизированном российском обществе, где город абсолютно доминирует над сельской местностью, именно городские практики, правила и образцы социальных контактов постепенно распространяются среди всего населения.

Советская национальная политика оставила значительный след в формировании особого пути развития советского общества. Хотя нельзя утверждать, что цель создания гомогенного «советского народа» была достигнута, однако этническая упорядоченность и представления о границах в дореволюционной империи за семь десятилетий были столь решительно преобразованы, что простое возвращение в прежнее пространство идентичностей, разумеется, невозможно. Во всяком случае, в городах возник новый доминирующий тип человека, этнической идентичностью которого стала «советскость». Этничность же, приписанная государством, обычно играла малозначимую роль в повседневной жизни — по крайней мере, городских жителей. Традиционные этнические общинные институты были ликвидированы еще в 1930-е годы, был затруднен и практически разрушен механизм передачи этничности в процессе социализации¹¹.

Культурные практики в приватной сфере советского общества были преимущественно едины, сформировалась общая городская культура. Различия, если и существовали, были связаны не с принадлежностью к какой-то этнической группе, а со средой, в которой происходила социализация. Поскольку же различия из формальной этнической идентификации вовсе не следуют (внутригрупповые различия превышают различия межгрупповые!), то привычное распределение социологами информантов (респондентов) по этническим группам — ничто иное как манипуляция. Наши исследования показали, что априорное определение этнической группы и ее границ, отношение к группе как к статистической неизбежно ведет к созданию артефактов и далее влияет на формирование неадекватной политики и распространение расистского дискурса.

Хотя для многих исследователей этничность являет пример особенно наглядного конструкта, однако в обществе (да и в социологическом сообществе!) распространена глубокая вера в ее эссенциальность. В процессе

коммуникации люди нередко ориентируются (в своем поведении) на этнические признаки другого, а потому и социолог в объяснениях мотивов социального действия вынужден относиться к этничности как к «реальности» других. Тем более, что эта «реальность» во многом определяет развитие политических процессов на постсоветской территории, активно дискутируется в публичном пространстве и является ресурсом в борьбе за серьезные социальные изменения. Исследования новых этнических общин в российских городах, проводившиеся в последнее десятилетие, показывают, как формируются властные стратегии, использующие этничность в качестве ресурса.

Сам процесс формирования общин в российских городах представляет особый интерес, поскольку имеет существенные особенности на фоне мирового опыта и поскольку этнические мифы во многом определяют формирование российской «национальной политики». В Западной Европе главная этническая проблема — интеграция иммигрантов из «третьего мира», объединяющихся в рамках соответствующих общин (исследований в этой области несметное количество). В российских городах явления, внешне сходные с происходящим в странах Запада, требуют принципиально иной интерпретации.

Обычно исследователи рассматривают в качестве этнической общины в том или ином городе совокупность всех тех, кому государство приписало определенную «национальность». Власть в данной общине приписывается зафиксированным «этническим» организациям («национально-культурным обществам»). Мигранты таким образом якобы попадают в знакомую среду, которая помогает им успешно адаптироваться. Однако наши исследования никоим образом не подтверждают подобную («европейскую») схему адаптации мигрантов в российских городах.

Как я уже упомянул, значение этнической идентичности у бывших граждан СССР крайне преувеличено. Подавляющее большинство советских людей либо не имело (и не имеет!) ее вовсе, либо она была столь незначимой в ряду прочих идентичностей, что ни в коей мере не определяла поведения людей. Из этого следует, в частности, и то, что мигранты ведут себя в основном не в соответствии с приписанной этнической идентичностью (как то априорно утверждают исследователи), а в соответствии с правилами, определяющими поведение типичных «советских людей»^{*}.

* Это подтверждают и безуспешные попытки «этнических» организаций мобилизовать в свои ряды хоть сколько-нибудь заметное число участников. Можно вспомнить полный провал одного из кандидатов в президенты России, который делал ставку на «этнические меньшинства», пытаясь своей пропагандой вызвать усиление этнической самоидентификации и внушая представление о примате некоего общего интереса этнических меньшинств.

Постараюсь объяснить, что означает в этих условиях формирование сообществ, которые мы привыкли идентифицировать как этнические.

Первая особенность, на которую вдумчивый исследователь обращает внимание, это то, что можно наблюдать параллельное формирование двух принципиально различающихся общин, хотя и относимых внешним наблюдателем к одному и тому же меньшинству, однако часто даже не связанных между собой.

Одна община не идентифицирует себя как этническая (хотя со стороны доминирующего большинства определяется именно так) и представляет собой самоорганизующиеся социальные сети новых мигрантов, в основном из сел и малых городов государств нового зарубежья или административных «национальных» территорий России. Эти люди — в большинстве представители сельской культуры — действительно сталкиваются с массой проблем, типичных для мигрантов в большом городе. Если раньше пути интеграции мигрантов хотя и были индивидуальными, но облегчались тем, что их сценарии жестко предписывались государством и при его помощи реализовывались, то сегодня переселенцы предоставлены самим себе, поскольку государство по разным причинам отказалось от прежней практики.

В отличие от советского времени, теперь появляется возможность интеграции в новое сообщество через общину, поддержка которой позволяет избегать тягот индивидуальной стратегии. В этих условиях мы наблюдаем формирование первых мигрантских протообщин (точнее, сетей взаимопомощи). Являются ли они этническими? Наши исследования это скорее опровергают. Мигранты, многие из которых формально стали иностранцами, остаются такими же советскими людьми со схожей социализацией (даже в одной партии состояли!), хотя и принадлежат в большинстве к сельской культуре. Трудности они испытывают не как представители чуждой «этнической культуры», а как любой сельский житель при столкновении с большим городом. Обычно эти люди отрицают этническую мотивировку при формировании сетей взаимной поддержки, выделяя родственные, земляческие или дружеские привязанности. Их этническая принадлежность — реальная или формально зафиксированная в паспорте — может быть в подобной мигрантской общине любой, поскольку несущественна для проявления солидарности. Здесь важно отметить только, что социальные сети мигрантов, как правило, не имеют формальных организаций, не артикулируют своих интересов в публичном пространстве и никак не влияют на разработку локальной политики.

Другая община, развивающаяся параллельно первой (и даже, как правило, раньше ее возникающая), безусловно, является этнической, поскольку формируется — в отличие от первой — исключительно по этническому критерию. Ее члены в основном — хорошо интегрированные в

городское сообщество представители среднего (а иногда и высшего) класса, которые либо являются потомками мигрантов, либо приехали в город очень давно. В повседневности эти люди не отличаются от прочих горожан из образованного слоя. Но именно в этой среде возникают этнические сети на базе использования некоторых фактов биографии (биографический капитал), что позволяет сконструировать или усилить этническую идентичность.

Образуются своеобразные «клубы по интересам», члены которых делают из этничности хобби или даже профессию и монополизируют сегмент публичного пространства, выступая от имени этнической группы в целом. Такие организации — явно или неявно — разрабатывают этнические коды¹², пытаются мобилизовать при их посредстве как можно больше членов в свое сообщество (хотя, как уже было сказано, неудачно, так как советские граждане в большинстве мало интересуются собственной этничностью). При этом такие респектабельные организации всячески дистанцируются от своих прибывающих в город «соотечественников» (от имени которых они выступают!), поскольку те могли бы повредить их репутации. (Типичные высказывания в этой связи: «среди настоящих азербайджанцев торговцев почти нет»; «это не азербайджанцы, а талыши торгуют» и т. д.) С другой стороны, и интересы самих мигрантов слишком далеки от обсуждения проблем высокой культуры и политики и связаны, в основном, с выработкой стратегии физического выживания.

Картина парадоксальна для западного исследователя, непонятна с точки зрения привычных объяснительных моделей: мигрантские сети в российских городах не являются этническими и в публичном пространстве своих интересов не проявляют; зато хорошо интегрированные представители среднего класса конструируют новую этничность и организуют «этническую общину» исключительно для функционирования в пространстве публичном. Хотя так называемые национально-культурные общества и не представляют никого, кроме нескольких десятков своих членов, однако власти имеют дело именно с ними, полагая их «этнической элитой» и уделяя им поэтому часть властного пирога и финансирования. Поэтому так заинтересованы эти организации в раздувании «этнических» проблем, с которыми собственно члены этих организаций обычно не сталкиваются¹³.

Резюмируя вышесказанное, я бы смел утверждать, что любая мультикультуралистская политика не только не решает проблем сосуществования в плюралистическом обществе, но и усугубляет эти проблемы, акцентируя внимание на границах между группами, культурами. Я поддерживал бы противоположную стратегию деконструкции, демифологизации культурных границ. На примере этнических границ (можно с тем же успехом брать гендерные, классовые и т. п.) можно видеть, как консервативна общественная наука, как противоречивы установки самих социологов. Многие из нас готовы принять те глобальные радикальные изменения в обще-

стве, которые заставляют пересмотреть традиционные ценности. Однако нерушимость внутренних границ нам страшно подвергнуть сомнению. И если социолог (или этнолог) не обязан стремиться «воспитывать» общество, то отказаться от многих сконструированных ранее якобы аксиоматических представлений — его долг перед научным сообществом. Действительно ли, например, столь ценно сохранение исчезающих культур или поддержка культур «слабых»? Не тормозит ли глобализационные процессы поддержка публичных представлений о культурных границах? Не пора ли исследователям постепенно отказаться от этнической терминологии при объяснении социальных процессов, подобно тому, как они отказались от расовых понятий?

Сегодня российский социолог вольно или невольно служит власти. Своей деятельностью он помогает «научно» обосновывать приписываемую государством своим гражданам этничность. Когда-то социолог вместе с чиновником сконструировал понятие этничности, чем помог власти разделять подвластный народ по новым основаниям, для того чтобы было удобнее им править. Одновременно в обществе шла индоктринация новых представлений, итогом которой стала вера в «естественность» этнических границ. Не пора ли социологу «искупить свою историческую вину»? Следовало бы перестать акцентировать внимание на этничности (а заодно и на понятии «культура», которое постепенно начинает занимать место справедливо вытесненного понятия «раса»), постепенно отказаться от этой категории. Можно обсуждать проблемы как этнические (постольку, поскольку обществу они видятся пока именно таким образом), но только в пределах научного сообщества¹⁴. Однако в политизированной публичной дискуссии — ни слова об этничности! Несмотря на очевидную сконструированность этнических представлений, социальный исследователь, публично оперируя ими, вольно или невольно всем авторитетом стоящей за ним науки укрепляет самые пагубные заблуждения, поскольку в публичном дискурсе обсуждение каких-либо проблем общества как проблем этнических до сих пор неизбежно влечет за собой расизм.

Будучи гражданином, социолог (этнолог) должен требовать равной поддержки всех ассоциаций граждан, независимо от критериев объединения (пусть и этнических!), поскольку условия для развития общественных наук существуют только в хорошо организованном гражданском обществе.

¹⁴ Основные результаты этих исследований см.: Конструирование этничности: этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В. Воронкова и И. Освальд. СПб., 1998; Post-sowjetische Etnizitaeten. Etnische Gemeinden in St.Petersburg und Berlin/Potsdam / Hg. I. Oswald, V. Voronkov. B., 1997. Кроме того, сотрудниками Центра независимых социологических исследований подготовлена к печати книга об «этнической» экономике в Санкт-Петербурге.

- ² *Mitzel A.* Ist das Konzept der multikulturellen Gesellschaft gescheitert? // *Passauer Papiere fuer Sozialwissenschaft*. Pa 21. Universitaet Passau. 1998. S. 2; *Dangschat J.* Nur ein Irrtum? Von der eigenen Ueberschaetzung der Erfinder der «multikulturellen Gesellschaft» // *Grenzenlose Gesellschaft?* T. 2. / Hg. C. Hohheger, S. Hradil, F. Traxler. Opladen, 1999. S. 519–538.
- ³ *Radtke F.-O.* Marktwirtschaft, Multikulturalismus und Sozialstaat // *Neue Gesellschaft-Frankfurter Hefte*. 37. 1990. S. 900–912.
- ⁴ *Dangschat J.* Op. cit. S. 524.
- ⁵ Наиболее детальную типологию этих моделей с критикой каждой из них см. в: *Hettlage R.* Multikulturelle Gesellschaft zwischen Kontakt, Konkurrenz und «accommodation» // *Berliner Journal fuer Soziologie*, 1996. № 2. S. 163–180.
- ⁶ *Voronkov V.* Corruption of Statistics // *Transition*. 1998. № 5. P. 40–45; *Воронков В.* За пределами публичного пространства (рефлексия социолога) // *Неформальная экономика* / Под ред. Т. Шанина. М., 1999. С. 84–93.
- ⁷ *Radtke F.-O.* Op. cit. S. 902–907.
- ⁸ Утверждение о массовой кавказофобии стало общим местом в научных и общественных дискуссиях, поскольку этот феномен «измерен» не одним десятком исследователей. Однако методы этих исследований (массовые опросы) заставляют сомневаться в возможности интерпретации тех или иных численных данных. Очень типичны в этом смысле исследования, например, З. Сикевиц, которая утверждает, что за «кочищения» Петербурга от «кавказцев» высказываются 70–89% жителей города. См.: *Сикевиц З.* Этническая неприязнь в массовом сознании россиян // *Нетерпимость в России: старые и новые фобии* / Под ред. Г. Витковской и А. Малашенко. М., 1999. С. 107.
- ⁹ *Rex J.* The concept of multicultural society // *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration* / M. Guibemau, J. Rex (eds.). Cambridge, 1997. P. 208.
- ¹⁰ *Воронков В.* За пределами публичного пространства (рефлексия социолога) С. 84–93.
- ¹¹ *Воронков В., Чикадзе Е.* Ленинградские евреи: этничность и контекст // *Биографический метод в изучении постсоциалистических пространств* / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. Тр. ЦНСИ. Вып. 5. СПб., 1997. С. 74–78; *Конструирование этничности: этнические общины Санкт-Петербурга*.
- ¹² *Воронков В., Освальд И.* Постсоветские этничности: этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В. Воронкова и И. Освальд. СПб., 1998. С. 6–36.
- ¹³ Впрочем, сходные процессы мы можем наблюдать в последнее время в США. Исследования Мэри Уотерс (*Waters M.* *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkley; Los-Angeles; Oxford, 1990) убедительно продемонстрировали, что за новым интересом к этничности у нового класса стоит не возрождение «человека этнического», как это объясняется многими социологами, а только «этничность свободного времени». В США это возрождение нередко направлено против позитивной дискриминации черного меньшинства. Мол, смотрите, мы, ирландцы (поляки, немцы), преуспеваем, в Америке все могут преуспевать, так что нечего помогать черным, у них те же равные шансы.
- ¹⁴ О пользе такого своего рода возвращения в «башню из слоновой кости» упоминает также В. Тишков. См.: *Тишков В.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 89.

Зачем России мультикультурализм?

Слово «мультикультурализм» провоцирует недоразумения. Оно не было однозначным уже в пору своего возникновения, а за полтора десятилетия использования в публичных дебатах обросло самыми противоречивыми, вплоть до взаимно исключаящих, значениями: от коммунитаристской критики либерализма до этноцентристски и расоцентристски мотивированного изоляционизма, от левацкого жеста субверсии по отношению к существующим структурам господства до неоконсервативного постмодернизма.

Мы как исследователи, разумеется, не в силах закрепить за этим термином какое-то одно значение и запретить его употребление в других значениях. Но то, что мы в силах сделать — это разграничить два уровня проблематики: социальную реальность и дискурс по поводу этой реальности. Сколь бы ни были эти уровни переплетены друг с другом, в аналитических целях совершенно необходимо различать, с одной стороны, порождаемые в ходе общественной жизни проблемы, а с другой стороны — идеологическое отражение этих проблем.

Автор настоящей статьи склонен полагать, что проект культурно плюралистического («мультикультурного») общества может быть реализован в качестве проекта либерально-демократического. Для этого данный проект следует освободить от тех антилиберальных и антидемократических коннотаций, которые он приобрел в идеологии мультикультурализма.

Этим допущением продиктована логика предлагаемой статьи. В первой части анализируется дискурс мультикультурализма и связанный с ним политический проект. Во второй части предпринимается попытка реабилитации политики культурного плюрализма. Третья часть посвящена обсуждению возможности такой политики в современной России.

I

Вдумчивые авторы давно заметили, что «мультикультурализм» — в значительной мере лишь риторическое обновление старых проблем: переименование процессов, которые начиная с 1960-х годов осмыслились в терминах «этнического возрождения». Категория «культура» пришла на смену категории «этничность» потому, что предлагала более широкую, более мягкую и более расплывчатую формулу для описания конфликтного современного общества. Закрывая глаза на *структурные* проблемы современных обществ и выдвигая на первый план «*культурные*» про-

блемы (или, скорее: перекодируя структурные проблемы в культурные) адепты мультикультурализма пошли либо по пути *романтизации* и *морализации* социальной реальности, либо по пути характерного для «постмодернизма» отказа от аналитической строгости¹.

Обращалось внимание и на инструментальный характер политик мультикультурализма (они же — «политики различия»). Даже в тех странах, где мультикультурализм был провозглашен официальной политикой (Канада и Австралия), его введение имело прежде всего функциональный смысл. В канадском случае это было продиктовано опасностью квебекского сепаратизма. Объявляя основной целью своего правления построение мультикультурного — но, подчеркнем, *не мультинационального!* — общества, канадские власти пытались, с одной стороны, нейтрализовать сепаратистские устремления франкофонного Квебека, а с другой — смягчить обеспокоенность англоязычного большинства относительно национально-государственной целостности страны. В австралийском случае официальное введение мультикультурализма было вызвано главным образом оскудением иммиграционного потока к началу 1970-х годов, что могло повлечь за собой неблагоприятные последствия для демографической и экономической ситуации².

В Соединенных Штатах широкое распространение мультикультуралистской риторики связано с такой особенностью американского публичного дискурса, как *невнимание к социально-классовой стратификации*, тенденция сводить общественные противоречия к противоречиям «ментальностей»; отсюда преувеличенное значение, придаваемое гармонизации, консенсусу, лучшему взаимопониманию и т. д.³

Инструментальный характер мультикультуралистского дискурса прекрасно демонстрирует Германия: первыми пропагандистами мультикультурализма здесь выступили представители промышленного капитала — крупные «хозяйственники», озабоченные ухудшением ситуации на рынке труда (опять-таки вызванной слабым притоком свежей рабочей силы). Известно, что заслуга введения терминов «мультикультурализм» и «мультикультурное общество» в немецкоязычном пространстве принадлежит Хайнеру Гайсслеру, крупному функционеру ХДС/ХСС⁴.

Социологи неоднократно говорили о методологических несообразностях и теоретических подводных камнях, связанных с введением в научный оборот понятий «мультикультурализм» и «мультикультурное общество». В каком смысле можно вести речь о некоторой стране как мультикультурной (много-культурной)? Поскольку культура есть символическая система, характерная для определенного общества и кодифицированная в институтах этого общества, наличие в *одном* обществе *множества* культур весьма проблематично. Если различные социальные группы выступа-

ют носителями особых, самостоятельных культур, то не будет ли более правомерным вести речь не о многокультурности общества, а о сосуществовании внутри одного государства различных обществ?

Культура, помимо кодификации в институтах, предполагает также определенную *систему знания*. В какой мере правомерно говорить о множестве культур, если их представители — благодаря единой системе образования и единой системе массовой коммуникации — разделяют друг с другом одну и ту же систему знания? Похоже, что адепты мультикультурализма склонны вести речь о «культурах» там, где на деле имеют место *субкультуры*⁵.

Кроме того, мультикультурализм исходит из тождества между этничностью и культурой (молчаливо предполагая, что различная этническая лояльность означает различную культурную лояльность). Это в некоторой степени справедливо для обществ традиционных, но совершенно неприемлемо для современных *индустриальных* (и тем более постиндустриальных).

Достаточно очевидно, что понятие «культура» в его использовании мультикультуралистами выполняет компенсаторную функцию: социальные группы, лишённые власти (например, иммигранты первого и второго поколения) наделяются особой креативностью, выступая в качестве носителей особой «культуры»⁶. Это, может быть, лестно для отдельных представителей этих групп, но ничего не меняет в их действительном положении в экономической и политической иерархии.

С отмеченным обстоятельством связан еще один порок, встроенный в идеологию мультикультурализма: она способствует *раснализации* и *этнизации* общественного дискурса. Осмысляя *социально-классовые* и *социально-групповые* различия в расовых и этнических терминах, мультикультурализм окончательно закрепляет дискриминацию. Тем самым он лишь углубляет и без того имеющую место геттоизацию меньшинств. Мультикультурализм перетолковывает противоречия (социальных, экономических, политических, региональных) *интересов* в противоречия (этнического, конфессионального) *происхождения*. Способствуя этнизации социальных конфликтов, мультикультуралистская идеология делает их неразрешимыми⁷.

В свете вышесказанного неудивительно, что проект мультикультурализма, поначалу встреченный либеральной общественностью западных стран с симпатией, достаточно быстро растратил кредит доверия. История этого разочарования весьма примечательна.

Начнем с принципиального различия в контекстах проблематизации культурного плюрализма. Один контекст задан так называемыми иммиграционными странами, другой — национальными государствами. Хотя в

содержательном плане это различие давно утратило смысл*, оно сохраняет силу на дискурсивном уровне. В Европе до сих пор в ходу мнение, что трудовые мигранты прибывают сюда на время, тогда как в «иммиграционных государствах» миграция имеет своей целью постоянное жительство. Казалось бы, 1990-е годы, когда количество мигрантов в странах ЕС и Швейцарии превысило 18 млн. чел. (не считая уже натурализованных, т. е. получивших статус граждан) и когда их приток стал составлять *два миллиона* человек ежегодно, окончательно развеяли эту иллюзию. Тем не менее в массовом сознании и в мышлении политических элит европейских стран бытуют традиционные представления о национальном государстве как результате самовыражения некоей этнокультурной субстанции и, соответственно, отношение к миграции как к «неизбежному злу».

Наиболее рельефные примеры инерции этих традиционных образов представляют, каждая по-своему, Франция и Германия. Во французских общественно-политических дискуссиях до сих пор ощущается мощнейшее противодействие самой постановке вопроса о Франции как культурно плюралистической стране. Абсолютное большинство французских авторов, как из числа политических публицистов, так и из числа исследователей, настаивают на том, что единственно адекватной призмой рассмотрения современного французского общества является призма «республики», «гражданства» и «интеграции»⁸.

В ФРГ, несмотря на то, что разговоры о «мультикультурном обществе» стали признаком хорошего тона еще в конце 1980-х годов, политическая практика федеральных и муниципальных властей — и в частности, отношение к *интеграции* мигрантов — по-прежнему определяется идеалом этнически гомогенного национального государства. В Германии все еще обсуждается вопрос, можно ли считать Федеративную республику «иммиграционным государством» (*Einwanderungsstaat*). Приверженцы идеала «национального государства» (понимаемого в категориях этнической и культурной однородности) оспаривают то обстоятельство, что Германия *de facto* превратилась в «иммиграционную страну»: ежегодный приток иммигрантов составляет несколько сот тысяч человек (в начале

* Темпы притока трудовых мигрантов в «национальные государства» Западной Европы в последние три десятилетия XX века были столь высоки, что эти страны ни по сложности этно-демографической структуры, ни по интенсивности социокультурной динамики не отличаются от так называемых «иммиграционных государств» (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия). Уместно также отметить, что термин «национальное государство» сделался в современной политической науке столь рутинным, что его применяют ко всем без исключения государствам, без оглядки на их этническую неоднородность.

1990-х годов более 400 тыс. в год). Тем не менее политические элиты не спешат с соответствующими изменениями в законодательстве. В официальном политическом дискурсе и в бытовом языке иммигрантов принято называть «иностранцами» (*Ausländer*). Уже само это обозначение предполагает, что на присутствие этих людей в стране смотрят как на временное явление. Равным образом семантически нагружено другое слово современного немецкого языка — *Gastarbeiter*. Хотя многие из так называемых «гастарбайтеров» всю жизнь прожили в Германии или в Германии родились, их правовой статус остается таким же, как если бы они приехали сюда в краткосрочную командировку⁹.

В «иммиграционных» государствах, с одной стороны, и «национальных», с другой, различны способы обращения с культурным разнообразием, порождаемым миграцией. В государствах первой группы проблема интеграции мигрантов определена дискуссиями о правах меньшинств из числа коренных жителей (потомки африканских рабов в США, канадские и американские индейцы, австралийские аборигены). Попытки восстановления справедливости по отношению к членам этих меньшинств привели к практике «утвердительного действия» (*affirmative action*), или «позитивной дискриминации».

Так, в американском случае «политики мультикультурализма» в пору их провозглашения не означали ничего иного кроме практики «позитивной дискриминации» по отношению к чернокожим гражданам. Эта практика была позднее распространена на членов этнических меньшинств, формируемых мигрантами. Позитивная дискриминация, т. е. введение этнических и расовых квот при приеме в вузы и при занятии определенных престижных должностей, мыслилась как временная мера. Предполагалось, что как только дисбаланс в распределении ресурсов и власти будет несколько выровнен, настанет время вернуться к либеральным нормам общежития, в основу которых заложен идеал формального равенства и, соответственно, индифферентность к этническим и расовым различиям. Однако этого не случилось.

Политика позитивной дискриминации не принесла ожидаемого результата, а именно — интеграции меньшинств в политическое сообщество¹⁰. Тем не менее по прошествии полутора-двух десятилетий проведения такой политики выяснилось, что отказаться от нее невозможно. Представители меньшинств, для которых позитивная дискриминация означала ощутимые преимущества на рынке труда и образования, категорически воспротивились свертыванию этой практики. В итоге сложилась мало утешительная ситуация: сегрегация общества по этнорасовому признаку не только не была преодолена, но и стала *добровольной*. Активисты этнических и расовых меньшинств, энергично взявшиеся за стилизацию жиз-

ненно-стилевых различий под фундаментально-культурные, углубили сегментирование общества по этнорасовому и этнолингвистическому признаку.

Скандальные проявления этого процесса активно обсуждались в прессе и академической литературе: общежития только для выходцев из Азии, места в студенческих столовых только для чернокожих, радикальный пересмотр гуманитарных учебных программ в университетах, в результате которого культуре «европейцев» полагается количество часов, пропорциональное культуре «индейцев» и других этнических групп¹¹. Следующий шаг в том же направлении совершили неоконсерваторы из числа WASP'ов, достаточно скоро усвоившие плюралистически-постмодернистский дискурс¹². Вчерашние противники мультикультурализма превратились в его своеобразных пропагандистов. Общее между «цветными» активистами и «белыми» неоконсерваторами состояло в забвении идеала гражданского общества: в идеологии и тех, и других последнее безнадежно распалось на множество взаимно изолированных «культурных» ячеек¹³.

Вот почему дискурс мультикультурализма — по крайней мере в том виде, в котором он получил распространение в США, — постепенно приобрел отчетливо негативные коннотации.

Однако, сколь бы сомнительными с теоретической точки зрения и амбивалентными по практическим результатам ни были политики поощрения культурного плюрализма, разумной альтернативы этим политикам не существует. Отказ от «политик различия» в пользу насильственного «тождества» повлек бы за собой беспрецедентный рост социальной напряженности, а потому сегодня такая возможность в «иммиграционных странах» даже не рассматривается. Симптоматично и то обстоятельство, что «национальные государства» Западной Европы постепенно отказываются от ассимиляционистской парадигмы, проводя политику культурного плюрализма (называя или не называя последнюю «мультикультурализмом»).

II

В западноевропейских странах мультикультуралистский дискурс поначалу воспринимался скорее как продукт интеллектуального импорта, чем как порождение местных условий. Поскольку в Европе исторически не было репрессивной практики по отношению к меньшинствам, подобной рабству негров в южных штатах Северной Америки или уничтожению автохтонного населения в Австралии, в этих странах не было и нужды прибегать к «позитивной дискриминации» как средству восстановления справедливости¹⁴. Категории «справедливость», «признание», «политики различия», преобладающие в общественных дебатах «иммиграционных государств», для западноевропейских дискуссий не характерны. Культур-

ное разнообразие здесь долгое время вообще не получало публичной артикуляции. В одних случаях считалось, что мигранты, коль скоро они намерены включиться в политическое сообщество (нацию), должны культурно ассимилироваться (модель Франции). В других случаях молчаливо предполагалось, что мигранты — гости, «иностранны», которым предстоит рано или поздно вернуться на родину, а потому проблема их включения в национальное сообщество даже не ставилась (модель Германии). Однако в последней четверти XX столетия эта проблема заявила о себе со всей остротой.

Главный вопрос, связанный с политикой «мультикультурализма» — это вопрос о возможности интеграции мигрантов, которая не сопровождалась бы их ассимиляцией. Но разве ассимиляция и акультурация не являются необходимыми условиями вхождения в тело политического сообщества? Ответить на данный вопрос можно коротко: принимающие страны более не могут ассимилировать мигрантов, а мигранты более не хотят ассимилироваться.

Необходимость поощрения культурного разнообразия продиктована:

1) этнодемографическими, 2) практико-политическими и 3) гуманитарными причинами.

1) Массы новоприбывших членов общества, образующих миграционные меньшинства, столь внушительны, что их уже невозможно «переварить», как это можно было сделать с относительно малочисленными и разрозненными мигрантами до середины XX в. Само понятие «меньшинство» меняет смысл, поскольку иммигрантское население в мегаполисах Запада по своему количеству сопоставимо с местным населением, еще недавно однозначно составлявшим «большинство». В Вашингтоне, например, количество «небелого» населения (включая, правда, местных afroамериканцев) составляло на середину 1990-х годов 73,2%, в Детройте — 83,7%, а в Майами — 90,7%¹⁵. Аналогичная ситуация сложилась в крупных канадских городах — Торонто, Ванкувере и Монреале, где от половины до двух третей жителей — небританского и нефранцузского происхождения¹⁶.

2) Социальные и экономические шансы мигрантов, как правило, объективно меньше, чем у коренного населения. Включение мигрантов в общество принимающей страны часто крайне затруднено в силу культурной дистанции между ними и местными жителями (незнание языка, навыки поведения, приобретенные в сельских условиях, ценностные представления, связанные с религией). Поэтому если государство действительно стремится к интеграции мигрантов и не готово мириться с их *геттоизацией* (а значит — маргинализацией, криминализацией и т.д.), то оно должно обеспечить реальное, а не просто формальное равенство возмож-

ностей. Мероприятия же по обеспечению такого равенства предполагают защиту социальных и культурных прав мигрантов.

3) Демократическое правление предполагает защиту индивидуальных прав и свобод, к числу которых относятся свобода совести, вероисповедания, а также выражения своих убеждений. Поскольку большая часть мигрантов в конфессиональном и лингвистическом отношении отличается от «коренного» населения, необходимы меры по организации общественной артикуляции этих отличий. Проявления культурной идентичности новых членов общества более не вытесняются в приватную сферу, но получают публичное выражение: ассоциации, формируемые по региональному, религиозному, этническому или языковому принципу; начальное образование для детей на языке родителей; издание печатной продукции, включая «этническую» прессу, и т. д.

Помимо символической репрезентации культурного разнообразия, связанного с активностью меньшинств (кстати, не только этнических или религиозных, но и иных — женщины, сексуальные меньшинства, субкультуры), в развитых демократиях практикуется и политическая репрезентация. Представители меньшинств получают доступ к власти, участвуя в деятельности органов местного самоуправления, в консультативных, а кое-где и в законодательных органах власти.

Непродуктивность ассимиляционистской модели в обращении с культурными меньшинствами сделалась очевидной тогда, когда она стала давать сбои во Франции. Согласно французскому идеалу «республиканизма» мигранты, становящиеся гражданами страны, полностью уравниваются в правах с «коренными французами». Практика, однако, показывает, что несмотря на формально декларируемое равенство, равными членами сообщества мигранты на становятся. На протяжении ряда поколений воспроизводится их маргинальный статус. Бедность, периферийные рабочие места, убогие кварталы в пригородах — таков удел большинства выходцев из Магриба и других бывших французских колоний в Африке и Юго-Восточной Азии. Оказывается, что этническая индифферентность официального политического дискурса, отличающая Францию от таких стран, как Великобритания, где «этнические и расовые отношения» тематизированы в доктринальных документах и административных решениях, не способны преодолеть практики *геттоизации* этнических меньшинств. Более того, повседневный опыт свидетельствует, что мигранты неевропейского происхождения становятся жертвами нападений расистов независимо от того, являются они французскими гражданами или нет (как в известном анекдоте советских времен: «Бьют по морде, а не по паспорту»). Не спасает «цветных» мигрантов от расистского насилия и аккумуляция: в глазах активистов «Национального фронта» и ему подобных

организаций темнокожие по определению не могут быть французами, сколь бы хорошо они ни владели французским языком и сколь бы глубоко они ни усвоили основные ценности французской культуры. Получается, что даже тем мигрантам, кто ради интеграции готов пойти на полную культурную конформность, вход в гражданское сообщество заказан. Тем самым они объективно подталкиваются к этнической консолидации и, соответственно, к сохранению культурной идентичности, отличной от культуры «господствующего этноса».

Объективные и субъективные препятствия на пути к социальной интеграции побуждают мигрантов формировать собственные этнические сообщества, в рамках которых сохраняются язык и определенные культурные образцы. Подобные сообщества существуют сегодня практически во всех европейских странах (индонезийцы и суринамцы в Нидерландах, марокканцы в Бельгии, турки в Германии, алжирцы во Франции, индопакистанцы и барбадосцы в Великобритании, если упомянуть только самые многочисленные группы). Особенно важно при этом, что такие группы характеризуются общностью социально-экономической позиции. Это придает каждой группе четкую маркировку (ее члены опознаются, скажем, как мелкие торговцы, чистильщики обуви, хозяева прачечных, держатели ресторанов, распространители газет и т.д.). Именно в таком качестве эти группы предстают перед остальными членами общества. Относительная изолированность мигрантов переживается (и окружением, и ими самими) как культурная особость. Их культурное отличие от остального населения тем самым закрепляется.

Отсюда напрашивается следующий вывод. Государство не может рассчитывать на превращение мигрантов в полноправных членов общества, если не признает за ними — хотя бы отчасти — *права на отличие*. Или, иначе выражаясь, *права на идентичность*¹⁷.

III

«Когда я слышу слово ‘мультикультурализм’, я хватаюсь за пистолет», — так выразился один мой коллега, отвечая на вопрос о возможности политики культурного плюрализма в России. Даже если отвлечься от экстремистских формулировок, очевидно, что среди значительной части образованных россиян существует отчетливая идиосинкразия к риторике «мультикультурного общества». Чем, помимо хорошо известной дискредитации мультикультуралистской риторики в Америке она вызвана?

Прежде всего тем обстоятельством, что миграция в Россию весьма специфична по сравнению с миграцией в страны Запада. В российском случае — как, кстати, и в случае других постсоветских государств — культурная дистанция между мигрантами и основным населением прини-

мающей страны гораздо меньше, чем в странах Западной Европы или Америки. Единая система образования, существовавшая на территории бывшего СССР на протяжении более чем полувека и охватывающая несколько поколений, обеспечивает практически безукоризненное владение языком межнациональной коммуникации (каковым в данном случае является русский) и принципиальную общность систем знания.

Кроме того, благодаря высокой мобильности части населения бывших союзных республик (особенно это касается азербайджанцев, армян и выходцев с Северного Кавказа) сегодняшние мигранты обладают высокой степенью социальной компетенции. Навыки социальной коммуникации, приобретенные этими людьми в советский период (в качестве сезонных рабочих, а также в качестве торговцев на рынках в российских, украинских и белорусских городах), позволяют им эффективно функционировать в экономической и коммерческой сфере стран — наследниц бывшего СССР¹⁸. Иными словами, их адаптационная способность и, соответственно, способность к интеграции неизмеримо выше, чем способность к интеграции иммигрантов из Азии и Африки, пытающихся обустроиться в Северной Америке и Западной Европе.

Другая причина скепсиса относительно возможности осмысления современного российского общества в терминах мультикультурализма связана с опасениями негативного эффекта данной идеологии в наших условиях. Дискурс мультикультурализма лишь усилит и без того мощную этноцентристскую доминанту российского общественного сознания, полагают скептики. Эта доминанта вызвана прежде всего институционализацией, которую этничность приобрела у нас в советский период. Институционализация этничности, а тем самым и невольная сегрегация населения по этническому признаку, нашли выражение в этнофедерализме, при котором некоторые этнические группы — не просто субъекты (культурной) идентичности, но и субъекты (политического) суверенитета. Институционализация этничности выразилась и в паспортной системе (пятый пункт в паспортах, которые мы до сих пор донашиваем). В результате этничность превращалась из аскриптивной характеристики индивидов и групп в их сущностное свойство. Именно так чаще всего и воспринимается этничность сегодня, причем не только на уровне массового сознания, но и на уровне интеллектуальных и политических элит. Так что вполне резонно ожидать, что поверхностное усвоение мультикультуралистской риторики лишь укрепит этноцентристские предрассудки, придав им видимость политкорректности.

И все же, отдавая должное весомости высказанных аргументов, зададимся вопросом: продуктивна ли в российских условиях установка на «монокультурное» общество? Думается, что нет.

Миграционные волны первого постсоветского десятилетия уже привели к серьезным изменениям этнодемографической и социокультурной

ситуации в России. Трудовые мигранты из ближнего зарубежья в значительной своей части приезжают в российские города не с тем, чтобы вернуться на родину, а с тем, чтобы остаться. Более полумиллиона из них уже получили российское гражданство. Многие из них — молодые люди, чьи школьные годы пришлось на период после распада советской системы образования и советского типа социализации, а это значит, что их культурные отличия от основного населения принимающих регионов гораздо существеннее, чем у их родителей. Не забудем прибавить к выходцам из бывших советских республик мигрантов из Северной Кореи, Китая, Афганистана, из курдских областей Турции и Ирака. Их количество исчисляется сегодня сотнями тысяч, и далеко не все они рассматривают Россию как временное пристанище. Крупные российские города по своей этнической, языковой, конфессиональной и жизненно-стилевой пестроте все более напеминают мегаполисы Запада. Нет сомнения, что культурная разнородность российского населения под влиянием миграции будет только возрастать. В этой ситуации держаться за монокультурный идеал (а именно, за образ России как «русско-православной» страны) означало бы проявлять чудовищную глухоту к реальности.

Парадигма монокультурной России, на мой взгляд, не только контрпродуктивна (ибо предполагает замалчивание противоречий и конфликтов вместо того, чтобы их решать), но и нереалистична. Для проведения форсированной этнокультурной гомогенизации общества у государства явно недостаточно финансовых и административных ресурсов, а судя по темпам убыли населения, в будущем все более весомой станет и недостатка демографических ресурсов.

Опасения относительно политик культурного плюрализма («мультикультурализма») в том виде, в каком они были реализованы в ряде западных стран, вызваны этнической центрированностью этих политик. Поскольку термин «мультикультурализм» сегодня прочно связывается с этнически и конфессионально мотивированным изоляционизмом, вряд ли уместно пытаться его удержать, освободив от негативных коннотаций и придав ему граждански-демократический смысл*. Но если от проблематичного термина и можно отказаться, то отказаться от мероприятий по

* За «деэтнизацию» термина и его переинтерпретацию в граждански-демократическом ключе выступают, в частности, Стивен Кастль, Райнер Баубек и ряд других исследователей. В то же время некоторые западные обществоведы предпочитают вести речь не о «мультикультурализме», а о «конструктивном плюрализме». Так, под названием «По направлению к конструктивному плюрализму» 28–30 января 1999 г. в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже прошел международный colloquium.

организации общежития в условиях культурного плюрализма нельзя. Культурное различие есть конститутивный момент демократического общества. Поэтому вопрос не в том, поощрять или не поощрять культурное разнообразие, а в формах этого поощрения.

Культурно плюралистическое («мультикультурное») общество — это общество, в котором нет «господствующей культуры», и в котором понятие «культура» не прикреплено к понятию «этнос». Это общество, в котором индивидам предоставлена свобода выбирать, какие культурные образцы являются их «собственными».

Культурное разнообразие — это не только и не столько этническое разнообразие. Это разнообразие жизненных стилей, культурных ориентаций и культурных тенденций. Культурный плюрализм состоит не в параллельном существовании автономных «идентичностей», а в их *взаимодействии*, что предполагает как их взаимное проникновение, так и взаимную трансформацию.

Поэтому средоточие политик культурного плюрализма в демократическом обществе образует не поощрение «диалога» между этнолингвистическими и этноконфессиональными группами, а формирование общего коммуникационного пространства, которое по своей природе надэтнично.

¹ См.: Radtke F.-O. Multikulturalismus: Regression in die Moderne? // *Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur* / Hg. M. Fischer. Fr./M., 1998. S. 138–157.

² См.: Castles S., Kalatzis M., Cope B., Morrissey M. *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Sydney, 1992.

³ См.: Puhle H.J. Multikulturalismus und der amerikanische *consensus* // *Multikulturelle Gesellschaft: Modell America?* / Hg. B. Ostendorf. München, 1994. S. 77–94.

⁴ См.: Geissler H. Buerger, Nation, Republik: Europa und die multikulturelle Gesellschaft // *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen ueber Grenzen – Grenzen ueber Menschen* / Hg. K. Bade. München, 1996. S. 125–146.

⁵ См.: Hoffmann-Nowotny H.-J. Soziologische Aspekte der Multikulturalitaet // *Migration. Ethizitaet. Konflikt* / Hg. K.J. Bade. Osnabrueck, 1996. S. 103–126.

⁶ Gordon A., Newfield Ch. Introduction // *Mapping Multiculturalism* / A.F. Gordon & Ch. Neufeld (eds.). Minneapolis; London, 1996. P. 1–18.

⁷ См.: Radtke F.-O. Multikulturalismus: ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus? // *Multikulturelle Gesellschaft: Modell America?* / Hg. B. Ostendorf. München, 1994. S. 229–236.

⁸ См.: Debray R. *Que vive la République*. P., 1989; Roman J. *La Democratie des individus*. P., 1998. В высшей степени примечательно то, что во французской исследовательской литературе до недавнего времени отсутствовали публикации, в которых французское общество осмыслялось бы как культурно плюралистическое. Начало французским дебатам о мультикультурализме положил скандал, связанный с запретом девочкам-мусульманкам носить в школе головной платок.

- См.: *Gaspard F., Khosrokhavar F.* Le Foulard et la République. P., 1995. На волне этой дискуссии и произошла тематизация «мультикультурного общества» во Франции. См.: *Wieviorka M.* Une société fragmentée: le multiculturalisme en débat. P., 1996.
- ⁹ См.: Das Manifest der 60: Deutschland und die Einwanderung / Hg. K. Bade. München, 1994.
- ¹⁰ *Glazer N.* Ethnic Dilemmas (1964–1982). Cambridge, 1988.
- ¹¹ См.: *D'Souza D.* Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus. N. Y., 1991; *Bloom H.* The Closing of American Mind. N. Y., 1987.
- ¹² См.: *Малахов В.* Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11.
- ¹³ На этом обстоятельстве заостряли внимание не только правоконсервативные авторы, но и представители левого лагеря. См., напр.: *Gitlin T.* The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars. N. Y., 1995.
- ¹⁴ См.: *Rex J.* Multiculturalism in Europe and America // Nations and Nationalism. 1995. № 1 (2). P. 243–259.
- ¹⁵ См.: *Червонная С.А.* Возможно ли единство во множестве? (К проблеме американской идентичности) // США: экономика, политика, идеология. 1997. № 10.
- ¹⁶ *Weiner G.* Multiculturalism: The Canadian Experience // The Journal of Ethno-Development. / Ed. O. Feinstein. Michigan Ethnic Heritage Studies Center. 1992. Vol. 1. № 2. P. 3–9.
- ¹⁷ См.: *Touraine A.* Porrons-nous vivre ensemble? Egaux et différentes. P., 1997.
- ¹⁸ *Тишков В.* Вперед, назад или в никуда? Северный Кавказ: проблемы и политика // Независимая газета. 22.01.1998.

Кристоф Цюрхер

Звездные войны, постмодернизм и столкновение цивилизаций

*Хотя маленькая планета Набу слабо населена,
она является домом для двух особых развитых цивилизаций,
построивших прекрасные города.*

Черная угроза: эпизод 1

Когда речь заходит о мультикультурализме, мне на память приходят две ведущие фигуры сегодняшней индустрии развлечений. Одна из них — Самуэль Хантингтон, который больше, чем кто бы то ни было, способствовал распространению идеи мультикультурного мира, где отличающиеся друг от друга соперничающие цивилизации вовлечены в бесконечную борьбу между собой. Другая — Джордж Лукас, режиссер фильмов о звездных войнах, вот уже многие годы рассказывающий истории о далеких галактиках, населенных различными цивилизациями, — и хорошими, и плохими.

В одной из последних серий лукасовских бесконечных «звездных войн» («Черная угроза: эпизод 1») повествуется о том, как давным-давно в некоей далекой галактике существовала благословенная планета Набу, где «обитали две особые развитые цивилизации». На поверхности проживали набу, тогда как жидкое ядро поллой планеты населяли гунгасы. Когда планета подверглась нападению со стороны злобных внешних сил (а угроза всегда приходит извне), обе «особые развитые культуры» осознали, что живут в состоянии симбиоза — то, что происходит с одной из них, неизбежно влияет и на другую. Гунгасы и набу объединили силы, сохранили свой симбиотический образ жизни и тем самым провозгласили миру «благую весть» голливудского мультикультурализма. На смену хантингтоновскому столкновению цивилизаций пришел лукасовский симбиотический мультикультурализм.

Однако если присмотреться внимательнее, то обнаружится, что между голливудской версией симбиотического мультикультурализма и хантингтоновской моделью столкновения цивилизаций есть немало общего. Взгляните, к примеру, на мультикультурную планету Набу: здесь обитают гунгасы и набу, две «особые» и «развитые», другими словами разные, цивилизации, но какое-либо ценностное определение их личности опускается. Они живут в состоянии симбиоза, означающего, что у них единая среда обитания, но у них нет общих институтов и они не ведут обмена

ценностными или культурными кодами. Кроме того (а это удобно), они не конкурируют за ограниченные ресурсы.

Иначе говоря, в образе планеты Набу, похоже, кратко выражены наиболее популярные и широко распространенные представления о мультикультурализме, которые сводятся к следующему:

- есть особые, но равные цивилизации, и они — примордиальны;
- сосуществование особых цивилизаций заключается в том, что они обладают единой средой обитания и подвергаются общим угрозам.

Но:

- они не имеют общих институтов или сводов законов;
- между ними крайне редко происходит какой-либо культурный обмен;
- им не ведома такая вещь, как профессиональные *Grenzgänger* (буквально: нарушители границ);
- нет «размытой» приграничной зоны, где бы осуществлялось постепенное смешение культурных характеристик;
- полностью отсутствует культурный синкретизм — культуры разделены четко выраженными непреодолимыми границами.

Как ни странно, все это удивительно напоминает мир хантингтоновских сталкивающихся цивилизаций¹. Прочтите еще раз его «Столкновение цивилизаций?», и вы увидите, что, когда речь идет о мультикультурализме, Хантингтон практически полностью разделяет представления Лукаса. Они различаются только в одном: если в мире Лукаса особые цивилизации существуют, имеют общую среду обитания, но не конкурируют за ограниченные ресурсы, то у Хантингтона цивилизации постоянно соперничают друг с другом. Таким образом, лукасовскую модель можно назвать *параллельным многообразием*, тогда как модель Хантингтона — *многообразием конкурентным*.

Но вот что поразительно: ни в одном из этих весьма популярных дискурсов не предусмотрено ни содержательного контакта между особыми цивилизациями, ни обмена между ними, ни наличия общих институтов. Такое совпадение между моделями Хантингтона и Лукаса заставляет задуматься о том, что же произошло с прежней программой мультикультурализма — а также со славным проектом постмодернистского плюрализма. Позвольте мне вкратце рассмотреть некоторые аспекты развития концепции мультикультурализма.

О культуре и праве на самовыражение после модерна

Нельзя отрицать, что мы живем в мультикультурном мире. Но так было всегда. Потоки людей (мигрантов, беженцев, гастарбайтеров, туристов) и образов различных культур, многократно усилившиеся за последние

десятилетия, ни в коей мере не являются чем-то новым — просто изменились (пусть резко) их масштаб и интенсивность. Тем не менее только в конце 1960-х — начале 1970-х годов общественность и научные круги стали осознавать, что некоторые группы обладают правом выражать свое мнение, тогда как другие — нет. Мультикультурализм в интеллектуальном дискурсе был изначально тесно связан с этими «другими», «неосновными», «безгласными» группами.

Ученые-обществоведы, в первую очередь антропологи, а также всевозможные специалисты в области коммуникаций поставили перед собой задачу наделить «голосом» безгласные группы. Значительная часть подобных усилий предпринималась уже в рамках сообщества, воспринимавшего себя в качестве постмодернистского. Поиски аутентичных способов выражения мнений осуществлялись в рамках столь разных научных сфер, как колониальные/постколониальные и урбанистические исследования, феминизм и культурология. Понятия «этническая группа» и «этническая община» стали употребляться (особенно в Соединенных Штатах) как синонимы понятия «меньшинства».

В конце 1970-х и начале 1980-х годов концепция *наделения* голосом утратила популярность. Напротив, задачей дня стало *выслушать подлинное, аутентичное мнение* ранее безгласных групп, которые теперь уже хотели быть услышанными. Вероятно, на излете 1980-х годов обнаружилось то, что (хотя в действительности и не было чем-то неожиданным) у некоторых вызвало разочарование. Сколь бы оправданным ни было наделение голосом, а потом и выслушивание ранее безгласных, их голоса временами звучали так же, как голоса доминирующих групп, которым они предположительно должны были бы противостоять — не только политически (как меньшинства, требующие легитимации своих культурных и социальных прав), но и в нормативном, нравственном плане (как маргинализированные группы, высказывающие, в отличие от групп доминирующих, аутентичную истину).

[Постмодернистское] движение, безусловно, обладало мощным освободительным и гуманистическим потенциалом², но, как часто бывает в истории идей, исходный импульс обратился в свою противоположность. В результате ироничного поворота интеллектуальной истории, который, несомненно, приведет в восторг приверженцев диалектики, постмодернистский поход в защиту аутентичных мнений, похоже, окончился на Набу — планете, где живут две особые, развитые и равноценные цивилизации, действительно настолько особые, что между ними отсутствует даже культурный обмен, которые не пытаются создать общие институты и взаимодействуют только в том случае, если третья сторона угрожает их симбиотичному (но тем не менее изолированному друг от друга) образу

жизни. Таким образом, постмодернистский упор на *различия* и *аутентичность* привел к расширению границ между группами, усилению чувства исключительности, повышению значимости коллективных прав за счет прав индивидуальных; [сторонников такого подхода] заботят не столько создание и институционализация культуры, сколько следствия культурных различий. Проще говоря, среди всех интеллектуальных течений постмодернизм закрепил нечто, давно исчерпавшее себя, — идею аутентичности.

Разумеется, это не было сознательной и преднамеренной акцией. Мне, конечно, известен список постмодернистских авторов, которые — в разрушительном порыве — разложили на части «сущности» или же — в творческом порыве — показали, что категории, подобные нации, этносу, расе и полу, представляют собой социальные конструкции. Однако, сколь бы влиятельным ни было данное направление мысли в сфере общественных наук, победу одержали «аутентичность» и «различие». Постмодернизм добился немалых успехов в разрушении господствовавших «гегемонистских» дискурсов, показав, что большинство легитимирующих нарративов являются на деле дискурсивными властными стратегиями и сломав широкие нарративы нации, примордиальности, расы и класса. Все это было сделано ради угнетенных, безгласных и маргинализированных. Теперь безгласные заговорили — но заговорили на языке модерна, на языке аутентичности, подчеркивая действительные и существенные различия.

Таким образом, складывается впечатление, что на рубеже столетия, после двух десятилетий развенчания так называемого сущностного и примордиального ядра культурного (или этнического) своеобразия, границы между различными культурами охраняются не менее тщательно, чем прежде. Далеко не все ученые-обществоведы придерживаются в своей работе конструктивистского стиля — однако идеи, связанные с ценностями «аутентичности» и «различия», безусловно присутствуют в дискурсе самосознания коллективных акторов всех типов, они повторяются политиками и, наконец, весьма серьезно воспринимаются мировым сообществом. Каких бы успехов ни добилась общественная наука в разрушении онтологического содержания концептов «нации» или «этноса», они, похоже, слабо сказываются на массовом употреблении данных понятий. Подобно тому, как происходит в мире Хантингтона и Лукаса, культура и, коли на то пошло, этничность рассматриваются как «нечто», раз и навсегда связанное некими примордиальными узами с членами конкретной «мы»-группы. Такой подход ведет к замутнению и значительному искажению смысла и назначения культуры.

Культуру следует понимать прежде всего как форму коммуникации. Конечно, нельзя отрицать, что одной из важнейших функций этой формы коммуникации является проведение разграничительных линий между различными «мы»-группами. Но культура также служит коммуникационным кодом, который могут выучить и использовать аутсайдеры. Тем са-

мым она становится «местом встречи», открытым для различных групп. И последнее важное обстоятельство: культура не есть генетическое свойство какой-то специфической «мы»-группы; она может существовать в качестве кода и без конкретного носителя. Советского народа никогда не было, но вряд ли кто-нибудь будет оспаривать тот факт, что имела советская культура, которая во многом определяла и формировала повседневную жизнь людей на территории всего бывшего Советского Союза.

«Мы»-группы в постсоветской России и потребность в создании областей взаимодействия между ними

Стоило «постимперской» России начать переход от модерна к постмодерну³, как она столкнулась с требованиями со стороны всевозможных «мы»-групп. Я не сомневаюсь, что понимание «мы»-группами собственного своеобразия, равно как и абсолютное число «мы»-групп, осознающих себя в качестве таковых и выдвигающих особые социальные, политические и культурные требования, будут возрастать, причем это будет происходить вне зависимости от характера политического и экономического развития страны. Дело не только в том, что предпринимавшиеся в советские времена попытки фальсификации и канализирования культурных различий, и — в конечном счете — контроля над ними чаще всего не уничтожали и не сокращали, а создавали или усиливали культурное своеобразие «мы»-групп⁴, тем самым способствуя росту самосознания последних; и не только в реакции на имплозию советской империи, ее норм и ценностей, которая породила потребность в переоценке, воссоздании или формировании группового культурного своеобразия. Неизбежность данных процессов в гораздо большей степени, вероятно, обусловлена тем, что они соответствуют общемировой тенденции к увеличению числа обладающих самосознанием «мы»-групп, учитывая моральный авторитет и признание ценностей «различия и аутентичности», а также усиливающееся внимание мирового сообщества к коллективным правам.

Однако, в отличие от планеты Набу, Россия как государство и ее народы как социум вынуждены создавать общие институты, организовывать культурный обмен и согласовывать конкурирующие притязания на доступ к ресурсам, поскольку при нормальном ходе событий эта страна — по ряду исторических причин — должна остаться мультикультурной*. Дру-

* Я не буду обсуждать здесь различия между российским имперским и российским мультикультурным наследиями. В российской и советской истории можно найти как первое, так и второе, и оба они являются источником важных исторических напряжений. Я лишь подчеркну, что ни одно из таких напряжений невозможно и не следует сводить к другому.

гие две альтернативы — (а) превратиться в многонациональную империю и (б) распасться на множество квазинаций-государств — не осуществимы, и любая попытка, направленная на воплощение в жизнь какой-либо из этих альтернатив, несет в себе серьезную угрозу стабильности всей Российской Федерации.

Поэтому перед теми, кто вырабатывает политический курс, а также перед обществом в целом неизбежно встает задача сохранения/создания областей взаимодействия между различными группами. Это предполагает:

- сохранение/создание общих институтов;
- организацию или обеспечение возможности культурного обмена;
- поддержание/формирование размытых пограничных зон между культурами. Такого рода пограничные зоны облегчат культурный обмен и постепенное взаимопроникновение культур, тем самым предотвращая ситуации, требующие выбора «или-или», и способствуя решениям по принципу «больше или меньше».

Размытые пограничные зоны, служащие областями взаимодействия «мы»-групп, представляют собой необходимую предпосылку любого содержательного мультикультурализма. Так, если говорить о постсоветской России, то в данном случае требуется сохранить (т. е. подключиться к советскому наследию) и создать (или придать форму постсоветскому развитию) не *параллельное* (модель Лукаса) и не *конкурентное* (модель Хантингтона), но *интегративное многообразие*⁵.

Сегодняшняя Россия является одновременно и постсоветской, и постмодернистской. Ей придется жить в ситуации постмодерна, поскольку нет (да и откуда им взяться) никаких признаков того, что культурные отличия между особыми «мы»-группами — определяемыми через этничность, конфессию, пол, стиль жизни (если перечислять только лежащие на поверхности индикаторы различий) — в постсоветском пространстве будут сокращаться. Надежды на нивелирующее воздействие модерна (один из основных догматов теорий модернизации) оказались ложными, и после того, как эпоха модерна завершилась, мы наблюдаем усиление дифференциации между «мы»-группами, а также расширение спроса на коллективные права и рост их популярности. Именно в таких условиях и вынуждена будет существовать Россия.

Кроме того, постсоветской России при всем желании не хватит ресурсов, чтобы установить централизованный, институционализированный дискурс и централизованные, наделенные законным статусом институты. Таким образом, наилучшим решением для нее будет признание культурного синкретизма, т. е. интегративного многообразия, которое, с одной стороны, позволит сохранить культурные различия, а с другой — обеспечит общие институты и размытые пограничные зоны.

Исследование этнополитической стабильности посредством анализа местных институтов

Далее я сужу рамки исследования, сосредоточившись на анализе одного из аспектов мультикультурализма. В последующих разделах статьи я попытаюсь набросать аналитическую схему объяснения этнополитического порядка/разупорядочения в постсоветской России. В связи с этим я сконцентрирую внимание на том, в чем вижу одну из наиболее жгучих проблем сегодняшней России: на соотношении между территорией, государством и этническими группами. Я полагаю, что полем для реального тестирования содержательного российского мультикультурализма должны стать многонациональные и во многих случаях мультиконфессиональные суверенные республики в составе РФ. Именно там возникали открытые конфликты, и именно там наиболее велика потребность в институционализированном интегральном многообразии.

Поэтому объектом анализа [в настоящей статье] выступают бывшие автономные, а ныне суверенные многонациональные республики России. Именно на этом уровне либо удавалось (как ни странно, довольно часто), либо не удавалось (например, в Чечне, Северной Осетии или в последнее время в Дагестане) найти мирные средства упорядочения треугольника «государство — территория — этническая группа». Большинство эмпирических данных, на которые я опираюсь в этой работе, почерпнуты из опыта северокавказских республик РФ.

В моей статье затрагиваются преимущественно методологические вопросы. На то есть две причины. Во-первых, выстраивая аналитическую схему объяснения этнополитических конфликтов в бывшем Советском Союзе, мы обнаруживаем, что теоретическая литература по рассматриваемой проблеме в большинстве случаев имеет серьезные изъяны. Главным из них является тот поразительный факт, что почти все авторы заняты толкованием исключительно «горячих» конфликтов и фактически нет работ, где бы исследовались стабильные, неконфликтные исходы. Учитывая то обстоятельство, что изначальные структурные условия в бывших автономных республиках, особенно на Северном Кавказе, демонстрируют значительную степень сходства, остается только удивляться, почему так мало усилий вкладывается в поиск тех факторов, которые объясняют мирные и устойчивые этнополитические отношения. Заметьте, в том же самом регионе существует целый спектр конфликтных потенциалов, которые не перерастают в острые конфликты. Другими словами, наличие сходных структурных предпосылок, или «дозволяющих» условий (*permissive conditions*), не всегда — и не автоматически — влечет за собой возникновение «горячих» конфликтов. Стремительные институциональные изменения, подобные тем, которые произошли в постсоветской Рос-

сии, могут привести к новым институциональным соглашениям в иных, как правило, более узких, рамках, и такие институциональные соглашения способны обеспечить стабильность в межгрупповых взаимодействиях и разрешение приграничных споров. Процесс государственного и национального строительства на руинах империи, будучи по своей природе фрагментирующим и разделяющим, не обязательно ведет к открытому конфликту. Соответственно, ключевой вопрос заключается в том, чтобы определить, какие условия способствуют становлению новых порядков, какие факторы и акторы необходимы для создания устойчивого равновесия во внутри- и межгрупповых отношениях.

Вторая причина моего обращения к методологическим, а не к эмпирическим проблемам заключается в том, что мы не располагаем достаточным массивом эмпирических данных относительно процессов низового уровня. На основе имеющегося в нашем распоряжении материала можно сформулировать лишь предварительные гипотезы.

Я уверен, что любое объяснение как этнополитической стабильности, так и «горячего» этнополитического конфликта должно начинаться с анализа институтов, определяющих взаимоотношения между различными «мы»-группами. Эти взаимоотношения могут принимать форму либо параллельного, либо конкурентного, либо интегративного многообразия. Учитывая, что мы имеем дело с особыми «мы»-группами, проживающими на одной территории и в рамках единого государства, только последняя альтернатива способна обеспечить прочный этнополитический порядок.

Поэтому для решения задач, поставленных в настоящей работе, я своему сложный феномен мультикультурализма к более узкому в чем-то вопросу о том, как различные, особые «мы»-группы могут достичь институционального согласия и поддерживать его, что позволит им жить на одной территории и в рамках единого государства. Думается, что для постсоветской России он является одним из наиболее острых.

Этнические «мы»-группы

Я сфокусирую свое внимание на «мы»-группах, определяемых по принципу этнической принадлежности. При этом я абстрагируюсь от вопроса о том, являются ли различия между этническими группами существенными либо вымышленными. Данная проблема, будучи, безусловно, крайне интересной, относится к числу сугубо академических и не имеет отношения к общественной практике. Объектом анализа в настоящей работе выступает не этничность сама по себе, а скорее пути институционализации этничности в многонациональном государстве и его многонациональных составляющих (таких, как все бывшие автономные республики и практически все области РФ). То есть, в отличие от большинства исследующих

этнополитические конфликты авторов, отправной точкой для которых служат реальные и имманентные черты этнических групп, я предлагаю начать с анализа существующих институциональных рамок, упорядочивающих отношения между государством, территорией и этническими группами. Тем не менее — для прояснения своей позиции — я дам краткое определение используемой в статье трактовки понятия этничности⁶.

Этническая принадлежность по-прежнему является сильнейшим, самым взрывным, но одновременно наиболее общепринятым и легитимированным индикатором различий, поскольку:

- индивиду крайне сложно сменить сопутствующие этничности признаки (т. е. часть или все ниже названные: язык, имя, миф об общем происхождении, привязанность к определенной территории, религию, общую систему ценностей, известную групповую солидарность);

- на основе некоторых из этих признаков посторонние легко могут атрибутировать индивида;

- последовательные и сознательные этнические группы вознаграждаются мировым сообществом. Согласно международным законам и практике, существование подобной группы выступает одним из двух необходимых условий нации (другое — наличие границ). В мультинациональном государстве эти свойства служат предпосылкой приобретения группой коллективных прав, таких как права меньшинства, политическое представительство и автономия.

Я не считаю этнические группы реальными онтологическими данностями и объектом анализа. Несмотря на популярность подхода «Хантингтона/Лукаса», я вижу в них «мы»-группы, являющие собой не устойчивый продукт исторически сложившихся структур, а скорее некий живой и случайный росток. По справедливому замечанию Р. Брубейкера, «недостаток... субстанциональной трактовки наций как реальных сущностей заключается в том, что она усваивает *категории практики в виде категорий анализа*... Возражать против материалистического и субстанционального способа осмысления наций не значит оспаривать реальность национального существования. Это означает отделять изучение национального существования и национальной принадлежности от изучения наций как субстанциональных сущностей, коллективов или сообществ. Это означает фокусировать внимание на национальной принадлежности как на концептуальной переменной... а не на нациях как на реальных общностях. Это означает рассматривать нации *не в качестве сущности, а в качестве институционализированной формы; не в качестве общности, а в качестве практической категории, не в качестве данности, а в качестве случайного явления*» (курсив мой — К.Ц.)⁷.

Почему возникает или не возникает конфликт? об условиях этнополитического (раз)упорядочения

Кавказ (Северный и Закавказье) приобрел дурную славу как регион, где вследствие этнических волнений и жесткого национализма сложилась ситуация постоянной нестабильности. По меньшей мере в пяти случаях — конфликт вокруг Нагорного Карабаха, война в Чечне, яростные споры относительно двух автономных районов Грузии (Осетии и Абхазии) и, наконец, раздоры между ингушами и осетинами по поводу Пригородного района — нестабильность обернулась полномасштабными войнами с громадными материальными потерями и множеством человеческих жертв.

В связи с этим главная задача заключается, во-первых, в выявлении структурных факторов (или «допускающих» условий), подготовивших почву для возникновения конфликтов, и, во-вторых, в анализе непосредственных причин, которые способствовали преобразованию конфликтных потенциалов либо в острый конфликт, либо в новое равновесие сил. Реальной проблемой, в которой следует разобраться, является не столько «конфликт», сколько девиация и различные исходы при аналогичных «допускающих» условиях. Почему в одних регионах «горячие» конфликты были предотвращены, а в других — нет?

Я исхожу из того, что имеется совокупность «допускающих» условий, общих для всего северокавказского региона (и для многих других частей бывшего Советского Союза, а также для бывшей Югославии). К ним относятся:

- сложная этническая география с границами, рассекающими места расселения этнических общин, а также с иноэтническими островками, расположенными на территориях, где проживают другие этнические группы (так называемые этнические вкрапления);

- запутанная история взаимных обид, корнями уходящая в сталинские депортации и автократические изменения административных границ;

- геоисторическое расположение регионов на «границах цивилизации». Вопреки утверждениям Хантингтона, само по себе это обстоятельство не ведет к конфликту, однако, как справедливо отмечают специалисты в области социальной истории, оно объясняет многообразие социальных, экономических и культурных форм развития. Кроме того, «границы цивилизации» могут служить мощным индикатором различий, тем самым обеспечивая высокую степень легитимации групповой мобилизации;

- обусловленное внутренними особенностями социалистического способа производства ухудшение экономической ситуации в период после 1980-х годов, которое резко контрастировало с растущими ожиданиями людей;

– административно-территориальное деление СССР (этнофедерализм). В Советском Союзе была реализована крайне редко встречающаяся модель административного деления, основанная на принципе территориального статуса этнической принадлежности. При распаде мультиэтнической советской империи существующие границы административно-территориальных единиц и стали линиями разломов. Хотя эти границы практически нигде не соответствовали этнической географии, сами по себе они, как ни странно, не оспаривались — при том что вопрос о статусе территорий оказался предметом жесточайшей борьбы. Таким образом, кристаллизовалась и стала решающим фактором этнополитических отношений в постсоветской России именно этничность, приобретая территориальный статус в рамках административных границ Советского Союза (сколько бы искусственными они ни были);

– псевдоинституты, т. е. те институты, которые формально составляли часть советской системы управления, но фактически не имели ни влияния, ни политической власти. К ним относятся, прежде всего, местные представительные органы, парламент и советы. Как только центральная власть начала распадаться, эти псевдоинституты пробудились от навязанной им советской системой спячки. В ходе конкурентного и конфликтного процесса они обрели новое содержание и реальные функции. Советы превратились в настоящие представительные органы, «аутентичный» глас «народа». Люди в новом обмундировании приступили к охране границ, и новые флаги стали символами территорий. В условиях ощутимой слабости, а затем и коллапса центральной власти рассматриваемые институты начали наполняться смыслом и функциональным назначением — процесс, который по своей природе чреват спорами и конфликтами, ибо предполагает проведение границ — территориальных, экономических, политических и культурных. Требовалось возвести границы между группами, семьями, а нередко и «внутри» самих индивидов;

– имплюзия, или утрата гаранта. Последним общим [для исследуемых регионов] «допускающим» условием является то, что можно определить как утрату гаранта. При социалистическом типе правления упорядочение отношений между территорией, этносом и государством в огромной степени зависело от центральных органов власти, партии и силовых структур. Утрата центром способности регулировать эти отношения дала толчок развитию процесса, который в советской прессе получил название «парад суверенитетов». На деле же он означал поиски новых форм институционального упорядочения отношений между этническими группами. «их» (как они стали оценивать) территорией и государством. Вопросы о форме государства и о том, чье оно, до сих пор лежат в основе конфликтов. Таким образом, на территории постсоветской России начались про-

цессы национального и государственного строительства, которые в одних случаях оказались успешными и ненасильственными, в других — успешными, но насильственными, в третьих — катастрофическими.

Структурные факторы позволяют оценить степень вероятности возникновения этнического конфликта в регионе. Но они не объясняют, почему и когда такие конфликты действительно вспыхивают и почему некоторые из них переходят не в насилие, а скорее в новое равновесие. Они мало что говорят о непосредственных причинах конфликта и возможности достижения нового баланса. Если исходить из перечисленных выше структурных факторов, может сложиться впечатление, что острые этнические конфликты должны происходить по всему Кавказу. Однако «горячие» конфликты возникают не повсеместно, и на фоне Чечни, Нагорного Карабаха и бывшей Югославии многонациональные Карачаево-Черкесия, Кабардино-Балкария и особенно Дагестан, вплоть до недавнего времени безусловно, являли собой образцы благополучного развития событий.

Можно привести еще много примеров подобного рода. В данной связи важно, однако, то, что структурное сходство, или аналогичные «допускающие» условия, не ведут автоматически к эскалации конфликта. Это означает, что должны существовать институты и процедуры, способные изменить его форму, т. е. перевести конфликты типа «или-или» в конфликты по принципу «больше или меньше».

Как это происходит? Какие факторы, условия и стратегии элит позволили сохранить состояние равновесия даже после того, как советская монополия на власть практически в мгновение ока выбыла из игры? Или, в других случаях, какие условия и стратегии привели к созданию нового равновесия?

Для того чтобы разобраться в этих вопросах, я предлагаю избрать методологический подход, которых отличается от используемых во многих известных теориях. На то есть два основания. Во-первых, авторы таких теорий, как я писал выше, пытаются найти обобщающие объяснения этнических конфликтов, но не интересуются причинами бесконфликтных исходов. Во-вторых, некоторые из наиболее популярных подходов просто не работают в постсоветском контексте. Это прежде всего относится к следующим трем широко распространенным теориям, затрагивающим проблему этнополитических конфликтов в постсоветском пространстве.

1. «Триада Брубека»⁸. Р. Брубек полагает, что усилению риска этнополитических конфликтов способствует сочетание трех факторов, образующих своеобразный треугольник, сторонами которого являются (а) национализирующееся общество в недавно обретшем независимость государстве; (б) проживающее на территории данного государства меньшинство, которое боится оказаться маргинализированным и (в) «родст-

венники» этого меньшинства в каком-то другом государстве. Хотя названная концепция способна помочь разобраться в трагедии Боснии или в ситуации вокруг Нагорного Карабаха, она не применима к Советскому Союзу в целом. Отсутствуют значимые движения этнических русских, оказавшихся в ближнем зарубежье, за отделение и присоединение их к Российской Федерации; нет также серьезных выступлений за расширение границ, скажем, Татарстана или Осетии. Границы, унаследованные от Советского Союза, похоже, вообще не оспариваются.

2. Теория «морозильной камеры»⁹. Данная теория исходит из того, что Советский Союз искусственно «заморозил» нормальные национальные стремления и, когда советская система резко сжалась, долгое время оставшиеся скрытыми мощные национальные движения вновь вышли на поверхность политического процесса. Сторонники этой теории видят в гибели Советского Союза результат национальных движений, игнорируя все факты, свидетельствующие о том, что во многих случаях национальные движения правомернее рассматривать как следствие гибели Советского Союза*. После распада прежней системы национальная мобилизация обеспечила легитимацию стремлений элит только что освободившихся от зависимости стран.

3. Концепция этнопредпринимательства. Ее приверженцы справедливо констатируют, что национальная мобилизация была результатом агитации этнопредпринимателей, которым требовались основания власти и легитимация их политических притязаний. В то же время они упускают из виду, что в постсоветской России и во многих других частях Советского Союза этнопредпринимательство процветало весьма недолго и в большинстве случаев окончилось провалом. Россия, Украина и Белоруссия структурно непригодны для этнопредпринимательства, и национальные движения в этих странах находятся, соответственно, в оппозиции. В Грузии и Азербайджане этнопредприниматели вначале добились серьезных успехов, но вскоре были вытеснены политическими силами, черпавшими свои ресурсы не только из этнической мобилизации. В большинстве бывших автономных республик СССР (за исключением Абхазии, Северной Осетии и Чечни) этнопредприниматели не сумели захватить власть. Таким образом, направленные на вытеснение инородцев стратегии этнической мобилизации оказались довольно неэффективными. Даже после распада государственной монополии на власть, которая обеспечивала состояние мира в районах смешения этносов и конфессий, этнические и национальные пред-

* Это замечание справедливо прежде всего по отношению к национальным движениям в республиках РФ и Средней Азии, тогда как в странах Балтии и Закавказья такие движения имели более глубокие корни.

приниматели уступали в организационном плане пришедшим к власти советским «нотаблям» и аппаратчикам.

Итак, если описанные три подхода не способны удовлетворительно объяснить этнополитическое разупорядочение и — еще в меньшей степени — случаи сохранения этнического порядка в высококонфликтной среде, где же искать ту методологическую точку отсчета, которая нам требуется? Я убежден, что любая компаративная схема, претендующая на охват общих причинных связей, обречена на провал, если в ней не учитывается значение «местного». Важную роль играют местный опыт разрешения конфликтов, местные институциональные соглашения, местные традиции и история. Именно на локальном уровне в конечном счете и происходит институционализация интегративного многообразия. Чтобы объяснить случайности при сходных структурных условиях, необходимо учитывать местную специфику.

Правда, если говорить о Советском Союзе и других социалистических странах, то там «местное», т. е. традиционные и/или неофициальные институты, изучались недостаточно. Тому есть множество объяснений, но главное из них заключается, вероятно, в «тоталитарном» подходе к исследованию социалистических систем, приверженцы которого исходили из того, что «местного» либо не существует, либо оно не имеет никакого значения. В последние годы, однако, «местное» вновь стало привлекать внимание научного сообщества, и уже сегодня в публикациях Всемирного банка и Международного валютного фонда (при объяснении причин неудачи их общих рекомендаций или отклонения результатов) можно найти ссылки на местные факторы.

Значение понятия «местное»

Под «местным» я понимаю локальные институты, способные выступать в качестве посредников при разрешении конфликтов, сохранять или создавать устойчивое равновесие, обеспечивать интегративное многообразие и размытые пограничные зоны между «мы»-группами. Институты можно определить как оформленные и повторяющиеся образцы взаимодействия людей. Согласно классическому определению Д. Норта, они представляют собой «правила игры в обществе или, более строго, изобретенные людьми ограничения, которые придают форму человеческим интеракциям. Соответственно, они структурируют побудительные причины межличностного обмена — политического, социального и экономического. Институциональное изменение определяет формы эволюции общества во времени и потому является ключом к пониманию изменения исторического»¹⁰.

Как же специфические местные институты смогли появиться (или сохраниться) в советском пространстве, которое, казалось бы, было полностью опутано централизованной и унифицирующей советской системой управления, всесоюзными центральными институтами, защищенными и навязанными советским аппаратом власти? Дело в том, что масштабы проникновения советской власти в периферийные общества и ее унифицирующее воздействие значительно преувеличиваются — прежде всего в западной литературе, где еще продолжает обсуждаться устаревшая тема тоталитарного общества. «Живучесть» местных институтов объясняется несколькими обстоятельствами.

1. Мультинациональное строение сегодняшней России, вне всякого сомнения, является следствием российской, а затем советской имперской колонизации приграничных зон. Однако, когда имперское государство пытается расширить свои владения и распространить свои правила и нормы на вновь приобретенное пространство, оно, как правило, склонно инкорпорировать некоторые из местных институтов. Это происходит просто потому, что институты — дефицитный товар: учредить новые институты значительно сложнее, чем включить в имперский способ управления уже имеющиеся. Поэтому опосредованное имперское правление опирается на существующие местные институты и организацию власти.

2. Опутывание периферии имперской администрацией может быть (и практически всегда бывает) неполным. Центр способен преуспеть в регулировании через свои институты стратегических областей политики, но другие аспекты общественной жизни нередко оказываются вне сферы центрального управления. Вспомните, например, как в северокавказских обществах отправлялось (и до сих пор отправляется) правосудие. Формальные (советские) органы судопроизводства играли там гораздо меньшую роль, чем традиционные.

3. Существующие местные институты могли приспособиться и в конечном счете слиться с новоустановленными, но даже в этом случае и те, и другие сохраняли свои организационные характеристики. Возьмите, к примеру, симбиотические отношения между отдельными кланами и силовыми министерствами в Таджикистане, где некоторые кланы по сути дела «пропитали» определенные силовые министерства, соединив таким образом ресурсы последних с традиционной властью клановой структуры¹¹.

Так вот, я утверждаю, что необходимым условием становления ненасильственного равновесия является наличие институтов, способных обеспечить интегративное равновесие. Конкретно, я исхожу из того, что на местном уровне действуют формальные и неформальные институты, которые в состоянии не допустить трансформации потенциального насилия

в открытое. Эти институты модифицируют или блокируют структурные/«допускающие» условия, предотвращая тем самым сползание к войне.

Согласно моим эмпирическим исследованиям, среди подобного рода институтов наиболее эффективны следующие пять:

1) источники социетального влияния, которые в случае бессилия государства могут выступать в качестве посредников и обеспечивать каналы коммуникации, помогая этническим группам избежать дилемм безопасности и недостатка информации* (например, в Дагестане при возникновении ситуации потенциального конфликта эту функцию нередко берет на себя мусульманское духовенство);

2) неформальные соглашения о разделе власти, способные сбалансировать соперничество этнических групп по вопросу о доступе к ресурсам и власти;

3) формальные соглашения о разделе власти (со-общественная демократия¹²), подобные тем, что практикуются в Дагестане, где действует коллективный орган — государственный совет — и используется принцип пропорционального этнического представительства в парламенте;

4) транснациональные сети доверия, власти или выгоды, достаточно влиятельные, чтобы подавить этнические притязания. Понятно, что подобные сети, которые в большинстве случаев имеют интернациональный характер и потому в известной степени содействуют общественной безопасности, довольно часто складываются в теневой или даже криминальной экономике. Рынок всегда был интегрирующим, трансэтническим институтом. Однако в бывшем Советском Союзе рынки, как правило, представляли собой теневую или криминальную зону, из чего следует шокирующий вывод: при определенных условиях теневая и криминальная деятельность может укрепить стабильность в районах этнополитического риска;

5) многосоставная структура идентификации и лояльности, которая препятствует созданию эксклюзивных этнических идеологий, идентификаций и лояльностей. В 1993 г. во всех этнических группах Северного Кавказа (за исключением чеченцев и лакцев) большинство рассматривало себя в качестве представителей одновременно и России, и своих титульных республик¹³. Это явный показатель того, что этнические сообщества

* Если государственные институты не предпринимают усилий, направленных на обеспечение коммуникации между этническими группами и обуздание их притязаний, возрастает риск, что перед этими группами остро встанет дилемма безопасности. Каждая из них будет (обоснованно или нет) ожидать, что другая группа воспользуется слабостью государства и протолкнет свою повестку дня. В целях самозащиты группа предпримет меры предосторожности, которые могут быть интерпретированы противоположной стороной как акт агрессии.

Северного Кавказа все еще имеют различные, но взаимосовместимые рамки идентификации и лояльности. Если бы этнонационализм окончательно возобладал, лояльность этнических сообществ полностью бы сосредоточилась на своих группах и территориях, а двойственная идентичность и двойственная лояльность исчезли бы, поскольку этнонационализм неизбежно связан с замкнутостью в своем кругу и отторжением чужаков.

Предварительные выводы

1. Россия и, особенно, многонациональные республики Северного Кавказа являются мультикультурными. Для того чтобы поддерживать устойчивое равновесие и предотвратить культурную унификацию (к которой стремились советская власть и позднее радикальные исламисты), нужны институты, способные обеспечить области взаимодействия между различными «мы»-группами и одновременно сохранить их культурное своеобразие. Первое необходимо любому государству и любому обществу, которым приходится интегрировать особые группы; второе — неизбежно, учитывая рост самосознания «мы»-групп и моду на «аутентичность» и коллективные права в условиях постмодерна.

2. Произошедший в 1991 г. крах централизованного государства побудил северокавказские общества к саморегулированию. Оказалось, что местные институты (как традиционные, так и те, которые возникли в результате приспособления местных моделей саморегулирования к центральным советским институтам) во многих случаях сумели обеспечить такие области взаимодействия, тем самым предотвратив трансформацию потенциальных конфликтов в «горячие». Это служит лишним доказательством того, что мультикультурализм содержит в себе не только проблему, но и ее решение.

3. Синкретизм и интегрированное многообразие могут служить преградой для чреватых насилием унификаторских стратегий. На Кавказе подобный культурный и политический синкретизм вырабатывался в течение многих лет, когда управление осуществлялось на основе симбиоза традиционно местных и советских институтов власти. Так, в кавказских обществах до сих пор сохранили значительный авторитет советы старейшин. Когда я задал одному старому балкарцу вопрос о планах балкарского национального движения относительно отделения от Кабардино-Балкарии и создания собственной суверенной республики, он сообщил мне, что они были отвергнуты после того, как собрание балкарских старейшин отказалось поддержать «эти планы некоторых горячих юнцов». Другим примером может служить Дагестан, где ранее неформальные институты добились немалых успехов в предотвращении конфликтов между этническими группами. Большую роль в создании коммуникационных

каналов сыграло духовенство, старые элиты нашли систему неформального раздела власти по принципу со-общественной демократии. В Чечне урегулирование конфликтов между соперничающими группами долгое время обеспечивала система ценностей адата. В Карачаево-Черкесии все еще довольно велика готовность уладить конфликт между общинами с помощью третьей, нейтральной стороны — России.

4. Сохранение подобных синкретических соглашений способно укрепить стабильность региона, хотя, возможно, за это придется платить: синкретические соглашения часто означают также преграду на пути модернизации, поскольку лидеры, умеющие вырабатывать обоюдоприемлемые решения, обычно обладают как опытом работы в советском аппарате, так и авторитетом в традиционной референтной системе. На Кавказе и в Средней Азии высшими партийными чиновниками, как правило, становились выходцы из влиятельных кланов, которые отнюдь не относятся к числу ревностных «реформаторов». Так, сохранение, вопреки всем обстоятельствам, стабильности в Дагестане связано с тем, что там практически не произошла смена элит и что правительство республики крайне осторожно проводит политику приватизации, дабы избежать раздоров по поводу дефицитных пахотных земель. В связи с этим представляется, что быстрые реформы и смена элит, столь активно стимулируемые Западом, рискованны в этнически сложной среде. Это — та дилемма, которую постоянно следует иметь в виду тем, кто вырабатывает политику.

5. Этнополитический конфликт в мультикультурном государстве останется приоритетной для политических и социальных наук темой. Однако я полагаю, что мы должны сконцентрировать усилия на объяснении не конфликта, а причин, по которым конфликт не происходит, т. е. на изучении тех институтов и побуждений, которые блокируют зарождающиеся конфликты. При проведении подобных исследований следует использовать компаративные методы и анализ [процессов] низового уровня. Больше внимания должно уделяться изучению местных и неформальных институтов, обеспечивающих интегральное многообразие.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.

² Lemert Ch. Postmodernity Is Not What You Think. Oxf., 1997.

³ Проблему перехода России к постмодерну я затрагивал в своей статье, см.: Zürcher Ch. Aus der Ostmoderne in die Postmoderne // Working paper of the Institute of East European Studies. Free University. B., 1998. № 19.

⁴ Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997.

⁵ Обсуждение терминологии см.: Introduction // Ch. Zürcher, J. Köhler (eds.) Potentials of (Dis) Order. Former Yugoslavia and Caucasus in Comparison. B., 1999.

- ⁶ Прекрасное обсуждение национализма после наций см.: *Тишков В.* Забыть о нации // Бюл. Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. 1999. № 2.
- ⁷ *Brubaker R.* Nationalism Reframed. Nationhood and National Question in the New Europe. Cambridge, 1996. P. 15–16.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Carrere d'Encausse H.* The End of Soviet Empire: The Triumph of Nations. N. Y., 1993.
- ¹⁰ *North D.C.* Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge, 1990. P. 6.
- ¹¹ *Rubin B.R.* Russian Hegemony and State Breakdown in the Periphery: Causes and Consequences of the Civil War in Tajikistan // Post-Soviet Political Order / B.R. Rubin, J. Snyder (eds.). L., 1998.
- ¹² Термин А. Лейпхарта (см., напр.: *Лейпхарт А.* Со-общественная демократия // Полис. 1992. № 3.
- ¹³ *Tishkov V.* Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997. P. 262.

Перевод Л.А. Галкиной

Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств?

Зачастую тематика «мультикультурализма» оказывается контекстуально связанной с вопросами о сущности такого понятия, как «коллективные» права культурно-отличительных групп, и о возможности его практического применения. Спор о том, допустимо ли признание «коллективных прав» и могут ли они не противоречить правам индивида, длится по меньшей мере четверть века, и я очень далек от мысли поставить в нем точку. Моя цель сводится к тому, чтобы систематизировать наиболее распространенные аргументы в пользу «коллективных прав» и сформулировать некоторые предположения о причинах популярности этих аргументов. Я с самого начала должен сделать оговорку о своем несогласии с упрощенной постановкой проблемы: в духе «есть коллективные права или нет коллективных прав?», «возможны или невозможны коллективные права?». Я не считаю нужным спорить с тем, что идеи, основанные на разных трактовках «коллективных прав», получили широкое распространение, что возможны практики, основанные на этих идеях или ими рационализируемые, и что эти практики не обязательно и не во всех случаях вступают в непреодолимое противоречие с идеями защиты индивидуальных прав. Здесь и далее речь пойдет не вообще о поворотах социологической или юридической мысли, связанных с «коллективными правами» и не обо всех аргументах в пользу этих «прав», а только об утверждениях об их безальтернативности, т. е. либо о попытках представить их в качестве общепризнанного стандарта, либо о проектных построениях, т. е. о высказываниях или публикациях, отстаивающих необходимость и неизбежность соответствующих практических мер.

Итак, в немалом числе текстов, выпущенных государственными чиновниками, общественными активистами и представителями академической науки в России и за рубежом, проводятся представления о том, что либо а) «коллективные права» — общепризнанная норма и основа широко признанных практических подходов, либо б) признание и институциональное закрепление «коллективных прав» этнических групп должно рас-

смагиваться как необходимое условие предотвращения дискриминации* и обеспечения прав лиц, относящихся к национальным меньшинствам**.

Авторы указанных текстов далеко не всегда объясняют, какое значение они вкладывают в понятие «коллективные права». Этот термин выглядит столь же неопределенным, как и, к примеру, «мультикультурализм», «идентичность», «самобытность» и пр., и допускает как минимум пять возможных прочтений: 1) индивидуальные права, реализуемые в коллективе, совместно с другими людьми (так называемое коллективное измерение индивидуальных прав); 2) общие права человека и гражданина применительно к членам определенной группы; 3) специальные права, которыми обладают индивиды, относящиеся к определенной категории (так называемые специальные права); 4) правомочия организации; 5) права социальной общности как таковой (здесь — «групповые права»).

Подавляющее большинство международно признанных прав человека имеют коллективное измерение, а потому обоснованность и применимость первой интерпретации неоспоримы¹. Практически все политические, социальные и культурные права не могут быть реализованы отдельно взятым и изолированным индивидуумом, они с необходимостью предполагают определенный не только стереотипное модельное поведение множества лиц, но и их взаимодействие друг с другом. То же самое можно сказать и о большинстве личностных (гражданских) прав — в конце концов, право на вступление в брак и создание семьи может быть реализовано только при участии более чем одного индивида. Но за подобным «коллективным измерением» не встает необходимость конституирования коллективного субъекта.

Понятие коллективных прав применительно к общим правам человека и гражданина обычно используется этническими активистами в ситуации массовых или систематических нарушений прав лиц, относящихся к определенному меньшинству. Чем, например, «права рома (цыган)» содержательно отличаются от прав человека? — Только тем, что это права цыган. Такая интерпретация коллективных прав означает простую тавтологию, и

* Здесь и ниже я сознательно не касаюсь отдельных социологических и юридических подходов к определению «дискриминации» и деталей различных рецептов обеспечения социального равенства между лицами, относящимися к разным этническим группам.

** В документах Совета Европы и ОБСЕ преимущественно используется термин «национальные меньшинства», в ООН — «этнические, религиозные и языковые меньшинства»; здесь и далее для краткости я буду употреблять выражение «национальные меньшинства».

вряд ли имеет смысл с таким подходом спорить или вообще принимать его всерьез.

Понятие «специальные права» означает права, которыми пользуются лица, относящиеся к определенным формальным категориям. Это понятие в качестве составного элемента концепции прав человека достаточно широко распространено в юридической литературе как в России, так и за рубежом. Специальные права выступают как производные определенных социальных ролей и относятся к таким категориям, как женщины, дети, беженцы, инвалиды, заключенные или находящиеся под арестом, иностранные рабочие-мигранты, военнопленные и пр. Очевидно, что отраслевая правосубъектность не подразумевает субъектности коллектива. Кроме того, она не обязательно означает признание каких-либо особых прав, которые принадлежат только лицам, входящим в соответствующую категорию, и не обязательно устанавливает особый режим или особое юридическое состояние для носителей соответствующих прав². Формулирование особых прав женщин, детей, инвалидов не приводит к появлению сословий женщин, детей или инвалидов. Другими словами, не создается нового качества; при рассмотрении «специальных прав» в контексте прав человека речь идет либо о формулировании универсальных прав применительно к определенной ситуации, либо к детализации универсальных прав, либо к провозглашению особых гарантий и механизмов их защиты. Это хорошо видно и на примере такой категории, как «лица, относящиеся к национальным меньшинствам».

Таким образом, основная проблема, связанная с использованием этого термина, заключается в его искаженном толковании, прежде всего в попытках уравнивать специальный и общий статус личности и вывести из концепта «специальных прав» коллективный субъект. Наиболее яркий пример подобной подмены дал советский юрист Р.А. Тузмухаммедов: описывая «групповые права», он определил их как «права коллективов», а при перечислении субъектов «групповых прав» выстроил через запятую следующий ряд — «народы, расы, коренные народы, племена, меньшинства, беженцы, трудящиеся-мигранты, перемещенные лица, лица без гражданства, семья, женщины, дети, заключенные, инвалиды, умственно отсталые лица, религиозные организации»³.

Едва ли можно спорить с определением прав коллективного субъекта как коллективных прав — этот вопрос имеет исключительно терминологическое значение. Важно только быть уверенным, что речь идет именно о субъекте права, т. е. образовании, имеющем признак правосубъектности. Таковое должно не только иметь способность приобретать и реализовывать субъективные права своими действиями, но и нести юридические обязанности. Организация — общественное объединение, любое юриди-

ческое лицо, государство — несомненно, могут рассматриваться в качестве коллективного субъекта.

Чаще всего находит применение пятая интерпретация, когда под «коллективными» правами подразумеваются права условной или статистической группы (народа, этнической общности, национального меньшинства) как таковой, а группа воспринимается как субъект определенных прав. Важно то, что группа как таковая воспринимается как социальная целостность и как социальный актор, который может и должен приобретать определенные субъективные права и пользоваться ими. Таким образом, здесь и ниже речь идет только о третьей интерпретации, т. е. о концепте «групповых прав» и о его рационализациях с «прагматических» позиций, исходя из критериев полезности для достижения определенных целей, как правило, целей значимых с точки зрения обеспечения верховенства права, стабильности и благосостояния общества, автономии, прав и свобод личности. Предметом рассмотрения, соответственно, не является чисто националистический дискурс с его «экзистенциальным» подходом, в рамках которого утверждение группы как субъекта общественных отношений становится ценностью самой по себе.

В данном случае я выступаю как сотрудник правозащитной организации с определенным прагматическим взглядом на теоретические построения. В рамках этого подхода теоретические изыскания и обобщения представляют интерес не сами по себе, а лишь с той точки зрения, каковы последствия их использования: какого рода практики они а) иницируют и б) легитимизируют. С такой точки зрения идея необходимости использования концепции «коллективных прав» в целом и «групповых прав» в частности вызывает серьезные возражения. Почему — этот вопрос требует отдельного подробного рассмотрения; для экономии времени я только тезисно отмечу главные опасения, связанные с идеологией «прав групп». Как я отметил выше, идеи индивидуальных и групповых прав не обязательно должны быть взаимоисключающими, и в определенном социальном и политическом контексте могут сосуществовать практики, интерпретируемые как защита «прав индивида» и «прав группы».

Можно выделить три основных возражения против использования «групповых прав».

1) В реальности в подавляющем большинстве случаев проекты, построенные на идее защиты групповых прав и интересов (например, политическое «самоопределение», этнонациональная государственность или автономия, «позитивная дискриминация» аборигенного населения, политика патернализма в отношении определенного языка), имеют следствием непризнание или ущемление прав индивидов, а прямая дискриминация и прочие нарушения прав человека часто обосновываются и оправдываются

защитой групповых прав; кроме того, идеи «прав групп» и зависимости статуса индивида от его/ее происхождения ведут к этнизации общественного сознания и к социальной сегрегации.

2) Индивидуальные права и «групповые права» имеют разную природу и выполняют разные функции, и потому невозможно всерьез говорить об их «неразделимости», «взаимообусловленности» или о «приоритете прав личности». В реальных конфликтных или кризисных ситуациях, связанных с требованиями сецессии или автономизации, в случаях, когда проводится политика этнического или языкового патернализма, сама идея и внешнее признание «групповых прав» выступают как символический капитал и дополнительный ресурс для тех сил, которые стремятся изменить существующее положение, а права личности — как благое пожелание, лишённое гарантий реализации и механизмов защиты.

3) Действует «принцип домино» — если мы признаем какое-либо одно право этнической группы как таковой, то какие аргументы можно найти против признания другого «права» коллектива, которое используется как инструмент ограничения индивидуальных прав?

Нет необходимости подробно разяснять, каким образом официальный или академический дискурс влияет в социологическом смысле на общественную практику. Проблема имеет и юридический аспект, о котором также не следует забывать. Как известно, есть два основных источника⁴ современного международного права — договор и обычай. Это отражено, в частности, в статье 38 Статуса Международного Суда; там написано, что суд применяет «а) международные конвенции...; b) международный обычай как доказательство всеобщей практики, признанной в качестве правовой нормы; c) общие принципы права, признанные цивилизованными нациями; d) ... судебные решения и доктрины наиболее квалифицированных специалистов по публичному праву различных наций в качестве вспомогательного средства...»⁵. Всеобщая практика, обычай, общепризнанные принципы и доктрины авторитетных специалистов есть вещи непостоянные и подверженные переменам, таким образом, международное право представляет собой в принципе гибкую и изменчивую, хотя и инертную систему. Вызывают опасение расширительные трактовки понятия «обычное международное право»; так, некоторые специалисты относят к «обычному международному праву» те отдельные практические решения или декларации, которые не встретили возражений международного сообщества, т. е. были сочтены приемлемыми по умолчанию⁶. Несмотря на то, что обычай постепенно теряет значение как источник международного права, нельзя исключать, что какая-нибудь модная идея получит поддержку значительной части профессионального сообщества юристов, в частности экспертов международных организаций, не встретит возражений со

стороны правительств и тех же международных органов, и в один прекрасный день станет восприниматься как общепризнанная норма. Такой процесс носит необратимый характер — в принципе реально довести какую-нибудь идею до статуса «общепризнанной», но после этого ее уже будет практически невозможно дезавуировать. Кроме того, «...свершившиеся факты обладают способностью создавать ценности вне зависимости от предшествующих представлений о праве»⁷.

Необходима еще одна оговорка. Весьма распространено мнение о том, что и оценка практики с точки зрения норм, закрепленных в международных документах, и критика тех или иных тенденций развития современного международного права безосновательны по следующим причинам: международное право европоцентрично, оно строится на вполне определенном культурном фундаменте, и потому едва ли возможно говорить о его универсальной применимости; с другой стороны, право идет за практикой и объективно отражает сложившиеся реалии. Оба мнения, однако, исходят из весьма упрощенных представлений. Выражаясь метафорически, международное право всегда по самой своей сути претендует на глобальность, и такие претензии имеют под собой весьма серьезные основания. Единое организованное мировое сообщество является реальностью, в силу этого оно нуждается в единых «правилах игры», которые существуют и развиваются. Их необходимость никем всерьез не оспаривается, причем не оспаривается ни теоретически, ни практически, поскольку подавляющее большинство стран добровольно присоединились к международным организациям и базовым международным конвенциям. Риторика о пагубности европоцентризма и «культурного империализма» широко распространена, но не имеет большого практического смысла. Почти все ныне существующие национальные правовые системы остаются в рамках европейского континентального или англосаксонского права, и вся локальная культурная специфика сводится к адаптации отдельных положений к местным особенностям, причем это утверждение справедливо и для большинства исламских стран, которые имеют возможность использовать столь развитую и самодостаточную правовую систему, как шариат. В области международного права страны «третьего мира» не предложили ничего оригинального, а такие специфические тексты, как Африканская хартия прав человека и народов⁸ 1981 г. и Каирская декларация о правах человека в Исламе⁹ 1990 г. Организации Исламской Конференции опять-таки основаны на европейской в своей основе правовой логике и западных по своему происхождению концептах.

С другой стороны, международные принципы и нормы в области прав человека имеют в значительной степени проектный характер. Отчасти они отражают определенный практический опыт, но опыт, имеющий ограни-

ченное локальное и временное распространение, между тем, изначально предлагаются к восприятию и применению в глобальном или континентальном масштабе. Проектный и динамичный характер норм и принципов означает, что они должны инкорпорировать и адаптировать новые элементы из построений другой области, в частности, академической науки.

Как сказано выше, предметом рассмотрения этого доклада не является концепт «групповых прав» вообще, речь идет только об утверждении, что конституирование «прав группы» должно рассматриваться а) как общезначимая и общепризнанная реальность, б) как необходимое и безальтернативное условие недискриминации и защиты меньшинств и как способ нахождения эффективных практических решений. Такой подход подлежит критике с трех точек зрения: 1) с позитивистской юридической, т. е. с той точки зрения, соответствует ли он правовой логике, 2) с позитивистской социологической, т. е. исходя из того, насколько он соответствует эмпирически фиксируемым реалиям, 3) с чисто умозрительной, т. е. исходя из наличия ложных или безосновательных посылок.

Я в данном случае остановлюсь на критике с «позиций первого и третьего пунктов». Юридическая сторона дела особенно важна, поскольку утверждения об общепризнанном характере «групповых прав» делаются именно со ссылкой на современное позитивное право. Многие воспринимают «групповые права» как данность в юридическом смысле, как нечто реально признаваемое и используемое международным сообществом. Это убеждение (о причинах которого я скажу позже) бывает настолько сильным, что диалог, включающий критический анализ концепта «групповых прав», становится практически невозможным. Поэтому стоит посмотреть, признается ли идея «групповых прав» современным международным гуманитарным правом, и если признается, то в каком качестве и в какой степени. Для этого нужно прежде всего взглянуть на основные международные документы, посвященные правам человека.

Первое, с чем мы встретимся, заглянув в них, — это так называемое «право народов на самоопределение». Следует упомянуть прежде всего п. 1 ст. 1 Международного пакта о социальных, экономических и культурных правах и Международного пакта о гражданских и политических правах; «право на самоопределение» также декларировано в ряде документов, принятых Генеральной Ассамблеей ООН и разными региональными международными организациями. Вопрос о природе и сущности этой идеи — тема отдельной дискуссии. Разные точки зрения на суть идеи «самоопределения» излагались в специальной литературе, и я не буду их подробно пересказывать.

В данном случае тезисно можно отметить следующее. 1) Как минимум, нет никаких оснований считать, будто это «право» приложимо к этниче-

ским коллективам. Если под «народом» понимается сообщество граждан независимых государств или зависимых территорий, то формула «права на самоопределение» в том виде, как она изложена в п. 1 ст. 1 Пактов о правах человека, в первом случае выступает синонимом принципов суверенного равенства государств и невмешательства во внутренние дела, а во втором — означает разовый акт и потому принадлежит прошлому, поскольку в мире не осталось колоний и зависимых территорий^{*}, и можно говорить о том, что все «народы» «самоопределились». Если «народ» понимается в каком-либо ином смысле, то нет оснований утверждать, что п. 1 ст. 1 Пактов налагает на государства какие-либо конкретные обязательства, а декларации Генеральной Ассамблеи ООН не имеют к тому же обязывающей силы по своему статусу.

2) Как максимум, можно спорить с тем, что эта идея носит правовой характер, по ряду причин¹⁰. 1. Статистическое или символическое множество (этническая группа либо территориальное сообщество) не может быть субъектом ответственности, соответственно не может иметь обязанностей, а потому не обладает свойством правосубъектности. Имеющиеся формулировки идеи права на самоопределение таковы, что невозможно говорить о том, что они накладывают на кого-либо позитивные обязательства. Следовательно, невозможно говорить о правовой норме и правоотношении как таковых. 2. Формула самоопределения предполагает односторонние действия вне правового контекста и без каких-либо условий и ограничений, т. е. она основана на революционной, а не правовой логике. 3. Формула самоопределения как идея неограниченных правомочий субъектов, противостоящих государству, означает отрицание самих основ современного международного права как конвенционального порядка, созданного государствами и для государств. Отдельного разговора заслуживают, разумеется, потенциальные политические последствия использования идея самоопределения — провоцирование этнических конфликтов и легализация вмешательства во внутренние дела других стран.

Если мы обратимся к документам ООН и ее специализированных агентств, затрагивающим проблемы предотвращения расовой дискриминации и защиты меньшинств, прежде всего к Международной конвенции о ликвидации всех форм расовой дискриминации 1965 г., Конвенции № 111 Международной организации труда относительно дискриминации в об-

^{*} По существу дела можно спорить с тем, что ярлык «самоопределения народов» адекватен содержанию процесса деколонизации, однако я оставляю в данном случае такую трактовку самоопределения без комментариев, поскольку она широко признается международными организациями, правительствами и специалистами.

ласти труда и занятий 1958 г. и Конвенции ЮНЕСКО о борьбе с дискриминацией в области образования 1960 г., Декларации ООН о правах лиц, относящихся к этническим, языковым и религиозным меньшинствам 1992 г. (Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН № 47/135), то без труда обнаружим, что они целиком и полностью базируются на концепции индивидуальных прав. Документы Совета Европы, в частности Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств, основываются на том же самом. Можно упомянуть, что в ст. 13, ст. 31 Пояснительного доклада к Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств специально подчеркивается, что конвенция не подразумевает признания коллективных прав¹¹. Формулировки, основанные исключительно на концепте индивидуальных прав, содержатся и в документах СБСЕ/ОБСЕ, посвященных национальным меньшинствам¹². На этом же основываются и двусторонние межгосударственные договоры, содержащие обязательства сторон по защите меньшинств. Например, с 1991 г. Российская Федерация подписала и ратифицировала ряд договоров подобного рода; подавляющее большинство их содержат формулировки о защите прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам¹³, только отдельные договора упоминают о защите «прав национальных меньшинств»¹⁴ и обеспечения «участия меньшинств» в жизни общества¹⁵, но с отсылкой к международным стандартам и обязательствам, т. е. тем же индивидуальным правам.

Для экономии времени я воздержусь от перечисления всех имеющих отношение к делу документов. Где используется концепт коллективных прав в смысле прав общности кроме деклараций о «праве народов на самоопределение»? Во-первых, можно назвать несколько текстов, провозглашающих такого рода права, как «право на мир», «право на здоровую окружающую среду», «право на развитие», «право на развитие культуры»¹⁶, и несколько документов, содержащих концепт «прав народов» в контексте, выводящем его за рамки «права на самоопределение».

Новые права (иногда их называют «правами третьего поколения») провозглашаются в Декларации «О праве народов на мир» 1984 г. (Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН № 39/11), Декларации «О праве на развитие» 1986 г. (Резолюция ГА ООН № 41/128), Декларации Рио-де-Жанейро по окружающей среде и развитию¹⁷, принятой Всемирной конференцией ООН по окружающей среде и развитию 1992 г., Африканской Хартии прав человека и народов 1981 г. Эти права сформулированы таким образом, что возникают серьезные основания воспринимать их просто как метафору, а не как права в юридическом смысле. Декларация «О праве на развитие» определяет субъект этого права предельно широко и неопределенно — в таковом качестве называются и народы, и индивиды. Декларация Рио-де-Жанейро не содержит упоминания ни о субъекте, ни о бенефи-

цианте права¹⁸. Декларация «О праве народов на мир» и Африканская Хартия прав человека и народов относят «право на мир», «на здоровую окружающую среду» и «на развитие» к «народам», не давая определения «народов». Ни хартия, ни иные документы не определяют ни механизмов контроля, ни механизмов защиты этих прав и очень расплывчато говорят о носителях обязанностей.

Документы, провозглашающие права общностей как таковых, выходящие за рамки самоопределения — это положения ряда международных пактов о правах человека и ряда деклараций ГА ООН о праве народов на пользование природными ресурсами, Африканская Хартия прав человека и народов, принятая Организацией Африканского Единства в 1981 и вступившая в силу в 1986 г., Декларация ЮНЕСКО о принципах международного культурного сотрудничества 1966 г. и Конвенция № 169 Международной организации труда «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» 1989 г. Положения, касающиеся «суверенитета над природными ресурсами» и «права народов» на «пользование природными ресурсами», не определяют субъект этого права. Африканская хартия декларирует уже упоминавшиеся выше «права народов» — на мир, здоровую окружающую среду, развитие. Однако ничто в хартии, в других документах и в практике ОАЕ не позволяет говорить, что понятие «народы» может толковаться в данном контексте в этническом или сходном с ним смысле. Выше также упоминалось о том, что «права третьего поколения» вряд ли могут считаться правами в строго юридическом значении. Африканская хартия, помимо всего прочего, — региональный инструмент, положения которого не получили развития ни в ОАЕ, ни в других регионах, ни на глобальном уровне.

Декларация ЮНЕСКО о принципах международного культурного сотрудничества¹⁹ 1966 г. провозглашает в п. 2 ст. I «право и обязанность каждого народа развивать его культуру»; правда, в ст. II уже говорится о том, что «нации должны прилагать усилия к тому, чтобы развивать различные отрасли культуры во взаимосвязи», а в ст. V — о том, что «культурное сотрудничество является правом и обязанностью всех народов и всех наций». Таким образом, субъект и бенефициант провозглашенного права остается неопределенным, что не имеет большого значения, поскольку декларация лишена обязывающей силы.

Конвенция № 169 МОТ действительно последовательно проводит концепцию прав культурно-отличительных групп (аборигенных народов) как таковых. Выбор при составлении этой конвенции в пользу такой трактовки коллективных прав был сделан совершенно сознательно, поскольку перечисляемые в ней права вполне могли быть изложены в рамках «коллективного измерения индивидуальных прав»²⁰. Следует, однако, отме-

тить, что п. 3 ст. 1 содержит оговорку, что использование в конвенции термина «народы» не несет никакого смысла «в отношении прав, могущих заключаться в этом термине в соответствии с международным правом»²¹.

Таким образом, на вопрос «есть ли в юридическом смысле коллективные права или нет коллективных прав», можно дать следующий ответ — «скорее нет, чем да». Концепт групповых прав может быть приложен к культурно-отличительному коллективу только на основании Конвенции № 169 МОТ, но эта конвенция едва ли может рассматриваться как общепризнанный инструмент: ее ратифицировали к настоящему времени 14 государств, она посвящена решению довольно специфических и не имеющих универсального распространения проблем и принята с оговоркой о недопустимости расширительного толкования. Развитие основных международных инструментов защиты меньшинств и предотвращения дискриминации проходит исключительно в рамках концепции индивидуальных прав и коллективного измерения индивидуальных прав. Поэтому порой встречающиеся утверждения в том духе, что «весь мир признает коллективные права», не соответствуют действительности.

Однако было бы упрощением оценивать ситуацию только на основании формальных критериев. Концепт групповых прав пока не нашел применения как компонент международного права, если исключить Конвенцию № 169 МОТ, но эта конвенция отчасти отражает наметившуюся тенденцию. Тенденция обоснования и разработки идеи групповых прав достаточно очевидна в рамках академического дискурса, который не может в конечном счете не влиять на позицию правительств и международных организаций. Это направление академических или околоакадемических дебатов поддерживается представителями разных наук — прежде всего политической философии и юриспруденции, в меньшей степени политологии, социологии и теории международных отношений. Далее я буду говорить только о текстах и выступлениях представителей академических дисциплин, посвященных необходимости, неизбежности и желательности практического воплощения идеи групповых прав в смысле прав этнических или культурно-отличительных групп.

Большинство доводов в пользу групповых прав носит умозрительный характер, и эти доводы различны по своей аргументации. Все, что мне удалось найти в публикациях или высказываниях западных и отечественных авторов, может быть распределено по пяти категориям. Эта классификация достаточно условна, вероятно, можно использовать как более, так и менее подробную схему. Итак, приведем наиболее распространенные «рациональные» доводы в пользу «групповых прав».

1) *Мнимая самоочевидность*. «... Любое сообщество, члены которого могут голосовать, в состоянии действовать как единый организм»²². Иными словами, это идея «коллективного индивида»; доводы в ее пользу выглядят следующим образом: группа одинаковых индивидов, в частности национальное меньшинство, может вести и ведет себя как один большой индивид, а потому способно приобретать и реализовывать права, следовательно, такие права должны быть признаны и конституированы. Как правило, это положение берется как априорное и не нуждающееся в доказательствах²³. Национальные меньшинства нередко рассматриваются как разновидность корпоративных общностей, а так как корпорации могут иметь права, то делается вывод, что права могут быть признаны и для групп²⁴. Между тем столь же априори и как минимум с неменьшим основанием можно выдвигать прямо противоположное утверждение: любое условное множество, представляемое как целостность на основании какого-то одного признака, состоит из людей с разными интересами, разными индивидуальными стратегиями, и потому групповым правам просто не находится адекватного субъекта, конституирование же такого права не может не приводить к игнорированию прав и интересов конкретных индивидов.

Вместе с тем, имеет место и подмена понятий — группа корпоративного типа в социологическом значении и корпорация в юридическом смысле. Последняя не тождественна сумме лиц, причастных к ней в качестве обладателей таких статусов, как владельцы, члены, наемные работники, учредители и пр. Например, такое понятие, как «местное сообщество», используемое в муниципальном законодательстве ряда стран и в Европейской хартии местного самоуправления, означает юридическую фикцию, «фиктивный» субъект, а не сумму жителей соответствующей территории. Строго говоря, какую-нибудь структуру — коммерческую организацию, некоммерческую организацию, общественное объединение — можно конституировать как «национальное меньшинство», но подобная узурпация представительских полномочий едва ли будет соответствовать принципам права и здравого смысла.

2) *Инверсия запрета или обязательства*. Это переписывание, реинтерпретация запретительной или обязывающей нормы как субъективного права защищаемой категории*. В литературе такой операции чаще всего подвергают Конвенцию 1948 г. о предупреждении преступлений геноцида и наказании за него. Конвенция объявила действия с намерением уничто-

* Не все тексты, используемые как материал для инверсии, содержат эксплицитное представление о наличии определенной защищаемой категории.

жить полностью или частично какую-либо национальную, этническую, расовую или религиозную группу преступлением, нарушающим нормы международного права и подлежащим предупреждению и наказанию. Из-за того, что в конвенции упоминаются группы, делается вывод о возможности вывести из этого документа право групп=этнических общностей, в том числе национальных меньшинств на существование как коллективное право²⁵. Другой пример. Европейская Хартия региональных языков или языков меньшинств не содержит никаких упоминаний ни о чьих бы то ни было правах, ни о защите каких-либо категорий населения, она посвящена защите маргинальных языков. Однако некоторые авторы интерпретируют Хартию как провозглашение коллективного права на сохранение языка или пользование языком²⁶. Нередко и саму формулировку «защита меньшинств» трактуют в духе наличия у меньшинства как такового коллективных прав²⁷.

Понятие «субъективное право» используется в двух значениях: как мера возможного поведения, закрепленная правовой нормой, и как элемент правоотношения. Правовое отношение, т. е. социальное отношение, возникающее на основе правовых норм, осуществляется посредством субъективных прав и юридических обязанностей сторон. Субъективному праву одной стороны корреспондирует обязанность другой стороны обеспечить реализацию этого права — невмешательством или, наоборот, принятием определенных позитивных мер. Наоборот, запрету или обязательству соответствует субъективное право иной стороны требовать соблюдения запрета или обязательства.

По своему содержанию субъективное право, объективированное в правовой норме, не отличается от права как элемента правоотношения: и то, и другое обозначает меру возможного поведения лица. Однако эти две разновидности различаются по способу возникновения, формам проявления и реализации. Во всяком случае, далеко не все субъективные права, выступающие элементом конкретных правоотношений, могут рассматриваться как явления того же порядка, что и общепризнанные права, входящие в единый правовой статус личности, т. е. права человека.

В основе описанной выше инверсии лежат две вещи: а) недостатки самой теоретической конструкции правоотношения, допускающей широкие интерпретации и позволяющей буквально из ничего фабриковать неограниченный список всевозможных прав, и б) сомнительной корректности операция по приравниванию права как элемента правоотношения к праву, объективированному в правовой норме.

В названных выше конкретных случаях присутствует еще и некорректное определение субъектов правоотношения. Всеобщему запрету на геноцид соответствует не право этнических групп на существование, а всеоб-

шее право требовать от всех соблюдения этого запрета. Прямая аналогия — уголовно-правовому запрету на убийство соответствует не право потенциальных жертв на жизнь, а всеобщее право требовать воздержания от убийства. Обязанности государства проводить определенную языковую политику соответствует не право лингвистической общности или носителей определенного языка, а общее право требовать исполнения этих обязанностей. Обобщенно говоря, происходит подмена абсолютного правоотношения относительным, а активного — пассивным.

3) *Мнимая сущность*. Групповые права меньшинств нужны, поскольку такова суть этих прав: они не сводимы к индивидуальным правам и реализуются только в рамках определенной группы и, что важнее, конституируются для определенной группы²⁸. Например, право пользоваться родным языком в публичной сфере и право получать образование на родном языке не реализуются отдельно взятым индивидом, но культурно- или лингвистически отличительной группой²⁹. Здесь имеют место две некорректные операции.

Во-первых, происходит инверсия, описанная в п. 2: обязывающая норма переписывается как субъективное право. Во-вторых, одно толкование «коллективных прав» (коллективное измерение индивидуального права) подменяется другим (правом группы как таковой), как в п. 1. Статистическое множество типа этнической группы не может быть носителем юридических обязанностей, а потому не может иметь такого свойства, как правосубъектность, и не может быть стороной правоотношения.

Несколько лет тому назад в России едва не был принят федеральный закон о пчеловодстве. Проект закона предусматривал ряд покровительственных мер государства по отношению к отрасли и опосредованно — к людям, которые там заняты. Если последовательно рассуждать так, как рассуждают сторонники групповых прав, то закон установил бы коллективные права пчеловодов как группы в целом. Используя подобную схему, можно придумать неограниченное число групповых прав для любой социальной категории.

Есть и иные соображения. Нет оснований ставить знак равенства, к примеру, между учениками школ, где преподавание ведется на языке меньшинства (включая родителей этих учеников) и всей группой меньшинства. Не все лица, признаваемые государством как относящиеся к меньшинству, пользуются такими школами, и не все пользующиеся шко-

²⁸ Надо учитывать, что такие права декларируются только в отдельных национальных законодательствах (в том числе российском) и не относятся к числу общепризнанных прав человека.

лами должны относиться к меньшинству. То же самое справедливо при сопоставлении таких категорий, как слушатели радиостанции, вещающей на языке меньшинства, и меньшинством. В одном случае речь идет о совокупности индивидов, объединяемых одним функциональным признаком — лингвистическим или социально-культурным предпочтением в определенной ситуации, в другом — об условном множестве, определяемом на основании совершенно иных признаков. Соответственно, реализация определенных социально-культурных запросов может быть гарантирована на основе индивидуальных прав.

Некоторые авторы определяют коллективные права, как те права, которые могут быть нарушены исключительно в отношении «сообщества в целом»³⁰. Красивая на первый взгляд формула при более внимательном рассмотрении оборачивается или логическим порочным кругом, или описанной выше подменой — коллективного измерения индивидуальных прав правом социальной общности как таковой. М.Д. Смыслов в качестве права, которое может быть нарушено только в отношении сообщества, называет право сохранять и развивать культурную самобытность. Таким образом, сначала постулируется некое право как право сообщества в целом, а затем следует утверждение, что такое право можно нарушить только как право сообщества. Надо, однако, прежде всего доказать, что подобное право может быть конституировано и может быть конституировано именно в таком качестве. Если рассмотреть, к примеру, названное право на сохранение самобытности, то по существу оно окажется неотличимым от индивидуальных прав, имеющих коллективное измерение. Теоретически оно также может быть нарушено в отношении индивида, части определенной социальной категории или категории в целом. На практике же имеет место нарушение права в отношении или части категории (например, работников предприятия или отрасли на забастовку) или категории в целом (общий запрет забастовок). Точно также право на сохранение самобытности в любой формулировке может нарушаться и в отношении культурно отличительной категории в целом, и в отношении ее части (например, применительно к какой-то территории или каким-то нелояльным организациям). История социалистических стран, создававших витринные образцы «национальной культуры» или «религиозной терпимости», дает тому множество примеров.

4) *Условная гарантия*. Признание групповых прав — гарантия неприкосновенности автономных институтов меньшинств со стороны государства и этнического большинства. Эта позиция означает развитие доводов п. 2 и п. 3. Новое состоит в стремлении формально усилить позитивные обязательства. Иными словами, декларирование в международных конвенциях или национальном законодательстве прав этнических групп на

пользование языком, на автономию, на поддержание образовательных институтов должно служить инструментом, предотвращающим нарушение государством своих обязательств и покушение со стороны правительства на возможности и ресурсы, которыми пользуются меньшинства. Наиболее последовательно такой подход отстаивает канадский философ Уилл Кимлика³¹. Можно встретить другую разновидность подобных аргументов — утверждения о том, что конституирование групповых прав является необходимым условием сохранения групповой идентичности³², поскольку признание государством групповой отличительности невозможно без признания прав группы, т. е. без рассмотрения группы меньшинства в качестве своего рода квазинации с атрибутами своего рода ограниченного суверенитета.

Очевидно, однако, что если государство законодательно гарантирует поддержку институтов, удовлетворяющих запросы меньшинств, и если это государство является правовым, то оно будет следовать своим обязательствам вне зависимости от того, провозглашены формально права групп или нет. Если государство склонно игнорировать свои законы и обязательства по соображениям политической конъюнктуры (к чему склонны многие авторитарные и переходные режимы), то декларации о правах групп или провозглашение автономии каких-либо институтов не помешают правительству нарушить свои обещания. Стремление напугать государство громкими словами, записанными в международных декларациях или национальных законах, выглядит несколько наивным. Есть наглядные примеры: в Югославии, Судане, Ираке или Грузии была конституционно закреплена автономия территорий, где преимущественно живут меньшинства, но как только власти этих государств сочли этнические автономии помехой для себя, то упразднили их без оглядки на закон. Другими словами, в конечном счете существование институтов меньшинств зависит от доброй воли государства и большинства сограждан и от их готовности следовать принципам права, международным обязательствам и национальному законодательству. При соблюдении этих условий конституирование «прав группы» излишне, при отсутствии — не имеет положительного эффекта.

Есть еще одна сторона проблемы, на которую редко обращают внимание. «Права групп» как обратная сторона обязательств государства аналогичны части социальных прав, означающих государственно гарантированный доступ к определенным благам, например, к праву на образование, бесплатному медицинскому обслуживанию или социальному обеспечению. Декларирование подобных прав лишено смысла, если государство не располагает ресурсами и политическими возможностями, которые могут гарантировать обеспечение этих прав. Если на уровне международных

деклараций или национального законодательства провозглашаются в подобном значении «права групп» как универсальное нормативное требование при том, что многие правительства объективно не могут выполнять эти требования вне зависимости от своих политических предпочтений, то автоматически появляются большие категории населения, чьи права оказываются нарушенными. Едва ли такая ситуация может способствовать серьезным позитивным изменениям, ведущим к поддержке маргинальных языков и культур, скорее следствием станет усиление, с одной стороны, нигилистического отношения к закону и международным обязательствам, с другой, экстремистских настроений.

Мысль о том, что конституирование групповых прав необходимо как инструмент защиты групповой «идентичности» подразумевает следующее: поскольку собственно к поддержке культурных и образовательных институтов групповые права отношения не имеют, их предназначение заключается в том, чтобы служить инструментом защиты межгрупповых границ и символическим капиталом для лиц, претендующих на представительство определенных групп. Это означает, что межэтнические барьеры и монополия «этнических предпринимателей» на представительство выступают как цели и как ценности сами по себе. Такой подход объясним и логичен, но он явно лежит вне области либеральных и правовых ценностей, иными словами, происходит подмена цели.

Особого рассмотрения заслуживает идея «права этнической группы на автономию». Некоторые авторы пишут о подобном праве как о если не юридической, то политической реальности³³ или как минимум об общезначимом нормативном требовании³⁴. Как правило, имеется в виду территориальная автономия этнической общности и для этнической общности, т. е. выдвигается идея, что определенная территория и автономные институты территориального управления являются «собственностью» определенной этнической группы. Подобные представления очень часто служат наглядным образцом «двойного стандарта»: защита идеи территориальной автономии часто исходит из критики идеологии «национального» в этническом смысле государства. Получается, что как минимум символическое исключение из полноправной категории тех, кто не относится к «титульной» этнической группе, неприемлемо на уровне государства в целом, но должно приветствоваться на уровне региона или муниципального образования. Защита «автономии меньшинств» в подобном значении особенно интересно звучит в устах людей, известных как теоретики либерализма.

5) *Псевдопрагматизм*. Групповые права нужны, поскольку их признание позволяет снизить политическое давление со стороны ассоциаций меньшинств и повысить уровень легитимности существующей государственности в глазах меньшинств. Иными словами, если группы меньшинств

будут восприниматься и признаваться в качестве квазинаций со своими «правами», то «этнические предприниматели», претендующие на представительство, обретут желаемый статус, и это послужит залогом их лояльности существующей государственности и политической системе³⁵. На это можно возразить, указав на отсутствие достаточных оснований и предположив совершенно иной исход: если «этнические предприниматели» в принципе склонны к деструктивным действиям и лояльны закону только условно, то кто может поручиться, что получив дополнительные ресурсы и новый символический капитал, они изменятся и не выдвинут новые, более радикальные требования. Нельзя, разумеется, исключать того, что в конкретной обстановке стратегия социального подкупа и политических уступок даст желаемый эффект, но в любом случае предположение об универсальной применимости таких рецептов сомнительно.

Итог

Имеющиеся умозрительные аргументы в пользу групповых прав можно оспорить: многие из них выдвигаются без достаточных оснований, исходя из спорных посылок, с сомнительной претензией на универсальность, игнорируя наличие иных подходов и решений, без учета возможных или неизбежных побочных последствий, которые вступают в противоречие с провозглашаемыми целями. На любой умозрительный довод в пользу групповых прав в рамках той же системы ценностей и представлений можно предложить контрдоводы, которые авторами выдвигаемых предложений не учитываются. Имеющиеся проектные построения, основанные на концепте групповых прав, появляются не вследствие неудовлетворенных практических запросов, не из-за исчерпанности имеющихся средств решения практических проблем и не как попытка легитимизировать сложившуюся практику. Скорее можно утверждать, что такого рода проекты возникают в особой, «виртуальной» реальности в том смысле, какой вкладывают в это слово пользователи компьютерами.

Особо следует отметить, что в подавляющем большинстве относящиеся к академическому сообществу сторонники конституирования групповых прав — это люди, заявляющие о себе как приверженцы либерального мировоззрения, а многие из них известны как теоретики либерализма. Это заставляет более внимательно присмотреться к такому феномену, как попытки либерализма откликнуться на глобальные проблемы, связанные с национализмом и этническими конфликтами. Эти попытки, если выражаться полемически заостренно, позволяют говорить о либерализме как об идеологии не просто коллективистской, но примитивно коллективистской.

Узкие рамки данной статьи не позволяют сколько-нибудь подробно рассмотреть эту проблему, в данном случае ее можно только обозначить.

Традиционно в либерализме как идеологической системе и политической метатеории слаба такая составляющая, как идеи социальной интеграции, и относительная незаполненность этой ниши провоцирует появление идей, основанных на концепте прав группы, иными словами, происходит механический перенос представлений об автономии и субъективных правах и свободах индивида на коллективы, в том числе этнические группы. Либеральная традиция в общественной практике оказывается тесно связанной с разными формами национализма.

¹ Некоторые исследователи подразделяют коллективные права в смысле коллективного измерения индивидуальных прав на «активные» (требующие коллективного действия) и «пассивные» (подразумевающие доступ к общественно значимым благам и ресурсам). См.: Линдхольм Т. Законны ли и осуществимы ли коллективные права человека для меньшинств? // Ленинградская конф. по правам меньшинств. Докл. и сообщ. Л., 1991. С. 95–96.

² Для сравнения: «Коллективные права — это те права, которыми индивидуумы обладают в силу их коллективной принадлежности к какому-либо подсообществу» (курсив мой. — А.О.) Сингер Б.Дж. Демократическое решение проблемы этнического многообразия // Вопр. философии. № 6. 1994. С. 94.

³ Словарь прав человека и народов. М.: Международные отношения, 1993. С. 30.

⁴ «... Источники позитивного права — способы официального признания и формулирования (позитивации) той общезначимой формы волевых общественных отношений, которая является правом (правовой нормой) в собственном смысле». См.: Дождев Д.В. Римское частное право. М., 1996. С. 76.

⁵ Цит. по: Действующее международное право. Т. 1. М.: Изд-во Московского независимого ин-та международного права, 1997. С. 58.

⁶ В качестве образца такого подхода см.: Cassese A. Self-determination of People: A Legal Reappraisal. Cambridge, 1995.

⁷ Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Этничность и власть в полиэтничных государствах. М., 1994. С. 112.

⁸ African Charter on Human and People's Rights // Human Rights. A Compilation of International Instruments. Vol. II. Regional Instruments. United Nations. New York; Geneva, 1997 (Sales № E. 97. XIV. 1). P. 330–346.

⁹ The Cairo Declaration on Human Rights in Islam // Ibid. P. 478–484.

¹⁰ Разные точки зрения на этот предмет изложены, в частности, в сборнике: Право народов на самоопределение: идея и воплощение. М., 1997.

¹¹ Framework Convention for the Protection of National Minorities and explanatory report. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 1995. P. 22, 25.

¹² В этой связи можно специально упомянуть выпущенные по инициативе Верховного комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств Гаагские рекомендации по правам национальных меньшинств на образование 1996 г. и Ословские рекомендации по языковым правам национальных меньшинств, которые всецело основываются на концептах прав индивидов и обязательств правительств.

- ¹³ Ст. 10 Договора о дружбе, сотрудничестве и взаимной безопасности между Российской Федерации и Азербайджанской Республикой от 3 июля 1997 г., Ст. 18 Договора о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Российской Федерацией и Республикой Беларусь от 21 февраля 1995 г., Ст. 8 Договора о дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Греческой Республикой от 30 июня 1993 г., Ст. 9 Договора между Российской Федерацией и Республикой Грузия о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве от 3 февраля 1994 г., Ст. 11 Договора о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Российской Федерацией и Республикой Кыргызстан от 10 июня 1992 г., Ст. 11 Договора о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Российской Федерацией и Республикой Таджикистан от 25 мая 1993 г., Ст. 6 Договора о дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Туркменистаном от 31 июля 1992 г., Ст. 12 Договора о дружбе, сотрудничестве и партнерстве между Российской Федерацией и Украиной от 31 мая 1997 г., Ст. 7 Договора об основах межгосударственных отношений, дружбе, сотрудничестве между Российской Федерацией и Республикой Узбекистан от 30 мая 1992 г.
- ¹⁴ Ст. 8 Договора о дружественных отношениях и сотрудничестве между Российской Советской Федеративной Социалистической Республикой и Венгерской Республикой от 6 декабря 1991 г., преамбула Договора между Российской Федерацией и Финляндской Республикой об основах отношений от 20 января 1992 г., Ст. 10 Договора между Россией и Францией от 7 февраля 1992 г., Ст. 16 Договора между Российской Федерацией и Республикой Польша о дружественном и добрососедском сотрудничестве от 22 мая 1992 г.
- ¹⁵ Ст. 23 Договора о дружественных отношениях и сотрудничестве между Российской Федерацией и Чешской Республикой от 26 августа 1993 г. и Ст. 22 Договора о дружественных отношениях и сотрудничестве между Российской Федерацией и Словацкой Республикой от 26 августа 1993 г.
- ¹⁶ Некоторые исследователи прямо заключают, что такие права должны быть отнесены к «правам коллективов». См.: *Нагенгаст К.* Права человека и защита меньшинств: этничность, гражданство, национализм и государство // Этничность и власть в полиэтнических государствах. С. 185–186.
- ¹⁷ Документ ООН A/CONF.151/PC/WG.III/L.33/Rev.1.
- ¹⁸ Действующее международное право. Т. 3. М.: Изд-во Московского независимого ин-та международного права, 1997. С. 687–692.
- ¹⁹ Declaration of the Principles of International Cultural Co-operation // Human Rights. A Compilation of International Instruments. Vol. I. (Second Part). Universal Instruments. United Nations, New York, Geneva, 1997 (Sales № E. 97. XIV. 1). P. 595–598.
- ²⁰ Большинство прав, перечисленных в конвенции, по сути относятся к общепризнанным индивидуальным правам; однако ст. 6 и п. 1 ст. 7 посвящены политическому представительству коренных народов как коллективов, а ст. 13–19 затрагивают вопросы собственности народов на землю и владения землей.
- ²¹ Convention (№ 169) concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries // Human Rights. A Compilation of International Instruments. Vol. I. (Second Part). P. 476.

- ²² Сингер Дж. Б. Указ. соч. С. 92
- ²³ См., например: *Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of pluralism and Equality.* N.Y., 1983. P. 44.
- ²⁴ *Van Dyke I. Human Rights, Ethnicity, and Discrimination.* Westport (Conn.); London (Eng.), 1985. P. 14–15, 207–209.
- ²⁵ *Kuper L. The Prevention of Genocide.* New Haven; London, 1985; *Dinstein Y. Collective human rights of peoples and minorities // The International and Comparative Law Quarterly.* Vol. 25. Pt 1. Jan. 1976. P. 105. Необходимо отметить, что хотя Й. Динштайн пишет о правах групп, он делает оговорки о том, что группы как таковые не становятся субъектом права в строго юридическом смысле — как корпорации или иные юридические лица. См.: *Dinstein Y. Collective human rights of peoples vis-a-vis minorities // Minorities in National and International Law / S. Chandra (ed.).* New Delhi, 1985. P. 72.
- ²⁶ См.: *Дьячков М. В. Миноритарные языки в полиэтничных (многонациональных) государствах.* М., 1996. С. 13–14; *Хрулов Г. В. Языковые права этнических меньшинств в сфере образования.* М., 1994; *Сафонова В. В. Культуроведение и социология в языковой педагогике.* Воронеж, 1993. С. 34–36.
- ²⁷ *Inis L., Claude J. National Minorities. An International Problem.* Cambridge, 1955. P. 5; *Modeen T. The International Protection of National Minorities in Europe.* Abo: Abo Akademi, 1969. P. 31–57; *Блищенко И. П., Абашидзе А. Х. Международная защита прав национальных меньшинств.* М., 1993. С. 4–5.
- ²⁸ «Обеспечение прав и свобод индивида возможно лишь через расцвет свободной общности, к которой принадлежит этот индивид». *Мюллерсон Р. А. Права человека: идеи, нормы, реальность.* М., 1991. С. 3.
- ²⁹ *Modeen T. Op. cit.* P. 56–57; *Stavenhagen R. Problems and Prospects of Multi-Ethnic States.* Tokyo, 1986. P. 21.
- ³⁰ *Смыслов М. Д. Международно-правовая защита меньшинств // Московский журнал международного права.* 1993. № 1. С. 106.
- ³¹ *Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxf., 1995. P. 37–38.
- ³² *Van Dyke I. Op. cit.* P. 10.
- ³³ Например, в известнейшей работе Херста Ханнума (*Hannum H. Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination. The Accommodation of Conflicting Rights.* Philadelphia, 1990) одна из главок в заключении так и называется — «Право на автономию» (Right to autonomy).
- ³⁴ *Kymlicka W. Op. cit.*
- ³⁵ В сущности, на этих представлениях базируются рецепты, предлагаемые сторонниками так называемого «консоциализма» и сходных подходов. См., например: *Horowitz D. Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley, 1985. P. 563–680. В России и за рубежом почти нет публикаций, где идея «групповых прав» как инструмента социального подкупа проводилась бы в «чистом» виде, но она часто высказывается изустно во время многих конференций и семинаров, посвященных проблемам этнических конфликтов.

ЧАСТЬ II.

КУЛЬТУРНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

- ❑ *Ф.-О. Радтке.* Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия
- ❑ *А. Согомонов.* Мультиэтничность
- ❑ *Л. Гудков.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам
- ❑ *У. Биман.* Конструирование национальной идентичности в контексте мультикультурализма (на примере Таджикистана)
- ❑ *О. Бредникова, О. Паченков.* «Этническое предпринимательство» мигрантов и мифы мультикультурализма
- ❑ *О. Карпенко.* Языковые игры с «гостями с юга»: «кавказцы» в российской демократической прессе 1997–1999 гг.

Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия

I

Способы описания общества изменяются вместе с изменениями Больших научных теорий, к которым они отсылают. Такие изменения суть следствия политических движений, общественных тенденций и меняющихся практико-политических интересов. Примером может служить судьба термина «классовое общество» и производного от него термина «индустриальное общество»; в качестве примеров сегодняшнего дня можно привести «гражданское общество», «информационное общество», «общество риска», «общество впечатлений» и многие другие понятийные формообразования, все чаще звучащие в повседневной речи¹, которые несут с собой новую семантику самоописания современных обществ². Их проникновение в сферу науки и политической жизни есть результат либо осознания произошедших изменений, либо результат изменившегося сознания.

Характерный случай смены теоретических отсылок представляет собой и формообразование «мультикультурное общество», с 1980-х годов победно шествующее по всему миру. Все понятийные составляющие этого концепта — «этничность»³, вытеснившая старую категорию «раса», «культурный плюрализм», «культурная идентичность», «культурный конфликт»⁴ — суть изобретения XX века, с помощью которых пытались описать новые социальные конstellации. В этом случае речь идет о форсированном, а временами и агрессивном рассмотрении социальных отношений сквозь призму этнически кодируемой «культуры», причем вопрос, изменилась сама «действительность» или способ ее описания, не обсуждается.

Отвлекаясь от полемики между реализмом и номинализмом о соотношении описания социальной действительности и самой этой действительности⁵, можно сказать следующее: то, что «реально» в феномене «мультикультурного общества», это «мультикультурализм», т. е. хронологически и географически локализуемая форма публичного говорения и письма по поводу реальности современного общества, опирающаяся на понятие «культура» как на средство дифференциации общества. Начиная с 1960-х — 1970-х годов термин «культура» снова используется в различных регионах западного мира различными субъектами в различных целях в качестве средства разделения: учеными-наблюдателями общества (философами и

политологами), профессиональными общественными работниками (педагогами и их подопечными), политическими акторами (представителями правительств и активистами движений меньшинств). Феномен, который описывается этим, взятым из инструментария этнологии термином, — этническая дифференциация в современных обществах. Для наблюдателей, равно как и для участников/акторов дело заключается вовсе не в том, чтобы утвердить новое видение действительности в качестве «истинного». Когда участники общественного дискурса, использующие нормативно нагружаемое ими понятие «мультикультурализм», видят проблему исключительно в качестве проблемы «культурной дифференции», отсюда вытекают разнонаправленные социальные, политические и педагогические следствия: от легитимации партикулярно-гегемониальных интересов до проекта нового, основанного на справедливости устройства отношений между большинством и меньшинствами. О «мультикультурном обществе» можно говорить и в том случае, если этот термин применяется для самоописания государственно-политической общности. Данный концепт может использоваться политическими акторами с целью этнической мобилизации или же для перевода в цивилизованное русло тех конфликтов, которые такой мобилизацией порождаются.

Социология, в отличие от политической философии и политологии, практически не включилась в этот процесс переопределения социальных проблем в терминах «мультикультуры»; одни вменяют ей это в вину как теоретическое упущение перед лицом глобальных изменений, другие считают заслугой, а именно справедливой попыткой удержания дистанции по отношению к предмету⁶. Научной дисциплине не пристало видеть задачу в том, чтобы вовлекать в свой категориальный аппарат всякий новый термин, возникающий в ходе самоописания общества, или бросать все силы на методологическое осмысление того, адекватен или неадекватен предлагаемый термин (в данном случае — является ли общество, в котором мы живем, действительно «мультикультурным», и если нет, должны ли мы его таким сделать). Если бы социология пошла по этому пути, она взвалила бы на себя неподъемное гносеологическое бремя и оказалась бы не в состоянии теоретически контролировать измененную проблемную конструкцию и решать задачи, из нее вытекающие.

Социологическая теория, нацеленная на приращение собственного диагностического потенциала при описании актуального состояния современно общества и соблюдающая при этом необходимую теоретическую дистанцию, могла бы анализировать мультикультурализм как феномен социальной коммуникации. Вместе с тем социология, занимающая позицию наблюдателя, могла бы задаться следующими двумя вопросами:

– кто использует такой инструмент, как различие культур, каковы причины или интенции такого использования?

– каковы последствия этого культуралистского поворота в самоописании современного общества?

Коэффициент полезного действия той или иной теории общества как раз в том и состоит, что она, анализируя определенное понятие, находит в нем дескриптивные возможности для собственных операций, а не просто удваивает понятийный инструментарий, уже применяемый акторами для (само)понимания.

II

Если мы возьмем «мультикультурализм» именно в этом смысле, т. е. как предмет описания и анализа, то тут же перед нами вырисовываются контуры новой семантики.

Различение групп и индивидов, дефинируемых в терминах культуры, производится для того чтобы фиксировать, как существующие национальные государства, разграничивающие население того или иного региона посредством распоряжения/власти и посредством права и стремящиеся политически «конституировать» это положение, обнаруживают, что стабильный до сих пор порядок социального и, возможно, этнического или расового разделения ставится под сомнение вольной или невольной массовой миграцией. «Мультикультурализм» в этой ситуации применяется либо как стратегия *top-down* в смысле апеллятивной социальной технологии, делающей ставку на толерантность как на средство восстановления справедливости в сфере коммуникации и воспитания и надеющейся добиться социальной интеграции путем убеждения; либо же «мультикультурализм» выступает в качестве *bottom-up* стратегии, преследуемой этническими сообществами для мобилизации своих членов, если последние считают себя дискриминированными или опасаются утраты статуса или привилегированного доступа к общественным и материальным благам. Предпосылкой и той и другой формы мультикультурализма является утвердившийся политический плюрализм, к которому как бы добавляется еще один критерий дифференциации. Плюралистические системы организованы как деятельность процессы, в которых заданы лишь процедурные рамки, но не цели. В этих системах обретается баланс интересов и ведется поиск решений, которые *a posteriori* репрезентируют общее благо⁷. Действие стратегий мультикультурализма «сверху» и «снизу», их побочные эффекты, а также их комплексное влияние на способность групп к компромиссам и на общее состояние плюралистически ор-

ганизованных обществ — все это должно стать предметом эмпирических исследований.

Примерами первого типа мультикультурализма, встречающегося в демократически конституированных национальных государствах, могут служить Северная Америка, Австралия и Западная Европа. Эти государства, имеющие длительную историю угнетения своих «коренных народов» в период колонизации и сталкивающиеся сегодня с резким изменением этнического состава населения в метрополиях, оказываются перед следующей проблемой: их политические системы, основанные на нормах равенства, подпадают под подозрение в этноцентризме и в намеренной дискриминации, коль скоро они не идут на изменение социального порядка и на установление «справедливого» доступа к вожделенным благам с учетом новой демографической ситуации, т. е. не предоставляют вновь прибывшим условий для успешной карьеры и достаточно широких рамок социальной мобильности. Критерий «этнической» справедливости при распределении сделался возможным лишь во второй половине XX столетия, когда возникло (само)различие групп населения по признаку «культуры» или «идентичности». Демократически конституированные общества отвечают на вызов собственным нормам справедливости выработкой концепта культурного и, соответственно, этнического плюрализма в пределах существующего социального и политического порядка. «Мультикультурализм» призван служить достижению баланса разнонаправленных интересов, в данном случае понимаемых как этнические интересы.

В научной литературе, за редкими исключениями в области социальной антропологии, вплоть до конца 1970-х годов ни в Северной Америке, ни в Австралии таких терминов, как «мультикультурализм» или этноплюрализм не встечается. Введение этих терминов в качестве интерпретативного средства в каждом конкретном случае мотивируется по-разному.

— В случае США «*multiculturalism*» был ответом белых переселенцев из Юго-Восточной Европы на *equal-rights movement* чернокожего населения Америки, до известного времени лишенного социальных и политических прав. «Мультикультурализм» на сегодняшний день превратился в медиум социальных размежеваний по поводу справедливого распределения (*affirmative action*)⁸, которые ныне включают в себя наряду с этничностью пол (*gender*) и сексуальную ориентацию.

— В Австралии «мультикультурализм» был частью усилий правительства по смягчению традиционно распространенного среди большинства населения белого расизма, с тем чтобы достичь согласия с аборигенами и общественно-политической легитимации экономически желательной для страны иммиграции из соседней Азии.

– Канадский случай опять-таки специфичен по причине проблемы Квебека и угрозы сепсессионизма со стороны части франкофонного населения⁹.

– В Западной Европе бывшие колониальные державы, равно как и «запоздавшая» Германия, понимают мультикультурализм по-своему; основная проблема здесь — как справиться с нежелательным въездом (иммиграцией и ре-эмиграцией)¹⁰.

Идея мультикультурализма может также вводиться в целях удовлетворения потребностей публичных дискуссий, когда политические системы, определяемые через территорию и удерживаемые посредством идеологии и/или власти (империи, союзы, федерации), распадаются по причине эрозии экономических, идеологических или властных предпосылок их существования. Поборниками мультикультурализма здесь выступают различные группы, формирующиеся в качестве «до сих пор угнетаемых», которые утверждают собственную идентичность через язык, религию или традицию, или же группы, до сих пор привилегированные, включающиеся в борьбу за перераспределение политической власти или экономических преимуществ. Лидеры этих групп осуществляют прививку концепта «национальное государство», понимаемого в культурных или этнических терминах, к возникающим на развалинах старой системы новым политическим образованиям. Разделение территории, проводимое теперь по «историческим» или «этническим» критериям, призвано легитимировать новый порядок господства и подчинения, обеспечить доступ (или отсутствие такового) к экономическим преимуществам и обосновать новые границы.

При учреждении новых этнически дефинируемых наций необходимым образом возникают новые этнические меньшинства, положение которых в короткие сроки может стать весьма уязвимым. Здесь и должен прийти на помощь мультикультурализм как продукт, импортируемый из западных демократий. Коллективное право на существование новых меньшинств отстаивают, опираясь на нормативный концепт культурного плюрализма, который, как предполагается, позволит избежать конфликтов и гражданских войн. Примеры этого типа мультикультурализма, пытающегося справиться с агрессивным этническим национализмом новых наций и уладить конфликт между большинством и меньшинствами, в изобилии поставляют государства — наследники Османской империи, империи Габсбургов и Британской империи. «Мультикультурализм» напрашивается в качестве актуальной программы в отдельных регионах бывшего Советского Союза и бывшей Югославии. В этих случаях мультикультурализм реализуется с помощью интернациональных организаций и фондов, а в некоторых случаях — с помощью солдат международных миротворческих сил.

Таким образом, «мультикультурное общество» возникает там, где соответствующие политические акторы начинают использовать этнические различия в социальных целях, а также там, где общества, состоящие из различных этнических групп, начинают описываться соответствующими политическими акторами именно в таком качестве, т. е. как мультиэтнические или мультикультурные. И в том, и в другом контексте под мультикультурализмом понимается политическая программа, нацеленная на сбалансированность интересов, на перевод конфликтов в цивилизованное русло, на избежание гражданской войны, сецессии, а также на преодоление индивидуальной или институциональной дискриминации на этнической или расовой почве.

Основной интерес политического «мультикультурализма», связующего оба упомянутых варианта, состоит, стало быть, в том, чтобы научиться преодолевать этнически кодируемые конфликты. Возникновение таких конфликтов может связываться с дивергенцией целей, преследуемых современным обществом: а) предпочтение, оказываемое государством (понимаемым как национальное или как государство всеобщего благоденствия) принципу этнической или идеологической гомогенности; б) этот мотив в условиях интернационализации рынка все менее совместим с экономическими требованиями, а именно — с мобильностью капитала и труда; в) кроме того, стремление к гомогенизации населения наталкивается на сопротивление уже существующего плюрализма *стилей жизни* (неважно, проистекает ли этот плюрализм из традиции или является благоприобретенным), не говоря уже о все растущем влиянии индивидуализма, а также традиций и коллективных ориентаций.

Согласно нашему анализу, мультикультурализм есть не что иное, как программа, основанная на моральных нормах политической философии и направленная на решение проблемы справедливости и урегулирование конфликтов, программа, возникшая из реакции на кризис национального государства в конце XX века. Общество предстает при этом как состоящее из отдельных этнических/культурных сегментов или из индивидов и групп, дефинирующих себя в этнических/культурных терминах и принадлежащих, в зависимости от характера проведения границ, к меньшинствам или к большинству. Если классический либеральный концепт политического плюрализма базировался на представлении о множественности материальных интересов и политических идеологий, то «мультикультурализм» отказывается от веры в интегративную силу общей политической культуры, разделявшейся еще Дюркгеймом и Парсонсом, заменяя ее признанием множественности *культур*. Исходным пунктом при этом выступает представление о единстве в многообразии, а основной проблемой — достижение интеграции на новом уровне.

Решение этой проблемы, как это всегда бывает, когда затрагивается мораль, ищут в плоскости педагогики: индивиды/группы должны научиться совместному существованию в модусе толерантности в условиях одновременного присутствия различных культур в рамках одного национального государства или содружества государств. Моделью в данном случае может служить государственный «мультикультурализм», который не просто описывает status quo вместо того, чтобы решать описываемую проблему, но представляет собой политический инструмент, призванный преодолеть социальный беспорядок и дезинтеграцию, а также обеспечить внутренний мир посредством установления режима толерантности¹¹. Этот мультикультурализм стремится найти новую модель социальной интеграции, адекватно отвечающей требованиям открытости рынка и глобализации в сфере коммуникации, но в то же время совместимой с национальным государством. Идея «мультикультурного общества» часто рассматривается как утопический проект современного общества нового тысячелетия, возмещаемый с большой долей секуляризированной исповедальности и надежды.

III

«Мультикультурализм» в теоретически наиболее разработанной форме возник в Канаде, стоявшей перед угрозой политического распада и стремившейся преодолеть длительный конфликт между англо- и франкоговорящими провинциями. Программа мультикультурализма основана на этике, нормативных теориях взаимоуважения, эмансипации, признания ценности прав человека и самоопределения индивидов и коллективов. Теоретические предложения Вила Кимлички¹² и Чарльза Тэйлора¹³, получившие широкое распространение в современной моральной и политической философии и развиваемые упомянутыми авторами в ходе полемики со своими критиками, затронули больной нерв человеческого общежития как такового: напряженное отношение между индивидуальными правами, с одной стороны, и коллективными практиками и привычками, с другой. Кимличка и Тэйлор пытаются привести во взаимное соответствие традицию классического либерализма и реальность современных обществ, описываемых в качестве «мультикультурных». Их аргументация развивается параллельно и может быть прочитана как попытка ввести в либералистскую версию мультикультурализма коммунитаристские доводы.

Наибольший интерес для Тэйлора представляет индивид с его неотчуждаемым правом на сохранение собственной индивидуальности. Центральные категории Тэйлора — «автономия» и «признание», сделавшиеся в XVIII–XIX вв. «фундаментальными человеческими потребностями», а

также «идентичность», которая вообще становится возможной в результате признания другими «аутентичности и оригинальности» индивидуализированных форм личностной идентичности. Тэйлор разворачивает свои аргументы, апеллируя к традиции европейского Просвещения, в ходе которого, как он полагает, и получило распространение представление, что «we are formed by recognition»¹⁴. Согласно этому представлению, условиями защищенности и свободы индивида являются плюрализм форм жизни. Западный либерализм провозглашает, что «misrecognition is now graduated to the rank of a harm» («отказ в признании в наши дни приравнивается к нанесению вреда»), посему необходимо проявлять понимание по отношению к различным формам политики идентичности, посредством которых люди борются за признание¹⁵. Мультикультурализм в таком ракурсе предстает как форма самоутверждения. Будучи антиуниверсалистской политикой различия, мультикультурализм не ограничивается борьбой индивидов за признание, но распространяет требование признания оригинальности, своеобразия и равнозначности на идентичность групп. Поскольку все люди обладают одинаковым потенциалом «for forming and defining once own identity, as an individual as also as a culture»¹⁶, постольку требуется, «that accord equal respect to actually evolved cultures»¹⁷.

Усилиями Тэйлора признание индивидов и их жизненных форм превратилось в признание неведь откуда взявшихся «культур». С последними Тэйлор в своей аргументации обращается так, как если бы они представляли собой независимые от участников и наблюдателей социального действия сущности, имеющие место по ту сторону индивидуально проживаемой жизни. Тэйлор, правда, начинает с защиты и легитимации индивидуального права каждого человека, однако заканчивает он гипостазированием различных «культур», понимаемых им в терминах реализма; всякая индивидуальная жизнь мыслится им как с самого начала встроенная в те или иные «культуры». Право индивида на самоопределение должно, по Тэйлору, включать в себя право на решение, к какой культурной, религиозной и языковой традиции и к какой жизненной форме он принадлежит. Культуры здесь снова видятся в качестве самостоятельно существующих:

«There are other cultures, and we have to live together more and more...»¹⁸.

Но живем ли мы вместе с «культурами» или все же вместе с индивидами, которые делают публичное употребление из той или иной культуры, практикуя те или иные обычаи и традиции или, напротив, отвергая их, преследуя определенные интересы и выполняя определенные социальные роли? Если же, как то делает Тэйлор, отдельные культуры рассматриваются в качестве строительных камней здания общества, принимаемых индивидами как данность, в которой они живут и которую бесконечно репродуцируют, то остается выдвинуть лишь голое моральное требова-

ние, сокращать дистанцию по отношению к этим культурам, помня об их равнозначности, ибо в самом элементарном смысле «that is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time — that have in other words, articulated their sense of good, the holy, the admirable — are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that have to abhor and reject» («разумно предположить, что культуры, на протяжении длительного времени образующие смысловой горизонт для большого количества человеческих особей с разным характером и темпераментом, иными словами, выражающие их понимание доброго, святого и достойного восхищения, почти определенно содержат в себе нечто, заслуживающее нашего восхищения и уважения, даже если в этих культурах есть многое, что мы бы с отвращением отвергли»¹⁹).

Точно так же строит свою аргументацию Кимличка. Он даже жестче, чем Тэйлор (с отсылкой к Ролсу), привязывает автономию индивида к его «культурному членству» как предпосылке его самоуважения. Но он так же, как и Тэйлор, во включенности индивида в некий культурный контекст усматривает предпосылку само-определенной жизни. Лишь при условии, что индивиды «застают себя в содержательно богатой и определенной структуре»²⁰, они в состоянии осознать имеющиеся в их распоряжении возможности действия и разумно воспользоваться таковыми. Поэтому, считает Кимличка, культуры и подлежат защите, поэтому и нужно оберегать их «способность к выживанию». Так же, как и Тэйлор, он выводит коллективные права из индивидуальных: «Культуры ценны не сами по себе, а потому, что отдельные личности получают доступ к культуре общества через связанные с этими культурами области осмысленных возможностей действия»²¹. При этом остается непоясненным, почему, говоря о культуре, содержащей в себе некий набор возможностей действия, мы должны вести речь не о некоторой — той или иной выбираемой нами культуре — а о «собственной» культуре. Кимличка в этой связи приводит аргумент социализации в определенной культуре, конститутивной для идентичности индивидов. Отказаться от культурной идентичности, обретенной в процессе социализации, означало бы заплатить слишком высокую цену, полагает Кимличка, а посему нельзя вынуждать индивидов к переходу в другую культуру посредством ассимиляции. Индивид должен иметь право на идентичность и тем самым на свободный выбор своей культурной принадлежности. Отсюда и вытекает тезис о (всякий раз) собственной культуре как первичной реальности, подлежащей защите.

Критика по адресу Кимлички и Тэйлора сосредоточена вокруг постулата коллективных культурных прав и их выведения из автономии инди-

вида. Если Маргалит и Хальберталь объявляют категорию «автономии» недостаточной для обоснования культурных прав и считают необходимым усилить аргументацию посредством введения эксплицитного *права* на смысл и идентичность²², то другие критики подчеркивают неустранимое противоречие между либеральной ценностью автономии и возможностью (данной от рождения) принадлежности к определенной — зачастую антилиберальной — «культуре»²³. Благодаря этой критике становится очевидным не только подавление (культурных) меньшинств большинством, но и опасность доминирования «культуры» над индивидом, что означает детерминацию и, стало быть, ограничение автономии. Культурная принадлежность, с точки зрения либералов, может превратиться в культурную тюрьму для тех, кто как раз стремится освободиться от связанных с этой принадлежностью традиций, практик и привычек и тем самым получить шанс обустроиться в современном обществе. Именно эта возможность — понять утративших корни мигрантов и интеллектуалов как предвестников постнациональной Современности²⁴ — и блокируется философским мультикультурализмом *a la* Кимличка и Тэйлор.

IV

Обращение к коллективному праву на культурную принадлежность не только приводит Кимличку и Тэйлора, вопреки их собственным интенциям, в стан коммунитаризма, но и порождает, наряду с эпистемологическими, огромные политические проблемы. Если идея признания и самоопределения опосредованно связана с коллективами и группами, то возникает вопрос: кто дефинирует то, что, собственно, следует понимать под «нашей» культурой — например, в случае Квебека? Концепт коллективного самоопределения то и дело порождает проблему индивидуального самоопределения. Конструирование мифов об общности происхождения и истории, равно как и языковых различий, служащих стратегиям формирования сообщества, а также этнической мобилизации и нацио-строительства, поддается эмпирическому наблюдению. В этом варианте «мультикультурализма» индивид и его идентичность непосредственно привязываются к конструированию общности народа в смысле (предполагаемой) общности происхождения или, по крайней мере, общности судьбы, т. е. «этнуса», непрерывность существования которого превращается в самодовлеющую ценность. От такого мультикультурализма, акцентирующего

* В Квебеке, в частности, предметом острейших дискуссий стала практика отказа мигрантам в свободном выборе школы для детей, с тем чтобы понудить последних к франкофонии, а также недоверие к ним во время референдумов о статусе провинции. Обсуждается даже вопрос, не лишить ли их в этом случае права голоса.

признание культурных сообществ, следует ожидать скорее статики, чем динамики, скорее консерватизма, чем эмансипации и креативности.

«Мультикультурализм», исходящий из теоретической предпосылки коллективного права на самоопределение и лишь в таком праве усматривающий условие индивидуального права на самообретение, рискует превратиться в своего рода «защиту умирающих видов»²⁵. Его стратегия, по сути, противонаправленна по отношению к той тенденции, которая со времен Дюркгейма обозначается как «функциональная дифференциация»; это стратегия приписывает структурообразующие функции досовременным процессам этнической дифференциации и разграничения. Требование культурного признания и самоопределения по отношению не только к индивидам, но и к группам влечет за собой опасность редукции к эссенциализму и овеществлению культуры. То, что с помощью теории «мультикультурализма» должно быть объяснено и предотвращено (вспышки этнических конфликтов в различных социальных контекстах), закладывается в основу этой теории. Если «фундаментальное благо культурной принадлежности»²⁶ возводится в антропологическую константу, то резонно предположить, что непризнание этого блага будет необходимым образом вести к оскорблению коллективного достоинства и к конфликтам.

«Культурная принадлежность» в функционально-теоретическом смысле выполняет ту же роль, которую ранее выполняли позаимствованные из биологических теорий поведения «стремление к безопасности» и тому подобные «базисные потребности» (basic needs) человека²⁷ или категории, взятые из социальной психологии, вроде избегания страха, продуцируемого непредвиденными ситуациями²⁸, или же, наконец, стремление к различию, возводившееся в ранг фундаментальной человеческой потребности²⁹. Эти антропологические допущения служат питательной почвой воззрениям, для которых неприятие чужого берется как таковое, вырывается из контекста отношений между людьми и рассматривается как глубоко укорененное в природе человека. Однако коль скоро такая онтологическая предпосылка принята, остается немного альтернатив: либо считать квазиестественным законом культурный конфликт между группами и политику «этнических чисток», либо предпринимать социотехнические попытки «ввести в цивилизованное русло» изначально присущее людям свойство ненавидеть все чужое.

Политика, исходящая из необходимости демократического самоограничения, стремится переформулировать проблему «этнического общежития» в проблему толерантности и достичь признания чужого на основе формально-правового равенства. Ответом на эту политику и выступает культурный плюрализм, средствами которого служат регионализм, федерализм, мультикультурализм и, не в последнюю очередь, «интеркультур-

ное воспитание». Конечным результатом такой массовой педагогики, замкнутой в пространство коммуникации между ценностями и нормами, будет, пожалуй, тот жаркий моральный климат «политической корректности», господства которого никто не желал.

За антропологическим и социально-психологическим перетолкованием проблемы следует превращение структурных проблем в индивидуальные. К индивидам обращаются с призывом развивать добродетель терпимости³⁰, что является, по меньшей мере, редукционистским и внесоциологическим подходом к вопросу. То, что этот подход восходит к XVIII столетию³¹, не облегчает существа дела. Если оглянуться вокруг, то придется констатировать, что перед лицом современного антисемитизма, расизма и ксенофобии «обращение к субъекту»³², педагогическая апелляция к рациональности субъекта и призывы к уважению другого, равно как и полагание на воспитательные усилия по воспитанию подрастающего поколения, выглядят малоубедительными.

¹ Soziologische Gesellschaftsbegriffe, Konzepte moderner Zeitdiagnosen / Hg. G. Kneer, A. Nassehi, M. Schroer. München, 1997.

² В том же контексте — рассуждения об «инсценировке» в обществе, равно как и о его «неинсценируемости». См.: Soziologische Gesellschaftsbegriffe, Konzepte moderner Zeitdiagnosen. P. 8.

³ Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten / Hg. E. Dittrich, F.-O. Radtke. Opladen, 1990; The Invention of Ethnicity / W. Sollors (Ed.). New York; London, 1989.

⁴ См. тезис Хантингтона о «конфликте цивилизаций»: Huntington S. P. The Clash of Civilizations? // Foreign Affairs. 1993. 72, 3. S. 22–49.

⁵ Searle J. R. The Construction of Reality. N. Y., 1995.

⁶ Hoffmann-Nowotny H.-J. Soziologische Aspekte der Multikulturalität // Migration. Ethnizität, Konflikt / Hg. K.J. Bade. Osnabrück, 1996. S. 103–126.

⁷ Fraenkel E. Deutschland und die westlichen Demokratien. Fr./M., 1991.

⁸ Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika? / Hg. B. Ostendorf, München, 1994.

⁹ Breton R. Multiculturalism and Canadian Nation Building // The Politics of Gender and Language in Canada / A. Cairns, C. Williams (Eds.). Toronto, 1986. S. 27–66.

¹⁰ Radtke F.-O. The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in a So-called Multicultural Society // Ethnic Mobilisation in a Multi-cultural Europe / J. Rex, B. Drury (Eds.). Aldersshot, 1994. S. 30–37.

¹¹ Walzer M. On Toleration. New Haven, 1997.

¹² Kymlicka W. Liberalism, Community and Culture. Oxf., 1989.

¹³ Taylor Ch. Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'. Princeton, 1992.

¹⁴ Ibid. P. 64.

¹⁵ Fraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age // New Left Review. 1995. № 212. S. 68–93.

¹⁶ Taylor Ch. Op.cit. P. 42.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. P. 72.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Kymlicka W. Liberalism, Community and Culture. Oxf., 1989. P. 165.

²¹ Kymlicka W. States, Nations, Cultures. Assen, 1997. P. 34. Цит. по немецкому переводу 1999 г.

²² Margalit A., Halbertal M. Liberalism and the Right to Culture // Soc. Research. 1994. Vol. 61. P. 505.

²³ Tamir Y. Liberal Nationalism. Princeton, 1993; Brunner J., Peled Y. Das Elend des liberalen Multikulturalismus. Kymlicka und seine Kritiker // Dt. Zeitschrift f. Philosophie. 1998. Vol. 46. S. 378.

²⁴ См.: Said E. Representations of the Intellectual. L., 1993; см. также: Flusser V. Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Bensheim, 1994.

²⁵ Habermas J. Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat // Ch. Taylor. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Fr./M., 1993. S. 147–196.

²⁶ Kymlicka W. Liberalism, Community and Culture. P. 117.

²⁷ Maslow A.H. A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value Life // J. of Humanistic Psych. 1967. № 7. S. 93–127.

²⁸ Kuhne D. Angst // Psychologische Grundbegriffe / Hg. S. Grubitzsch, G. Rexilius. Reinbek, 1987. S. 45–50.

²⁹ Memmi A. Rassismus. Fr./M., 1987.

³⁰ См. статью И. Дим в настоящем сборнике.

³¹ Voltaire Über Toleranz: Bericht von einer Religionsstreitigkeit in China // Voltaire: Recht und Politik. Schriften I. Fr./M., 1978.

³² Adorno Th. W. Erziehung nach Auschwitz // Gesammelte Schriften. Bd. X.2. Fr./M., 1970. S. 674–690.

Перевод Э. Семирадского

Мультиэтничность

*Счастливы народ! Ведь он живет в уверенности, что,
по крайней мере, раз в неделю может отрешиться
от всех своих забот; может танцевать, петь и веселиться
скинув бремя горестей, которое так угнетает дух других наций.*

Лоренс Стерн. Сентиментальное путешествие

За семантической непрозрачностью актуального для международной интеллектуальной мысли конца столетия понятия «полиэтническое государство» кроются, как мне кажется, два предельно простых допущения: а) возможность мирного сосуществования этнических групп и б) возможность строительства государства (или международных институтов), способного осуществлять эффективный контроль над межэтническим взаимодействием. Первое допущение не имеет смысла само по себе, в отрыве от второго, а для властной легитимации второго первое допущение выступает необходимым *raison d'être*.

Чем больше бьются социальные исследователи и склонные к аналитике граждане над *загадкой* полиэтнического государства, тем более неупорядоченной становится практика межэтнического взаимодействия и тем более анархичным (и даже архаичным) оно представляется мировому сообществу, воспитанному в дисциплинарном духе современного государства-порядка. И, возможно, в силу очевидного расхождения между намерениями и делами все чаще слышны пессимистические прогнозы относительно возможности мирного сосуществования этнических групп в полиэтнических государствах. Пусть даже и так (хотя время покажет). Но признание того, что в ближайшей перспективе количество и интенсивность этнических конфликтов в мире, по всей видимости, не сократится, лишь вновь вынуждает нас обратиться к самому понятию «полиэтническое государство», которое, как кажется, уже давно отжило свой век. Но то, что придет ему на смену, возможно, впервые в истории действительно зависит от воли человека.

«Мы»—солидарность современных наций—государств

Между тем именно эта проблема, пожалуй, как никакая другая тестирует на долговечность и историчность тот цивилизационный проект, который в социальной теории именуется модерном (Современностью).

Модернистский проект, очевидно, впервые в мировой истории начался с собственного — цивилизационного — противопоставления всем предшествующим эпохам: Модерн презентировал свою историческую идентичность *дисконтинуально*, в логике фундаментального разрыва с традициями до-современности.

Более того, задолго до проявления своих социальных и культурных результатов — последствий модернизации «отложенного» свойства, подобно урбанизму, индустриальной и потребительской революциям и др. — модерн заявил о себе европейскому сообществу в качестве проекта принципиально мирного — невоенного и ненасильственного — разрешения любых конфликтов через предлагаемые им новые *политические процедуры*. Вера в мирную перспективу европейского сообщества была подкреплена *прецедентно* — как в отношении возможности социального умиротворения непримиримо конфликтующих сторон внутри одного общества (Нантский эдикт^{*}), так и в аспекте мирного регулирования межгосударственного взаимодействия (Вестфальская система).

Строго говоря, миротворческая амбиция Модерна — наиболее фундаментальная характеристика всей современной цивилизации и та символическая черта, с которой начинается отсчет исторического времени общества и государства современного типа. Разыгрывание же этой миротворческой амбиции вполне можно считать процессом *первичной модернизации Европы*¹.

Именно эта миротворческая амбиция в известной мере объясняет искусственность — а не естественность в историческом смысле понятия — конструирования как общества, так и государства современного типа. Для поствестфальской Европы, уставшей от этноконфессиональных конфликтов, прежде всего необходимо было укоренение в культуре каждой крупной державы внятного и прозрачного конструкта «мы»-солидарности принципиально неэтнического свойства.

Таким искусственным конструктом первичной модернизации, очевидно, становится нация-государство^{**}.

Все компоненты проектирования раннемодернистской идентичности — гражданство, язык, границы — были сконструированы предельно

^{*} Закон 1598 г., положивший конец войне между католиками и гугенотами (прим. ред.).

^{**} Разумеется, само понятие нация-государство — терминологическое изобретение социальных ученых XX века. В канун нового времени слово «нация» (по крайней мере, во Франции) имело исключительно старорежимно-корпоративное значение и использовалось для обозначения объединений школяров по земляческому принципу.

дисконтинуально по отношению к идентичностям досовременной эпохи, и тем самым на многие столетия сформировали в интеллектуальной мысли Запада устойчивое переживание модерна именно как *цивилизации кризиса идентичности*. Но поскольку «мы»-солидарности Современности подпитывались большими «нарративами» прогресса, эмансипации и истинности, то они, разумеется, наделяли все современные типы идентичности известной креативностью и даже функциональностью.

До тех пор, пока модернизация воспринималась европейской культурой позитивно — т. е. в качестве а) прогресса, б) освобождения от всего устаревшего и в) в качестве безальтернативной, т. е. как истинный проект осовременивания — она, безусловно, энергетически заряжала идентификационную трицу современного нации-государства (гражданство-язык-граница), поддерживая тем самым базовую Мы-солидаристическую систему современных идентичностей.

До-современное полиэтничное пространство Европы виделось естественным и даже священным, хоть и не провоцирующим человека к свободному выбору этноконфессиональной идентичности (что, впрочем, мало кем драматически переживалось). Полиэтничность же современного нации-государства, напротив, изначально воспринималась скорее как аномалия, неестественное условие жизни, с которым приходится мириться, или как условие, которое в принципе может и должно постоянно совершенствоваться. А для этого были необходимы: а) надэтническая «мы»-солидарность, в идеале предполагающая историческую возможность конвергенции всех этносов в монолит единой нации, и б) делегирование государству монопольного права властного структурирования полиэтничского пространства. И хотя досовременная полиэтничность ни в одной из европейских стран так и не была полностью преодолена, в новое время этнокультурная идентичность в них допускалась лишь при *предъявлении* гражданами лояльности к надэтнической «мы»-солидарности нации-государства.

«Мы»-солидарности постсовременного государства-содружества

Кризис Современности — правильнее сказать, распад проекта «прстой» Современности² — обнажил актуальную некреативность и низкую энергетичность буквально всех идентичностей современного типа, особенно тех, которые напрямую восходят к «мы»-солидарностям нации-государства, обнаруживая резко возросший интерес людей к этничности. И, таким образом, модернизационная неудача попыток растворения этносов в монолите нации-государства привела к частичному возрождению примордиальной — т. е. во всех смыслах досовременной — этнотолератности, а через нее к основательно позабытым современной культурой примордиальным этноконфессиональным идентичностям.

Сравнивая эпоху предмодерна и эпоху постмодерна, несложно обнаружить, что наш сегодняшний мир становится удивительным образом похожим на мир досовременный, то есть с точки зрения теории модернизации — похожим на мир досоциальный, догосударственный и, соответственно, донациональный.

Взять хотя бы совершенно тождественное для двух эпох историческое переживание «своего ближнего мира» как разноэтничного, в котором вслед за концепцией гражданства доктрина этнической идентичности все больше наделяется конвенциональными смыслами и становится предметом свободного выбора.

Далее. Наш современник, как и его предсовременный прототип, практически не верит в идею прогресса, а вследствие этого не воспринимает асинхронность мира в категориях опережения-отставания и, соответственно, как руководство к практическому действию, что безусловно отличает очень чувствительного к прогрессизму модернистского субъекта. Возможно, поэтому этничность перестает рационализироваться нами в качестве некоего донационального состояния личности (и гражданского корпуса в целом). Иными словами, перестает восприниматься архетипически, в качестве некоего культурного объекта, нуждающегося в обязательном осовременивании — «вытягивании» до состояния нации. И главное, этничность нашему современнику перестает казаться «допотопным», глубоко архаичным свойством нашей — в целом современной — культуры.

Более того, буквально все классические модели идентичности воспринимаются постсовременным субъектом не просто как «карцерные» (если воспользоваться этой известной метафорой М. Фуко), т. е. как преимущественно репрессирующие или просто не учитывающие его индивидуальность, но и как безвозвратно ушедшие в прошлое, не отвечающие ни духу времени, ни возрастающим «самостным» притязаниям рефлексирующей личности высокой модернизации. Сегодня для нашего современника важнее, пожалуй, уже не просто поиск-обретение-удержание идентичности, а сама возможность транс-идентичности, точнее: возможность *идентификационной мобильности* в режиме свободного перемещения в этносоциальном пространстве³.

Разумеется, мультиэтничное и мультикультурное пространство становится для него естественной средой обитания, *conditio sine qua non* его постсовременной субъектности. И если политиетничность, равно как и многокультурность, выступали в проекте «простой» современности объектами культурного преодоления, а по возможности и полного изживания, то для рефлексирующей личности постсовременности простого возврата к досовременной этнокультурной пестроте уже недостаточно. Для нее не-

обходимы принципиально иные способы конструирования себя и окружающего мира.

Ключевым понятием нового символического осмысления мира и себя становится *мультиэтничность* — доктрина культурно и этнически неструктурированного пространства постсовременности. Пространства, которое обустраивается не властно, не с позиции государственного «верха», как это было в проекте «простой» современности, а по воле и согласию населяющих его рефлексивных субъектов. Пространства, которое наделяется сегодня принципиально несовременными социальными координатами и познается скорее в логике противопоставления *глобальное/локальное*, чем в структурной логике нации-государства⁴.

Речь, конечно же, не идет только лишь о культурно-политической реакции на неудавшуюся попытку построения нации-государства, по крайней мере, в ряде федеративных стран (и в России, в частности). Мультиэтничность, как мне думается, корреспондирует глобальным тенденциям в реконструкции до-современного социального пространства, причем реконструкции естественной, совершаемой без властного вмешательства государства.

Конструируемая сегодня мультиэтничность отражает, во-первых, предельное усложнение социальной реальности, а во-вторых, кризис *вертикальной оси* «мы»-солидарности (по типу *ein Reich — ein Volk*⁵), указывая на зарождение и развитие *горизонтальной*, прежде всего «соседской», *оси* «мы»-солидарности постсовременного социального пространства.

В глобальном мире «место» (локальность, *locality*) становится базовым механизмом преодоления «карцерности» идентификационных моделей «простой» современности, которое не только дает человеку искомое ощущение комфортного и осмысленного стиля жизни, компенсируя все возрастающую неудовлетворенность условиями труда и участием на рынке, но и направляет его социальную активность исключительно в горизонтальном направлении «соседского» — *транскультурного и трансэтнического* — взаимодействия.

Термин «мультиэтничность» представляется более адекватным духу постсовременности, чем понятие «полиэтничность». Причем не только простая замена грецизма на латинизм делает термин более корректным. Сравнения ради замечу, что фармакологи различают мультивитамины от поливитаминов не набором составляющих их компонентов, а способом изготовления препарата. Мультивитаминами именуются любые комплексы витаминов, а поливитаминами считаются те же наборы компонентов,

⁴ Одно государство — один народ (нем.).

но с искусственными добавками минералов (скажем, железа или марганца) — дополнительных «скреп», необходимых для здоровья человека. Аналогия властного вмешательства кажется мне весьма показательной.

Преимущественная идентификация себя с «местом» приводит в свою очередь к трансформации «гражданской» модели современного государства-нации на «соседскую» модель *государства-содружества* (если позволителен подобный терминологический перифраз). Эта трансформация по сути означает кардинальный разрыв нашего времени с идентификационными традициями «простой» современности, отказ от раннемодернистской троицы гражданство-язык-граница, и при этом не менее решительный перенос ценностных акцентов постсовременной культуры с универсального на множественное, с нормы на различие. Даже теория «прав человека» подвергается сегодня серьезному пересмотру с точки зрения теории глобального локализма. Горизонтальное смещение «прав человека» в мультикультурном и мультиэтническом пространстве делает европоцентристскую доктрину «прав человека» слабо эвристичной и, безусловно, неэффективной в этнокультурных конфликтах⁵.

Мультиэтничность, конструируемая «соседствующими» субъектами, неизбежно приводит к кризису (если не сказать к гибели!) модели нации-государства. Но мультиэтническое пространство, уже хотя бы в силу своей изначальной неструктурированности, по факту минимизирует напряжения в межэтническом взаимодействии, придавая воспроизводимым конфликтам статус соседско-бытовых. И поскольку очевидно, что все ведущие державы, в том числе и Россия, демонстрируют глобальному миру образец цивилизации победившей культуры больших городов, то происходящая в них метаморфоза классических моделей соседства и соседской культуры так или иначе приводит к трансформации современного понимания «социального» и «государственного».

Эта трансформация в противоположность раннемодернистской революции «мы»-солидарности в канун нового времени, как кажется, происходит нарочито *континуально*, т. е. не наперекор истории, а с опорой на все примордиальные, в том числе и немирные, традиции соседского взаимодействия. Впрочем очевидно, что с усилением мультиэтничности в практикуемых сегодня горизонтальных иерархиях соседства насильственные формы взаимодействия носителей разных этнических идентичностей со временем отпадут сами по себе, и тогда, как мечтал Лоренс Стерн, люди смогут позволить себе большее, чем лишь раз в неделю отрешиться от всех своих забот, скинув бремя горестей, которое так угнетало дух старых наций.

- ¹ Теория модернизации прямо или косвенно исходит из тезиса о модерне, как о миротворческом проекте. Западная либеральная мысль, начиная с Адама Смита, строит буквально всю апологетику Современности на идее о безусловной выгодности мирного — через рыночные процедуры в хозяйствовании и демократические практики в политике — социального сосуществования эгоистических индивидов и соревнующихся институциональных групп-интересов (О последствиях миротворчестве модерна из самых последних публикаций см.: *Joas H. The Modernity of War // International Sociology. 1999. Vol. 14. № 4*). Впрочем, поскольку миротворческая амбиция модерна была заявлена задолго до того, как более или менее отчетливо проявились контуры будущей индустриально-урбанистической цивилизации, то она, естественно, апеллировала к социальному активизму по тем временам еще не осовремененных индивидов, ренессансный — культурный и социальный — контекст взаимодействия которых был еще очень далек от практик рациональной интеракции современного образца. Но миротворческая амбиция модерна была настолько велика, что внезапное усложнение социального мира в канун нового времени не воспринималось ренессансным индивидуалистом катастрофически. В силу этого процесс первичной модернизации, стимулированный миротворчеством модерна, коснулся в первую очередь не столько институтов, сколько собственно субъектов социального взаимодействия. О «дисциплинарной» модернизации протосовременной личности много писал Н. Элиас. И несмотря на все еще не утихающие споры вокруг его тезиса о параллельности усложнения социального мира и усиления эмоционального самоконтроля (*Elias N. Über den Prozess der Zivilization. Fr./M., 1976*), очевидно, что именно в канун Нового времени субъект социального взаимодействия стал подчинять свои социальные чувства в отношении иных этнокультур (внутри и снаружи своего непосредственного *milieu*) рациональным установкам на мирное сосуществование носителей различных этноконфессиональных идентичностей. Казалось бы, враждебность и агрессивность к этноинаковости должна была смениться этнотолерантностью, в том числе и терпимостью к динамике национальных идентичностей. На самом же деле, враждебность и агрессивность досовременных — этнокультурных — коллективных «Я» были поглощены модернистскими «мы»-солидарностями наций-государств, открывших дорогу противоборству наций и, в конечном итоге, европейскому национализму.
- ² Об этом сюжете сложилась целая аналитическая традиция: *Beck U. Risk Society. Towards a New Modernity. L., 1992; Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge, 1994; Lash S. Sociology and Postmodernism. L., 1990; Lash S., Urry J. Economies of Signs and Space. L., 1993.*
- ³ О кризисе традиционных моделей идентичности см.: *Castells M. The Information Age. Vol. 2: The Power of Identity. Oxf., 1997; Featherstone M. Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity. L., 1995; Latour B. We Have Never Been Modern. Hemel Hempstead, 1993.*
- ⁴ Глобализация, по мнению большинства исследователей, не просто кардинально трансформирует наши старые представления о государстве, нации и обществе, но и порождает несвойственные для «простой» модернизации формы социаль-

ного общежития. См.: *Castells M.* The Information Age. Vol. 1: The Rise of the Network Society. Oxf., 1996; *Davis M.* City of Quartz. L., 1990; *Derrida J.* The Other Heading: Reflections on Today's Europe. Bloomington, 1992; *M. Featherston, Lash S., Robertson R.* (eds.) Global Modernities. L., 1995. Более того, глобализация, пожалуй, в такой мере деструктурирует современную политическую географию, что вынуждает нас говорить о новой картографии наций. См.: *Shapiro M.* Triumphalist Geographies // *Spaces of Culture: City, Nation, World* / *M. Featherstone, S. Lash* (Eds). L., 1999.

⁵ Подробнее об этом см.: *De Sousa S. B.* Towards a Multicultural Conception of Human Rights // *Spaces of Culture: City, Nation, World*; *Welsch W.* Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today // *Ibid.*

Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам

Прежде чем приступить к проблеме, обозначенной в названии моего сообщения, я хотел бы высказать свое отношение к проблеме мультикультурализма, предложенной участникам данной конференции в качестве идеологической или концептуальной рамки.

1. Мультикультурализм как тема и как исследовательская программа. Сегодня многие философы и идеологи пытаются найти новые подходы к интерпретации проблем межкультурных взаимодействий взамен прежних, давно утративших силу — сталинского учения о нациях и бромлеевской концепции этносов, два десятилетия имевшей статус официальной академической доктрины. Может ли «мультикультурализм» стать широкой идейной платформой для выработки политики в сфере этнонациональных отношений? Чтобы ответить на этот вопрос, следовало бы определить и проанализировать составляющие и идеологические импликации этой концепции. Полагаю, что это будет сделано с достаточной полнотой и убедительностью в выступлениях моих коллег. Я же хотел бы ограничиться несколькими соображениями.

В России «мультикультурализм» — сравнительно новое и модное слово, привнесенное несколько лет назад в околоакадемическую среду (идеологов, интеллектуальных критиков, эссеистов, чиновников, преподавателей и т. п.) вместе со множеством других постперестроечных понятий и интеллектуальных ярлыков, таких как постмодернизм, «новый историзм» и прочее, как и рассматриваемое, все они остаются плохо проработанными и нерелевантными. Своей значимостью и авторитетом в здешних условиях оно обязано двум источникам — американским университетам и международным организациям, в первую очередь ЮНЕСКО. Первые придали понятию определенный флер научной парадигматичности, вторые — смысл этической, идеологической или даже может быть — правовой императивности, гуманистической терпимости к разнообразию. Но определяющим, видимо, можно считать второй момент (генетически первичный, начальный). Его суть заключалась в безусловном требовании признать все этнические культуры равноценными, т. е. достойными внимания и уважения, заслуживающими изучения, сохранения и развития, если последнее возможно.

Кажется, что к концу XX в. этот тезис звучит как пустая банальность или формальность, но это не совсем так. По крайней мере, следствия его признания не столь очевидны, как кажется. Прежде всего это касается трудно преодолеваемого ценностного и идеологического, а также теоретического, концептуального европоцентризма, пронизывающего весь дух, аппарат и способы современного мышления. Дело не только в том, что любые версии модернизации, теорий развития (экономики, политических систем, образовательных институтов или технологических инноваций) следуют исключительно из того опыта трансформаций, которые пережили общества, относимые к европейской культуре (в широком смысле, включая сюда США и некоторые другие постколониальные страны).

Сама наука (а среди ее подразделений прежде всего социальные и экономические дисциплины) возникла и конституировалась исключительно как рефлексия по поводу процессов в западноевропейских обществах, базировалась на европейской, постхристианской антропологии разумной, в смысле — интеллектуально ответственной, личности. Весь кровавый и мучительный опыт Европы может быть сведен к пониманию необходимости системы балансов и компромиссов, учета интересов, точки зрения Другого как условия универсализма любого рода, неизбежно в силу этого становящегося формальным. Это касается не только экономики (что стало аксиомой со времен А. Смита) или права, но и политических систем, образования, этикета, повседневности и т. п.

Как утверждал в свое время Р. Нисбет, вся проблематика современной социологии заключается в изучении процессов перехода от сословного, иерархического и закрытого общества к открытому, представительскому, «достижительскому» обществу. Это же можно сказать не только о социологии. Никакой другой рациональной науки, использующей эмпирические методы для получения информации и ее проверки, осмысления не возникло, несмотря на существование необозримого множества рафинированных спекулятивных систем в других культурах.

То, что эта наука втягивает в сферу своего исследования другие культуры, общества, истории и т. п., никак не отменяет ее исходного и принципиального европоцентризма, неявные ценностные основания которого заставляют расценивать любые другие культуры как отклонения от базовой конфигурации, европейского человека. Иначе говоря, возможно, мыслимо, допустимо или даже — необходимо — участие других культур и обществ в процессах «модернизации», «вестернизации», наконец, последней по времени подобной идеологии — «глобализации», модели которых так или иначе становятся универсальными эталонами понимания и интерпретации, оценки любых культурных или социальных явлений и процессов.

Отсюда понятен как прагматический, так и моральный интерес американских университетов к введению в практику преподавания таких предметов, как «другие культуры», в первую очередь — неевропейских и экзотических (стран третьего мира — африканских, карибских, латиноамериканских индейских и пр.), отчасти оправданный возрастающей значимостью стран такого рода для США и других лидеров западного мира, и умножающимся числом студентов из этих регионов в американских вузах, по крайней мере в наиболее крупных и престижных. Поэтому признание самого факта «мультикультурализма» и соответствующей позиции в дискуссиях о национальных проблемах есть не просто иное выражение принципов «Всеобщей декларации прав человека», но и рационалистическое обоснование, приложение этических, правовых и политических следствий из этого подхода.

Но одновременно с этим вносится и оценочно-концептуальный момент — скрытая посылка об эссенциалистской природе различных культур, трактуемых по аналогии с «примордиальными» обществами. Как бы ни был слаб этот мотив в концепциях «мультикультуралистов», он неустрашим, несмотря на все оговорки и аргументы сторонников этого подхода, и не может быть устранен без ущерба или даже потери самого смысла утверждения многокультурности.

В отличие от идеи культурного плюрализма (не несущей с собой аморфных представлений о целостности, тотальности тех или культурных образований и их тождественности или связи с соответствующими странами, нациями или государствами, а скорее, коррелирующей с индивидуальными или групповыми особенностями и правами) «многокультурность» как ценностный принцип и как методологический подход содержит неразвернутую посылку культуры как общего для всех членов сообщества наследия или одномерного семантического пространства.

Такое понимание культуры было характерно для ранних стадий функционализма в социальных науках (социологии, социал- и культурантропологии). В этой парадигме (сводившейся к рационализации точки зрения «чужого», наблюдателя извне) культура трактовалась как единый код поведения, свод норм и ценностей, совокупность обязательных для членов сообщества представлений, обычаев и ритуалов, что снимало различия между институциональными и смысловыми планами организации сообщества. Для анализа процессов и структур, механизмов смыслообразования в собственной культуре значим как раз был обратный принцип (его можно назвать и культурным плюрализмом, и конвенциональностью, и идеально-типическим конструктивизмом или как-то иначе): точка зрения «изнутри», предполагающая значимость многообразия, текучести, многоуровневости, полисемантизма, перспективности говорящего или дейст-

вующего, взаимообратимости ожиданий, т. е. всего того, что стало предметом методологической и эпистемологической рефлексии целого круга европейских дисциплин — наук о духе, неокантианства, феноменологии — и ныне доведено до карикатуры эпигонами постмодернизма. Иными словами, мультикультурализм — это не предметность своего рода, охватывающая одновременное существование многих социальных и культурных целостностей, а регулятивная идея действующего — политика, преподавателя и других.

Таким образом, приходится признавать, что в качестве теоретического или методологического подхода «мультикультурализм» сегодня не может быть принят, но в качестве морально-правового, политического, даже педагогического или пропедевтического принципа (одного из многих) он сохраняет всю свою значимость и ценность. Вместе с тем, учитывая тот ценностный потенциал, который подразумевается в идее признания сосуществования многих культур (а значит, признания известного минимума открытости к контактам, изменениям, инновациям, терпимости и понимания культурного многообразия), попробуем рассмотреть причины сопротивления российского общества необходимым изменениям, блокировки импульсов его развития, движения в сторону большей функциональной дифференцированности, роста автономности отдельных его подсистем и пр. Было бы нелепым отрицать сам факт подобного сопротивления, глухоты и невосприимчивости к чужому влиянию, прежде всего — сопротивление опыту наиболее развитых и демократических стран. Это отторжение может принимать самые разные формы, мы остановимся лишь на одной из них — явлениях неотрадиционализма. Под ним мы будем понимать не только растущую ностальгию по недавнему прошлому, его идеализацию, точнее — выработку своего рода потемкинских деревень прошлого, служащих образцами для подновленной или изменной массовой национальной идентификации, но и то, что под внешними проявлениями ретроориентации имеет место консервация старых представлений (антропологических, социальных, политических, символических и пр.), характерных для советской системы.

2. Ретроориентации: динамика массовых установок. Будучи эмпирическим социологом, я вынужден с осторожностью относиться к «целостностям» любого рода — цивилизациям, культурам, обществам и т.п., поскольку чем выше уровень концептуальных «предметностей», тем выше опасность неконтролируемого ценностного постулирования, гипостазирования идеологических или групповых представлений. Как правило, приходится работать с более четко определенными в теоретическом и методологическом плане социальными и культурными единицами, процесс конструирования которых можно связать с наблюдаемым эмпирически

или построенным идеально-типически социальным взаимодействием социальных групп, институтов, или с регулируемыми это взаимодействие нормами, ценностями и прочими составляющими социального действия. В каждом случае приходится те или иные смысловые конфигурации, интерпретируемые как «культурные структуры», связывать с пониманием ситуации соответствующей группы или института, следовательно, видеть взаимосвязь идей и интересов, амбиций, идентичностей, комплексов и т. п.

После перестроечной эйфории 1988–1991 гг. и недолгих гайдаровских реформ волна интеллигентского, лозунгового либерализма стала спадать, особенно после подавления попытки коммунистического реванша в октябре 1993 г. Ее сменил и нарастающий поток «чернухи», цинического «стеба», утрата уверенности в ближайшем будущем, появление чувства нестабильности и потерянности, безотцовщины, массовых разочарований в скором приходе эры благоденствия, которое должно было наступить с победой демократии. К этому прибавились: фрустрация от заметного социального расслоения, травмирующего сознания, что большинство не в состоянии работать и жить так, чтобы достичь столь же высоких материальных стандартов жизни, какими обладают люди «в нормальных странах Запада»: общий тон астении, депрессии, с одной стороны, и усиливающегося национального самоутверждения, ксенофобии, с другой.

Первое время сами проявления рутинного и тривиального русского национализма (имевшего почти официальный статус в конце брежневской эпохи) расценивались как вещи случайные, временные, своего рода пена или муть, «культурный» ил, поднятый со дна идущими изменениями. Но, как оказалось по прошествии некоторого времени, эти обстоятельства имеют гораздо более существенный характер. Поэтому исследовательский интерес социологов, работающих во ВЦИОМ, сместился с изучения ресурсов изменения на механизмы устойчивости и репродукции советских принципов или элементов российского общества, психологической защиты по отношению к изменениям в любой сфере.

Неспособность нынешнего политического слоя обеспечить интенсивное модернизационное развитие России, которое сблизило бы Россию с Европой по главным социальным параметрам, дискредитировало не только самих политиков, но и идеологию реформ, лозунги демократии и рыночной экономики. Это, в свою очередь, привело к массовой дезориентированности и недовольству, стало причиной инверсии — широко распространенной ностальгии по прежним временам идеализированной стабильности и благополучия. Разумеется, процессы эрозии общественной солидарности затрагивали лишь уровень коллективных или социетальных представлений, что резко усиливало значение повседневности, привычного, инерционного (а стало быть — и тех институтов, тех социальных

форм, которые регулировали и упорядочивали частную, семейную, неформальную сферу существования и ее аморфные и неартикулируемые смыслы).

Можно сказать, что в такой ситуации вектор символической значимости был направлен снизу вверх, т. е. полнотой определенности и значимости, убедительности, очевидности обладали лишь сравнительно простые истины выживания (не в физическом смысле, а в смысле морального или социально-культурного минимума человеческих отношений). Внутренняя работа в обществе шла не над полаганием более высоких целей и стандартов, усиливающих, повышающих достоинство и gratification людей, их самооценку и уважение, а на понижение — утверждение таких моделей действия и интерпретации реальности, которая соответствовала лишь кругу непосредственных личных, частных отношений. Применительно же к социальным или политическим, экономическим представлениям подобная работа могла выражаться в критике настоящего положения дел и редукции к прошлому. Иначе говоря, при фантомном гражданском обществе идеология «целого» (суррогата «общества») может быть только консервативно-органической утопией национального. Но постараясь разобраться с тем, что же входит в круг значений «прошлого».

В общем и целом «неотрадиционализм» включает в себя 1) идею «возрождения» России (тоска по империи, старческие сожаления и сетования, мечтания о прежней роли супердержавы в мире), 2) антизападничество и изоляционизм, а, соответственно, — ревитализацию образа врага как функциональную составляющую собственных позитивных значений «русского», 3) упрощение и консервацию сниженных представлений о человеке и социальной действительности.

Быстрое разрастание значимости таких представлений может служить признаком деградации элиты, переориентирующейся на самые расхожие и массовые мнения и взгляды, прагматическое заигрывание с публикой («электоратом») для обеспечения поддержки наиболее влиятельным силам и лидерам, претендующим на возвращение к ценностям прежнего времени, или популистское отстаивание интересов «всех», под которыми подразумевается даже не столько большинство населения, сколько самые зависимые, наименее защищенные и слабые в социальном плане его категории.

Первая фаза общественных изменений (1987–1991) захватила главным образом более образованные слои населения крупных городов СССР, а в них — статусно более высокие и, соответственно, более благополучные в материальном отношении группы. Именно они испытывали в поздний период существования советской системы растущую неудовлетворенность и дискомфорт, вызванные бюрократическим характером организации всей социальной и повседневной жизни. Годы брежневского правле-

ния воспринимались как вневременной застой, длительное состояние гниения, болота, нищеты и маразма.

Однако социальная мысль в годы перестройки не была связана с выработкой новых целей и ориентиров общества, с рационализацией человеческих отношений, социального порядка и т. п. С 1989 по 1992 г. доля опрошенных, полагающих, что история страны была цепью преступлений, коллективного безумия, массовых репрессий и нищеты, поднялась с 7 до почти 50%; общим стало мнение, что из-за экспериментов советского времени, репрессий, коллективизации и пр. страна оказалась на обочине истории и т. п., что «так жить больше нельзя», надо выбираться из этой ямы. Дискутировался лишь вопрос, что лучше — шведская модель социализма или китайская, но во всяком случае не американская или западноевропейская, которая казалась привлекательной лишь единицам (2–3 % от общего числа опрошенных).

Демократическая мобилизация против союзной номенклатуры различных (от прозападных и либеральных до патриотически-фундаменталистских и полудемократических) групп, а также широкая, хотя и крайне поверхностная и примитивная критика коммунизма как «сталинизма» (критика, в принципе не выходящая за рамки представлений о «социализме с человеческим лицом», разделяемых либеральным крылом советской бюрократии), не затронули ни базовых структур массового сознания, ни сознания образованного сословия. Влияние этой критики советского прошлого было весьма заметным. Так, в 1991 г. 57% опрошенных (репрезентативное общесоюзное исследование, N=2000) были согласны с тем, что в результате коммунистического переворота страна оказалась на обочине истории, что ничего, кроме нищеты, страданий, массового террора, людям она не принесла.

Однако эффект этой журнальной пропаганды был очень кратковременным и противоречивым: затронув в публичном обсуждении табуированные ранее темы и оценки прошлого, эта критика освободила от страха перед репрессиями широкие слои общества, одновременно «разбудив» и наиболее пассивные и консервативные группы. Сами по себе массы (социальный и культурный массив российского общества) оставались достаточно инертными в отношении возможных трансформаций, но и они были недовольны общим невысоким уровнем материального существования, хроническим дефицитом основных товаров, благ и услуг, бывших неизбежным следствием распределительной экономики.

Вместе с тем уже к 1991 г. опросы показывали нарастание защитных реакций социальной и культурной периферии, мнений респондентов, что пресса «слишком много уделяет места теме сталинских репрессий» (62%, «слишком мало» — 16%; ноябрь 1990 г., N=2074), что она «очерняет ге-

рическое прошлое» и т. п. Антисталинизм быстро приелся и надоел, поскольку не нес в себе ничего позитивного, связанного с повседневными интересами и представлениями людей. Вся острота негативизма была направлена на персоны прежних правителей, что создавало динамичные основания легитимности («от противного») для новых политических лидеров перестройки. Не меняя самих принципов патерналистско-бюрократического понимания организации общества, этот механизм критики «коррупционности» правящей элиты оказался весьма эффективным средством переноса массовых ожиданий с одного вождя и отца нации на другого (с Брежнева на Горбачева, с Горбачева на Ельцина, с этого на Руцкого, затем — на Лебедева, Немцова, Кириенко, Примакова и, наконец, на Путина). Менялся состав руководства и ситуативное положение вещей, но общая композиция или структура ориентаций сохранялись, т. е. имела место репродукция основных представлений о реальности.

И в 1989 г., и позже (вплоть до наших дней) большая часть опрошенных была убеждена, что советская система обладала рядом несомненных достоинств (в частности, бесплатными и всеобщими институтами социального обеспечения, медицины, образования и т. п.). Проблема заключалась в «плохих правителях». Переворачивание патерналистских представлений способствовало распространению всеобщей уверенности в тотальной коррупционности, всесии мафии, чиновничества, олигархов и прочих всемогущих и злых сил.

Чем сильнее было разочарование и утрата кредита доверия, надежд на руководство страны, чем резче было неприятие власти, тем сильнее становилась ностальгия по утраченному ближайшему прошлому, которое воспринималось как время умеренного благополучия, спокойствия, стабильности и уверенности в будущем. Ничтожности политического настоящего в глазах ущемленного, униженного обывателя противопоставлялась мощная в недавнем прошлом сверхдержава, которую боялись (а потому «уважали») другие страны (поскольку власть в советском обществе всегда воспринималась как репрессивная сила, то и западные структуры политического господства моделировались по той же схеме — самодостаточного и всевольного авторитета).

В отличие от практики денацификации в Германии, проводившейся американской оккупационной администрацией (которая, контролируя доступ к властно-государственным, а также — к репродуктивным, образовательным и масскоммуникативным институтам, стремилась укрепить новые политические силы и социальные институты), в России антикоммунистическая критика была направлена главным образом на дискредитацию легитимационной легенды прежней власти и не затрагивала при этом самой

институциональной системы тоталитаризма. Не сопровождалась она и глубокой моральной переоценкой прошлого.

В результате консервативная реакция на изменения и вызванные ими напряжения, кризис, частичную пауперизацию, утрату престижа и статуса прежде привилегированных групп вынесла на поверхность общего внимания старые символы и ценности тоталитарного общества. Так, по прошествии нескольких лет фигура Сталина (по логике противодействия, а также — вследствие затягивания реформ, роста общего недовольства властью из-за отсутствия их позитивных результатов) стала опять подниматься. В социологических опросах 1995 г. на вопрос: «Назовите наиболее значительных деятелей и ученых в истории России», — Сталин продолжал занимать третье место среди самых важных и авторитетных фигур отечественной истории. Этот эффект отчасти объясняется и слабостью институциональной структуры, обеспечивающей воспроизводство коллективной памяти: негативный исторический опыт оказался ограниченным лишь рамками индивидуального, личного опыта, с трудом передаваемого другим поколениям. Поколение 1960-х годов, являющееся держателем исторического опыта сталинизма, не сумело ни рационализировать его самостоятельно, ни передать в обобщенной и аналитической форме молодым. Но дело, конечно, не в феномене Сталина, а в самой тенденции смены ценностной перспективы: с будущего на прошлое, общей ретро-ориентации, отмеченной его именем.

Массовое сознание, оказавшись без средств интерпретации прошлого, без ориентиров на будущее, без средств артикуляции собственных практических интересов, некоторое время пребывало в состоянии коллективной дезориентированности и мазохизма, ущемленности, предельно низкой коллективной самооценки, вызванной крахом великой державы, символы которой были важной идентификационной составляющей. Как и следовало ожидать, через недолгое время массовое сознание постаралось изжить травмирующие обстоятельства, вытеснив их из актуального поля переживаний.

Уже через два-три года, т. е. после отставки Гайдара и отказа правительства от широкомасштабных и последовательных реформ, подавляющее большинство населения России (50–60% опрошенных) полагало, что сама по себе советская система была и не так уж плоха, негодными были правители, занятые исключительно эгоистическими интересами сохранения власти и собственным благополучием. Последующие же опросы (например, опрос 1997 г., N=1500, «Власть») относительно качеств старой и новой власти дали следующую картину: советская власть характеризовалась опрошенными как «близкая народу» — 36%, «своя, привычная» — 32%, «законная» — 32%, «бюрократичная» — 30%, «справедливая» —

16%; нынешняя власть как «далекая от народа, чужая» — 41%, «бюрократичная» — 22%, лишь 12% называют ее «законной» и т. п. Эти различия очень в слабой степени обусловлены полученным респондентами образованием или уровнем урбанизации, главный фактор дифференциации здесь — возраст (чем моложе респондент, тем слабее позитивные оценки советского времени)¹.

Одновременно в массовом сознании усиливались комплексы и представления, компенсирующие ценностную дефектность и малозначимость отдельного частного человека, далекого от символических центров власти со всеми ее смысловыми атрибутами — героизма, величия, полноты коллективной солидарности и пр. Семантически это выражалось в усилении представлений о том, что «настоящий русский характер» воплощен в «обычных /рядовых/ простых людях», что его можно найти не в столицах или в каких-то избранных группах или слоях, центрах, фокусах социальности, а в тихой глубинке, в провинции и т. п. Соответственно, позитивными значениями награждались те области существования и действия, социальной реальности, которые были лишены значений рафинированности, культивированности, сложности, интенсивного достижения, усилия, упорной и методической работы и пр.

Оппозицией этому все в большей степени становились образы и символические фокусы «чужих» — Запада, США, а внутри страны — торговцев-кавказцев, чуть позже — чеченцев, евреев, новых русских, богатых, деятельных и ловких, инициативных, спекулянтов, а также — коммунистов, шовинистов, жириновцев и пр. Отказ от иллюзий перестройки с ее прозападными настроениями элиты сопровождался усилением утешительной веры в то, что «у России свой собственный путь» (это мнение в конце 1980-х годов разделяли примерно 35–40%, в конце 1990-х — 60–70% опрошенных).

Этот феномен квазитрадиционализма можно интерпретировать как негатив партикуляризма, растерянного и несчастного, дезориентированного сознания, лишенного ценностных императивов и универсальных норм. «Есть опыт наших дедов, и мы должны держаться за него» — с этим суждением согласны 65% опрошенных (против — 20%), причем особых различий между высокообразованными и прочими категориями нет (лишь у пенсионеров это соотношение выглядит еще более контрастным — 82%:8%).

Человеческий тип, актуализирующий сегодня эту сторону коллективного опыта, культуры, отличается характерным комплексом агрессии, зависти («недоплатили») и приbedнения, вечных жалоб, готов поддерживать лозунги «Россия — для русских», «вон кавказцев» или «демократы разворовали и продали великую страну» и т. п. Соответственно, измени-

лись и представления о «врагах» нашего общества. Если в 1989 г. подавляющее большинство полагало, «зачем искать врагов, если корень наших бед и ошибок в нас самих?» (49%, на существовании врагов настаивали 12–17% опрошенных), то уже в 1994 г. 41% россиян утвердительно ответило на вопрос, есть ли враги у России, а в 1999 г. — 65% опрошенных².

Чем дальше от начала реформ, тем значимее становились немногие позитивные базовые символы советского времени: прежде всего — победа в Отечественной войне и успехи в космосе (полет Гагарина). Отметим также, что и само поле символических событий (историческая память российского общества) за эти годы заметно сократилось, а в нем стали преобладать негативные события (коллективизация, репрессии, афганская и чеченская войны, распад СССР, утрата роли мировой сверхдержавы и пр.).

Стержневой идеей, вокруг которой группируются различные идеологические программы постсоветской интеллигенции, является идея «великой России» и ее восстановления. (Употребляя слова «идеологическая программа», я не имею в виду выработку каких-то новых ориентиров или политических целей, скорее, речь идет об артикуляции рутинных, аморфных низовых массовых представлений и клише, апеллируя к которым, выражая их в относительно систематическом виде, интеллигенция пытается вернуть свою прежнюю роль.) Общественное мнение считает этот программный момент одним из важнейших пунктов оценки деятельности правительства (после чисто патерналистских требований государственного регулирования цен, наведения порядка и пр.), хотя и слабо верит в осуществимость подобных задач.

«Возрождение великой державы» стало тем единственным символическим тезисом, на котором сходятся и либералы-западники, и коммунисты-патриоты, и поборники «святой православной Руси». Составные элементы того, в чем именно заключается это национальное «величие» державы, могут существенно различаться, равно как и средства достижения заветной цели, но общей программной композиции это не меняет. Если прозападно ориентированные рыночники видят в формировании и развитии рынка условие будущего процветания и мощи нового демократического государства, мировой державы, столь же экономически развитой, как и другие члены семерки, то коммунисты ностальгически вспоминают военную мощь и государственный строй, общественную жизнь в СССР, православные неофиты перебирают традиционные компоненты прошлого — соборность, объединяющую «духовность» (православную веру) и общественный коллективизм (патриотизм) как основы национальной жизни, и пр.

По мере роста ностальгии по «великой державе» усиливаются потенциал и функциональная значимость антизападных настроений. В отноше-

нии к Западу компенсаторно-защитный, завистливый и ущемленный характер русского национализма раскрывается в двух обстоятельствах: при всей демонстративной воинственности и агрессивности антиамериканской и антизападной политической риторики в 1999 г. (в связи с косовскими событиями или резкой критикой военных действий федеральных властей в Чечне со стороны Запада, особенно — Советом Европы) реальные действия российского руководства отличаются чрезвычайной осторожностью и взвешенностью.

Нельзя сказать, чтобы они были особенно продуманы и дальновидны, т. е. рациональны с точки зрения стратегических интересов и целей российской национальной политики. Однако, при всей своей обусловленности внутренними политическими соображениями и ориентации на основные социально-политические силы в самой России, эти действия ни в чем не выходят за пределы, которые означали бы реальную угрозу втягивания в серьезную конфронтацию с Западом, НАТО или США. Такое поведение российского руководства отвечает наиболее распространенным и базовым установкам населения, реальные и прагматические интересы которого заключаются в стремлении к стабильной, упорядоченной жизни, к уменьшению прежнего государственного контроля над частной и повседневной жизнью, позитивном отношении к западной культуре, образу жизни, нормам и принципам правового и демократического общества.

Собственно, именно эти глубинные массовые настроения определяют (при всей фактической противоречивости политических процессов в России последнего десятилетия) ход реальных процессов разгосударствления, дестатизации и деидеологизации, которые привели к распаду коммунистической системы. Отношение масс к Западу не просто прагматично, но я бы сказал, цинически расчетливо — оно сводится к тому, чтобы брать от этих стран все, что можно, все, что дают, не утруждая себя вопросами возвращения долгов и тому подобными обязательствами. Этот мотив всегда существовал в установках российской власти в отношении к Западу, начиная с Петра. Подобная позиция оправдывалась привычными рассуждениями об угрозе, идущей с Запада — угрозе разграбления, колонизации России, тайного сговора с внутренними врагами с целью закабалить страну и использовать ее природные богатства и пр.

Понятно, что эти объяснения представляют собой не более чем рационализации собственных мотивов действия, собственных антропологических представлений о природе вещей и политических отношений. Но они оказываются наиболее массовыми и распространенными — за последние годы эти мнения стали разделять свыше 70% населения России. Вместе с тем, эти заключения, выносимые прессой и политическими демагогами на

широкую публику, охотно подхватываются ею и служат своего рода самооправданием для российского плебса, разрешением «быть плохими».

Особенно ярко такого рода реакции и массовые проекции проявились осенью 1999 г., после взрывов в трех российских городах, что стало своего рода триггером, спусковым устройством для негативной консолидации и мобилизации в отношении Чечни, обеспечившей самую широкую основу для популярности В. Путина, «адекватно» отозвавшегося на соответствующие ожидания и запросы своим «мы будем мочить их в их собственных сортирах».

Впрочем, в отличие от политиков разной ориентации и тем более — российских политологов и аналитиков, допускавших известную вероятность общего невольного втягивания противоположных сторон в войну (и отчасти — пугавшего других и себя этой перспективой), большее число опрошенных в России уверены в непродолжительности этой фазы ухудшения отношений России с западными странами (45% опрошенных полагают, что через какое-то непродолжительное время все вернется к прежним, относительно равным отношениям последних лет; с ними не согласны 32% респондентов, которые склонны полагать, что начинается новый виток холодной войны). Страх перед перерастанием балканского кризиса в большую войну был сильнее всего выражен у людей старшего возраста, у которых сильнее всего проявились идеологические «рефлексы» советского времени, молодые и более образованные респонденты воспринимали ситуацию несколько спокойнее.

В России югославский кризис (уже основательно подзабытый общественным мнением и вытесненный чеченской войной) и действия НАТО вызвали реакции, резко отличающиеся по своему характеру от отношения к ним в странах Европы и США. Согласно апрельскому опросу 1999 г., 67% опрошенных возмущены и резко осуждают бомбардировки НАТО в Югославии, встревожены подобным ходом событий, при этом, однако, лишь 9–10% российского населения готовы поддержать оказание военной помощи режиму Милошевича и еще менее (около 1%) высказываются за непосредственное участие России в боевых действиях против вооруженных сил НАТО. Столь же малое число опрошенных (всего 1–2%) высказывают одобрение и поддержку действия США и их европейских союзников³.

Националистическая истерика, поднятая в этой связи депутатами российского парламента и ведущими политическими партиями, была подхвачена практически всеми СМИ в первые недели военных акций НАТО против сербов. По своему тону и характеру они напомнили принудительный и организованный общественный консенсус советских времен, брежневской эпохи, уже основательно позабытой и идеализируемой теперь как пример относительного благополучия и спокойствия. Социологический

анализ этих реакций показывает крайне слабую информированность опрошенных о предыстории конфликта, его участниках, о том, что непосредственно происходит в Косово, но тем сильнее проявление глубоких предрассудков, предрасположенности к негативному восприятию действий, в первую очередь, США. Антиамериканские настроения усилились в пять-семь раз по сравнению с тем, что было год или два назад.

Гуманные мотивы — сочувствие к сербам или албанскому населению, равно как и мифическая «общеславянская солидарность» не являются определяющим в этом отношении. Главное, что (помимо стойкого неприятия любых военных акций с любой стороны) окрашивало восприятие происходящего, это понимание действий США как демонстрации силы и полноты власти единственной супердержавы, оставшейся в мире после развала СССР и поражения коммунистического режима, ухода России с мировой арены. Подчеркну — именно США (другие страны не воспринимаются как самостоятельные игроки на этом поле).

Сопоставление, сравнение, примеривание в этом плане (в соответствии с доминирующими рутинными массовыми представлениями) происходит только с прежним военным и геополитическим противником, единственно достойным в этом ряду политическим оппонентом. США при этом предстают как ценностный максимум выражения семантики «Запада», квинт-эссенция амбивалентных идеализированных и утрированных представлений (с одной стороны, утопия благосостояния и свобод, технологического и материального прогресса, тот недостижимый идеал, на который ориентируются политические силы, с другой стороны, — многолетний символический противник, многообразный смысловой потенциал которого выполнял необходимую функцию негативной идентификации, интегрирующей советское сообщество).

Скорость реанимации конфронтационных и великодержавных представлений свидетельствовала о том, что события в Югославии в интерпретации российской политической элиты стали эхом кризисных внутрироссийских процессов. Они подняли на поверхность глубинные пласты массового сознания, культуры прежнего мобилизационного общества. Однако есть одно «но»: материализация ставшего к этому времени уже призрачным образа «врага» («биполярное устройство мира») и связанное с этим оживление всей коммунистическо-патриотической риторики играло иную функциональную роль, нежели в советские времена — они были нацелены не на сплочение и консолидацию общества ввиду общей угрозы, достижение согласия в отношении необходимых самоограничений и готовности к жертвам.

Скорее, направленность этой пропагандистской кампании была прямо противоположной — ее инициаторы стремились подорвать и парализо-

вать значимость и авторитетность остаточных либерально-реформаторских политических сил, представить их как агентов западных промышленных кругов, антинациональных, антирусских по своей сути, оказывающихся проводниками политики колонизации и разграбления национальных богатств России.

Ввиду приближающихся в конце 1999 г. парламентских выборов и выборов президента в 2000 г. антинатовская, антизападная и антиамериканская тема стали мощнейшим инструментом политической борьбы. В этом плане попытки реанимации великодержавного русского национализма имели характер не восстановления прежней атмосферы чрезвычайного режима, существования в условиях осажденной крепости, а лишь формой психологической защиты и компенсации. По существу это была эксплуатация ресурсов массового национального Ressentiment'a в отношении «победителя» в холодной войне. Нынешний русский великодержавный национализм по своей природе — уже не агрессивно-миссионерский, а ностальгический, квази-традиционалистский вариант изоляционизма.

В своем концентрированном виде русский национализм, составляющий основу массовой политической идентичности, можно обнаружить лишь у национал-коммунистов и близких к ним мелких радикальных объединений. Более распространен вариант умеренного национал-популизма, где лозунги и призывы к возрождению великой России, возвращению ей статуса великой державы играют чисто вспомогательную роль легитимации модифицированной и парциальной (не тотальной) государственной или региональной, финансово-промышленной или иной корпоративной бюрократии. Подобная риторика тешит сознание российского обывателя, который, однако, реально уже не верит в то, что Россия осталась великой державой или в состоянии вернуть себе эту роль в будущем.

Однако гораздо более отчетливо последствия неотрадиционалистских тенденций проявились в обстоятельствах, вызвавших новую чеченскую войну. В отличие от первой, которая велась силовыми структурами и руководством страны при молчаливом неодобрении или даже пассивном сопротивлении общества (от 45 до 50% осуждали ее инициаторов, видя в них прежде всего ельцинскую администрацию и российский генералитет), вторая чеченская война сопровождалась массовой консолидацией и негативной мобилизацией против чеченцев, причем в такой степени интенсивности, которую мы фиксируем впервые за все 12 лет эмпирических исследований в России.

Стремление отомстить за унижение в прошлой войне, добить любой ценой «чеченских бандитов» и подчинить себе мятежную провинцию стали главными мотивами действий не только войск и руководства, но и значительной части российского общества. 65–67% населения одобряют

бомбардировки и штурм чеченских городов, причем большая часть из них (опять-таки 66%) требуют продолжать наступление, несмотря на все возможные жертвы среди солдат и мирного населения. Эта агрессивность и равнодушие свидетельствуют о том, что неотрадиционализм стал важнейшим функциональным механизмом интеграции распадающейся постсоветской тоталитарной системы и ее институтов.

Следует подчеркнуть, что неотрадиционализм становится не просто совокупностью идеологических представлений и ретроориентированных комплексов массового сознания, ностальгией по идеализируемому прошлому жизни в СССР, но с течением времени превращается в систему компенсаторно-защитных реакций, позволяющую пассивно адаптироваться к идущим и нежелаемым изменениям. Можно иначе — в современной России мы имеем дело не с процессами развития (т. е. функциональной дифференциацией и усложнением системы, появлением новых механизмов взаимообмена и интеграции, выработкой новых механизмов формообразования и их институционализацией), а с процессами разложения прежней институциональной системы (общества хронической чрезвычайной мобилизации, распределительной экономики, централизованного управления), компенсируемыми возникновением новых квазитрадиционных структур и воззрений. Если и применять понятие модернизации к России последних двадцати лет, то приходится характеризовать этот процесс как «традиционализирующую модернизацию», т. е. как усвоение нового, возможное лишь при такой его интерпретации, которая квалифицирует его в категориях традиционной или рутинной идеологии.

Сегодня становится все более ясным и очевидным, что блокируют дальнейшее развитие России не особенности политической организации или тип экономической системы, а наиболее значимые, ядерные структуры культуры, важнейшие, наиболее ценимые национальные символы и представления, базовые составляющие национальной идентичности и самосознания русского человека, его антропология, то, во что верят, чем гордятся сами люди.

Таким образом, мы имеем дело с противоречивой структурой идентификации, один план которой составляют представления и ценности предшествующей советской эпохи (великодержавный героический, мобилизующий национализм), а другой план — аморфные и нерационализируемые ценности и представления о «нормальной», спокойной и защищенной в правовом отношении жизни, смутном прототипе гражданского общества. Разумеется, в разных социальных группах удельный вес тех и других элементов будет различным, но для нас в данном случае важны их взаимодополнительность, функциональность этих будто бы несогласующихся друг с другом элементов.

В чистом виде массив людей, разделяющих прозападные или либерально-демократические представления, — величина крайне незначительная. В самом оптимистическом варианте число людей, считающих себя принадлежащими к европейской культуре и разделяющими ее ценности и принципы, не превышает 15–20% взрослого населения. Этот показатель достигает максимума в группах молодежи, живущих в крупнейших городах, более образованных и информированных, более открытых миру. Минимален он в среде пожилых людей, сторонников коммунистов, жителей малых городов и сел.

3. Деградация постсоветской элиты. Консервация подобной структуры массовых политических представлений предполагает постоянное (относительное) снижение интеллектуального и инновационного потенциала системы, подавление каких-либо импульсов функциональной дифференциации и социальной автономии, которые выражаются в ценностях специализированной и рафинированной усложненной культуры, соответственно, открытой к взаимодействию с другими культурами и интеллектуальными движениями. Систематическое упрощение и изоляционизм в конечном счете обернулись параличом наиболее образованных слоев и групп в советском и постсоветском обществе.

В отличие от ситуации в других странах Восточной Европы (Чехия, Польша, Венгрия), где силы гражданского общества оказались способны породить действенные элиты, которые выработали программы национального развития, или точнее — оказались способными адаптировать имеющийся в западных странах опыт реформ и социально-политической и экономической модернизации, в постсоветской России не возникло элиты такого же типа, которая могла бы обеспечить не только рационализацию происходящего, но и внести новые социально-политические и ценностные ориентиры, цели, идеалы, без которых невозможна реальная трансформация общества.

Это связано как с докоммунистическим прошлым этих стран, с уже имеющейся культурой гражданского общества, так и с тем, что эти страны не претендовали на роль «центра», фокуса другой «цивилизации», другого мира. В той или иной мере они осознавали себя частью европейской вселенной, в то время как Россия самонадеянно считала себя центром другой культурной или цивилизационной системы. Эта мифология национальной, имперской исключительности долгое время поддерживала легитимацию уже потерявшего свою силы тоталитарного коммунистического режима в СССР.

Собственно, именно движение образованной элиты в сторону массы, ранее претендовавшей, пусть и чисто декларативно, на то, чтобы поддерживать определенный уровень гуманности, морального приличия, «сове-

стливости» и «ответственности» носителей культуры за происходящее в обществе, стирание различий в оценках, взглядах, ориентациях, моделях понимания реальности между группами «образованных» и «плебсом», «центром», «метрополией» и социокультурной периферией и приходится квалифицировать как разложение элиты. Оно оборачивается ростом примитивного популизма и растущей апелляцией к «народу», его вкусам и запросам.

Стираются различия в оценках, ориентирах, взглядах между высоко- и малообразованными людьми. При некотором снижении ксенофобии в российском обществе, отмечаемом в последние годы, единственной группой, демонстрирующей не просто сохранение прежнего уровня этнического негативизма в отношении нерусских, но и рост комплекса ущемленности, обиды, страха перед «распродажей национального богатства страны», готовность ограничить доступ к значимым социальным позициям «чужаков», остается группа респондентов с высшим образованием. За семь лет наблюдений (с 1990 по 1997 г.) доля подобных ответов в социологических опросах увеличилась почти вдвое, с 39 до 69%. Среди этой категории респондентов особенно популярно мнение, что «нерусские», люди, принадлежащие к иным этническим общностям, оказывают сегодня слишком сильное влияние на общественную жизнь и русскую культуру, причем это влияние чаще всего оценивается негативно. Отметим также, что именно в этой среде полагают, что государственные органы должны следить за тем, чтобы «инородцы», «нерусские» не могли занимать ключевые посты в правительстве, средствах массовой информации, в армии или милиции⁴.

Прямым следствием этой деградации становится «вытеснение» из поля общественного внимания всего «неприятного», «тяжелого», «оскорбительного» для национального достоинства в прошлом страны. Вытесняется из сферы общественного обсуждения не только все, относящееся к тематике сталинского террора и репрессиям, но и любые свидетельства насилия, бедности и нищеты, этнонациональной дискриминации и т. п. Следствием становится то, что массовый человек оказывается лишенным средств понимания происходящего и вынужден опираться лишь на самые примитивные модели интерпретации политических и социальных изменений. В социально-культурном плане это ведет к усилению ориентации на наиболее рутинные повседневные образцы, к сужению зоны социальности, сохранению доверия лишь самому узкому кругу людей (отсюда рост значимости ценностей семьи, усиление влияния упрощенных образцов массовой культуры). Подобные разрывы в структурах политического или символического плана, с одной стороны, и рутинной повседневности, с

другой, порождают устойчивые состояния внутреннего ханжества и растущей примитивизации публичной жизни.

В России еще не было реформ в смысле сознательной и планомерной долгосрочной политики правительства, тем более такой, которая могла бы быть поддержана сколько-нибудь значительной частью населения, как это имело место в других странах бывшего «соцлагеря». Хотя многие аналитики и политологи рассуждают (в общепринятой логике «исследований перехода» — (Transitionsresearches) об изменениях политической системы и создании «демократических» и «рыночных» институтов в России, указывая на сам факт многопартийности выборов, свободу печати, процессы разгосударствления экономики и т. п., реально же, на мой взгляд, продолжаются процессы медленного разложения прежних структур общества советского типа — со сверхцентрализованной милитаризованной экономикой, государственной бюрократией, обеспечивавшей распределение и контроль, системами принудительной мобилизации, социального заложничества, закрытостью, всеобщей идентификацией с государством как великой державой, компенсирующей бедность и убожество частного существования.

Эти процессы разложения захватывают в первую очередь властные структуры управления и мобилизации, оставляя почти незатронутыми другие институты и сферы социальной жизни (репродуктивные и образовательные системы, правоохранительные органы, коммунальное хозяйство и т. п.).

Прежде относительно единая и централизованная власть, утратив внутренние механизмы системного контроля и массового устрашения, сегодня дробится, децентрализуется, переходит на региональный или кланово-отраслевой уровень. Видимость процессов «демократизации» (наличие свободных выборов, многопартийности, свобода прессы, декларирование прав меньшинств и т. п.) не должно вводить в заблуждение, поскольку они никак не поддержаны «снизу», не определены массовыми интересами и движениями, не опираются на соответствующие ценности и моральные принципы, в том числе и на представления о правах человека. Ранее консолидированные структуры патерналистско-государственной зависимости и лояльности властям сегодня распались, но не исчезли, а превратились в сложные конфигурации корпоративных и клановых зависимостей и интересов, сращения между локальными властями, чиновничеством, администрациями бывших государственных концернов и криминальными структурами (принимающими на себя функции и рэкета, и «частной полиции»).

Можно сказать, что прежние структуры тотальной зависимости воспроизводятся частично и реальны лишь на локальном или низовом уровне (уровне градообразующего предприятия, шахты и т. п.), на социальном

уровне от них остались лишь символические структуры прежнего коллективного единства — державной солидарности, государственного величия, героизма и самопожертвования (война, точки коллективного перелома — моменты образования государства или его предыстории с их символическими фигурами — Петра I, первого российского императора, основателя державы, Ленина, Сталина и основных военачальников, прежде всего — победителей во Второй мировой войне — Г. Жукова и других советских генералов, но также и их имперских прототипов — А. Суворова, М. Кутузова, Ф. Ушакова и т. п.).

Главное же, что отсутствует в современной российской политической культуре, это антропологическое обоснование политической ответственности, индивидуальной, взаимной (обратимой, т. е. обязательств разных участников и игроков публичной сцены), политического контроля за принимаемыми решениями и действиями властей разного уровня. Я хотел бы здесь подчеркнуть два взаимосвязанных, но принципиально различных обстоятельства. Первое — уже названная слабость гражданского общества, выражающаяся в недееспособности общественных организаций и партий, крайне слабой гражданской солидарности и способности к самоорганизации, защите своих непосредственных интересов, пассивности и инерционности населения (что едва ли может вызывать удивление после стольких лет тоталитарного господства). Второе — отмеченное выше разложение интеллектуальной и культурной элиты.

Распад советской системы в первую очередь был связан с деградацией верхнего эшелона общества, вызванной несостоятельностью российской элиты, невозможностью для нее обеспечить непрерывный процесс развития или устойчивой адаптации к мировым процессам. Именно социальная недееспособность этих групп, а не массовое недовольство или острый экономический кризис в СССР стали факторами, превратившими сбой и дефекты репродуктивных систем (подготовка и смена кадров в разных сферах, в том числе — политическое и социальное рекрутирование, обеспечение инновационных отраслей и институтов гражданского общества) в хронический институциональный конфликт, который с началом перестройки обернулся резко ускорившимся разложением всей советской тоталитарной системы. Подчеркну еще раз: истощение культурных, идеологических, человеческих ресурсов поддержания режима мобилизационного общества — основная причина краха советской системы. Однако само по себе разрушение социальной организации образованного слоя, «советской интеллигенции», еще не означает смены или глубокой трансформации культурных и социальных ценностей и представлений, которыми она консолидирована или которые обеспечивают гратификацию ее деятельности.

Наиболее тяжелым последствием коммунистического режима можно считать почти полную кастрацию самых образованных слоев российского общества — деградацию интеллектуальной, моральной, культурной элиты, неспособной служить источником ценностных паттернов или механизмами артикуляции групповых интересов, самой формой рационализации повседневных, экономических, культурных и тому подобных процессов в обществе. Сегодня элита не в состоянии задать ни цели, ни ориентиры общественного развития, ни тем более — обеспечить внесение в социальную практику норм правового общества, новых представлений, соответствующих реальности рыночной экономики и пр. Это возможно (если вообще возможно) лишь косвенным образом — через постепенную диффузию инокультурных образцов, массовой культуры, медленные процессы цивилизации повседневности.

Таким образом, характер возможных изменений определяется не столько политической волей руководства («доброй» или «злой», что зависит исключительно от точки зрения и групповых интересов и оценок), а рамками понимания реальности, конструкцией реальности, создаваемой или поддерживаемой образованным «классом». Если не позволять себе самообольщаться, то приходится признать, что нынешняя российская власть, далекая по своей природе от харизматического типа господства и авторитета, мотивирована в своих действиях исключительно прагматическими целями удержания или достижения власти, влияния, контроля над условиями воспроизводства существующих отношений.

В этом плане «господствующие» или «властвующие» ориентируются на те группы и слои, которые могут обеспечить им эту поддержку. Нет ситуации крайней (духовной) нужды и «края времен», когда возникает жажда прихода то ли пророка, то ли спасителя. Нынешняя власть опирается в своих интересах на массовые настроения, которые по существу, как уже сказано, ностальгически традиционалистские. Интеллектуальное общество не в состоянии предложить ничего нового, что оказалось бы привлекательным или убедительным для общества. «Интеллигенция» (т. е. репродуктивная и обслуживающая бюрократия) опять-таки все в большей степени работает с готовыми и сниженными образцами и ресурсами. Причем готовыми и сниженными в двух отношениях — это адаптация и упрощение нынешних продуктов массовой «западной» культуры и сохранение «советской» идеологии (уже лишенной какой бы то ни было связи с марксизмом-ленинизмом, классовой идеологией и прочее, но зато наполненной риторикой великодержавности, имперскости, былого величия). Соответственно, все более усиливающаяся ретроориентация блокирует интерес и ценность мирового опыта, более рафинированного представления о человеке, его сложности и многообразии. Но именно это и

отталкивает российских интеллигентов, теряющих интерес к чужому, сложному, культивируемому и рациональному.

Чтобы не быть голословными, обратимся к проблеме открытости-закрытости российского общества. Возьмем в качестве индикатора открытости новому число переводов с иностранных (европейских) языков, произведенных в последние годы⁵. Если взять динамику выпуска книг по тематическим разделам и выявить удельный вес переводной литературы в их структуре, то обнаружится следующая закономерность.

Чем ближе та или иная тематика к наиболее «чувствительным» зонам национальной культуры, тем меньше удельный вес переводов. Больше всего переводится книг по так называемым прикладным дисциплинам — учебных пособий по изучению иностранных языков разной направленности и профиля, пособия по компьютерам, программированию, технике, финансам, бухгалтерскому учету, маркетингу, технике и прочее. Здесь удельный вес переводов в соответствующих разделах доходит до 50–70%. Довольно много инструментальной литературы по сексу, воспитанию детей, домоводству, здоровью, правильному питанию и другим вопросам, связанным с рационализацией повседневной частной и индивидуальной жизни. Если же взять традиционно гуманитарные области, то картина будет заметно иной.

Наиболее закрытыми областями для инновации и инокультурного влияния будут те, что связаны с репродукцией отечественной культуры — филология и образование. Здесь доля переводов в выпуске новой литературы никогда не поднималась выше 2,6% (образование и педагогика: 1991 г. — 1,6%, 1992 г. — 2,5, 1993 г. — 2,6, 1994–1996 гг. — 1,9, 1998 г. — 2,4% от числа названий в этом разделе; филология, соответственно, — 1,2%, 1,8, 2,8, 1,7, 2,1, 1998 г. — 3%). По истории соответствующий показатель за эти годы будет составлять 7–9%.

По общественным и социальным наукам (включая религиоведение и теологию) удельный вес переводов быстро растет от 20% в 1991 г. до 36% в 1998 г. Еще больше доля переведенных иностранных книг в разделе художественной литературы или детской книги: в 1991 г. она составляла 41%, в 1992 г. — 59%, в 1993 г. — 63%, затем начался спад — 47% (1994), 39% (1996) и, наконец, в 1998 г. — примерно 30%. Казалась бы, эти области — история, общественные науки и беллетристика — служат аргументом, опровергающим сделанные ранее утверждения. Однако содержательный анализ того, что именно переводится из числа приводимых в этих разделах названий, не дает надежд для оптимизма. Свыше половины книг в разделе история — это развлекательная литература (например, история пиратов, знаменитых женщин, авантюристов, книги Фоменко и т.п.). Среди книг, которые приводятся в разделах общественных наук, 5–7%

составляют переиздания старых философов и мыслителей (Кант, Эпикур, Маккиавели, Гоббс, Дюркгейм, Вебер) или исследователей, основные труды которых вышли в первой половине XX в. — Мосса, Парсонса, Хайдеггера, некоторые работы Гуссерля, труды психоаналитиков и пр.). Еще 1–2% — это проверенные, авторитетные учебные курсы по социологии, социальной психологии, хрестоматии и пр. По словам Б.В. Дубина, то, что появляется как «новейшая» научная или философская литература, на деле представляет собой произведения давно апробированных авторов, авторитетных мыслителей и интеллектуалов, дебют которых и, соответственно, признание общественности относится ко времени, в лучшем случае, первой трети XX в. Иначе говоря, они появляются не как проблемная литература в качестве реакции на те или иные события и вызовы времени, а как классические и непроблемные свидетельства прежних интеллектуальных усилий, как культурное и интеллектуальное наследие, разгруженное от всякой актуальности.

Примерно 20–25% — популярные книги типа брошюр Карнеги («Как найти друзей», «Как добиться успеха») или псевдопособия по прикладной психологии («Как вернуть мужа») и пр. Но основная масса литературы в этом разделе — это либо тривиальная эзотерика, астрология и полемистика, либо опять-таки паранаука (парапсихология, хиромантия, белая и черная магия), а также сочинения православных авторов. Примерно то же самое можно сказать и о художественной литературе — три четверти всех названий представляют собой переводные дамские романы, детективы и боевики, фэнтези, сайенс-фикшн и прочее. Доля «серьезной» или «высокой» современной литературы, т. е. произведений тех авторов, которые представляют собой нынешних властителей умов в Европе, США, Латинской Америке и других странах в этом разделе, составляет не более 0.5–1% от всех изданий, упоминаемых «Книжным обозрением». Такая же картина по всем другим тематическим разделам.

Иначе говоря, характер переводческой работы во всех областях гуманитарного знания свидетельствует о подавлении самостоятельного интеллектуального процесса, скорее — об адаптации чужого опыта к массовым запросам (что само по себе представляет очень важный цивилизационный процесс аккультурации культурной провинции), нежели об инновационном и критическом осмыслении современности. Российская культурная и интеллектуальная элита оказывается неспособной (в отличие от элит других стран Восточной и Центральной Европы) ни рационализировать проблемы собственной истории (включая моральное, антропологическое или социологическое осмысление), ни усвоить опыт развития и трансформации других обществ.

Причины этой импотенции следует искать в функциях, которые выполняли «образованные» (люди с высшим образованием, «интеллигенция») в поддержании советской системы, а значит — и в особенностях структуры российского образованного сословия. В отличие от «элиты» в социологическом смысле (группа, чей авторитет связан с наивысшими достижениями в своей профессиональной области, т. е. группа, задающая образцы действия, носители культуры и духа рационализации), «интеллигенция» функционировала всегда лишь как обслуживающая тоталитарный режим бюрократия, обеспечивающая систему в технологическом, кадровом и легитимационном плане, мобилизующая общественные ресурсы для поддержки патерналистской власти. Другого, как оказалось, она делать не в состоянии.

Все приводимые данные получены в ходе массовых общероссийских репрезентативных опросов, отражающих основные социально-демографические и социально-профессиональные характеристики взрослого населения России.

¹ Левада Ю. Феномен власти в общественном мнении: парадоксы и стереотипы восприятия // Вестн. Московской школы политических исследований. М., 1998. № 10. С. 13–34.

² Гудков Л. Комплекс «жертвы»: особенности массового восприятия россиянами себя как этнонациональной общности // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1999. № 3. С. 47–60.; *Он же*. Русский неотрадиционализм // Там же. 1997. № 2. С. 25–33.

³ Ср.: Бочарова О., Ким Н. Образ «Запада» в общественном мнении россиян // Там же. М., 2000. № 1. С. 36–38.

⁴ Гудков Л. Антисемитизм и ксенофобия в России, 1990–1997 // Старые и новые фобии в России. М., 1999.

⁵ Данные собраны в ходе совместной работы, проведенной Б.В. Дубиным и автором в ноябре-декабре 1998 г., ее результаты были изложены на семинаре «Конец закрытого общества? Особенности рецепции западной культуры в современной России» 23–24 декабря 1998 г. в Институте Европейских культур при РГГУ. Обсчеты проводились по спискам новых книг, поступающих в Российскую книжную палату и систематически публикуемым в газете «Книжное обозрение».

Конструирование национальной идентичности в контексте мультикультурализма (на примере Таджикистана)

Проблема мультикультурализма у новых наций

Как еще двадцать лет назад подметил Ллойд Фоллерс в своей «Антропологии национального государства», самые большие испытания для нации часто связаны не с ее экономикой, политикой или безопасностью, а с такой трудно уловимой реальностью, как символы. Любой сформировавшейся нации присущ определенный набор ключевых символических элементов, которые играют роль референциальных пунктов для всех ее граждан. Эти символические элементы поддерживают лояльность, конкретизируют чувства индивидуальной гордости и чести, служат нравственной опорой для совместного обеспечения национальной безопасности, для работы политических, общественных и экономических институтов. Новым нациям приходится — осознанно или неосознанно — выбирать, какие именно символы будут служить репрезентантами их личности (и в индивидуальном, и в коллективном смысле). В XX в. новые нации, конструирующие свои национальные идентичности, столкнулись с очень серьезными проблемами и противоречиями. Ситуация особенно осложняется там, где нация состоит из различных этнических, религиозных или лингвистических групп. Отметим в этой связи новые африканские нации: некоторые из них имеют в своем составе десятки групп со своими местными лояльностями, которым принадлежит приоритет по сравнению с их лояльностью государству.

У этих наций нет выбора: быть или не быть мультикультурными. Ситуация мультикультурализма им задана, и гражданам приходится каждый раз делать выбор, какой именно элемент, составляющий публичные выражения идентичности, ставить на первое место. Последних — множество, и относятся они к самым разным сферам общественного бытия (например, общее образование, национальные праздники и другая национальная символика). Всякий раз, когда национальный лидер выступает с публичным комментарием или с речью по поводу какого-либо национального события, он эмоционально воздействует на общественное восприятие идентичности. Проблема эта очень деликатная, потому что группы, чувствующие себя исключенными, со временем могут почувствовать

отчуждение или даже враждебность по отношению к государству. А коль скоро новые нации проходят достаточно тяжелый период формирования базисных государственных служб, социальное разделение такого рода представляет опасность.

Идентичность в Таджикистане

Новым нациям бывшего Советского Союза в ближайшем будущем придется решать многие проблемы из тех, которые мы описали выше. И ни одна нация на этом пространстве, с одной стороны, не имеет больше символических ресурсов и, с другой стороны, не сталкивается с большей неразберихой, чем Таджикистан.

С учетом этого целью моего доклада будет не описание политической динамики в Таджикистане, а представление культурных дилемм, стоящих перед таджикским народом, стремящимся сформировать новую нацию на той территории, которую он занимал в СССР. В большинстве случаев этот выбор включает не вопросы использования материальных ресурсов, а скорее решения относительно ресурсов символических. Более того, этот выбор — значительно большее, нежели простой выбор из некоторого меню идентичностей и символов. Эти нематериальные ресурсы все еще неясны и не оформлены. Они будут подвергнуты манипуляции и конкретизации в течение нескольких ближайших лет по мере того, как будет создаваться Таджикистан.

Процесс символического конструирования нации уже идет полным ходом в Киргизстане, Узбекистане и Казахстане. В Киргизстане в конституцию был инкорпорирован национальный эпический герой — Манас. В Узбекистане решили (к лучшему или худшему), что подходящим национальным героем является Тамерлан. Среди казахов имеются определенные разногласия относительно их двойной идентичности, но они перенесли свою столицу ближе к центру страны, чтобы сгладить географическую дистанцию между главными этническими группами, составляющими население Казахстана. У этих наций есть завидное преимущество — финансовые ресурсы для того, чтобы планировать и строить. Казахстан и Узбекистан имеют нефтяной потенциал, а Киргизстан — существенную материальную поддержку Соединенных Штатов и других западных государств.

Республика Таджикистан — самая маленькая и самая изолированная из всех новых наций бывшей советской Центральной Азии. С населением около шести миллионов человек и практическим отсутствием пахотных земель, это еще и самая бедная из всех республик. Из-за отсутствия фактически всех национальных ресурсов, за исключением гидроэлектростанций, таджиков ждет очень суровое экономическое будущее.

Этнический расклад в Таджикистане таков: приблизительно 55% населения — таджики, 23% — узбеки, 10% — русские и 2% — представители остальных этнических групп. Таджики также населяют соседние государства, особенно Узбекистан — большие таджикские города Самарканд и Бухару и прилегающие к ним области. Наиболее примечательная особенность этнического состава нации — то, что население представляет собой буквально островок арийцев в море тюрков. Нация, таким образом, в культурном отношении значительно ближе своим афганским и пакистанским соседям на юге и иранцам на западе, нежели своим ближайшим соседям на территории бывшего Советского Союза.

Другая серьезная географическая проблема нации связана с горами, расщепляющими ее на три части, во всех отношениях культурно разделенные. Большую часть года невозможно добраться из одной части в другую по дорогам. Вдобавок население одного из этих трех регионов — Памира или Горного Бадахшана — на 95% составляют исмаилиты. Это течение шиитского ислама, исповедующего лояльность Ага Хану. Исмаилиты резко отличаются от остальной части населения, представленной суннитами или атеистами. В Советском Союзе Бадахшанский регион был автономной областью и сохранил этот статус в новом Таджикистане. Родной язык жителей Бадахшана — не таджикский или русский; это скорее различные индоевропейские языки (фактически для каждой изолированной долины — свой собственный), в большой мере взаимно непонятные.

Таджикистан пережил гражданский конфликт (Абдулаев 1993, Бушков 1997, Рой 1993), ослабивший нацию почти на целое десятилетие. В настоящий момент конфликт, похоже, исчерпан или по меньшей мере смягчен. В январе и летом 1999 г. я был в Таджикистане и могу сказать, что сокращение вооружений бросалось в глаза. Из последних сообщений я знаю, что улицы столицы и других больших городов сейчас сравнительно безопасны. Перемирие между талибами и афганской оппозицией явилось важным фактором восстановления мира в Таджикистане. Афганский конфликт выплескивался через границу разными путями, ужесточая гражданский конфликт в Таджикистане.

Нацио-строительство и идентичность

Теперь, с наступлением мира, таджики могут всерьез заняться проблемами нацио-строительства. В известном смысле таджикская нация представляет собой шаг за пределы того, что Бенедикт Андерсон назвал воображаемым сообществом — в данном случае перед нами сообщество необходимости. Таджикская ситуация в определенном отношении напоминает ситуацию пост-колониальной Африки. Таджики получили невозможный кусок территории, населенный принципиально различными этническими

группами, и были вынуждены формировать на этом основании нацию. Будь у советских лидеров больше прозорливости, они могли бы поступить лучшим образом, отдав таджикам великие культурные центры их прошлого — Самарканд, Бухару, Хиву и Мерв. Этого, однако, не произошло.

Итак, объединение нации требует наличия некоторого символического ядра. В этом отношении у таджиков выбор довольно велик. Если бы выбор был ясно очерченным, ситуация была бы проще, но в каждом случае он чрезвычайно неопределен.

Ниже представлены контрастирующие друг с другом измерения, из которых они должны выбирать.

А. Религиозная идентичность: мусульманская — секулярная

Последний гражданский конфликт в действительности имел своим основанием региональное соперничество, восходящее к XIX столетию. Тем не менее постсоветский конфликт проявился как противостояние исламских и секулярных сил. Соглашение между секулярным «правительством» и исламской «оппозицией», по которому оппозиция берет на себя ответственность за приблизительно 30% государственной власти, в современном мире является фактически беспрецедентным. История других государств, столкнувшихся с подобным выбором — в особенности Турции, Ирана, Пакистана, Судана и Ливии — показывает, что подобное разделение власти редко бывает успешным. Это делает необходимым переосмысление самого таджикского противостояния. В силу региональных корней конфликта вопрос о глубине приверженности представителей исламской позиции ценностям ислама остается открытым. Не вызывает сомнения тот факт, что для оппозиции было выгодно акцентировать свою жесткую исламскую позицию. Это обеспечивало им поддержку других государств, декларировавших лояльность по отношению к исламу, а также увеличивало число их приверженцев в Таджикистане, которых они в ином случае, возможно, и не смогли бы привлечь на свою сторону. С другой стороны, «секулярное» правительство сохраняло поддержку многих номинальных мусульман.

Б. Идентичность этнического сообщества: таджикская — русская — узбекская

Выбор языка, а в дальнейшем и письменности — серьезный вопрос для Таджикистана. Национальные чувства заставляют отдать предпочтение таджикскому как официальному языку нации. Политические речи как правительства, так и оппозиции произносятся на таджикском. Вместе с тем практика требует сохранения русского языка в качестве официального, хотя и второго. Эта трудность явно проявляется в системе образования. В постсоветском Таджикистане правительство хотело бы, чтобы все школьное образование велось на таджикском. Но тому существует ряд

препятствий. Одно из первых и самых очевидных состоит в том, что в стране большая часть населения не владеет таджикским в достаточной мере, чтобы получать образование на этом языке, тогда как русский язык является *lingua franca*, который понимают почти все взрослые. Второе препятствие связано с недостатком или отсутствием учебных материалов на таджикском, в силу чего нет возможности дать учащимся полный курс среднего и тем более высшего образования.

Использование русского языка как средства образования тоже наталкивается на ряд трудностей. С момента провозглашения независимости все годы гражданского конфликта учащиеся в сельской местности уже не изучали русский язык. Таким образом, выросло уже целое поколение молодых людей, не владеющих русским языком. Большинство этих учащихся еще не достигло возраста выпускников средней школы или института, но проблема образования непременно обострится в ближайшие годы.

Средства массовой информации в настоящий момент полностью двуязычны. Газеты выходят как на таджикском, так и на русском языках, существуют русскоязычные и таджикскоязычные телепрограммы.

Использование узбекского — особый вопрос. На узбекском говорят преимущественно на севере, в Ленинабадской обл. В этом регионе властями предпринимается попытка обучения детей с использованием русского, таджикского и узбекского. Возникающее в этой связи финансовое и административное напряжение чрезвычайно велико.

В определенный момент каждая нация встает перед выбором основного государственного языка. В таджикском случае выбор еще не сделан.

В. Региональная идентичность: Персия — Центральная Азия

Не подлежит сомнению тот факт, что таджикская идентичность неразрывно связана с тем, что можно назвать великой иранской культурой. Вопрос о том, насколько далеко и глубоко простираются эти связи — один из самых животрепещущих вопросов культурной жизни Таджикистана. Если исторические иранские корни нации признаны, чтимы и сильны, то в отношении современного Ирана и, в особенности, постреволюционного Ирана существует много неясностей.

В далеком прошлом Таджикистан, северный Афганистан, Туркменистан и южный Узбекистан были объединены с северо-восточным Ираном в регион, который историки называют Хорасан. Этот регион существовал как единое культурное пространство еще с доисламских времен. Доисламские корни региона сегодня дают о себе знать в массовых празднествах Ноуруз (Новый год), которые захватывают даже турецкое население Центральной Азии во время весеннего равноденствия. Многие ученые придерживаются мнения, что зороастризм был основан и развит в этом

регионе, а некоторые даже заявляют, что именно здесь лежат истоки индоевропейской культуры.

С X по XVI в. на этой территории возникли и достигли своего расцвета несколько мощных империй. Хорасан и сегодня является в известном смысле единым культурным регионом. Жители этой территории, какова бы ни была их государственная принадлежность, испытывают чувство законной гордости, говоря о поэтах, писателях и художниках этой территории, творения которых составляют существенную часть канонического культурного наследия Персии. И действительно, Хорасан можно считать колыбелью современного персидского языка, ведь первые поэты, такие как Рудаки, были выходцами отсюда.

В период с XVI по XIX в. Хорасан входил в состав больших иранских империй, пока в XIX и в XX вв. политическая интервенция России не привела к его отделению и раздроблению.

Принципиальная трудность для таджиков в отношении идентификации с современным Ираном связана с религией. Начиная с XVI в. государственной религией Ирана был Итна-Ашара шиизм. Это течение шиизма признает двенадцать духовных лидеров после пророка Мухаммеда, последним и самым главным из которых является Мухаммед аль-Махди — мистический персонаж, который таинственным образом исчез, но, по преданию, вернется снова в Судный день. Революционное правительство Ирана провозгласило доктрину Велаяти-Факи, правление высшего законодателя, при котором вместо отсутствующего Махди «правили» бы наиболее уважаемые религиозные лидеры нации. Эта противоречивая доктрина даже в Иране подвергается критике, а в современном Таджикистане — откровенной анафеме.

Таким образом, таджики признают культурные связи с иранской литературой и искусством, однако испытывают беспокойство в отношении религиозной и политической ориентации современного Ирана. Иранцы делали попытки вторжения в Таджикистан, но и таджикское правительство, и оппозиция (состоящая из суннитов) держались на почтительном расстоянии. Со временем таджикам придется каким-то образом изживать эту двусмысленную ситуацию.

Саманидские празднества

Прогресс в изживании неопределенности заметен в решении отпраздновать в этом году тысячелетие династии Саманидов в Таджикистане. Саманиды как символические фигуры — ключ к большому числу таджикских проблем.

Империя Саманидов просуществовала всего около 200 лет (819–992 г. н.э.). Она существовала параллельно с империей Аббасидов в Багдаде и

являлась источником персидского вдохновения для всего исламского мира. Она была источником поддержки для многих древних поэтов и художников. Можно утверждать, что без саманидского влияния были бы невозможны дальнейшие достижения персидской культуры.

Таджикское правительство приняло решение использовать Саманидов в качестве культурного символа таджикской цивилизации. И несмотря на то, что резиденция Саманидов находилась в Бухаре, т. е. в сегодняшнем Узбекистане, таджики уверены в правильности своего выбора. Саманиды идеально подходят на роль культурных символов. Они были суннитами, предшествуя утверждению шиизма как государственной религии Ирана. Они снискали известность не своими религиозными взглядами, а прежде всего благодаря проводимой ими культурной политике, и их цивилизация географически охватывает регион, включающий все территории, воспринимаемые таджиками в качестве своего культурного ареала.

По всей стране идет восстановление культурно значимых структур, таких, например, как знаменитые чайханы в г. Эсфарах на севере Ферганской долины. Силами оппозиции восстанавливаются исторически значимые мечети для проведения торжеств, созываются научные конференции.

Саманидские праздненства представляют собой своего рода культурное уравнение, позволяющее исключить из таджикской идентичности некоторые нежелательные символические элементы. Исключаются, в частности, символические элементы, отсылающие к культуре современного Ирана. Правда, в то же время из таджикской идентичности исключается и русская культура.

Перевод Е.В. Малаховой

«Этническое предпринимательство» мигрантов и мифы мультикультурализма

Данная статья посвящена анализу особенностей экономических миграций в постсоветской России и возможности интерпретации этого феномена в терминах мультикультурализма.

Идеология мультикультурализма неоднозначна и таит в себе ряд опасностей. В статье речь пойдёт об одной из таких опасностей. Мы полагаем, что практическая реализация идей мультикультурализма в том виде, как они артикулированы в иммиграционных странах, означает не что иное, как продолжение процесса искусственного конструирования этнических и культурных групп среди мигрантов; этот процесс в постсоветских условиях может иметь негативные последствия.

Для иллюстрации нашего тезиса мы предполагаем деконструировать феномен так называемого этнического предпринимательства^{*}.

Объект нашего исследования — недавние экономические мигранты из Кавказского и Среднеазиатского регионов, «стаж мигранта» которых составлял не более двух лет. Эта группа наименее интегрирована в городское сообщество, её представители слабо адаптированы к новым условиям жизни в чужой культуре. На фоне существующей в обществе ксенофобии такая группа наиболее проблематична и в общественной дискуссии наиболее конфликтна.

Мелкая торговля традиционно является экономической нишей мигрантов первого поколения¹. По этой причине полем нашего исследования стали городские рынки, где сосредоточено большое число недавних экономических мигрантов. Основными информантами стали две семьи из Азербайджана и два мигранта из Таджикистана. Они — экономические мигранты, занимающие типичную экономическую нишу — розничная торговля овощами и фруктами на всех рынках города. Далее методом «снежного кома» в поле нашего внимания попали их контакты, социальные сети — то что называется «окружением», в том числе и постоянные жители Петербурга, которые в своей каждодневной жизни так или иначе сталкиваются (сотрудничают/конфликтуют) с мигрантами. Это хозяева

^{*} Статья основана на материалах проекта «Кавказцы» в российском городе: интеграция на фоне ксенофобии». Проект был реализован Центром независимых социологических исследований при поддержке фонда МакАртуров в 1997–1999 гг.

арендуемых квартир, наёмные рабочие, покупатели, милиционеры, охранники рынка и т. д.

Этническое предпринимательство — концептуально разработанная тема в социологической дискуссии на Западе. В литературе можно найти несколько классификаций существующих подходов к анализу феномена этнического предпринимательства. Самая распространённая классификация выделяет среди существующих теорий два основных подхода:

- 1) *культурно-исторический*
- 2) *экономический, или реактивный*.

Культурно-исторический подход и связанные с ним «культурные» теории, сегодня воспринимаются как чрезмерно ортодоксальные, хотя раньше они безраздельно господствовали. Эти теории берут начало в работах Макса Вебера и Вернера Зомбарта, и суть их сводится к тому, что некоторые этнические группы или народы имеют определённые культурные или психологические черты, особенности, которые заставляли и заставляют их заниматься предпринимательством. Согласно данному подходу, подобная склонность обусловлена исторически, в силу чего указанным группам приписываются такие черты, как трудолюбие и работоспособность, независимость, бережливость, готовность к риску и пр.²

Теории второго типа сосредоточиваются на экономических моментах, оставляемых без внимания в первом подходе. Первостепенное значение здесь придается контексту, в котором возникает и протекает этническое предпринимательство, а также реакции мигрантов на ситуацию, в которой они находятся. К этой группе относится теория «меньшинства-посредника» (middleman minority), к ней тесно примыкает теория «временного проживания» (sojourner), «ущемленного положения» (disadvantage theory), «реактивная» (reactive) теория. Их суть сводится к тому, что мигранты попадают в крайне невыгодное, ущемленное положение, как и любое меньшинство, подвергаются дискриминации, в том числе и на рынке труда. Другие причины, которые стимулируют предпринимательскую активность мигрантов — это стремление заработать максимум денег за минимальный срок, так как в любой момент их могут выгнать, а также этническая солидарность, возникающая в условиях тяжёлого положения и другое³.

Считается, что основной недостаток описанных выше подходов состоит не в том, что они неправильные, но в том, что они неполные. В связи с этим в последнее время на Западе появились новые концепции, которые стремятся синтезировать существующие подходы, дополнить один другим, придать им новое звучание с учетом происходящих в обществе изменений. Все они тесно взаимосвязаны, используют сходную терминологию, но акцентируют различные особенности изучаемых явлений. Так, для Лайта важен ресурсный подход⁴, Олдрич акцентирует роль социальных

сетей⁵, в коллективной работе Олдингер, Орд и Олдрич предлагают многоуровневую интеракционную теорию, где, с одной стороны, подчеркивается роль структуры возможностей принимающего общества, с другой стороны, важная роль информационных сетей, организуемых мигрантами⁶.

Последние теории очень интересны и многое объясняют. Однако нам представляется, что российские исследователи должны быть осторожны и внимательны, объясняя российскую действительность через сложившиеся на Западе концепции. Тому есть как минимум две причины.

Первая причина заключается в особенностях советского общества, в течение нескольких десятилетий находившегося во власти определённой идеологии. Важной особенностью советского общества было практически повсеместное отсутствие в городах этнических сетей, поскольку этническая идентичность была в последних двух-трёх поколениях вытеснена «советской». Разумеется, мигранты могли чувствовать себя маргиналами, однако пути их интеграции в общество были предписаны государством и им же организованы. И эти пути не были этническими.

Другая причина, заставляющая нас осторожно относиться к западным теоретическим моделям, состоит в следующем. Все классические концепции этнического предпринимательства исходят из того, что мигранты, которые в принимающем обществе становятся меньшинством, имеют в своём распоряжении дополнительные ресурсы, которые принято называть «этническими». Согласно определению, данному А. Лайтом, этническими являются те ресурсы, которые основаны на идентификации человека с определённым этническим сообществом⁷. Практически всегда основным и наиболее эффективным этническим ресурсом считается *этническая солидарность*. В отличие от местного населения, мигранты не обладают достаточным социальным капиталом. В этой ситуации этничность должна стать для него основой, полагают исследователи. Считается, что для представителей этнических меньшинств принадлежность к одной и той же этнической группе — достаточная причина для организации и развития совместного бизнеса.

Однако наше исследование показало, что этническая солидарность в среде недавних экономических мигрантов носит *ситуативный* характер. В реальной жизни, в реальном бизнесе помогают и доверяют друг другу не соплеменники (*co-ethnics*), а друзья, соседи, коллеги, земляки и просто мигранты, часто принадлежащие к различным этническим группам.

Этническая солидарность ограничена соображениями рациональности.

Цель миграции — реализация экономических стратегий, связанных с максимально быстрым обогащением. Поэтому именно работа становится основой формирующихся здесь социальных сетей. Отношения экономических мигрантов между собой и с социальным окружением ориентиро-

ваны, как правило, на извлечение максимальной прибыли и на минимизацию рисков. Их отношения с соотечественниками строятся на основе принципов экономической рациональности. Очень часто экономические мигранты превращают своих соотечественников, которых исследователи этнической экономики со своей стороны склонны рассматривать как со-ethnics, в ресурс для увеличения собственного капитала.

Приведём несколько примеров. Мы наблюдали, как информанты, мигранты из азербайджанского города Гянджа, торгующие зеленью на одном из петербургских рынков, делают друг на друге деньги. В течение полутора часов с момента открытия рынка на нём происходит мелкооптовая торговля зеленью. Мелкооптовые продавцы, как правило — жители Петербурга и Ленинградской обл. До открытия рынка они продают ее торговцам-азербайджанцам, которые затем, в течение дня, продают эту зелень в розницу. Сами азербайджанцы тоже стремятся участвовать в утренних мелкооптовых торгах. Играя на разнице в ценах, они также продают и покупают зелень. При этом, между условно «своим» со-ethnics не существует согласованной ценовой политики. Их экономические стратегии индивидуальны. Каждый из них пытается перепродать товар другому с «накруткой». В данной ситуации по отношению к друг к другу они выступают в роли конкурентов, но не в роли со-ethnics.

Другой пример. Один из наших информантов-таджиков несколько раз высылал домой своих племянников, которые приезжали к нему в надежде найти работу и помощь. Они оказывались, по его словам, неспособными для самостоятельной работы, а кормить их и помогать им до бесконечности он не мог. Этот же информант рассказал о случае, когда рыночное сообщество отказалось выкупать из тюрьмы соотечественника — подростка, который был осужден за воровство. Среди экономических мигрантов, приехавших сюда на заработки и добывающих свой хлеб тяжелейшим трудом, не поощряется стремление некоторых соотечественников получить «лёгкие» деньги не работая.

С другой стороны, в ходе исследования мы наблюдали примеры сотрудничества мигрантов-азербайджанцев и местных предпринимателей. Такое сотрудничество в научной литературе по этническому бизнесу часто принято описывать как сотрудничество с другими этническими группами. Однако наши наблюдения показывают, что это не сотрудничество представителей одной этнической группы с представителями другой этнической группы. Это взаимовыгодное сотрудничество профессионалов. Этничность практически не играет роли при выборе того, с кем экономические мигранты сотрудничают, значимыми оказываются совершенно иные факторы. Пример такого сотрудничества, построенного исключительно на экономических принципах взаимовыгодности, — уже упоми-

навшиеся выше отношения, связанные с продажей товара мелкооптовыми продавцами, жителями Ленинградской области, розничным продавцам — азербайджанцам. Эпизоды подобного сотрудничества диссонируют с активно распространяемыми СМИ мифами о «несомненном» экономическом ущербе, который наносят стратегии экономических мигрантов — «кавказцев» «нашим» производителям, покупателям и т. п. На мелкооптовых поставщиков зелени никто не «давит», ни к чему не «принуждает», ничего не скупается «насильно», «под угрозами» (терминология из СМИ). Все отношения строятся на основе добровольного и взаимовыгодного сотрудничества.

Другой пример экономического сотрудничества мигрантов-«кавказцев» и местного населения — это предоставление рабочих мест местным жителям, которые работают у хозяев-мигрантов продавцами, грузчиками, водителями и т. д.

Таким образом, можно констатировать, что экономические сети мигрантов с Кавказа в Петербурге организованы не по этническому критерию. Используя терминологию М. Вебера, можно сказать, что эти сети не созданы сознательно социальными агентами, субъективно ориентирующимися в своих действиях на этническую принадлежность тех, с кем они работают (co-ethnics). Гораздо большее значение в этих отношениях, по сравнению с этнической, имеет идентичность, во-первых, собственно мигранта, во-вторых, мигранта экономического. Для мигранта, приезжающего зарабатывать деньги, экономические социальные сети более важны, чем все остальные. Отношения экономических мигрантов с их социальным окружением строятся, главным образом, на принципах взаимовыгодности, профессиональной пригодности и на экономических законах.

Приведённая выше деконструкция этничности «этнического предпринимательства», по нашему мнению, — одна из возможных иллюстраций тезиса о том, что искусственно сконструированные и идеологически нагруженные научные категории — «национальные культуры», «этнические группы», «национальные (или этнические) меньшинства» — не работают для объяснения устройства жизни мигрантов. Более того, эти понятия, являясь частью реализации «политического проекта»⁸, осложняют отношения мигрантов с принимающим обществом.

В период существования Советского Союза мигранты находились под патронажем государства, которое контролировало все происходящие в стране процессы, все проявления им же созданного национального или этнического самосознания, все взаимоотношения между им самим созданными этническими группами или национальностями. Затем государство ослабло и потеряло контроль над ситуацией. В результате развернулось активное конструирование этничности со стороны различных элит. Язы-

ковые различия вкупе с конструированием истории и акцентуацией религиозных различий позволили создать общество, в котором все люди, и особенно это касается мигрантов, превратились в представителей своих национальных культур. Их перестали воспринимать как рабочих, членов семей, безработных или бездомных, беременных, преступников или законопослушных граждан, больных или здоровых, алкоголиков или наркоманов, но только как представителей тех «национальных культур», из которых они происходят. Такая ситуация, созданная новыми идеологами власти, позволила развернуть активную деятельность другим обладателям экспертного знания – исследователям и учёным. Учёные активно занялись изучением истории, культуры этнических групп, изучением трудностей и конфликтов, возникающих между различными культурами и этническими группами.

В связи с вопросом миграции следует сказать, что в данной ситуации индивидуальные стратегии принятия решения о миграции и самой миграции полностью игнорируются. Все действия рассматриваются лишь как действия этнической группы в целом.

Таким образом, искусственно был создан социальный феномен. Этот «фантом» был выдуман официальными идеологами при поддержке обладателей экспертного знания — учёных⁹. Те и другие обладают правом называть социальные явления. Сошлемся здесь на П. Бурдьё, который полагает, что легитимное право «называть», означает так же право «вызывать названные явления к жизни», делать их элементами социальной реальности¹⁰.

С изменением ситуации в стране, изменилось и отношение к мигрантам. Они перестали быть желанными гостями даже для государства. В один момент они потеряли легальный статус и окончательно стали «чужими». При этом именно этничность стала основным критерием различий. Мигранты оказались в ситуации, когда их инакость любого рода однозначно интерпретируется в терминах этничности. Эта ситуация ведёт к различным конфликтам, которые сегодня наблюдает весь мир, в том числе и мы в нашей стране.

В создавшейся ситуации внедрение концепта мультикультурализма, импортированного из США и Канады, представляется единственно возможным путём позитивного решения проблемы. Однако, по мнению многих учёных, особенно в Европе, мультикультурализм представляет собой продолжение процесса акцентуации различий, которые описываются в этнических или национально-культурных кодах¹¹. Сами эти коды были когда-то искусственно сконструированы и навязаны мигрантам извне. Сегодня различные эксперты, в том числе политики и учёные, представители различных социальных наук продолжают, разбирая проблемы ми-

грантов, оперировать терминами «этнические группы», «национальные культуры». Это сильно осложняет решение проблем, возникающих как у самих мигрантов, так и в принимающем обществе. Такого рода деятельность по реализации идей мультикультурализма представляется нам попыткой исправить последствия совершенной ранее ошибки, не признавая её и не затрагивая причин.

В одном из определений Дж. Рекс говорит о мультикультурализме как о социальном порядке в обществе, основанном «на диалоге и конфликте между культурами»¹². Мы видим опасность в том, что идеологи и практики идей мультикультурализма станут работать не с реальными «живыми» людьми, а с искусственно созданными призраками несуществующих «национальных культур». Нам представляется, что вместо этого следует принимать во внимание то, что действительно важно для конкретных людей, и строить мультикультурализм и общество «равных возможностей», основываясь именно на этих критериях.

¹ *Light I.* Immigrant and Ethnic Enterprise in North America // *Ethnic and Racial Studies*. 1984. Vol. 7. Number 2. April; *Idem.* Immigrant Entrepreneurs in America: Koreans in Los Angeles / N. Glazer (ed.). Glamour at the Gates. San Francisco, 1985; *Waldinger R.* Through the Eye of the Needle: Immigrants and Enterprise in New York's Garment Trades. N. Y., 1986.

² *Light I.* Immigrant Entrepreneurs in America: Koreans in Los Angeles; *idem.* Ethnicity and Business Enterprise // *Making It in America* / M. Stolarik & M. Friedman (eds.). London; Toronto, 1986; *Waldinger R.* Through the Eye of the Needle: Immigrants and Enterprise in New York's Garment Trades.

³ Op. cit.

⁴ *Light I.* Ethnicity and Business Enterprise.

⁵ *Howard A., Zimmer C.* Entrepreneurship Through Social Networks // *Entrepreneurships* / R. Silmor & D. Sexton (eds.). N. Y., 1985.

⁶ *Waldinger R., Ward R., Aldrich H.* Ethnic Business and Occupational Mobility in Advanced Societies // *Sociology*. 1985. Vol. 19. № 4. November. P. 586–597.

⁷ *Light I.* Ethnicity and Business Enterprise. P. 21.

⁸ *Тышков В.А.* Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма) // *Этнограф. обозрение*. 1998. № 5. С. 9.

⁹ *Radtke F.-O.* Multiculturalism, Welfare State and Germany // *The Ethnicity Reader* / M. Guibernau & J. Rex. (eds.) Polity Press. 1999. P. 253.

¹⁰ *Бурдые П.* Социальное пространство и генезис классов // *Он же. Социология политики*. М., 1993. С. 67.

¹¹ *Radtke F.-O.* Multiculturalism, Welfare state and Germany.

¹² *Rex J.* The Concept of Multicultural Society // *The Ethnicity Reader*. P. 219.

Оксана Карпенко

Языковые игры с «гостями с юга»: «кавказцы» в российской демократической прессе 1997–1999 гг.

1. Свобода мысли, свобода печати и «гости с юга»

Интеллектуальное потрясение

Специфика ситуации 1990-х годов в России состоит не только в том, что происходят серьезные структурные изменения: развал СССР и образование суверенных государств, изменение характера, масштабов и направления миграционных потоков, развитие экономического пространства, возникновение новых экономических агентов, ослабление государства и утрата им монополии на легитимное насилие и т. д., — но и в серьезных изменениях публичного дискурса, начало которым положила политика *гласности* в середине 1980-х годов.

Гласность и последовавшие за ней изменения публичного дискурса привели к установлению свободы мысли и слова, в ходе этих изменений была переопределена роль интеллигенции и установлен новый режим цензуры. «Гости с юга» оказываются одним из дискурсивных воплощений новой ситуации.

Большинство советских людей испытали глубокое интеллектуальное потрясение от распада единой советской картины мира. Освобождение мысли советского человека сопровождается кризисом мировоззрения, дезориентацией, критическим пересмотром собственных возможностей понимания окружающей действительности, утратой веры в то, что на ситуацию можно повлиять и т. д.

Стабильность советского общества и советской картины мира обеспечивалась согласованной, идеологически выдержанной работой интеллигенции. Довольно жесткая регламентация деятельности этой *прослойки*, цензурная политика приводили к тому, что в публичном пространстве могли появиться только «идеологически выдержанные» высказывания.

В этом обществе *инакомыслие* существовало как маргинальная и стигматизированная практика относительно узкого круга интеллигенции, чей социальный опыт и отражающие его *языковые игры*¹ оказывались на периферии публичного дискурса (диссидентство, самиздат).

Анализ позволяет сделать вывод, что в сложившейся в 1990-х годах российской ситуации свободы мысли отсутствуют конвенции по поводу использования различных понятий, например, таких, как «демократ(ический)», «патриот(ический)», «национальный» и т. д., также отсутствует кон-

венция по поводу оценки различных действий как «расизма», «разжигания межнациональной вражды» и т. д.^{*} Однако все эти категории и оценки за-
действованы в системе репрезентаций СМИ, что вносит большую путаницу в понимание происходящего и может привести авторов к результатам, противоречащим их собственным интенциям.

Проводя исследование, я ставила перед собой задачу привести этот язык в порядок, не просто *называя* (указывая), а *описывая* место перечисленных и других категорий и правила их использования для объяснения российской ситуации, репрезентации различных сил, в ней представленных.

1.1. Свобода печати и «гости с юга»

В современном мире обычные люди оказываются более или менее пассивными участниками в большинстве типов коммуникативных событий, контролируемых элитами. Элиты имеют доступ к различным формам публичного дискурса, формируют рамки ситуаций, тиражируют мнения и суждения по поводу различных категорий населения, проблем и т. д.².

Дискурс прессы никогда не был общим для всех. Различные категории населения в разной степени участвовали (претендовали на участие) в его воспроизводстве. Однако специфика конца 1980-х годов состоит в принципиальном расширении круга социальных групп, имеющих доступ к СМИ. Ставшая реальностью свобода слова и печати открыла для журналистов новые возможности влияния на формирование общественного мнения.

Конфликт интерпретаций, который становится нормой существования постсоветского публичного дискурса, связан со сломом монополии партийной интерпретации мира. Реорганизация правил присвоения дискурса прессы (смена цензурной политики) привела к тому, что место замкнутого, организованного слоя *партийных идеологов* заняла *интеллигенция*, способ мышления которой больше не подвергается жесткому регулированию со стороны какой-либо государственной инстанции.

Постсоветские журналисты как специфическое сообщество, профессионально создающее тексты для массового читателя, перестают подчи-

* К аналогичному выводу пришли московские этносоциологи В.К. Малькова, Л.В. Остапенко, И.А. Субботина, которые в 1997 г. провели исследование в московских школах. В исследовании был использован метод специальных опросов, условно названных «сочинениями». В результате выяснилось, что московские подростки не всегда четко представляют себе, что такое «национальность», а «многонациональность» не все понимают одинаково. Это означает, что среди обследованных школьников не существует единой концепции «национальности», «многонациональности», а это уже само по себе делает проблематичным любое количественное исследование «национального вопроса» и сомнительными любые теоретические построения и прогнозы.

няться единой государственной цензуре. *Цензура* из практики, принадлежавшей ограниченному кругу лиц, уполномоченных государством контролировать публичный дискурс и руководствовавшихся в своей деятельности набором инструкций и чувством советского языка, превращается в *повседневный плебисцит*.

Вместе с освобождением журналистов от строгой идеологической цензуры все в большей степени получали признание иные способы интерпретации мира. Различные формы интеллектуальной продукции стали подчиняться законам свободной конкуренции. В ходе соперничества журналисты (печатающаяся интеллигенция, политики) все более открыто перенимают самые различные имеющиеся в обществе типы мышления и опыта, используют их в борьбе за благосклонность общества, которое, в отличие от советского, уже не принимает покорно, без определенных усилий, предлагаемую ему концепцию. Теперь усилия журналистов и политиков направлены на *обоснование (легитимацию)* предлагаемой картины мира, обоснование насущности проблем и предлагаемых для их решения действий.

Отсутствие цензуры, инстанции, предписывающей правила использования языка в публичном пространстве, приводит к постановке новой проблемы. Оказывается, что *освобождение слова и печати* приводит к тому, что «СМИ активно формируют образ врага» (ОГ, 21–27.01.99). На фоне признания факта, что СМИ обладают большой символической властью, установление нового режима цензуры становится актуальной задачей, которую пытаются решать как государственные инстанции, так и сами журналисты³. Однако эти попытки пока не увенчались успехом.

Анализ показывает, что в большинстве комментариев российское общество описывается как общество с большим количеством проблем и рисков, открывшихся или утраченных в ходе реформ возможностей. При этом происходит не только определение и обоснование необходимости дискриминации *опасной для общества деятельности* («преступность», «коррупция», «мошенничество», «незаконный оборот наркотиков», «терроризм» и т. д.), но, зачастую, эти сферы деятельности дискурсивно закрепляются за определенными *группами* населения («бритоголовые», «вахабиты», «кавказцы», «азиаты», «новые русские» и т. д.).

Как показывают наши исследования⁴ и личный опыт, повседневная этническая категоризация, связанная с представлением об этнической внешности («лице») и языке, этническом поведении и традициях, оказывается одной из удобных для идентификации такой *группы*.

«Гости с юга», «кавказцы», «горцы», «южане» в 1990-х годах стали очень популярными категориями, используемыми для идентификации отличных (*нерусских, не славянской наружности*), *пришлых в русских городах*.

Негативные коннотации, которыми обрастают эти термины в российском повседневном дискурсе девяностых годов, формирует образ опасной категории населения, для общения с которой *наше* общество делегирует преимуще-

ственно представителей правоохранительных органов, которые оказываются и основными экспертами по вопросам жизни «гостей» в российских городах.

Распространяемое в СМИ и в повседневных разговорах представление об опасности, социальной некомпетентности этой категории населения, их неспособности и/или нежелании приспособиться к жизни в *нашем* обществе становится основанием для формирования поведенческих стратегий, ориентированных на активное противостояние их присутствию (создание препятствий для их проникновения на территорию, изгнание) или на избегание контактов с ними (социальная сегрегация).

В фокусе моего внимания оказывается *ксенофобия*, характерная для текстов «демократической» прессы. В доминирующем в России политическом дискурсе субъектами дискриминации, «фашистами», «расистами» выступают группы людей, открыто заявляющих о своем негативном отношении к «жидам», «узкоглазым» или «черным». По степени вовлеченности в эти группы оценивается уровень ксенофобии в обществе. В центре моего внимания оказалась «ползущая этнофобия» — установки людей, которые никогда не станут вступать ни в какие экстремистские группировки, более того, открыто заявляющие о своем негативном к ним отношении.

Доминирующее в российском политическом дискурсе представление о том, что «этнофобские», «антикавказские» идеи высказывают исключительно (или преимущественно) «экстремисты», «фашисты», «националисты» или определенные лица — «Баркашов», «Жириновский», «Макашов» и т.д. — оказывается несостоятельным.

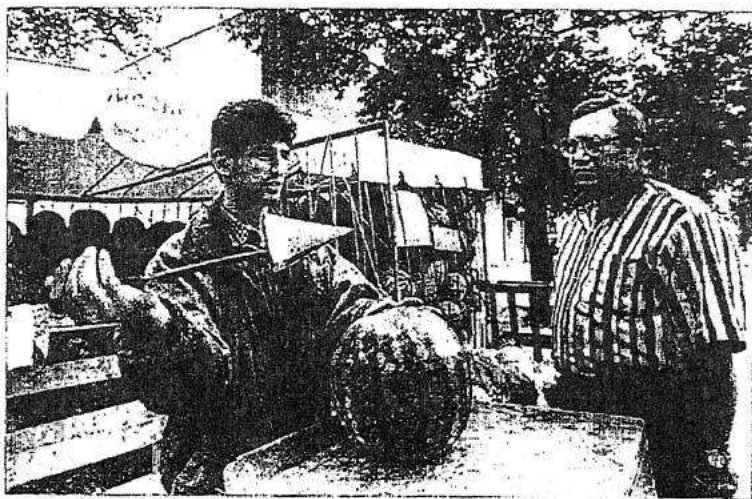
Предпринятое исследование «демократических» СМИ позволяет говорить о том, что «гости с юга» включены как объект высказываний в несколько дискурсов, границы которых проходят вовсе не по границам изданий (демократические/ патриотические/ националистические). Я постараюсь показать на примере «демократической» прессы, что современная российская версия «демократии» не менее склонна к «фобиям», чем перечисленные группы и лица. Если вы обратите внимание на рис. 1 и 2, то увидите, что стиль репрезентации «гостей с юга» в газетах «За русское дело» и «Сегодня» действительно различен. В газете «Сегодня» образ *потенциальной угрозы* создается не столько чисто визуальными средствами, сколько дискурсивными. Вполне «мирная» фотография сопровождается «опасной» подписью.

В целом можно говорить, что образ *опасности*, исходящей от определенной категории «лиц», может быть создан различными средствами, с помощью которых устанавливается связь между их присутствием на определенной территории и реальными/потенциальными социальными проблемами.



«Гости», которые стали хозяевами (без подписи)

Рис.1. За русское дело, № 9 (53), 1997



Пока – холодное оружие, пока – только в мирных целях

Несладкая участь астраханского арбуза (Григорий Санин)

Рис. 2. Сегодня, 14.08.97.

2 Методология исследования, процедуры сбора и анализа материала

Используемый в данной работе подход в целом можно отнести к конструктивистской парадигме в социологии. В самом центре концепции «социального конструирования реальности» стоит *язык*, его относительность и конвенциональность⁵. Однако, принимая в целом концепцию П. Бергера и Н. Лукмана, изложенную в книге «Социальное конструирование реальности»⁵, я хотела бы обратить внимание на то, что в своей работе я рассматриваю *язык* несколько иначе.

Л. Витгенштейн, на поздние работы которого я опираюсь, ввел понятие «языковая игра» и определил его как «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен»⁶. Одно и то же слово или предложение имеет разный смысл (значение) в разных «языковых играх». Смысл (значение слов) закреплён в практике языка, основанной на совместном опыте участников «игры». *Язык* представляет собой совокупность бесчисленного множества «языковых игр», каждая из которых обладает своими «правилами». Знать же правило (и, следовательно, понимать) означает просто ему следовать.

Понятие «дискурс», используемое в этой статье, заимствовано у М. Фуко^{7**}. В своей трактовке «дискурса», М. Фуко оказывается очень близок определению «языковой игры» Л. Витгенштейном: «дискурс — это тонкая контактирующая поверхность, сближающая язык и реальность, смешивающая лексику и опыт. [...] Анализируя дискурсы, мы видим, как разжимаются жесткие сочленения слов и вещей и высвобождаются совокупности правил, обуславливающих дискурсивную практику»⁸.

* Я неоднократно сталкивалась с критикой этой парадигмы со стороны оппонентов. С их точки зрения, объекты не *конструируются*, т. е. они существуют в действительности и не являются плодом воображения людей или результатом конвенции. Поверьте, я, как и многие другие «конструктивисты», признаю существование *физического* мира. Однако мир *социальный* (вместе со всеми известными человеку физическими явлениями, процессами и т. д.) возможен только как *названный*, т. е. обозначенный при помощи *относительных* категорий языка. Мыслить мир «как таковой» невозможно.

** Теоретический подход М. Фуко мне кажется одним из наиболее социологически релевантных. Главное *социологическое* достоинство этого подхода состоит в том, что он позволяет дистанцироваться от объекта исследования, не участвовать в обсуждении социальных проблем, связанных с «гостями с юга», а встать в позицию незаинтересованного в исходе дела наблюдателя, описывать, как обсуждают «гостей с юга» *другие*.

Свою цель я вижу в том, чтобы показать, как повседневное использование языка в «демократической» прессе *формирует* «гостей с юга» как *опасную* или *полезную* группу, в отношении которой нужно проводить специальную политику (*патернализма, воспитания или исключения* из сообщества *нормальных*).

Я полагаю, что эта цель может быть реализована через выделение различных *языковых игр* (*дискурсов и дискурсивных стратегий*⁹), которые используют «гостей с юга» в качестве объекта высказываний. Или, в терминологии Витгенштейна, я ставлю перед собой цель прояснить правила *языковых игр* с «гостями с юга», выделить доминирующие и вытесненные на периферию публичного дискурса *языковые игры*.

Однако, если я ставлю перед собой цель не просто следовать, а исследовать правила различных «языковых игр», сделать их видимыми для других, то необходимо выработать инструмент, который позволит их выделять и описывать.

2.1. Процедуры анализа

При разработке инструмента анализа я опираюсь на концепции дискурсивного анализа, разработанные ван Дейком¹⁰, Товено и Болтанским¹¹.

Различные версии дискурсивного анализа представляют собой подчиняющееся процедурам описание дискурсивных событий (текстов, разговоров, лекций и т.д.) с целью выделения повторяющихся приемов построения высказываний. Параметры описания могут быть теоретически сконструированы или эмпирически выведены. Я шла по второму пути, и поэтому на первых этапах анализа он представлял собой нагромождение версий о возможных направлениях описания, повторяющихся моделях речи и т.д.

Наиболее важным для конструирования этого инструмента анализа стал эмпирически обоснованный тезис о том, что «гости с юга» в публичном дискурсе — это, во-первых, специфическое действующее лицо с определенными физическими и поведенческими характеристиками. Во-вторых, это набор *социальных проблем* (криминал, наркотики, высокие цены, вирусные заболевания, разрушение городской/региональной культуры и т.д.), которые необходимо решать.

Исходя из этих двух тезисов и выделены четыре *параметра описания дискурсивных стратегий*: репрезентация действующих лиц и использование обобщающих категорий; постановка и решение социальных проблем; эксперты и способы присвоения дискурса; легитимирующая аргументация.

Процедура *называния* физических объектов, людей, их качеств и т.д. составляет базу любого высказывания. Эту процедуру в упрощенном виде можно обозначить как процедуру распознавания различий и фиксации достигнутых результатов этого распознавания в языке, который, в свою

очередь, используется совместно с теми, кому об этих различиях собирается поведать.

В самой этой процедуре *распознавания*, которая в большинстве случаев происходит автоматически*, выражается признание неравенства между различными физическими объектами, живыми существами и т.д. Однако социальным это неравенство становится тогда, когда происходит признание факта, что принадлежность к той или иной категории (обладание теми или иными чертами) имеет социально значимые последствия. Например, такое качество, как *цвет глаз*, в доминирующем дискурсе создает лишь статистические совокупности людей, в то время как *возраст, запах, стиль одежды, громкость голоса* могут стать индикаторами распознавания своей/другой/чужой социальной группы («дети», «бомжи», «новые русские», «кавказцы»). В этой способности распознавать социально значимые различия между людьми также социализированы как в языке, так и в правилах поведения относительно различных категорий людей в конкретной обстановке.

Если идти дальше, то нужно сказать, что наша способность различать и обозначать социальное неравенство (владеть языком) тесно связана со способностью использовать те же категории для физического и/или дискурсивного *исключения* какой-либо категории людей из сообщества *нормальных* людей. Таким образом критерии выделения «другой» социальной группы с успехом могут быть использованы для выделения «чужой» социальной группы.

Придание тому или иному внешнему качеству негативного социального смысла, придание ему статуса атрибута, дискредитирующего группу, обычно обозначается термином *стигматизация*¹² (*исключение* из сообщества *нормальных* людей), при этом процедуры дискурсивного исключения сопровождаются процедурами исключения физического (выдворение, помещение в камеру, больничную палату и т.д.).

Описание репрезентации действующих лиц в дискурсе о «гостях с юга» призвано показать, каким образом входят «гости с юга» в мир «нормальных» людей, какими характеристиками они обладают и как между «нами» и «ними» утверждается социальное неравенство.

2.2. Социальные проблемы

При выделении и исследовании социальных проблем я руководствуюсь тезисом Г. Блумера, что социальные проблемы не имеют независимо-

* Автоматически и очень быстро в силу того, что большинство взрослых людей хорошо социализированы в правилах распознавания и фиксации в словах этих различий (мужчина — женщина, черное — белое, соленый — сладкий и т.д.).

го существования в качестве совокупности объективных социальных условий, а являются прежде всего результатом процесса коллективного определения (Blumer, 1971). С моей точки зрения необходимо исследовать процесс и механизмы, посредством которых общество «информируется» о наличии, состоянии социальных проблем, связанных с «гостями с юга».

Говоря о *постановке проблемы*, я прежде всего имею в виду высказывания, которые призваны показать, в чем состоит нарушение порядка и что следует изменить для того, чтобы его восстановить или установить. *Решение проблемы* — это конкретные действия, которые предпринять, или которые, по мнению автора, требуется предпринять для того, чтобы снять поставленную проблему. *Легитимирующая аргументация* объясняет и оправдывает решения. Она призвана располагать к доверию, обеспечить понимание населением необходимости предпринятых мер, утвердить без принуждения согласие с этими решениями, а если нужно, оправдать принуждение, использование силы и других средств. Современный «демократический» дискурс предполагает, что различные меры, предлагаемые (или предпринимаемые) в отношении той или иной категории населения, должны пройти процедуры общественного признания: они должны быть обоснованы и получить поддержку населения. После этого меры считаются «демократическими», «необходимыми», их проведение «поддержано населением», правительство просто обязано проводить эти решения в жизнь.

Для постановки и решения проблемы авторы часто используют мнения *экспертов*. Высказывания типа «по мнению специалистов...», «врачи прогнозируют...», «по словам сотрудников милиции...» показывают, какая категория специалистов имеет привилегированное право комментировать состояние той или иной проблемы, предлагать решения.

В статьях СМИ роль *экспертов*, с соответствующими правами и возможностями, приписывается: самим журналистам, профессионалам (представителям правоохранительных органов, социологам и т.д.), «общественному мнению».

Статус мнения *профессионала* достаточно высок: во-первых, он презентуется как *специалист в той области, о которой рассуждает*, что рассматривается как его привилегированное право на присвоение дискурса¹³, во-вторых, в ситуации отсутствия государственной статистики и обманчивости ведомственной он оказывается единственным источником *объективного знания* — «компетентным источником», человеком, который «знает, о чем говорит». Мнение населения часто рассматривается как экспертное при обосновании правильности тех или иных мер, направленных на решение социальных проблем.

Анализ текстов в соответствии с выделенными процедурами позволит нам сделать вывод о типах дискурсивных стратегий, использующих «гостей с юга» в качестве объектов высказываний.

2.3. Процедуры сбора эмпирических данных

Процедура отбора статей была предельно простой. Для анализа были отобраны статьи о «гостях с юга» в русских городах, опубликованные в 1992–1999 гг. в центральных («Сегодня», «Независимая газета», «Российская газета», «Общая газета», «Время МН»,) и питерских газетах («Смена», «Невское время», «Санкт-Петербургский Час Пик», «Санкт-Петербургские ведомости», «Вечерний Петербург»).

«Гости с юга» — конструируется как *аналитическая категория*, призванная объединить такие *эмпирические категории*, как «кавказцы», «лица кавказской национальности», «горцы», «гости с юга», «азиаты», «южане», «азербайджанцы», «армяне», «грузины», «дагестанцы», «чеченцы», «таджики» и т. п. Перечисленные эмпирические категории были использованы в качестве ключевых слов при отборе статей для анализа.

Все перечисленные *эмпирические категории* повседневного языка — «этнические». «Кавказцы», «азиаты», «лица кавказской национальности», «гости с юга» тоже могут быть отнесены к «этническим», так как они включены на равных (или как обобщающие) с такими официально признанными обозначениями этнической принадлежности, как «азербайджанцы», «армяне», «грузины», «дагестанцы», «чеченцы», «таджики» и т. п.

Когда я использую выражение «гости с юга» как *аналитическую категорию*, я не приписываю ей этнического смысла. «Гости с юга» — это не группа, а специфическая категория, обозначающая обобщенно *дискурсивную* ситуацию, в которую попадает «гость с юга» в «русском» городе.

То, что описываемые в статье события должны происходить в «русском городе», было другим критерием выделения текстов. Кроме того, я сознательно избегала геополитических коннотаций. Я исключила из анализа тексты, относящиеся к «войне в Чечне», «конфликтам в Дагестане», «террактам» и «рейдам чеченских боевиков» и т. п. В этих случаях можно говорить о специфическом дискурсе о «чеченских бандитах», «сепаратистах» и т. д., который сильно связан с «геополитикой» и «войной». Это

* Эти официальные этнические категории входили в список народов СССР, фиксируются в переписях и в статистических сборниках в разделах «Национальный состав». Используются в этносоциологических исследованиях. Они утверждают «национальную принадлежность» человека, само представление об «этничности» или «национальности» базируется на таких категориях.

другая ситуация, требующая специального анализа.

Итак, анализу были подвергнуты статьи «демократической» прессы за период 1992–1999 гг., касающиеся освещения различных *социальных проблем* «мирной» жизни в «русских» городах и использующие в качестве объекта высказываний различные категории «гостей с юга».

В данной статье я буду использовать результаты этого исследования, однако большинство примеров, которые приводятся в качестве иллюстраций, относятся к 1997–1999 гг.

3. Языковые игры с «гостями с юга»

Большинство дискурсивных стратегий, выделенных в ходе исследования, оказались объединенными тем, что можно обозначить как «дискурс справедливости». Этот дискурс воспроизводит концепцию социального (*не*)равенства: он сообщает о социальном *неравенстве*, необходимости и возможности его устранения.

При *справедливом* подходе признается принципиальная ограниченность ресурсной базы любого общества, следствием чего становится концепция *распределительной справедливости*. По мнению Дж. Ролса, «все социальные ценности — свобода, возможности, доход и состояние, основания чувств собственного достоинства — должны распределяться поровну, за исключением тех случаев, когда неравное распределение какой-либо или всех этих ценностей осуществляется к всеобщей выгоде». Таким образом, все *равны* в доступе к ресурсам, но есть процедуры, а следовательно, и агенты выделения *неравных*, недостаточно соответствующих представлению о «всеобщей выгоде».

Ответы на вопросы о «всеобщей выгоде» и «кому что причитается» являются той самой *точкой расхождения* (М. Фуко), которая определяет все множество подходов к определению *справедливости* и разнообразие дискурсивных стратегий, каждая из которых предполагает собственные правила и процедуры отнесения к *равным* и исключения *неравных* (*стигматизированных*) лиц из процесса *нормального* социального взаимодействия.

Справедливость предполагает существование *равных* (*Мы*), *неравных* (*ОНИ*) и *экспертов*, которые занимают важную позицию, а именно, они воспроизводят характерную для сообщества (среды) концепцию *равенства* (*нормальности*), осуществляют оценку конкретного индивида или категории людей как *неравных* по каким-либо *социально значимым пара-*

* Имеются в виду не только материальные ценности, но и такие ценности, как политические права и свободы, доступ к ресурсам системы образования или системы государственного управления и т. д. Конкретный человек перманентно ощущает дефицит тех или иных социальных ресурсов.

метрам, выступают с легитимирующей аргументацией и претендуют на выход со своими рекомендациями/решениями в *пространство недискурсивных практик* (проведение конкретных мер «сближения», «борьбы», «защиты» и т. п.). *Эксперты* претендуют на право формулировать, озвучивать, обосновывать и, по возможности, «проводить в жизнь» правила включения/исключения из *сообщества нормальных*. Они претендуют на власть в обществе.

В зависимости от трактовки содержания *общего блага*, все высказывания по поводу «гостей с юга» были отнесены мной к одной из трех *справедливых дискурсивных стратегий* — «охранная», или «хозяйская», «этническая», или «самобытная», «правозащитная», или «законная». Отличия выделенных дискурсивных стратегий состоят в следующем:

(а) «*Охранная*» («*хозяйская*»). Высшую ценность представляет порядок, установленный «хозяевами», «коренными» жителями территории. Этот порядок зафиксирован в наборе *условностей*, которым должен следовать любой *нормальный* житель. Несоблюдение этих *условностей*, рассматривается как *разрушение*, попытка установить свой порядок. Такое поведение должно быть подвергнуто общественному порицанию, исключено, стигматизировано.

Использование «охранной» стратегии предполагает выделение «хозяев» («местных») и «гостей» («пришлых») на определенной реальной или воображаемой территории и приписывание «хозяину» доминирующей позиции, связанной с тем, что он владеет *условностями* и правом требовать их соблюдения от других.

В данном случае «дом» — это, прежде всего, «НАШ дом», а не «ОБЩИЙ дом». «Хозяйская» стратегия ориентирована на выделение «наших» — имеющих право быть «хозяевами», и «не наших» — таким правом не обладающих или необоснованно/незаконно на него претендующих.

В данной дискурсивной стратегии *условность* сильнее «*буквы закона*», в ней происходит оправдание незаконных действий. «Закон» делится на соответствующие интересам «хозяев» и им не соответствующие. Первые необходимо соблюдать, вторые можно безнаказанно обходить, нарушать.

(б) «*Этническая*» («*самобытная*») стратегия утверждает исключительную ценность *этнического разнообразия*. Сохранение «самобытных этнических культур» рассматривается как препятствие унификации и обезличиванию человечества. Характерным для этого подхода является отождествление «культуры» и «этнической культуры». «Культура» оказывается поделенной между различными «этносомами», сохранение «культур» ставится в прямую зависимость от сохранения «этносов».

На уровне индивида владение им *своей* этнической культурой рассматривается как база стабильной личности. Утрата этнической идентич-

ности ассоциируется с кризисом, утратой «корней». Для обозначения нечувствующих причастности к определенной этнической культуре людей может быть использовано понятие «манкурты». «Манкурты» оказываются исключенными из сообщества *нормальных (имеющих память = этнических = культурных)* людей.

Соответственно во главу угла ставится коллективное право представителей «этносов» на воспроизводство *своей* культуры. Мобилизованные под этническими лозунгами, активисты этнических движений выдвигают претензии на государственные ресурсы, льготы и т. д. В основании этих претензий уверенность, что «этнос» должен охраняться государством в той же мере, в какой охраняются памятники культуры.

(в) «Правозащитная» («законная»). Базовой для этой стратегии является признание главенства «прав человека». Права человека и законы, в которых они утверждаются, представляют собой высшую ценность. Все люди *равны* перед законом, *исключенным* может быть только тот, чья вина в нарушении закона доказана.

Исследование показывает, что в российском контексте в центре внимания «правозащитной» стратегии оказываются государственные институты, в чьи обязанности входит следование «букве закона». Реализация стратегии обеспечивает информирование общества об уклонении представителей власти от соблюдения прав, зафиксированных в действующем законодательстве, принятых международных соглашениях и т. д.

Главной характеристикой правозащитного дискурса является индивидуальное отношение к объекту высказывания. В отличие от *домашнего* дискурса, в котором участники проблемной ситуации изображаются в виде групп, вступающих в конкурентную борьбу за владение различного рода ресурсами, для правозащитного дискурса характерно персонифицированное изображение. *Нарушители, их жертвы, защитники* имеют имена. Дискурсивной практикой установлено правило, в соответствии с которым стороны конфликта должны быть обозначены как конкретные индивиды. Следование этому правилу исключает возможность *обобщений*, характерных для всех других дискурсов. Эта невозможность, в частности, выражается в отсутствии метафор и редком использовании собирательных категорий («кавказцы», «армяне»).

Следование данной стратегии предполагает обоснование тезиса о структурной подчиненности «жертвы». Она нуждается в защите, так как структурно подчинена «нарушителю», обладающему несоизмеримо большей властью, и имеет слабые шансы повлиять на решение своего вопроса без участия в деле «правозащитника».

Правозащитный дискурс о «гостях с юга» этническим не является, несмотря на то, что действующие в нем агенты этничность имеют. Этниче-

ские категории используются вынужденно, так как по ним *нарушитель* вычисляет свою *жертву*. Критика действий *нарушителя* заставляет использовать ту же категоризацию для демонстрации этнического (расового) основания стигматизации.

В случае правозащитного дискурса этничность *жертв* выступает как одна из их социальных идентичностей. Главенствующая в этом наборе — категория юридического статуса лиц (граждан или неграждан России), которые имеют право и должны быть защищены российским и/или международным законодательством от произвола представителей власти, которые от выполнения этих законов по каким-либо причинам уклоняются.

Этот дискурс представляет собой развертывание концепции прав человека в область их нарушения по этническому/расовому признаку. Дискурс является *антигосударственным*, так как функция, которую берут на себя акторы, говорящие в нем, состоит в критике выполнения государственными структурами формальных (писаных) законов.

В данной статье я рассмотрю только одну из перечисленных дискурсивных стратегий — «охранную». Исследование позволяет сделать вывод о том, что это одна из доминирующих стратегий, которая обычно именуется «патриотизмом». «Патриотизм», апеллирующий к «любви к родине» и рассматривающий закон как подчиненный условностям «нашей» жизни, является одной из наиболее популярных политических позиций.

4. «Охранная» или «хозяйская» стратегия

Главной метафорой, организующей дискурсивное пространство, в данном случае является метафора «дома». Успешность применения этой социальной метафоры к любым событиям и категориям людей связана с тем, что она проста и известна всем. «Дом» — «не проходной двор», в нем должен быть порядок, установленный «хозяевами».

4.1. Репрезентация действующих лиц: «хозяева» и «гости»

Используя метафору «дома» в отношении какой-либо категории населения, автор прежде всего обсуждает групповые (коллективные) права и обязанности, а для обозначения противостоящих в конфликте сторон используются обобщенные категории. Приведу примеры только 1999 г.: «некоторые этнические группы кавказцев» — «москвичи», «кавказская диаспора» — «европейцы» (Известия, 13.07.99), «представители кавказских народностей», «выходцы с Кавказа», «горячие кавказские парни» — «местные жители», «жители одного из хуторов» (НГ, 14.09.99), «двое смуглых мужчин» — «симпатичные молодые ребята», «гордые сыны Востока», «выходцы с Кавказа» — «россияне» (СПб ведомости. 27.10.99),

«люди со смуглыми азиатскими лицами» — «волгоградцы, равно как и жители других уголков России», «смуглые продавщицы» — «белые покупательницы» (НГ, 24.11.99) и т. п.

Приведенные выше примеры дают общее представление о внешних различиях между «ними» и «нами». «Их» отличает от «нас»: *цвет кожи* («смуглые»), *форма глаз* (у «азиатов» — «раскосые очи», НГ, 24.11.99), *раса* («азиаты», не «европейцы»).

Обнаруживаются *отличия в языке* («характерный бакинский говорок» (Известия, 13.07.99), обращение «дарагой» (Новые Известия, 10.10.98)), в *темпераменте* («горячие», «риск, удаля, азарт у южного человека — в крови» (СПб вед. 27.10.99)), в *обычаях* («кавказская солидарность» — НГ, 14.09.99), «патриархальность» «большинства выходцев с Кавказа» (Известия, 13.07.99), «особая мораль горцев: добыть себе средства для жизни силой не позорно, а почетно» (СПб вед. 27.10.99) и т. д.

Кроме того, обращает на себя внимание, что *пол* «гостей с юга» преимущественно *мужской* («парни», «мужчины», «сыны»). Исключение из этого правила составляют только «мамы с детьми» и «жены». «Мама» [«азиатки», «гюльчатаи»] попрошайничают, расположившись на асфальте в людных местах, их «главным аргументом» являются «дети» (НГ, 24.11.99). «Жены» выступают в качестве курьеров, «увозящих рубли «на историческую родину»» (НГ, 24.11.99). Выясняется, что *гендерная стратификация* сообществ «гостей» предполагает дискриминируемое и подчиненное положение «женщин» и, в отдельных случаях, «детей» (НГ, 24.11.99). Наличие такого гендерного неравенства объясняется «традицией»: «Восток — дело тонкое...» (НГ, 24.11.99).

Гендерная стратификация «гостей» дополняется *экономической*. Среди «гостей» есть «богатые соотечественники», «богатые предприниматели» и «торговцы бананами» — «наемные продавцы, нанятые, как правило, более предприимчивыми соотечественниками» (Известия, 13.07.99) — такая стратификационная модель характерна для описания «кавказских» общин. Другая терминология предложена для описания отношений «азиатов» — «рабы из Азии» [«таджики», «огромный отряд азиатов, заполнивших сельские плантации»] — «прекрасные работяги» и «надсмотрщик, тоже из своих, «бай»» (НГ, 24.11.99).

Используемые для описания экономического неравенства атрибуты «бедности» и «богатства» *внеациональны*: «богатые» *оснащены* «радиотелефонами», «дорогой одеждой», «машинами»; «бедные» — еле сводят

* В конце концов у нас есть фотографии, подтверждающие правильность наших представлений о внешности «смуглых и крикливых сынов Кавказа» (например, прил. 2).

концы с концами. Особенностью изображения «гостей» является то, что их экономический достаток оценивается в соотношении с *нами*. Оказывается, что «богатые гости» богаче «нас», «бедные» — беднее.

«Богатых» и «бедных», «рабов» и «надсмотрщиков» связывают отношения эксплуатации и патернализма, находящие свое объяснение в традиционном устройстве «кавказских» и «азиатских» общин:

«Из всей общины [ингушской в Москве] процветают лишь несколько фамилий, тянущих на себе многочисленных родственников, которым не нашлось работы в Назрани. [...] Внутренняя стратификация общины напрямую зависит не от успехов в Москве, а от положения тебя, твоей семьи и твоего тейпа на родине» (Известия, 13.07.99)

Общины «гостей с юга» описываются как массовые, солидарные («кланы»), закрытые для «москвичей», «петербуржцев» и других «местных». Оказывается, что за «русским» («славянским») фасадом городов скрывается, например, «Москва кавказская — мир пока что слишком закрытый для москвичей» (Известия, 13.07.99).

«Кавказский» или «азиатский» мир скрыт, традиционен, основан на кровнородственных связях, они живут по своим правилам, часто сильно отличающимся от правил, которым привычно следуют «хозяева».

4.2. Проблематизация «гостей с юга»

Однако можно говорить, что перечисленные выше отличия внешности («смуглые», с «раскосыми глазами»), языка (акцент), поведения («крикливость», «демонстративность»), социальной организации («клан», гендерная и экономическая стратификация), которые часто идентифицируются как черты «мигранта», «не местного», «сельского» человека не являются *стигмой* до тех пор, пока их обладатели не оказываются связанными с определенными социальными проблемами, существующими в принимающем («нашем») обществе (бедность, преступность, торговля наркотиками, высокие цены, терроризм, распространение опасных инфекционных заболеваний и т. п.).

То, что связь между «гостями с юга» и этими проблемами установлена, можно обнаружить уже на уровне заголовков и подзаголовков:

Кавказские пленники (НГ, 14.09.99):

Ими вполне могут оказаться жители Волгоградской области

«Гости с юга» берут под контроль Волгоградскую экономику

Кавказская преступность: от заказных убийств до «левой» водки

Пир незваных гостей (СПб вед., 27.10.99):

Под разговоры о том, что преступность национальности не имеет, гордые сыны Востока заняли прочные позиции в криминальном мире Петербурга.

Бывшие соотечественники привозят в Россию эпидемии, увозят оборотные средства, попадают под бандитские «крыши» и спасают сельское хозяйство

В ходе исследования я выделила пять оснований проблематизации «гостей с юга» и соответствующие им стигматизирующие слова:

миграционное поведение, статус мигранта («пришлые», «временщики», «перелетные птицы», «гости с юга»), проблемы, приписываемые отдельным территориям (например, Азербайджан, Таджикистан — «малаярия»);

неопределенный правовой статус, связь с «этнической родиной» («нелегалы», «пятая колонна»);

сфера занятости, статус торгового меньшинства («торгаши», «перекупщики»);

традиции и обычаи: особенности социальной организации («клановость»), поведения («воинственность», «горячая кровь» и т.д.), гендерной структуры и др.;

принадлежность к определенным религиозным течениям («исламысты», «ваххабиты»)

Главная угроза, исходящая от «гостей с юга», связана с реальным или потенциальным/прогнозируемым *нарушением баланса* (демографического, культурного, криминального, экономического и т.д.) в их пользу.

Проблема дисбаланса ассоциируется прежде всего с *их количеством* на нашей территории. Массовость и неконтрольность миграции «гостей с юга» рассматривается как основная причина множества проблем в «нашем доме»: рост уровня преступности, повышение цен, распространение опасных инфекционных заболеваний, отток капиталов из экономики и т.д.

Связь между «гостями с юга» и социальными проблемами может устанавливаться непосредственно, при помощи мнения экспертов — специалистов в проблемных областях, либо *словами-посредниками*: «нелегалы», «перекупщики», «временщики», «перелетные птицы». Например:

Угроза национальной безопасности, проблема терроризма в России — «нелегалы» — «лица кавказской национальности» (НГ, 02.10.99).

Рост цен, засилье рыночной мафии — «*перекутчики*» — азербайджанцы (Н.Известия, 10.10.98, Известия, 13.10.98), «*кавказцы*» (Известия, 29.05.97), «*алики*» (Известия, 22.09.99), «*лица кавказской национальности*» (НВ, 28.05.97).

Этническая преступность — «нелегалы», «перелетные птицы» — «лица кавказской национальности», «граждане Азербайджана и Грузии» (НГ, 02.10.99), «жители Кавказа и Средней Азии» (НГ, 24.11.99).

Ухудшение санитарно-эпидемиологической ситуации в российских регионах — «нелегалы» — «азиаты» (НГ, 24.11.99) и т. д.

После установления таким образом устойчивой связи решение проблемы *ксенофобии, преступности, эпидемий* — превращается в действие в отношении «гостей с юга»^{*}. Использование таких *слов-посредников* делает возможным отклонять любые обвинения в «разжигании межнациональной вражды», так как автор большую часть статьи рассуждает о необходимости *решения насущной проблемы*.

«Гость с юга» прежде всего — «мигрант». Внезапность и массовость появления «гостей» в городах подчеркивается использованием слов «наводнили», «обрушились», «хлынули» и т. п.

«Прозрачность» границ между странами СНГ, бесконтрольность миграции и связанное с этим отсутствие «точной статистики» рассматривается как одна из важных проблем «национальной безопасности» (НГ, 02.10.99).

При оценке «массовости» журналисты опираются на мнения *экспертов* («неофициальные данные»). Между *экспертами* может быть установлена иерархия, однако всегда экспертное мнение ценнее официальной статистики. Если такая статистика и существует, то ей явно не доверяют, в ней сомневаются. *Неофициальное мнение экспертов* оказывается заслуживает гораздо большее доверие журналистов.

«Некоторые московские кавказские общины настолько многолюдны по отношению к общей численности народа, что удивляешься: кто же остался на родине: Например, по неофициальным подсчетам, в Москве постоянно находится до 50 тысяч ингушей — почти пятая часть всего народа. [...] Приезжают в Москву всем мужским населением села по приглашению богатого соотечественника» (Известия, 13.07.99).

«По официальным данным, сейчас в Волгоградской области проживают 300–350 тыс. кавказцев, однако, по мнению компетентных специалистов, реальная цифра может быть выше на порядок, поскольку учет приезжих из ближнего зарубежья ведется плохо. По различным экспертным оценкам, в Волгоградской области сегодня проживают от 30 тыс. до 70 тыс. чеченцев, около 75 тыс. азербайджанцев, около 30 тыс. армян, около 5 тыс. грузин, около 5 тыс. дагестанцев. [...]» (НГ, 14.09.99).

^{*} Конечно, кроме «гостей с юга» с этой проблемой могут оказаться связаны и другие категории населения, например, «нелегалами» могут быть «господотаварищи» из Китая, Афганистана, Пакистана [...] — всего насчитывается более 60 стран мира плюс все страны СНГ» (НГ, 02.10.99). Однако в данной работе мы рассматриваем именно эту категорию, и тот факт, что решение проблемы состоит в воздействии на более широкий круг «лиц», не меняет сути дела.

Главной характеристикой «гостей с юга» как *особых, более опасных* мигрантов является наличие у них устойчивой связи с «этнической родиной». Если «русские» мигранты, описываются как «возвращающиеся на родину», то «гости с юга» — «временщики».

«...Наиболее ненавистная москвичам черта поведения некоторых этнических групп кавказцев — «синдром временщика». Москва воспринимается как некое временное пристанище, в котором люди вынуждены зарабатывать деньги, а при прочих равных условиях они никогда сюда бы не приехали [...] Отношение же к москвичам (даже к тем, от кого непосредственно зависит благосостояние, — покупателям на рынке, например), к сожалению, формируется в ходе общения с грузчиками и проститутками, что не добавляет уважения и любви к славянской культуре и быту» (Известия, 13.07.99).

В понятии «временщик» подчеркивается инструментальность и временность связи мигранта с «нашей» территорией. «Временщик» «зарабатывает деньги», у него есть «этническая родина», интересам которой он предан, куда систематически высылает деньги и куда собирается вернуться или перманентно возвращается. Упоминание связи с другими стигматизированными категориями населения — «проститутками», «грузчиками» — дополнительный штрих к образу «временщика».

Понятие «временщик» связывает «гостей с юга» с одной из важных проблем *нашего* общества — проблемой ксенофобии населения. Виноватым в ее существовании оказываются представители «некоторых этнических групп кавказцев», которые не уважают *наши* обычаи.

«Богатые» и «бедные» «гости» устанавливают различные отношения с «исторической родиной». «Бедные» просто «вывозят» туда российские рубли, которые рассматриваются как «наши». Оказывается, что они вывозят то, что «нам самим» нужно, а такие действия необходимо пресекать:

«Никто, например, не считал, сколько российских рублей — вожделенных для нас самих «оборотных средств» уезжает каждый год в жаркие страны. Там наши «деревянные» — не только средство к существованию, но и дополнительный прибыльный бизнес — их можно выгодно продать [...] Уходят не только «оборотные средства», но теряет и местный бюджет. Поскольку трудовая деятельность большинства приезжих остается нелегальной, то соответствующие поступления и сборы в кошелек области не поступают» (НГ, 24.11.99).

В отличие от «бедных торговцев», «богатые предприниматели» связаны со сферой политики, они в обязательном порядке «работают на республику», превращаясь в своего рода «пятую колонну» на «нашей» территории:

«Ингушская» Москва — едва ли не самая политизированная (после чеченской) кавказская община. Богатые предприниматели [...] в обязательном порядке «работают на республику». Внутренняя стратификация общины напрямую зависит не от успехов в Москве, а от положения тебя и твоего тейпа на родине. Закрытым обществам типа вайнахского любые успехи в Москве или в другом городе за пределами родины воспринимаются как нечто постороннее — главное, что «ты сделал для родины»» (Известия, 13.07.99).

«Информированные источники утверждают, что в Волгограде выходцы с Кавказа сейчас переходят от стадии контроля за рынками к попыткам взять под свой контроль ведущие отрасли промышленности и промышленные предприятия региона» [«включая оборонные предприятия»]. По словам начальника УВД области генерала Никифорова, нефтяной бизнес в Волгоградской области «едва ли не в полном объеме контролируется гражданами чеченской национальности». Очевидно, что в нынешних условиях этот факт приобретает уже политическое значение» (НГ, 14.09.99).

Таким образом, «богатые» «гости» оказываются связанными с еще одной проблемой — *проблемой национальной безопасности*. Эта проблема имеет несколько воплощений: проблема терроризма (НГ, 02.10.99) и проблема «кавказской оккупации», проникновения «кавказцев» в «наши» структуры власти и производства (НГ, 14.09.99).

В данной статье я останавлиюсь на двух проблемах, связанных с «гостями с юга» на «нашей» территории — «этнической преступности» и «распространение опасных заболеваний». Примеры постановки и решения этих проблем позволяют проиллюстрировать работу «охранной» дискурсивной стратегии и обосновать вывод о характерных чертах данной стратегии.

4.3. Ухудшение эпидемиологической ситуации в российских регионах

Рассмотрим разворачивание «охранной» стратегии на примере статьи Андрея Серенко «Гости с юга» (НГ, 24.11.99).

Постановка проблемы *распространения особо опасных заболеваний* происходит через апелляцию к мнению экспертов — «врачей», которые «прогнозируют события чрезвычайные», «тревожатся», «готовятся к чрезвычайным ситуациям».

«Гости с юга» оказываются переносчиками «особо опасных инфекций». Обоснование связи между ними и инфекцией происходит по двум направлениям: обосновывается импортный характер болезни и неспособ-

* Курсив в цитатах всегда оригинален, принадлежит автору публикации.

ность местных властей бороться с болезнью, так как ее переносчики — «нелегалы».

Импортный характер болезни обосновывается через установление связи болезни и конкретной территории:

«В Таджикистане и Азербайджане уже давно свирепствует эпидемия этой тяжелой болезни [малярия]. По словам заведующей отделением паразитарных инфекций ЦГСЭН в Волгоградской области Елены Викторовны Путинцевой, подавляющее большинство азербайджанцев и особенно таджиков приезжают сюда уже больными, поскольку система здравоохранения в этих странах почти не работает. Нет и никаких межправительственных соглашений об ответственности за завоз на территорию чужой страны тяжелой болезни».

Бесконтрольность миграции с этих территорий, отсутствие четкого учета всех мигрантов, например, из Таджикистана и Азербайджана рассматривается как факторы, усугубляющие и без того острую проблему:

«Особо тревожатся врачи еще и потому, что ситуация в значительной степени бесконтрольна. Как уже говорилось выше, подавляющее большинство азиатов находятся здесь незаконно, болезнь свою скрывают до последнего. Потому невозможно предугадать, где и у кого вспыхнет болезнь. У сельского жителя или у рыбака, охотника, просто отдыхающего в тех же поймах. Или у детей, которые отдыхают в лагерях, расположенных в сельских районах. Или у городских подростков, которые любят погулять вечерами... Но главное, чрезвычайно сложно выяснить, где именно располагается очаг заражения».

Отсутствие «контроля» предполагает, что мигрант может оказаться в любой точке «нашего» пространства и безнаказанно распространить свою болезнь. Помощь ему в этом оказывает «коварный комарик рода анофелес», которых в Волгоградской обл. «нарождается до пяти поколений (в Москве, для сравнения, за сезон их бывает от силы одно-два поколения)». Перечисление категорий населения, здоровье которых подвергается опасности, заканчивает картину «чрезвычайной ситуации».

Коль скоро проблема поставлена, должно быть предложено ее решение.

По мнению автора, усилия «санэпидемслужбы» по предотвращению «чрезвычайной ситуации» оказываются недостаточными. Отсутствие возможности провести «необходимые профилактические операции» объясняется «общероссийским безденежьем», «прекращением с 1990 года выделения средств на эти мероприятия», «тощим [бюджетным] кошельком».

В этих условиях наиболее эффективной мерой борьбы с эпидемией признается «обязательное медицинское освидетельствование тех, кто регистрируется в паспортно-визовой службе, попытка максимального ограничения и запрещения ввоза таджиков в те районы области, которые осо-

бо угрожаемы по части малярии. Обязали местную милицию отлавливать незарегистрированных азиатов на рынках»

Однако и эти меры признаются недостаточными, так как «гости» могут «откупиться», и у «милиции просто нет денег для того, чтобы отправлять их домой за свой счет». Кроме того, администрация сельскохозяйственных районов, использующих «азиатов» как «дешевую рабочую силу» («рабов»), не заинтересована в их отъезде.

Еще одна особенность состоит в том, что автор понимает противозаконность всех перечисленных выше мер борьбы с эпидемией. Он признает, что «многое из того, что пытаются делать сегодня на местах, противоречит Конституции, положениям о праве свободного передвижения людей, Международной конвенции по правам человека, которая говорит, что человек не может подвергаться насильственному обследованию». Однако решения этого противоречия он не предлагает, как я полагаю, «угроза вспышки эпидемии» его пугает гораздо больше, чем нарушение законов и международных конвенций. Фраза, следующая после признания о нарушении законов: «Но даже если будут приняты необходимые законы...» — позволяет мне предположить, что, по мнению автора, необходимо изменять закон.

Таким образом, проблема «эпидемии» поставлена «врачами», использующими концепцию «опасной территории» и «нелегальной миграции» для превращения «эпидемии» в проблему «гостей с юга». «Отсутствие денег» становится главным аргументом при обосновании необходимости проведения *силовых, незаконных* мер решения проблемы. Закон оказывается *помехой*, и его необходимо изменить.

4.4. Этническая преступность

Постановку проблемы «этнической преступности» и ее связь с «гостями с юга» я рассмотрю на примере статьи Михаила Рутмана «Пир незваных гостей» (СПб вед, 27.10.99). Отдельные примеры будут приведены еще из двух статей Андрей Серенко: «Гости с юга» (НГ, 24.11.99) и «Кавказские пленники» (НГ, 14.09.99).

Постановка проблемы Михаилом Рутманом происходит через апелляцию к мнению экспертов — «занимающегося борьбой с ними отдела РУБОПа», которые «оценивают» количество «этнических преступных формирований в городе»^{*}.

^{*} В другом случае «криминальные кавказские группировки, по словам представителей правовых структур, тоже достаточно активны в Волгоградской области. Наибольшую агрессивность, по словам начальника УВД Михаила Никифорова, проявляют чеченские и азербайджанские группировки на территории Волгограда и Волжского: «Там выход на заказные убийства и прочее...» (НГ, 14.09.99).

Однако, «официальные оценки» — «около 50, в каждой 10–15 человек, образованы они в основном выходцами с Кавказа, Закавказья и Средней Азии» — не устраивают автора и он предлагает собственные количественные рассуждения:

«Статистика обманчива: если взять общее количество преступлений, то разумеется, вклад нацменьшинств в него не большой. Так что, с формальной точки зрения, казалось бы особых оснований для беспокойства могло бы не быть. Но процент-то «гостей» в общей численности населения гораздо меньше их «вклада» в общую копилку преступности! Таким образом, приходится признать, что в их лице мы имеем дело со средой повышенной криминогенной опасности».

Таким образом проблема и «гости» оказываются связанными, и эта связь обоснована квазистатистическими высказываниями. Раскрыта «обманчивость» статистики, которая, впрочем, тоже такую связь утверждала.

Автор выдвигает несколько доказательств своей точки зрения. Он полагает, что современная ситуация с экономической преступностью обусловлена *исторически, культурно, политически, психологически*, кроме того, ее питает *миграционный статус «гостей»*:

Историческая обусловленность

По мнению автора, история «национальных бригад «гастролеров», путешествующих по просторам России» насчитывает «не одно десятилетие». И в течение всего этого времени они «приторговывают, мошенничают, воруют, грабят, даже убивают». Такое поведение «гостей» оказывается тесно связано с «этнической культурой».

Культурная обусловленность: опасные обычаи

Обычаи «южных» людей, в которых они глубоко социализированы, проявляются на «нашей» территории, приводя к негативным последствиям:

«Риск, удасть, азарт у южного человека — в крови. Обращаться с оружием, особенно у горцев, мальчишки обучаются раньше, чем читать. В краях, где земли почти нет, а если и есть, то родит она мало и плохо, формируется и особая мораль: добыть себе средства для жизни силой не позорно, а почетно. Особенно у чужаков. Прибавьте к этому многовековую историю кровавых распрей с Россией, которые наука с обеих сторон, естественно, трактует по разному».

Тема *культы силы*, характерного для «южан», присутствует во многих публикациях и становится обоснованием необходимости проведения по отношению к ним *силовой политики*. Пример из статьи Андрея Серенко (НГ, 14.09.99):

«Как заметил в беседе с корреспондентом «НГ» один из офицеров ФСБ, «кавказская ситуация — это барометр российской власти. На Кавказе уважают только силу. Как только почувствуют слабость — бьют немедленно. Тезис этот находит подтверждение в Волгоградской области».

Глубокая социализация в нормах «южного» общества приводит к тому, что *национальность*, рассматриваемая как совокупность культурных черт, крепко вращается в сознание «южного» человека. Он не способен с ней расстаться ни при каких обстоятельствах. Поэтому все утверждения, что «преступность», «экономика» и т. д. «национальности не имеет», оказываются «красивой фразой», никакого отношения к реальности не имеющей:

«То, что у преступников нет национальности, — лишь красивая фраза. На самом деле она у них есть — и они, между прочим, всегда о ней помнят. Россиянам же говорить о национальной гордости считается стыдным».

«Россияне» же оказываются в позиции подчиненной. Им кто-то запрещает (или может запретить) говорить о «гордости», кто-то устанавливает правило, в соответствии с которым говорить об этом «стыдно». К сожалению, автор не называет властной инстанции. Полагаю, что он приписывает этой черте «россиян» характер обычая, она рассматривается как черта *национального характера*, о котором мы еще поговорим.

Политическая обусловленность: импорт преступности

Усугублению общей ситуации с преступностью способствуют а) развал СССР и образование независимых государств, в которых «свобода обернулась голодом и безработицей, тотальной коррупцией. Тысячи людей оказались просто «выдавленными» в криминал», б) война в Чечне, в результате которой «тысячи озлобленных людей и горы оружия растеклись по просторам России», в) недостаточная активность правоохранительных органов — «тех, кто по догу службы все знали и должны были бить тревогу», — которые ошибочно полагали, что «преступность национальности не имеет».

Миграционный статус «гостей»

Вовлечению в преступную деятельность способствует «нелегальный статус мигранта» («нелегалы»).

«Проживая и работая на нашей территории вне закона [нелегально], они, понятное дело, должны быть максимально сговорчивы, получая, что не сложно предположить, в ответ некую защиту — «крышу». К каким именно криминальным делам привлекается данная категория и привлекается ли вообще — об этом официальные милицейские источники умалчи-

вают. Однако те, кто знаком с проблемой гостей с юга не понаслышке, дают следующую информацию. Во-первых, через торговые точки южан могут отмываться деньги по нескольким схемам. Во-вторых, жителей Кавказа и азиатов привлекают к наркобизнесу. В частности, к продаже наркотиков» (НГ, 24.11.99).

Мы видим, что связь между «гостями» и проблемами либо очевидна («они, понятное дело...», «что не сложно предположить...»), либо обосновывается через различные предположения, мнения осведомленных *неофициальных* источников. Такое недоверие к официальной информации (т. е. информации официально собранной, например, «милицией») и склонность использовать неофициальные оценки, мнения экспертов «знающих не понаслышке» — характерная примета данной стратегии.

«Временность» пребывания на «нашей» территории тоже способствует склонности к совершению преступлений. Связь с «этнической родиной», *четное* движение «временного» мигранта между *своей* и *нашей* территорией делает его *неуловимым*. При этом *его* территория рассматривается как безопасная для *него* и опасная для *нас*.

«Представители диаспор», которые рассматриваются как, в определенной степени, «местные», «далеко не всегда в восторге от «подвигов» своих соплеменников на невских берегах». Использование оборота «далеко не всегда», предполагает существование и среди «местных» тех, кто «в восторге».

Факт отсутствия «восторга» автор связывает с тем, что измененные «местными» властями структурные условия существования визуально отличных представителей меньшинств, рикошетом бьют и по «представителям диаспор»:

«Те приехали, натворили бед и уехали, а местным — оставаться, терпеть незаслуженные упреки окружающих, объясняться с милицией... Разумеется, все питерские «авторитеты» в РУБОПе известны и оперативники поддерживают с ними тесный контакт. Когда возникла угроза терактов, предупреждения были тут же переданы по всем «каналам». Вкупе с другими мерами это дало вполне конкретный результат: до сих пор (тьфу-тьфу-тьфу!) в Питере не зафиксировано даже попыток терактов с «национальной окраской»».

Происходит обоснование того, что «представители диаспор» должны нести коллективную ответственность за то, что совершают «гости» их *национальности* в нашем городе. Они привлекаются к сотрудничеству с правоохранительными органами, отсутствие значимых происшествий (например, «терактов с «национальной окраской»») дискурсивно связывается с фактом такого сотрудничества.

«Местные бизнесмены» иногда оказываются тоже виноваты в росте уровня преступности. По мнению, Михаила Рутмана, «нечистые на руку» бизнесмены привлекают «горячих кавказских парней» для «грязной» работы — различного вида разборок вплоть до убийств».

«Очень удобно поручать роль «санитаров» людям, которых в городе ничто не держит — в любую секунду они могут скрыться без следа на просторах «независимой Ичкерии». Правда заказчики нередко сами становятся их жертвами — общительные смуглые ребята легко входят в доверие, даже дают деньги в долг, а потом берут за горло, требуя едва ли не половину прибылей от бизнеса...»

Здесь мы обращаемся к психологическим обоснованиям «нашего» поведения в форме разговоров о «национальном характере».

Психологическая обусловленность

Оказывается «неразборчивость наших» «в средствах и связях» связана с «страстью к халяве» и «едва ли не самым ценным, что в россиянах осталось, — нашей традиционной веротерпимостью»:

«Невозможно даже теоретически представить себе, чтобы группа «крутых» российских ребят «доила» бизнесменов где-нибудь в Грозном. Наши же рады связаться хоть с дьяволом — лишь бы «капусту» иметь. В питерских типографиях, как выясняется, печатается вся ваххабитская литература, которая потом уходит в горячие точки. Наши женщины сожительствуют с «отморозками», дают им стол и кров, а они выставляют своих подруг мерзнуть в ларьках, а частенько «для профилактики» и поколачивают, и весьма жестоко...»

По причине нашей «неразборчивости» и «веротерпимости» мы становимся их жертвами. Даже преступность, если она *наша*, то она в чем-то *лучше* «чеченской». Это связано с тем, что есть вещи, которые мы не можем себе позволить, вероятно, по причине все того же *национального характера*.

«Дети гор» используют слабости *наших* «бизнесменов». У большинства «местных» существует устойчивое представление об опасности «чеченцев». Случаи столкновения с ними рождают «страх»:

«“Отмороженных” детей гор бизнесмены, как правило, боятся панически. Не нужно даже угроз, достаточно двух слов: “Мы — чеченцы”. Поэтому столь велика латентность “национальной преступности”».

Такая стратегия изображения «гостей» тесно связана с феноменом перворачивания значения слов «хозяин» и «гость»:

«Традиционно Россия (а уж Петербург — в особенности!) была домом для людей всех рас и вероисповеданий. Но если гость приходит в ваш дом

с целью поживиться и, едва войдя, заявляет, что он здесь хозяин, поставить на место — дело чести любого уважающего себя человека».

Эта мысль очень распространена в «охранной» стратегии, она создает базу для обоснования любых действий «хозяев», направленных на наведение «нашего» порядка в «нашем доме». Я уже говорила, что использование метафоры «дома» очень эффективно. Каждый, кто считает себя «хозяином» оказывается вовлечен в ситуацию нарушения, и каждому предоставляется право наказывать, порицать «гостей».

Решение проблемы: наказание «гостей с юга»

Михаил Руткевич связывает *решение проблемы* с разработкой «четкой национальной политики». В рамках обсуждения этой политики ведется критика «тотальной подозрительности ко всем «черным»»:

«Нас коробит от слов «лица кавказской национальности», — с возмущением говорят борцы с этнической преступностью — нет такой национальности! Как нет европейской, азиатской или американской. Есть чеченцы, дагестанцы, ингуши, осетины — люди со своей историей, культурой, национальными особенностями и традициями. И пока мы все это не поймем, не учтем в своей работе, вместо пользы можем принести непоправимый вред».

Эта цитата показательна во многих отношениях. Во-первых, мы видим как «демократизируются» рассуждения автора. Борьба с термином «лица кавказской национальности» часто воспринимается как борьба с «расизмом». Участие в такой *борьбе* должно снимать обвинения в «разжигании межнациональной вражды». Во-вторых, обнаруживается общее с «этнической» дискурсивной стратегией пространство. Как в «этнической», так и в «охранной» стратегии признаются этнические различия и утверждает необходимость вести себя по отношению к представителям тех или иных групп в соответствии с их традициями. *Представители меньшинств*, которые вместе с социологами являются экспертами (*владельцами*) «этнического» дискурса, настаивают, что приверженность такой позиции связана с противодействием ксенофобии.

Привилегированное право на наказание «гостей» имеют правоохранительные органы. Они высказывают экспертные суждения по поводу «преступности и «этнических преступных формирований»; проводят «рейды», «зачистки», проверки и т. п.

Решение проблемы сталкивается со множеством проблем, «общих для всей нашей милиции» — «нет бензина, разваливается транспорт, не хватает оргтехники», проблемы перевода с/на чеченский и таджикский, «возникают вопросы и при проверке документов «гостей»: подлинность пас-

порта, выданного в Чечне, установить, прямо скажем, весьма проблематично».

Мы видим, что и в этом случае ставится аналогичная «инфекционной» проблема — отсутствие материальных ресурсов для решения проблем. Однако Михаил Руткевич сообщает, что «тем не менее ситуация в городе, уверили меня, находится под контролем». И, как я полагаю, это работает на легитимацию мер, предпринимаемых «оперативниками».

Что касается мер, то обосновывается необходимость проведения «оперативниками» силовых операций:

«Особое внимание — чеченским «крышам». Не секрет, что деньги, взимаемые с наших бизнесменов, чеченцы отправляют на помощь воюющим «братьям». Таким образом, вывод напрашивается сам собой: смирившийся с ролью «дойной коровы» — прямой пособник бандитов. Подтвердит ли эту квалификацию суд — другое дело, но оперативники рассматривают вопрос именно так. И решают проблемы своими методами. В один прекрасный день массовой проверке налоговой полиции подвергаются несколько десятков «подчеченских» фирм. После чего по крайней мере половина из них на полном законном основании надолго закрываются».

О чем нам сообщает приведенная цитата? 1) связь «чеченцев» на «нашей» территории с войной в Чечне «очевидна». Эта «очевидность» устанавливается через выражение «не секрет...», 2) *жертвы* «чеченских» крыш также оказываются «пособниками». В этом случае довольно странно было бы ожидать их обращения в правоохранительные органы за помощью, 3) мы наблюдаем характерное для данной стратегии отношение к «суду». Его решения чаще всего игнорируются или считаются менее значимыми, чем условности, по которым живем мы, 4) «налоговая полиция» относится селективно к выбору объектов для своих «массированных проверок». Интересно было бы узнать, каким образом определяется «подчеченскость» фирмы, 5) результат *незаконных* действий оценивается как «законный».

Иллюстрация к тексту статьи Михаила Рутмана (рис. 3) как нельзя лучше характеризует «охранную дискурсивную стратегию: преступники имеют *национальность*, которая рассматривается как набор имманентных атрибутов культуры и внешности, позволяющих отличить нас от них; экспертами в решении проблемы этнической преступности являются «представители правоохранительных» органов; квазизаконность наказания, выраженная в апелляции к судебным инстанциям, выражена в «Фемиде», которая приговаривает к наказанию «всех».



Пир незваных гостей (Михаил Рутман)

Рис. 3. Санкт-Петербургские ведомости, 27.10.99

Вывод

Если подвести итог рассмотрению процедур проблематизации присутствия «гостей с юга» на нашей территории, то можно выделить некоторые основные правила построения «охранной» стратегии.

Для обозначения действующих лиц ситуации используются обобщающие этнические («чеченцы», «таджики») и квазиэтнические категории («южане», «кавказцы», «горцы»), которые обозначают физически отличных («неславянской наружности») людей.

Факт физического отличия дает нам основания «подозревать» их в том, что они не являются «местными». Стигматизация положения «не местного» происходит через проблематизацию положения мигранта («не-легал», «временщик») или через разворачивание тезиса о «пятой колонне».

Идентификация как «не местного» предполагает установление социального барьера между «нами» и «ними», который выражается в применении метафоры «дома» («хозяев» и «гостей»).

Доминирующая позиция «хозяев» зафиксирована в их праве порицать и наказывать за уклонение от соблюдения обычаев, установленных «нами» в «нашем доме».

«Хозяева» обладают правом постановки и решения проблем на «своей» территории. Постановка проблемы происходит либо непосредственно,

либо через апелляцию к мнению экспертов — «врачей», «представителей правоохранительных органов» и т.п., которые «оценивают» состояние проблемы и выдвигают предложения по ее решению.

Характерно обоснование наличия проблем через неофициальные оценки, предположения, экспертные суждения. Ставится проблема «обманчивости» статистики, которая «скрывает» объективные факты.

Факт причастности «гостей» к проблемам «очевиден», или обоснование этой связи происходит через тезис о специфической культуре «горцев» или «казиатов», которые, будучи социализированы в «своей» культуре, не хотят с ней расстаться. Отсутствие желания интегрироваться — «синдром временщика» — рассматривается как основная причина «ксенофобии населения». Чувства «населения» расцениваются как *справедливые*.

Характерное для этой стратегии переворачивание понятий «гость», «хозяин» связано с «комплексом жертвы». «Они» используют «наши» слабости. «Гости» в силу своего миграционного статуса («нелегалы», «временщики») и культурных отличий оказываются в гораздо более выгодной позиции или позиции, способной навредить «хозяевам».

Привилегированное право на наказание «гостей» имеют «правоохранительные органы», силовые структуры. При этом признается действительность исключительно *силовых методов*. Тезис об отсутствии у решающих проблему силовых структур финансовых или технических возможностей оказывается достаточным обоснованием применения *незаконных* методов борьбы.

Формальный закон, решения судебных инстанций и т.п. имеют статус подчиненный. «Право хозяев» состоит в том, что они могут нарушать закон в том случае, если он не соответствует их актуальным потребностям.

Представленное описание позволяет говорить о существовании дискурсивной стратегии, используемой «демократическими» изданиями и устанавливающей систему социального неравенства на базе этнических различий. Данная стратегия использует процедуры стигматизации этнических категорий.

Популярность данной стратегии делает проблематичным установление толерантного отношения к лицам, отличным от «нормальных» (физически, по поведению). Отклонение от *нормы* рассматривается как основание для проведения мер по защите «дома», который рассматривается как находящийся в опасности. В этих условиях становится проблематичным говорить о толерантности к *иному, не похожему на «наш»* образу жизни, принятие либеральной концепции мультикультурализма, исходящей из тезиса о равенстве возможностей, становится невозможным.

- ¹ Я использую понятие «языковая игра» в том смысле, который ему придал Л. Витгенштейн, описывая теоретические основания работы: *Витгенштейн Л. Философские работы в 2-х частях.* М., 1994. Т. 1. С. 24.
- ² *van Dijk T.A. Elite Discourse and Racism.* Newbury Park (CA), 1993.
- ³ Примеры попыток установить цензуру «демократическим» путем можно обнаружить в текстах: Решение Судебной палаты по информационным спорам при Президенте Российской Федерации от 14 июля 1994 г. № 22, г. Москва «Об этническом аспекте освещения в средствах массовой информации причин преступности» (РГ, 23.07.94); *Политковская А.* «Фашизм в “духе демократии”» (ОГ, 13–19.07.96); «Бандиты национальности не имеют» (ОГ, 21–27.01.99); «Нужет в Москве сицилийской мафии!». *Владимиров К.* (РГ, 23.07.94); «Плакаты под следствием». *Каллиома Л.* (Известия, 9.09.99)
- ⁴ Имеются в виду исследования ЦНСИ: 1) «Этнические общины в Санкт-Петербурге и Берлине», проведенное при поддержке фонда Фольксваген в 1996–1997 гг. Результаты этого исследования опубликованы в сборнике «Конструирование этничности: этнические общины в Санкт-Петербурге» / *Воронков В., Освальд И.* (ред.). СПб., 1998; 2) «Кавказцы в крупном городе: интеграция на фоне ксенофобии», проведенное при поддержке Фонда Макартуров в 1997–1999 гг.
- ⁵ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 16.
- ⁶ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Он же.* Философские работы в 2-х частях. М., 1994. Т. 1. С. 24.
- ⁷ *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996.
- ⁸ Там же. С. 49.
- ⁹ Различие, которое я ввожу между понятиями «дискурс» и «дискурсивная стратегия» — различие масштаба. Один «дискурс» может разворачиваться в нескольких направлениях, т. е. реализоваться в различных «дискурсивных стратегиях». Это небуквальное следование терминологии Фуко.
- ¹⁰ *van Dijk T.A. Elite Discourse and Racism.* Newbury Park (CA), 1993. *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- ¹¹ *Boltanski L., Thevenot L.* The Sociology of Critical Capacity // *European Journal of Social Theory.* 1999. № 2(3). P. 359–377.
- ¹² Термины «исключение», «стигматизация», «дискриминация» я буду использовать как синонимы. Стигма — социальный атрибут, дискредитирующий индивида или группу. Существуют стигмы тела (пятна, уродства), характера (гомосексуальность) и социальных коллективов (раса или племя). Теории стигмы объясняют или оправдывают исключение стигматизированных лиц из процесса нормального социального взаимодействия (*Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.* Социологический словарь. Пер. с англ. под ред. С. Ерофеева. Казань, 1997. С. 322).
- ¹³ *Фуко М.* Указ. соч. С. 69.

ЧАСТЬ IV.

КУЛЬТУРНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СУВЕРЕНИТЕТА

- С. Чешко. Доктрина самоопределения: иллюзии и реальность
- У. Билефельд. Амбивалентная структура самоопределения
- С. Соколовский. «Национальное меньшинство»: продукт гражданского общества?

Доктрина самоопределения: иллюзии и реальность

Концептуализация проблемы на современном этапе

В России пик страстей вокруг «самоопределенческой» тематики, прошедший на конец 1980-х — начало 1990-х годов, в основном прошел, если не считать весьма специфического случая с Чечней. Однако сама тема не исчезла и не стала менее актуальной. В сегодняшней России почти не звучат призывы к отделению тех или иных регионов, не существует влиятельных сепаратистских организаций. Вместе с тем, риторика и символика самоопределения продолжают присутствовать в публикациях, политике, законодательных актах некоторых «республик в составе РФ» — декларациях о суверенитете, принятых в начале 1990-х годов, договорах о разграничении полномочий с федеральной властью. Лозунг самоопределения служит главной идеологической основой отторжения проектов реформирования российского федерализма, которые предусматривают ликвидацию привилегированного положения «национальных» республик и автономий по сравнению с краями и областями, объединение субъектов федерации и т. п. Еще один источник стимулирования дискуссий о самоопределении — активизация национальных движений за признание соответствующих групп населения в качестве самостоятельных этносов, включение в перечень народов для переписи населения, список коренных малочисленных народов, указание их национальности в личных документах и т. д. Зачастую в основе таких требований лежит стремление получить те или иные привилегии.

Несмотря на то, что за годы «перестройки» и в постсоветский период термин «самоопределение» превратился в нашей стране в одну из важнейших идеологем и политико-правовых категорий, ясней он не стал. По существу на законодательном уровне даже не было попыток дать четкое определение этому термину. Оживленные дискуссии между учеными, политиками, идеологами национальных движений обнаружили удручающую неспособность, а зачастую и нежелание договориться хотя бы по основным концептуальным аспектам проблемы.

Такая ситуация отчасти обусловлена тем, что парадигма самоопределения относится к числу наиболее политизированных вопросов, касающихся так называемых этнических отношений. Она активно эксплуатируется во всевозможных политических комбинациях, и поэтому оказывается чрезвычайно трудно убедить заинтересованные стороны в необходимости найти взвешенный, научно обоснованный подход к ее четкой категоризации.

В дискуссиях о самоопределении — когда оно трактуется в качестве некоего императива — зачастую проявляется еще один примечательный момент, связанный с особенностями нашего политического мышления. Многим сфера общественных отношений, будь то политика, экономика, культура или социальное поведение населения, представляется полем неограниченного по эффективности и оправданности воздействия со стороны государства. Надо лишь принять правильные законы — чем больше, тем лучше, — и процессы в обществе будут идти так, как нужно. Соответственно проблема рассматривается лишь в одной плоскости — как реализовать право на самоопределение? Само же это право не подвергается сомнению.

Фундаментальная причина того, что попытки концептуализации принципа самоопределения не дали до сих пор достаточно ощутимых результатов, заключается в сложности проблемы как с точки зрения внутренней противоречивости этого принципа, так и с точки зрения возможности его практической реализации. Когда мы переходим от декларирования права на самоопределение к скрупулезному анализу, возникает немало трудных вопросов. В чем суть права на самоопределение? Кто и кем может быть признан его обладателем? Как оно должно рассматриваться в контексте соотношения индивидуальных и коллективных прав? Каковы механизмы осуществления права на самоопределение? Где это право должно заканчиваться, чем и кем ограничиваться? Приоритет национального или международного права должен действовать при реализации принципа самоопределения? Без ответа на эти и другие сопутствующие вопросы нельзя переводить принцип самоопределения из области красивых идей в сферу практической юриспруденции и политики.

Прежде чем обратиться к анализу некоторых из этих вопросов, я должен подчеркнуть, что имею в виду главным образом территориально-политические формы самоопределения (образование независимых государств или самоуправляющихся автономий), а также статуйрование этнических общностей по признакам отнесения их к меньшинствам, коренным народам, малочисленным народам и т. п. с предоставлением им правовых привилегий. И вовсе не потому, что считаю их базовыми или наиболее перспективными. Как раз наоборот. Для современной этнолого-правовой мысли характерна тенденция выделять в качестве приоритетных с точки зрения удовлетворения этнокультурных запросов и одновременно понижения политизации этничности экстерриториальные формы самоопределения в виде национально-культурной автономии и других способов самоорганизации граждан. Однако реальность такова, что именно политическое самоопределение зачастую остается стержнем проблемы, явной или

скрытой (например, в виде формального признания той же национально-культурной автономии) подоплекой этнополитических коллизий.

Из истории вопроса

Есть большой соблазн связать идею самоопределения с некими гипотетическими присущими людям — в силу их природы — «естественными», или, выражаясь языком современной юриспруденции, «фундаментальными» правами. В некоторых международных актах можно обнаружить ссылки на то, что самоопределение действительно относится к числу таких неоспоримых прав. Так, в Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах и Международном пакте о гражданских и политических правах, принятых Генеральной ассамблеей ООН в один и тот же день, 16 декабря 1966 г., сказано: «Все народы имеют право на самоопределение. В силу этого они свободно устанавливают свой политический статус и свободно обеспечивают свое экономическое, социальное и культурное развитие»¹. Следует, однако, иметь в виду неясность и противоречивость установлений ООН о самоопределении, а также то, что эти установления появились позже образования самой этой организации. Ни в Уставе ООН, ни во Всеобщей декларации прав человека нет никаких упоминаний права на самоопределение. Эта идея в рамках ООН стала формироваться только в 1950-е годы².

Существенным аспектом проблемы является то, что из сферы самоопределения обычно выпадает именно человек. Человек как индивид, носитель тех самых естественных прав и в конечном счете главный субъект всех новейших правовых, политических и этнических процессов. Правда, в международном праве оговаривается право индивидов на самоопределение, однако его соотношение с групповым правом на самоопределение не выяснено³. А в рамках существующих и разрабатывающихся в нашей стране юридических норм и политических проектов, а также в публикациях, касающихся самоопределения, очень редко присутствует даже постановка вопроса о самоопределении индивида.

Моя позиция заключается в том, что именно индивидуальные права и индивидуальный выбор лучше всего обеспечивают и возможность коллективного самоопределения. *Приоритет индивидуальных прав обусловлен не только тем, что в демократическом обществе человек как таковой является главной социальной ценностью и носителем фундаментальных гражданских прав, но и тем, что только такой подход ведет к реализации и прав групповых.* Разумеется, никакой принцип, в том числе принцип приоритетности индивидуальных прав, нельзя возводить в абсолют и доводить до абсурда. Поэтому представляется *в принципе* верной позиция тех специалистов, которые призывают искать оптимальные вари-

анты сочетания индивидуальных и групповых прав⁴, хотя пока не удается найти практические пути реализации такого подхода.

Политико-антропологические концепции (т. е. те, которые сконцентрированы на индивиде) предусматривают логику отношений «индивид — коллектив». Традиционный для советско-постсоветского идеологического континуума подход предусматривает противоположную логику «коллектив — индивид». Во втором случае имеется в виду не коллектив индивидов, образующийся в результате их сознательного или инстинктивного *выбора*, а некая недифференцированная и вечная общность, посредством которой (и только посредством которой) индивид оказывается носителем определенных прав. Фактически подразумевается, что такая группа выступает как единое целое, обладает единой волей, едиными интересами. Более того, каждый член группы является не только носителем прав — благодаря принадлежности к ней, — но и *обязан* иметь эти права, т. е. быть полностью лояльным к идее этого якобы существующего единства. Не случайно, что наиболее последовательные сторонники принципа самоопределения четко противопоставляют его принципу индивидуальных прав.

Рассуждая о соотношении индивидуального и коллективистского начал, я отнюдь не имею в виду общесоциологический аспект этой проблемы. Человек является таковым именно потому, что он представляет собой «животное социальное», человека делает человеком коллективистское начало. Однако представляется, как минимум, далеко не бесспорным, что это начало имеет *этнический* характер, особенно если учитывать громадный разброс мнений о сущности этого *этнического* и дискуссий о том, в какие эпохи оно возникло. Но дело даже не в этом. Для организации общества, отношений между людьми важны не антропосоциогенетические концепции, а общественно-политические тенденции, идеологические принципы, правовые нормы, соответствующие данной эпохе. Безусловным императивом современной эпохи является принцип первичности именно индивидуальных прав. Показательно, что главный международный документ программного характера — Всеобщая декларация прав человека — полностью построен на принципе индивидуальных прав и, более того, прямо предписывает *народам* и государствам придерживаться этого принципа⁵.

Если обратиться к истории возникновения и развития парадигмы самоопределения, то придется придти к выводу, что она связана не с некими якобы изначальными и вечными ценностями человеческого рода, а с конкретными обстоятельствами политической истории.

Нет нужды в очередной раз — после многих публикаций, хотя и весьма разнородных по своим идеологическим ориентациям и выводам, — описывать, как происходило, например, «самоопределение» народов РСФСР,

а затем и СССР. Союзные и автономные республики создавались не по воле народов, а в силу политических, экономических, стратегических соображений, компромиссов между центральной властью и этническими элитами. Другой вариант «самоопределения» представлял собой вильсоновский план переделки государственных границ Европы после первой мировой войны. Идеологическая основа была иной. Общим было то, что в обоих случаях происходило «самоопределение» народов определенными политическими силами с целью достижения последними своих интересов.

Следующая крупная волна «самоопределения» пришлась на 1940–1960-е годы, когда колонии и зависимые страны обрели государственную независимость. Именно к этому периоду относятся и основополагающие документы ООН, касающиеся принципа самоопределения. Как и во всех предыдущих случаях, не сами народы, по большей части, решали, как им нужно самоопределяться, а ведущие державы мира. В результате образовалось множество очагов долговременных и часто кровопролитных конфликтов в Азии и Африке.

Наконец, можно говорить о последней волне, связанной с распадом СССР. Правда, это эпохальное событие несколько отодвинуло на задний план многие застарелые варианты неосуществленного самоопределения: ирландцы и шотландцы Соединенного Королевства, франкофоны Канады, тамилы Шри-Ланки, курды Турции и Ирака, албанцы Югославии и др. Обстоятельства распада СССР и возникновения постсоветских государств служат еще одним убедительным примером того, как под видом самоопределения народов самоопределялись этнические элиты⁶.

Таким образом, парадигма «естественных прав», на которой основывается современное международное право, есть не имманентное человеческому роду явление, а один из способов его самоорганизации. С точки зрения некоего «естества» нет никаких «прав» на существование, развитие, удовлетворение материальных потребностей, приобщение к ценностям мировой цивилизации и т. п., не говоря уже о самоопределении.

Фактом нашего времени является то, что парадигма приоритетности индивидуальных прав в пределах индустриальной цивилизации стала нормативной. Тем не менее, требуется подвергнуть анализу отдельные и основные элементы идеи коллективного самоопределения, поскольку она является важным фактом политической действительности. Должен оговориться, что такой концепции не существует. Есть комплекс или, точнее сказать, некий конгломерат лозунгов и эмоций, касающихся идеи самоопределения. Важно проверить саму идею на предмет ее реалистичности, адекватности, инструментальности предполагаемых механизмов осуществления.

Соискатели права на самоопределение

Первый вопрос — кто является носителем права на самоопределение? Если обобщить существующие подходы, то можно сказать, что это некие группы, отличающиеся от основного населения государства по тем или иным этнокультурным параметрам. К таким группам разные международные и национальные правовые документы, специалисты в области права и политических наук, политики, идеологи национальных движений, публицисты относят народы, нации, этносы, этнические, национальные, расовые, конфессиональные группы, меньшинства.

В СССР нормативной была формула «право наций на самоопределение», что соответствовало традициям ленинской и сталинской фразеологии. В современной России эта традиция сохраняется среди части обществоведов. Именно ученые, придерживающиеся старых концептуально-понятийных норм, и идеологи национальных движений вносят главную путаницу в вопрос о самоопределении наций.

Путаница происходит от смешения традиционной русскоязычной и международной (англоязычной) политической и политико-этнологической терминологий. В первой «нация» — это этническая общность: в научной версии — общность, по Ю.В. Бромлею, *этносоциальная*⁷, в обыденном варианте — просто национальность. В международной терминологии «нация» — это общность по гражданству, по государству, по общегосударственным политическим и культурным традициям, вне зависимости от этнического состава населения данного государства.

Пока существовала относительная концептуальная автаркия советского обществоведения, указанные различия для внутреннего употребления не имели существенного значения. Они проявлялись только тогда, когда советские ученые пытались объясниться со своими западными коллегами. Чтобы снять терминологические несоответствия на узкоцеховом академическом уровне, было достаточно указать на историко-семантические различия между немецким *Nation* (исходное для советской науки понятие) и английским *Nation*. Проблемы обнаружились в конце 1980-х — начале 1990-х годов в связи с движением советской этнологии в сторону ее более тесной кооперации с мировой наукой. Эти проблемы усугубились — в те же годы — по причине выхода «национального вопроса» в СССР, а затем и в новых постсоветских государствах, за рамки абстрактных научных построений и вторжения этого «вопроса» в реальные политические процессы.

В результате причудливого переплетения старых и новых понятий, сугубо конъюнктурных идеологических построений, а то и просто невежества, термин «нация» у нас стал существовать как бы в двух измерениях и использоваться в разных его значениях в зависимости от политических интересов.

С одной стороны, СССР и пришедшие ему на смену государства — это члены международного сообщества, суверенные *нации*. С другой стороны, СССР и телерешения Россия (не берусь судить о настроениях в других постсоветских государствах) не могут считаться нациями, поскольку нация — это этнос, а не все граждане государства. Как в недавнем прошлом сказать о существовании *советской нации* (или *советского народа*) было бы равносильно признаться в великорусском шовинизме и ассимиляторских настроениях, так и сегодня сказать о существовании *российской нации* чревато теми же самыми последствиями. Максимум, на что могут согласиться самые умеренные «этнические патриоты», — это признать какую-нибудь республиканскую нацию, но такую, которая представляет собой *коренной этнос* с ассоциированными и лояльными к нему иноэтничными компонентами. И, разумеется, эта *нация* имеет право претендовать на государственный суверенитет, статус полноправного участника международных отношений. Максимум, на что отваживается федеральная власть, — это заявить о многонациональном народе Российской Федерации⁸.

В международно-правовых документах встречаются упоминания о праве наций на самоопределение, однако определение нации в данном конкретном контексте не дается⁹, и употребление этого термина выглядит скорее случайностью, чем выражением устоявшейся традиции. Очевидно, что международная правовая практика решительно не воспринимает трактовку нации как этноса и, соответственно, не распространяет на нацию право на самоопределение. Представляется почти удачным замечание В.А. Тишкова о том, что нации — это *уже* самоопределившиеся общности, образовавшие свои государства. Почти — потому, что на практике обычно не народы самоопределяются, а их «самоопределяют».

Заключая разговор о нации в контексте проблемы самоопределения, надо сделать вывод, что *нация* не должна рассматриваться как *этнос* (в своих теоретических построениях ученые, конечно, вольны делать все, что им захочется). Эти общности в принципе, по своей типологии, происхождению, исторической обусловленности, функциям не могут быть отождествлены. Вариант совпадения нации и этноса — исключительно гипотетический, поскольку в современном мире нет ни одного моноэтнического государства. Впрочем, таковых не было никогда. Моноэтничными не были и известные этнографам первобытные и архаичные общества, поскольку они почти всегда включали иноплеменников. А с точки зрения современных представлений о демократии наличие даже одного *гражданина* — представителя иноэтничной группы должно исключать квалификацию данного государства как государства этнонации. По совокупности всех изложенных выше соображений нации не могут рассматриваться в

качестве неких естественных и юридически признанных соискателей на право самоопределения.

Встречается вариант наделения правом на самоопределение *народов*, в том числе в ряде международных актов¹⁰. Однако он оказывается и гораздо более многозначен, о чем уже неоднократно писалось в специальной литературе¹¹, что избавляет меня от необходимости пояснений. Замечу только, что термин «народ» может быть применим и к нации, и к этносу. В результате терминологические, а значит и сущностные проблемы только осложняются.

Увязывание права на самоопределение с *нациями* и *народами* неудачно не только потому, что существуют разные концептуальные подходы к самой этой категории, а потому, что соответствующие базовые понятия, определяющие субъекты этого права, оказываются нечеткими, неоднозначными по своему содержанию. В рамках права, как я себе представляю, не может быть поливариантности толкования терминов. А право на самоопределение должно иметь статус именно *права* в юридическом, а не в каком-то ином, абстрактном смысле. Таким образом, ни *нации*, ни *народы* не могут быть признаны в качестве безусловных носителей права на самоопределение.

Этническое самоопределение

Забудем теперь о терминологических казусах и примем данность: в контексте советологических/пост-советологических дискуссий принцип самоопределения по большей части увязывается с этносами, этническими общностями, этническими группами и прочими социальными единицами, к которым так или иначе можно приставить определитель «*этно-*». При этом, однако, тут же напрашивается вопрос: почему именно этнические общности должны признаваться в качестве естественных претендентов на самоопределение и, шире, вообще на какие-то особые права? Этот вопрос активно обсуждался в отечественной научной литературе в конце 1980-х — начале 1990-х годов. И сегодня часто приходится слышать, что специфические права этносов фактически выше прав индивидов. Однако весомых *рациональных* аргументов в подтверждение такого подхода никто так и не смог привести. Обычно говорят, что этносы — это нетленные гуманитарные ценности, которые надо всячески оберегать, как будто речь идет о музейных экспонатах или редких животных, а не о развивающихся человеческих сообществах.

Сделаем, однако, еще одно допущение, признав этнические права, включая этническое самоопределение, в качестве категории, соотносимой с гипотетическими «естественными правами». Но тогда возникает вопрос,

какие группы людей могут считаться претендентами на роль носителей «этнических прав».

Излишне говорить, какие дискуссии ведутся в научной среде вокруг понятий «этнос», «этничность» и т.п. Надо констатировать, что ни одна из существующих радикальных концепций, располагающихся в диапазоне «теория этноса — примордиализм — конструктивизм», не в состоянии дать удовлетворительных и исчерпывающих ответов на вопросы, касающиеся категории *этнического*.

Если ученые занимаются теоретизированием для собственного удовольствия, то это не имеет последствий для общества. Но если они пытаются выдать свои умозаключения за истину и навязать их обществу в качестве метода решения его проблем, то здесь и проявляются слабости, присущие любой теории. Действительность же такова, что сегодня мы не имеем абсолютно бесспорных научных критериев для идентификации *этноса*, которые могли бы послужить основанием для выделения потенциальных носителей права на этническое самоопределение.

Отечественная этнологическая теория оказалась не готовой к анализу существенных этнополитических трансформаций последних десятилетий. Это выглядит особенно очевидно на фоне процессов «этнического возрождения». Благодаря этим процессам общество и чиновники, ответственные за политику в «национальном вопросе», узнали о существовании этнических групп, которые прежде не интересовали никого, кроме специалистов. Проявились лавинообразные процессы «этнической сепарации» и «этнической парциации», выражаясь терминами отечественной этнологической теории. Говоря нормальным языком, обнаружилась тенденция своего рода «этностроительства», за которой чаще всего стоят сугубо прагматические интересы активистов подобного рода инициатив.

Если вдуматься, то классические признаки этноса, выделяемые «теорией этноса», можно найти, например, в сообществах панков, байкеров, футбольных фанов, даже в виртуальном сообществе интернетчиков. Все они демонстрируют межпоколенную передачу традиции, особую (суб)культуру, особый язык (жаргон), собственные самосознание и самоназвание. Между прочим, нация (как *полиэтническое* общество) тоже отвечает этим критериям. Я сознательно привел довольно экзотичные примеры, чтобы показать принципиальные недостатки этнологической теории.

В связи со всем сказанным выше обнаруживается, что современная этнология не может дать строгое научное обоснование принципу этнического самоопределения, поскольку невозможно определить (в принципе, а значит, и в каждом отдельном случае), кто может и кто не может претендовать на это право.

Иллюзии и пороки идеи самоопределения

Еще один круг проблем связан с критериями и процедурами самоопределения. Когда, при каких условиях можно быть уверенным, что имеет место именно самоопределение?

Некоторые зарубежные страны накопили определенный опыт в разработке подходов к означенным проблемам. Однако этот опыт скорее подтверждает их сложность, нежели являет убедительные и многочисленные примеры их успешного решения. Надо подчеркнуть, что в данном случае речь идет не о «классическом» периоде самоопределения, связанном с деколонизацией послевоенных десятилетий, а о 1970–1990-х годах. В это время политическая карта мира стабилизировалась, и вопросы самоопределения перешли из плоскости отношений между колониями и метрополиями в плоскость отношений внутри государств. Именно этот тип коллизий и вызывает до сих пор непрекращающиеся дискуссии среди специалистов.

Правда, соискатели этнического самоопределения и сегодня зачастую обосновывают свои требования тем, что они как раз и находятся на положении колоний — «внутренних колоний». Можно, например, вспомнить, что в период распада СССР практически все национальные движения, выступавшие за ту или иную форму политического самоопределения, заявляли, что их республики находятся в колониальной зависимости от Москвы. Очевидно, что подобные утверждения представляют собой не более чем идеологическое обеспечение сепаратизма и не имеют ничего общего с известными актами ООН о деколонизации.

Таким образом проблема самоопределения сегодня касается преимущественно положения и прав этнических групп в независимых государствах. Если в случае с деколонизацией критерии были достаточно ясны и не требовалось выдвигать какие-то особые механизмы выявления воли «самоопределявшихся» народов, то в современных условиях это является одной из главных проблем.

Никогда сам этнос не выступает в качестве сознательного, активного и монолитного борца за что бы то ни было, в том числе и за политическую самостоятельность. Всегда такую роль играют политические группировки, претендующие на выражение интересов своего этноса. В действительности чаще всего они же и формулируют эти интересы и пытаются внедрить их в сознание соплеменников, хотя очевидно, что у этноса не может быть единых интересов. Требование самоопределения обычно есть не выражение единой и общей воли этноса, а фальсификация ее этнической элитой.

Коль скоро этносы внутренне дифференцированы, то возникает вопрос: если его члены расходятся во мнении относительно целесообразности самоопределения, то каково должно быть соотношение голосов, чтобы признать его выражением стремления этноса к политической само-

стоятельности? Надо подумать, уместны ли в данном случае демократические процедуры типа референдума. Подобные процедуры имеют смысл тогда, когда речь идет о важных вопросах жизни общества и требуется выявить личный выбор граждан. При этом принимается принцип демократического устройства общества — меньшинство подчиняется большинству. Самоопределение же этноса означает нечто иное: во-первых, выявление, а точнее конструирование некоего единого мнения, а во-вторых, сецессию этноса или территориально-политическое обособление в рамках государства. А это создает множество проблем. В частности, возникает вопрос, что делать тем, кто не хочет «самоопределяться»? Впрочем, если говорить об СССР, то акты или попытки самоопределения вовсе не сопровождались никакими демократическими процедурами. Более того, людям не позволяли раздумывать, сомневаться, дискутировать. Им было предписано стать независимыми.

Один из недостатков идеи этнического самоопределения в виде отделения заключается, как это ни парадоксально звучит, в недостижимости этой идеи. История не знает примеров построения (моно)этнических государств в результате актов самоопределения. В любом государстве есть иноэтническое население, которое вовсе не обязательно собирается самоопределяться за компанию с отделившимся этносом. Характерные примеры — Абхазия, Южная Осетия, Приднестровье, Гагаузия. В таких случаях последовательное строительство этнического государства неизбежно будет выражаться в притеснении этнических меньшинств, как это происходит в Латвии и в несколько меньшей степени в Эстонии.

Идея самоопределения уязвима потому, что реализовать ее практически невозможно без ущерба для кого-то другого (для других этнических групп, государств), а зачастую и для части собственного этноса. Не говоря уж о том, что чаще всего принцип самоопределения вступает в неразрешимое противоречие с основополагающими принципами международного сообщества — признанием суверенитета и целостности существующих государств.

Все это имеет следствием то, что попытки самоопределения обычно порождают острые конфликты внутри государств, а в международных отношениях они часто используются в целях давления на соперников или даже разрушения недружественных государств, примерами чего могут являться судьба СФРЮ, недавняя агрессия НАТО против Югославии, позиция Запада в отношении чеченского конфликта.

Есть ли выход?

Предпринятый анализ показывает наличие ряда фундаментальных проблем, касающихся концептуализации, правового обеспечения и механизмов реализации принципа этнического (политического) самоопределения.

Во-первых, нет доказательств того, что этот принцип можно отнести к числу базовых прав человека и, главное, что он обеспечивает его интересы.

Во-вторых, отсутствуют недвусмысленные международные правовые нормы, пригодные для толкования и реализации такого права.

В-третьих, нет четких критериев определения предполагаемых субъектов права на этнополитическое самоопределение.

В-четвертых, нет бесспорных с точки зрения демократических принципов процедур осуществления этого права, которые позволили бы обеспечить именно *самоопределение* этнических групп как неких целостных образований.

В-пятых, нет способов совместить этническое самоопределение с другими правовыми нормами, призванными обеспечить поддержание политического миропорядка и интересы других этносов.

Вместо того, чтобы предпринимать все новые титанические и бесплодные попытки сделать принцип самоопределения реализуемым на практике, есть, видимо, смысл задуматься, не является ли сам этот принцип заблуждением. Мне представляется, что вместо его пропаганды следует сосредоточить интеллектуальные и просветительские усилия на снятии ажиотажа вокруг этого вопроса, делая упор на пропаганде и разъяснении того, что только последовательное развитие демократических норм устройства общества может привести к решению и этнических проблем.

¹ СССР и международное сотрудничество в области прав человека. Документы и материалы. М., 1989. С. 292, 302.

² *Абашидзе А.Х.* Национальные меньшинства и право на самоопределение (международно-правовые проблемы) // *Этнограф. обозрение.* 1995. № 2. С. 151.

³ Там же. С. 152.

⁴ См., например: *Тишков В.А.* Концептуальная эволюция национальной политики в России // *Очерки теории и политики этничности в России.* М., 1997. С. 162.

⁵ Всеобщая декларация прав человека // СССР и международное сотрудничество в области прав человека. С. 414.

⁶ Об этом я писал в книге: *Чешко С.В.* Распад Советского Союза: этнополитический анализ. М., 1996.

⁷ См., например: *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 32-33.

⁸ Конституция Российской Федерации // *Известия.* 28 дек. 1993 г.

⁹ Об этом см.: *Абашидзе А.Х.* Указ. соч. С. 151.

¹⁰ См., например: *Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах; Международный пакт о гражданских и политических правах* // СССР и международное сотрудничество в области прав человека. С. 292, 302.

¹¹ См., например: *Бромлей Ю.В.* Указ. соч. С. 11.

Амбивалентная структура самоопределения

Самоопределение — это ценность, а в некоторых случаях — притязание. Если полагают, что оно еще не достигнуто, оно может стать целью, подлежащей осуществлению. Со времени Просвещения самоопределение сделалось частью мышления, а затем и частью поведения индивидов и коллективов. Общества, их структуры и институты оцениваются по тому, возможно ли в них самоопределение, т. е. предоставляют ли они индивидам возможность выбора. Впрочем, в конце XX в., когда гибкость стала социальным требованием, вопрос о возможности выбора и возможности альянсов встает по-новому.

Классическое новейшее время привязало индивида к общности. Предполагается, что «я» должно осуществиться в коллективе. Всякое «я», стоило ему внимательно присмотреться к себе, вынуждено было констатировать, что оно принадлежит к некоей локальной культуре или к некоторой нации как уже существующей группе или как будущему проекту. Эманципативное понятие самоопределения было перенесено с абсолютного «я» на абсолютное «мы». Если это последнее само определяло себя (в конечном счете: если оно само управляло собою), то оно могло рассматриваться как самоопределяющееся. Самоопределение в таком случае уже более не было требованием: реализуясь, оно упраздняло само себя. Но это понятие содержало в себе двусмысленность. В самом ли деле именно «самость» была тем, что определяло себя? Как можно определить существо этой самости, каким образом возможно ее представлять, репрезентировать, и кто ее репрезентировал? Где проходят границы коллективной самости, кто принадлежит ей, а кто — нет? Отношение между индивидом, группой и территорией, которое мыслится как стабильное, оказывается нестабильным. Эманципативный проект универсального признания партикулярностей подобен матрешке¹. Если не прежде, то во всяком случае сегодня оказывается все труднее разграничивать освободительные движения, оправданно защищающиеся от угнетения и ущемления прав человека, и регрессивные движения, стремящиеся к утверждению «чистого» общества.

Самоопределение более не рассматривается как принцип или как «*lex imperfecta*», но со времен Второй мировой войны считается существенным элементом международного права². Оно осуществляется в суверенном государстве. Суверенитет перешел от личности властителя, который «мог, что он хотел», к государствам, которые получали территориальное

(т. е. военное), экономическое и культурное определение. Суверенитет в качестве национального суверенитета государства, которое «может то, чего оно хочет», стал конституционной фундаментальной доктриной права наций, «Law of Nations», и подразумевает возможность независимого определения внутренней структуры государства — обусловленной постоянным населением, ограниченной территорией, наличием правительства и администрации, а также способностью вступать в отношения с другими государствами. В наиболее радикальной форме суверенитет дефинирован Карлом Шмиттом как господство в чрезвычайном положении³. Но международное право есть в то же время урезание суверенитета в классической форме ограничения волей другого. Самоопределение не является безграничным ни практически, ни теоретически.

Сформировавшись в Германии в середине XIX в., понятие суверенитета стало вскоре политически используемой иконой европейского Запада в постпросвещенческую эпоху, иконой, воспеваемой поэтами, превозносимой патриотами/националистами, высоко чтимой социалистами и время от времени оплачиваемой ценой человеческой жизни. Но в качестве права наций это понятие было введено в оборот только в результате Первой мировой войны Вильсоном, а в результате русской революции — Лениным. Отныне оно вошло в содержание не только дискуссий, но и политической и социальной практики новой Европы. Причем «самоопределение» с самого начала развивалось в поле напряжения между эманципативным его понятием, т. е. самоопределением как самореализацией индивида, а в конечном счете — группы, и понятием, обеспечивающим господство, легитимирующим или делегитимирующим господство. Самоопределение включает в себя как возможность признания *status quo* существующих национальных государств, которые, например, могут считать себя легитимизированными ренановским принципом «каждодневного плебисцита», так и возможность сецессии или, пользуясь четкой формулировкой Померанса, идею «справедливой войны», the just war of self-determination⁴.

После Первой мировой войны, повлекшей за собой крах великих империй, закономерным образом возникла идея защиты меньшинств средствами права. То и другое (и самоопределение, и защита меньшинств) было составной частью мечтаний о «новой Европе» — будь то мечта американца Вильсона об угрожающе нечетком понятии национального самоопределения, будь то мечтания защитников прав угнетенных народов, таких, как Сетон-Уотсон, или же национальных идеологов, вождей и активистов, или же мечты социалистических революционеров, пытавшихся дефинировать самоопределение как осуществление классового господства. Вильсон ввел тем самым новую внешнеполитическую концепцию, руководящей идеей которой было уже не «равновесие» держав, но укрепление ли-

беральной демократии в правовом государстве в соответствии с принципом самоопределения⁵ — мы отвлекаемся здесь от неадекватности этой концепции для Европы и от ее непреднамеренного вклада в «позорный» Версальский договор, послуживший властно-политическому укреплению Германии. Не находя прямого выражения в договорах и даже в Хартии Лиги наций, принципы Вильсона (как их резюмирует Киссинджер⁶) — «коллективная безопасность, обращение противника к американскому образу мыслей, международная система, улаживающая споры в судебном порядке и безусловная поддержка права наций на самоопределение», — определили внешнюю политику Соединенных Штатов в XX столетии и систему безопасности ООН, сформировавшуюся после 1945 г.

Взрывоопасный характер права на самоопределение и защиты меньшинств, т. е. новой политики проведения национальных границ, обнаружился скоро и, между прочим, легко мог быть продемонстрирован на двух известных примерах: политике геноцида армян в Турции в 1915 г. и борьбе за Польшу в 1918–1920 гг. Население тогдашней Польши состояло на две трети из поляков (различных в языковом отношении), а еще одну треть составляли немцы, евреи, говорившие на идиш, литовцы и украинцы. На то, сколь велико было возникшее напряжение, яркий свет проливает рассказ одного поляка из оспаривавшегося воюющими сторонами Лемберга: «Видите эти маленькие бреши? Мы называем их здесь «бреши Вильсона». Те, что поменьше, — от пулеметов; бреши побольше пробиты ручными гранатами. Мы сейчас занимаемся самоопределением, и только одному Богу известно, каков и когда выйдет этому конец»⁷. Как известно, именно немцы в своей политике в Лиге наций сделали ключевой задачей защиту меньшинств, т. е. защиту немцев вне государственных границ Германии.

Однако лишь результаты процесса деколонизации привели к тому, что нечеткий принцип самоопределения, еще не упомянутый в Декларации прав человека 1948 г., превратился в некоторое «право». Оно было включено в «Декларацию о колониальных государствах» 1960 года. Чтобы «быстро и без дальнейших условий» покончить с колониализмом, было заявлено: «все нации имеют право на самоопределение; в силу этого права они свободно определяют свой политический статус и свободно стремятся к своему экономическому, социальному и культурному развитию»⁸. «Самоопределение» было прежде всего политически-полемическим понятием и принципом. Политически-полемическим понятием оно стало в ходе националистических и социалистических движений XIX в. Так, оно нашло выражение в резолюции Лондонского Международного конгресса социалистов, который заявил, «что он поддерживает всю полноту прав всех наций на самоопределение»⁹. Как принцип, применяемый в полити-

ческих целях, оно тактически использовалось Лениным и Сталиным в русской революции в последний год Первой мировой войны. Наконец, внедренное Вудро Вильсоном для нового обустройства Европы, оно нашло неявное выражение в Версальском договоре и в основополагающих документах Лиги наций.

Самоопределение предполагает признание. Тем самым встает теоретический и практический вопрос, кто и что должен признать. Самоопределение не есть некий нейтральный, лишенный всяких предпосылок принцип. С ним связаны вполне содержательные, т. е. политические критерии, хотя порой они и остаются неопределенными или прямо не названными. С другой стороны, признание — как то было в весьма общем виде и на высоком уровне абстракции сформулировано Чарльзом Тэйлором — на несколько более конкретном уровне так же точно предполагает вопрос о самоопределении. Так, политику признания мультикультурности первоначально понимали как государственную политику, имеющую целью нейтрализацию требований самоопределения и связанного с ним отделения.

Признание и самоопределение были увязаны, во-первых, с формами демократии, во-вторых, с нацеленной на компромисс и урегулирование конфликтов попыткой предотвратить отделение нации, которая к нему стремится или его требует. Классическая концепция «правления большинства» может получить федеративное преломление, признание прав меньшинств может послужить тому, чтобы на локальном, региональном уровне или путем позитивной дискриминации сломить или по крайней мере ослабить абсолютную власть большинства, как бы ни определяли это последнее¹⁰.

Самоопределение можно, правда, объявить принципом; оно может стать целью и сохранить таким образом свой критический потенциал, т. е. возможность выражения недовольства и превращения его в фактор политики, но оно не может быть определено из самого себя. Самоопределение остается зависящим от дефиниции того, что следует понимать под «самостью» и «определением». Проблема определения ставит вопрос о демократии, о ее процедурах и институтах. «Самость» ставит проблему границ, включения и исключения, а тем самым также вопрос о политическом субъекте. Распространенные прежде дефиниции этого субъекта как народа и/или класса сегодня едва ли будут достаточны. Уже в Париже Вильсона спросили, что он подразумевает под понятием единицы — «расу, территорию или общность»? ¹¹ Если принять этот вопрос, то к нему прибавятся другие, а именно: Какая общность? Какие границы? В какой момент? Следует ли предполагать самоопределение состоявшимся, если оно было однажды провозглашено? И кем провозглашено? Что, в каком месте, в какой момент и кем будет признаваться в качестве самоопределяющегося?

Самоопределение можно было считать состоявшимся, если группа, дефинируемая в субстанциальных терминах (в качестве народа в смысле *ethnos*, т. е. культурной, языковой или «расовой» общности), реализовалась в суверенном государстве, или если господство народа считалось реализованным в качестве господства одного класса, представленного одной партией. В обоих случаях перед нами хотя внешне различные, политически противоположные, но, тем не менее, сопоставимые по структуре конструкции. Ибо в обоих случаях дается однозначная коллективная дефиниция самости, и однозначно фиксируются границы между определяемым таким образом «мы» и «другими». От этих коллективно-демократических вариантов, определяемых в одном случае отождествлением народа, государства и вождя, а в другом случае — класса, народа, партии и государства, отличаются республиканская и либерально-представительная модели¹².

Республиканская модель считает своим образцом активного гражданина (и находит исторические прототипы в Афинах времен Перикла и в итальянских городах-государствах раннего Нового времени). Формой самоопределения является участие, и лучше всего оно реализуется в небольших общностях. Либерально-представительная же модель оправдывает, с одной стороны, суверенную власть государства, монополизацию властных полномочий и т. п. как основу жизни его граждан, но с другой стороны указывает также на те угрозы, которые возникают отсюда для граждан. Поэтому она предполагает успокоение власти и чувств: в центре внимания находятся разум, законная правительственная власть и свобода выбора на основе политического равенства.

Если самоопределение дефинируется не субстанциалистски, но мыслится как обоснование политической системы из себя самой, то этот принцип оказывается внутренне связанным со всеми современными концепциями политического суверенитета, опирающимися на понятие самости (будь то «нация», «народ» и т. п.), которой еще только предстоит создать себя самое, определившись в отношении к истории; последняя должна быть теперь написана или переписана. Воля граждан предшествует государству, однако эту волю либо следует выявить посредством процедур, либо она предполагается данной посредством практического консенсуса¹³. В результате гражданина могли рассматривать как часть коллек-

¹² В соответствии с этим нации, которым с относительной однозначностью предшествовала, как случайное условие, территориально управляемая область, рассматриваются как счастливые случаи. В противоположном случае, — например, в процессе деколонизации, — административные границы «чуждых властей» принимаются в качестве новых границ самоопределяющихся государств.

тивной воли, ему не было более необходимости быть активным гражданином, как то предполагал смысл модели.

Господство народа в вышеописанной форме народных демократий — не являющихся демократиями в современном смысле слова, — но также и гражданские общества, являющиеся в конечном счете представительными демократиями с большим или меньшим числом республиканских элементов «citoyens», предоставляли возможность переноса демократии как механизма обоснования политической системы из себя самой и как механизма самоограничения бесконечных, в тенденции, процессов обобществления производства, дифференциации и коммуникации, на возникающие крупные национальные государства.

Национализация, в этой перспективе, была процессом глобализации, в ходе национализации возникало мировое общество наций. Самоопределение предоставляло демократическую возможность развить взаимно ограничивающиеся друг от друга национальные семантики, которые объявляли партикулярное универсальным или поясняли, что универсальное оставалось ведь только партикулярным (в частном случае именно французским или американским) притязанием.

Когда после 1918 г. самоопределение было объявлено общезначимым принципом, тут же стало очевидным, что из этого принципа следует: принудительные переселения, преследование и защита меньшинств, в редких случаях — референдум. И если в реализации самоопределения здесь поначалу можно констатировать лишь его крах, то история его успехов далеко не завершена. Через два года после декларации ООН 1948 г. право на самоопределение было упомянуто в качестве фундаментального права человека, еще через два года было принято решение о том, чтобы в международном соглашении о правах человека присутствовало право наций и народов на самоопределение¹³. Наконец, оно было положительно сформулировано только в 1960, а опубликовано только в 1966 г.

Если уже у Вильсона в концепцию самоопределения вошли как идеал демократии, так и неприятие европейского колониализма, то эта — все еще несформулированная — концепция была перенесена теперь с национальных и, неявно, со структур национально-демократических на колониальные, и тем самым получила формулировку в качестве международного права. Это, впрочем, нисколько не прибавило ей определенности, и можно только согласиться с замечанием Ханса Кельзена, что переход от принципа к праву ничего не меняет в неточности этой концепции. Однако она нашла применение в политической практике. Для этого понятие самоопределения пришлось переформулировать таким образом, чтобы оно по-прежнему исключало легитимацию отделения наций. Невзирая на дебаты о том, является ли самоопределение правом в общем контексте других

прав, или же принуждающим правом (*jus cogens*), признание существующих границ афроазиатских колониальных территорий, за немногими исключениями, означало принятие границ, созданных колониальными властями, хотя бы для того, чтобы по возможности немедленно и безусловно признать те государства, которые и будучи отделены от своих «метрополий», по-прежнему управлялись извне. С этой целью море, лежащее между метрополией и колонией, было объявлено критерием применимости права на самоопределение. Возник так называемый «колониализм соленых вод».

В то же время страны, в которых установилось господство Советского Союза и Китая, считались самоопределившимися, поскольку между ними и метрополией не лежало моря. В этом процессе то, что накануне Второй мировой войны называлось «культурной и языковой общностью без политической организации», превратилось в «политически определенные, но культурно различные колонии и бывшие колонии развивающегося мира»¹⁴. Этому политически-прагматическому включению понятия самоопределения в каталог основных прав не предшествовали ни сепарация, ни демократическое представительство, ни культурная или этническая общность.

Следует, впрочем, упомянуть здесь об одном исключении и об одном важном моменте в дальнейшем оформлении принципа. Так, в одном случае фактором признания или непризнания сделали степень цивилизованности, — не для того, чтобы избавить себя от необходимости признавать ставшие самостоятельными страны так называемого третьего мира, а для того, чтобы отказать в признании Родезии Айзена Смита (1965–1980). Под «недостатком цивилизованности» подразумевали нежелание учитывать концепцию «правления большинства». Господство белого меньшинства уже не нашло признания. Так в частном случае была применена ключевая идея демократии, которая отнюдь не получила всеобщего значения в качестве критерия признания. В целом политика стран Запада исходила из признания государств в их существующих границах, — на форму государственного устройства не обращалось внимания¹⁵. Только «Декларация принципов международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества государств согласно Устава» от 24 октября 1970 г. устанавливает зависимость между демократическим представительством и самоопределением. С 1970 г. самоопределение стало господствующим, хотя и не преобладающим принципом международного права¹⁶.

Понятие самоопределения, которое было сужено в ходе деколонизации и на первых порах освобождено от ценностных оснований, претерпело дальнейшие изменения. Оно возвратилось в третьей фазе, как в высшей степени разнородный принцип внутренней политики, направленной на демократизацию, основанной на социальных движениях. Если деколо-

ниализация разрушила связь, с одной стороны, между демократией и самоопределением, а с другой стороны, между культурной общностью и самоопределением, то впоследствии оно было заново культурализовано, причем в двух различных вариантах.

Во-первых, различные социальные группы (женщины, гомосексуалисты, новые социальные движения, религиозные меньшинства и т.п.) пользовались требованием самоопределения в целях самодефиниции.

Во-вторых, — прежде всего после краха Советского Союза — самоопределение вновь получило привязку к идее культурно-этнической самостоятельности, сопротивления большинству, национально-гомогенного государства, и наконец, сецессии (т. е. в конечном счете к идее справедливой войны). Однако понятие самоопределения, в ходе его универсализации, превратилось в разменную монету и в оправдание насилия.

Так, например, в сочинении, написанном бывшими членами Ваффен-СС в 1987 г., есть такое суждение: «Если теперь мы перейдем к вопросу о том, что фактически побуждало нас, солдат Ваффен-СС, к исполнению нашего солдатского долга с первых дней нашей части до самого конца ее, то мы можем ответить выражением, которое тогда еще вовсе не было употребительным, — что это было достижение равноправия и обеспечение права нашего народа на самоопределение...»¹⁷. Совершенно аналогичная схема обнаруживается в оправданиях этнических чисток последних лет.

Таким образом, апелляция к самоопределению служила и служит попытке установления гомогенного общества. В свою очередь, это понятие акцентируется в этнонациональном смысле — при том что оно вовсе не соотносится в каждом случае с демократией. Существовала и существует угроза перейти от одной формы народной демократии к такой ее форме, которую еще вчера мы считали враждебной. Там, где это происходило и происходит с большей или меньшей степенью отчетливости, грозит повториться трагедия разрушения другого и саморазрушения. В качестве примера можно назвать бывшую Югославию.

Кроме того, в рамках экономической, юридической и культурной глобализации в группах, не имеющих статуса нации или национального государства, сложился общественный дискурс и общественная реальность, которые не укладываются ни в суженное понятие самоопределения, ни в концепцию национального самоопределения. У самоопределения как характерного свойства специфического для отдельных групп отграничения — другие политические и социальные условия.

Поясним это на следующем примере. Концепция «правления большинства», на которую опирается представительная демократия, не может в достаточной степени обеспечить общественным группам политическое

представительство. В условиях либеральной демократии самоопределение имеет следствием неравенство участия социальных групп, как бы мы их ни определяли. Растущее значение принадлежности к группе, с социологической точки зрения — констатация того факта, что общество складывается, среди прочего, из процессов группообразования, а значит, действует эксклюзивно (по классам, социальным слоям, полу, происхождению, стилю жизни и т. п.), а не инклюзивно. Эта констатация изменяет дискурс самоопределения, переориентируя его, в перспективе, с участия на признание, с равенства на различие¹⁸.

Связанные с этим политико-юридические концепции можно обозначить как «деволюционное самоопределение». Их механизмы нельзя считать совершенно новыми: федерализм, самоуправление, взаимодополнительность полномочий, короче говоря, автономизация малых социальных единиц (вплоть до собственной налоговой политики на уровне ниже общегосударственного) — при сохранении их членства в государственном союзе. Но конфликты между группами можно урегулировать также посредством нового определения понятий, как показывает пример Квебека в его отношении к целому канадского государства. Здесь можно наблюдать, что дискурс недовольства, основывавшийся поначалу на неравенстве, был переведен в дискурс признания и различия. В Западной Европе представляет интерес прежде всего недостаточно привлекавшее к себе внимание, но крайне сложное отношение между валлонами и фламандцами в рамках возникшей в 1830 г. Бельгии, где каждая из двух частей государства под общей политической крышей проводит не только самостоятельную культурную, но и налоговую политику. Впрочем, на этом примере наглядно видны также и трудности, с которыми связаны такого рода модели.

Предпосылку этого коммунитаристского мультикультурализма как государственной политики, который представляет собой скорее бикультурализм двух параллельных обществ, можно показать на различии, которое проводится в практике и в теории между правом иммигрантов и правом национальных меньшинств¹⁹. Так франкоязычная школа в канадском Квебеке является для детей иммигрантов, в противоположность англоязычному меньшинству, обязательной. Признание относится, таким образом, к коллективам, которые уже наличны, а не к выбору родителей или детей, какую школу они желают посещать. Государство здесь не является опорой только институтов, обеспечивающих квалифицированное воспитание детей (которое, разумеется, могло бы осуществляться в обоих языковых сообществах). Государство, как и в миграционной политике, принимает решение, нацеленное на увеличение определенного языкового сообщества, что в данном случае может происходить исключительно за счет интересов иммигрантов.

«Явно выраженные коллективные целеполагания» (формулировка Чарльза Тэйлора, в которой, по сути, идет речь об обычном национализме) приводят к адаптационному давлению на меньшинства также и в том случае, когда региональное меньшинство, которое является меньшинством даже и в союзе в целом, стремится к реализации своих «сильных» целей²⁰. Связанная с признанием амбивалентность индивидуального и коллективного самоопределения преодолена здесь в пользу коллективного самоопределения группы — даже если последняя и будет вынуждена обнаружить в своей собственной среде еще одно меньшинство. Этой амбивалентности невозможно избежать также и в теории, разве что посредством попытки — в итоге неудовлетворительной — отождествления государства и культуры. Так, согласно Кимличка, «социетальные культуры» (*societal cultures*) склонны не только к тому, чтобы предлагать осмысленные модели жизни во всех областях, но и к тому, чтобы сосредоточиваться на некоторой территории²¹. Институты государства и культуры отождествляются, и именно культура предлагает индивиду возможности действия и модели жизни. Классическая триада — индивид, территория, государство — в позднее Новое время подвергаются сужению. Социальное исключение — крайний случай гомогенности общества и гомологии государства и культуры — становится моделью также и для попытки либерального обоснования права на (единую) культуру, поскольку при этом не учитываются всем очевидные издержки создания такой гомогенности.

Однако фикция национального единства как единства этнически-культурного и языкового становится очевидной именно благодаря иммиграционным процессам, которые, несмотря на множество принятых мер, лишь с трудом поддавались экономическим, политическим и временным ограничениям. Во всех западных странах сложился устойчивый элемент постоянного населения, который оставался более или менее сегрегированным, но однако же проявился во многих общественных институтах, — школе, рынке труда и жилья, социальных организациях и т.д. Структура постоянного населения изменялась и усиливала процессы группообразования. Возникали и возникают новые группы, которые наряду с общим равенством все более и более претендуют на признание в качестве групп.

Одновременно можно наблюдать дальнейшие изменения национально-государственного суверенитета. В экономическом отношении это означает следующее. У интернационализирующегося капитала ослабла его национальная привязка, государство стало местом различных инвестиций и реализации различных интересов капитала. Государство, откуда происходит тот или иной капитал, и теоретически и практически оценивается не иначе, чем любое другое государство — даже если при этом могут иметь место преимущества культуры страны происхождения. Международный

капитал в одних и тех же терминах трактует места своего приложения, сосредоточиваясь в одних регионах и исключая другие. В этом смысле глобализация оказывается не всемирной. Она означает не только включение, но создает новое соотношение включения и исключения. Поэтому, если смотреть на вещи в перспективе национального государства, у исключенных государств и групп может возникнуть впечатление, что они вновь, но в иной форме низведены до положения колонии.

В политическом отношении это означает, что происходит интернационализация права, чреватая глубокими изменениями суверенного, самоопределяющегося национального государства. В годы, прошедшие после 1945 г., произошла фактическая — правда, долгое время скрытая за дискурсом самоопределения — трансформация отношения государства, нации и демократии. Изменившееся соотношение власти и факторов принуждения ограничило свободу маневра национального государства, превратив его в политический субъект наряду с другими политическими субъектами.

Во-первых, государства, оказавшиеся внутри, в результате перехода от равенства к различию, более или менее расколотыми на фрагменты аренами политики, оказались тем самым вновь пронизаны международными или транснациональными организациями (многократно упоминавшиеся неправительственные организации, лоббистские группы, а также институты Европейского Союза, сосредоточивающие все больше компетенций в принятии решений). Во-вторых, рост глобальных связей и проблем уменьшил число инструментов управления, имеющихся в распоряжении отдельного государства. Притязания государства и его возможности контролировать товары, услуги, факторы производства, технологии, идеи и культурные практики сокращаются. Приведем здесь лишь один факт: сегодня возникают пограничные режимы, как это ясно видно на примере Шенгенских соглашений, которые уже не допускают принятия решений отдельными государствами. В-третьих, на налоговую политику оказывают влияние не только локальные претензии, но и частный капитал. И, наконец, в-четвертых, все, что составляло ядро традиционного суверенитета — оборона и судебная система, но также и коммуникации (спутники, телефон, телевидение, интернет и т. д.) несут на себе печать международной кооперации и могут быть организованы только в рамках международного сотрудничества. Если соединить все это вместе, то очевидно, что названные процессы и возросшее принуждение к кооперации еще более усиливают собственную динамику интернационализации.

Если согласиться с этой, кратко резюмированной здесь теоремой трансформации, то ее следствием будет не некое сверхнациональное государство, а система многообразных бюрократических решений, заключаемых между национальными и интернациональными институтами и

субъектами. С одной стороны, права, обязанности, власть и возможности национальных государств получают новое определение и отчасти релятивируются. С другой стороны, именно сами национальные государства не только соучаствуют в выработке новых формулировок, но являются определяющими стратегическими субъектами. Это не остается без последствий для концепции суверенитета и самоопределения. В европейском случае это означает частичную передачу государственных компетенций принятия решений Европейскому союзу как сверхнациональной единице.

Хотя транснационализация труда и услуг, а тем самым также и иммиграция являются элементами этого процесса, иммиграционная политика до сих пор велась, как правило, на уровне национального государства, и она находилась в плену представлений о национально-государственном контроле и регулировании, которые фактически уже невозможно сохранять в их прежнем виде. Все более и более — как тенденции в области прав человека — например, принятое еще во второй половине 1970-х годов решение Европейского Суда по вопросу о воссоединении семей во Франции и Германии, применительно к иммигрантскому населению, а также обретенные мигрантами социальные и политические права (от вида на жительство в течение неограниченного срока до гражданства), — становится очевидно, что эти права стали прочным элементом жизни постоянного населения, хотя система этих прав устроена не только на национальных основаниях. Компетенции контроля за въездом, которые были прочным и юридически гарантированным в международном масштабе элементом суверенитета национальных государств, передаются Союзу и контролю внешних границ. Тем самым их регуляционный характер отнюдь не изменился. Скорее можно констатировать, что речь идет о попытке вновь обрести утраченные для национального государства компетенции регулирования на более высоком организационном уровне. Денационализация, высоко чтимая капиталом и его управляющими, обращается в свою противоположность, когда речь заходит о людях. Здесь можно наблюдать ограничительную политику и процессы ренационализации именно в дебатах о миграционной политике, иммигрантах и их признании, дебатах, по-разному ведущихся в различных странах.

Современные города стали аренами, на которых представлен не только международный капитал и его столь же международный персонал, но и новые формы транснациональных сообществ, создаваемые старыми и новыми трудовыми мигрантами. Эти сообщества не исчезают скольконибудь необходимо с течением времени; практикуемые ими формы групповой идентичности не имеют сугубо символического характера; они, наконец, не образуют гибридных постмодернистских идентификаций. Наряду с возникновением символической этничности и одобрением этно-

культурного смешения наблюдается и появление транснационального национализма. Как подметил Бенедикт Андерсон, сегодня стало возможным в одной точке мира считаться членом дискриминируемого меньшинства, а в другой — национальным героем.

Национальные движения, требующие самоопределения в виде автономии или в виде отделения, могут находиться в косвенной или прямой зависимости от активности этнических меньшинств в других странах. Однако речь здесь не идет о такой ситуации, которую можно было бы описать классическим понятием политической ссылки. Трудовые мигранты, покинувшие родину по экономическим причинам, в новой стране, при известных обстоятельствах только во втором или третьем поколении, могут выработать новое политическое сознание также и относительно проблем страны их происхождения.

Так, некоторые трудовые мигранты из Турции в Федеративной Республике стали не немцами, а курдами, а югославам на чужбине пришлось включиться во вновь возникшие сообщества по принципу происхождения²². Хотя рано высказанное беспокойство по поводу опасности переноса конфликтов в насильственных формах оказалось неоправданным, однако уже в хорватско-сербскую и боснийскую войну молодые люди второго и третьего поколения отправлялись на родину своих родителей, чтобы принять участие в конфликте в качестве боевиков на той или другой стороне, а после боев снова возвратились в места своего проживания. Движение косовских албанцев, не говоря уже о вооруженном сопротивлении, не могло бы принять ту форму, которую оно приняло, если бы не вовлеченность в этот процесс албанских общин за рубежом, перечислявших денежные взносы, направлявших добровольцев и организовывавших поставки оружия²³. Молодые и более воинственно настроенные косовские албанцы получали все большую поддержку из так называемой диаспоры, а часть боевиков поставлялась диаспорой. Конкретное выражение транснационального национализма следует, правда, признать условием и контекстом для формы конфликта, однако его не следует путать с причиной, которая — в данном случае — заключается в нелегитимной политике подавления, убийств и насильственных переселений, проводимой правительством Милошевича. Этнизация политики и посткоммунистическая политизация социальной самоидентификации не была вызвана этническими различиями, напротив: политика превратила этничность в свой инструмент. Миф о чистоте народа и национально-религиозные мифологии были соединены с концепцией национального суверенитета и национального самоопределения. В конце 1980-х и в 1990-е годы в Югославии утвердилась ориентированная на этническую чистоту политика, для которой

главным средством обеспечения единства страны стал террор в отношении других.

С одной стороны, подобная национал-коммунистическая форма господства могла апеллировать к фетишу самоопределения, закрепленному международным правом, с другой же — к определенному в международном праве понятию суверенитета и невмешательства в случае гражданской войны. В отношении Хорватии было применено признание, которое многие критиковали как поспешное: во-первых, тем самым поддерживали право на самоопределение народа, который затем сам избавился от своего — сербского — меньшинства, во-вторых, произошла интернационализация конфликта, что дало возможность для правомерного вмешательства и тем самым для замирения сторон. Но если в случае Боснии в конце концов удалось прийти к соглашению, то в случае Косово сложились иные условия. Сербское правительство преследовало уже отнюдь не только «террористов», т. е. членов АОК, которые имели статус боевиков в борьбе, превратившейся в войну за отделение, но обратило насилие против местного албанского населения. Резня и принудительное выселение начались до войны, они были целью, а вовсе не следствием и развитием логики войны.

После войны, по крайней мере, в Европе, стало очевидно, что ни национальный суверенитет, ни самоопределение не могут отныне стоять выше всех прочих социальных ценностей и целей. Право наций на самоопределение, этот фетиш девятнадцатого века, потерпело крах уже в первой половине двадцатого. Оно является элементом амбивалентной структуры между эмансипацией и террором, а потому необходимо должно быть ограничено другими принципами. Здесь также имеет силу положение: оттого, что с кем-то поступили несправедливо, он не становится хорошим человеком. Это относится также к коллективам, которые, стремясь самореализоваться, начинают с защиты от террора, а заканчивают изгнанием других — независимо от их конкретной вины.

Окончательно самоопределенный национальный или этнический коллектив, — это или угнетенный или угнетатель, которых, как правило, можно достаточно четко отличить друг от друга, и необходимость в различении которых сохраняется, — обнаруживает, что в его среде обитает другое меньшинство, — цыгане, предатели или как бы их не называли. Нельзя признать однозначно предрешенным, к каким выводам придут индивиды и группы, ставшие жертвой несправедливости, когда речь пойдет об осуществлении их поруганных прав. В любом случае их самоопределение не должно быть самоопределением за счет других.

- ¹ Этот образ использовала, в частности, Моника Шемилье-Жендро. См.: *Chemillier-Gendreau M. Humanité et Souveraineté. Essai sur la fonction du droit international*, P., 1995. P. 12.
- ² Об этом см.: *Bokor-Szegoe H. New States and International Law*. Budapest, 1979.
- ³ Таково классическое определение «государства» в «Montevideo Convention on Rights and Duties of States», ст. 1; цит. по: *Hannum H. Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights*. Philadelphia, 1990. S. 15.
- ⁴ См. прим. 10.
- ⁵ См. об этом: *Kissinger H.A. Die Vernunft der Nationen. Über das Wesen der Aussenpolitik*. B., 1996. Политика Вильсона была объектом долго не утихавшей критики. Так, Ивор Дженнингс сказал о «доктрине самоопределения» следующее: «Она, по сути дела, была комична, потому что народ не может ничего решать, пока кто-нибудь не решит, кто является народом». См.: *Jennings I.W. The Approach to Self-Government*. Cambridge, 1956.
- ⁶ *Kissinger H.A.* Опр. cit. S. 900.
- ⁷ Эта история воспроизведена у Израэля Когена, см.: *Cohen I. Travels in Jewry*. L., 1957. P. 87. — «You see those little holes? We call them here "Wilson's Points". They have been made with machine guns: the big gaps have been made with hand grenades. We are now engaged in self-determination, and God knows what and when the end will be».
- ⁸ Declaration of the granting of independence to colonial countries and peoples (G.A.res.1514 [XV]), цит. по: *Rigo-Sureda A. The Evolution of the Right of Self-Determination. A Study of United Nations Practice*. Leiden, 1973. S. 365.
- ⁹ См. об этом: *Umozurike O. Self-Determination in International Law*. L., 1972. S. 3; С этим сопоставима позиция Первого Интернационала, который говорил о «праве на самоопределение» уже в отношении Польши.
- ¹⁰ Из всей, ставшей уже почти необозримой, литературы сошлемся только на один источник: *Bogdanor V. Forms of Autonomy and the Protection of Minorities // Daedalus*. 1997. № 2. P. 65–87.
- ¹¹ Об этом сообщает Роберт Лансинг (Robert Lansing) в статье в «Saturday Evening Post», вышедшей 9 апреля 1921 г. под заголовком «Self-Determination»; я позаимствовал эту цитату из книги М. Померанса: *Pomerance M. Self-Determination in Law and Practice. The New Doctrine in the United Nations*. Den Haag; Boston; London, 1982. P. 2.
- ¹² Ср.: *Held D. Democracy and the Global Order*. Cambridge, 1995.
- ¹³ Резолюции Генеральной Ассамблеи № 421 (V) 317 от 4 декабря 1950 г. и № 545 (VI) 375 от 5 февраля 1952 г. Весьма содержателен и сборник: *The New World Order. Sovereignty, Human Rights and the Self-Determination of Peoples / Mortimer Sellers (ed.)*. Oxford; Washington, 1996. Столь же богата информацией и книга М. Померанса (см. выше). До сих пор не утратила ценности, несмотря на некоторую односторонность перспективы, и работа Курта Рабля. См.: *Rabl K. Das Selbstbestimmungsrecht der Voelker*. Köln; Wien, 1973.
- ¹⁴ Цит. по: *Simpson G.D. The Diffusion of Sovereignty: Self-Determination in the Post-Colonial Age / Mortimer Sellers (ed.)*. 1974. P. 35–69, здесь P. 42.

- ¹⁵ В противоположность бывшему СССР, который использовал политику признания в качестве активного политического средства. Западная политика изменилась с началом войн распада в бывшей Югославии. См. об этом: *Oeter S. Jugoslawien und die Staatengemeinschaft. Die Normalitaet der Barbarei und das Problem der (praeventiven) Konflikt-diplomatie* // *Kritische Justiz*. 1996. 4. S. 15–36; *Он же. Selbstbestimmung im Wandel. Ueberlegungen zur Debatte um Selbstbestimmung, Sezessionsrecht und «vorzeitige» Anerkennung* // *Zeitschrift fuer auslaendisches oeffentliches Recht und Voelkerrecht*. 1992. 52. S. 741–780.
- ¹⁶ См. *Simpson G.D.* Op. cit. P. 43.
- ¹⁷ *Einer F.G. Treu ihrem Volk. Das Selbstverstaendnis der Soldaten der Waffen-SS*. Osnabrueck, 1987. S. 179.
- ¹⁸ Само собою напрашивается наблюдение, что и радикализация дискурса различия может оказаться в некоторой связи с требованием самостоятельной политической организации социальных единиц, как бы их при этом ни определяли. См. также мою статью: *Exklusive Gesellschaft und inklusive Demokratie. Zur gesellschaftlichen Problematik und Problematisierung des Fremden* // *Faszination und Schrecken des Fremden* / Hg. R.P. Janz. Fr./M. (в печати).
- ¹⁹ См. также: *Kymlicka W. Multicultural Citizenship*. Oxf., 1995. Неслучайно в споре о коммунитаризме и мультикультурном обществе одну из ведущих ролей играют канадцы. Признание в рамках государственного мультикультурализма можно рассматривать как попытку сохранения государственного единства в условиях, когда некоторая часть меньшинства, представляющего собою регионально-территориальное большинство, выдвигает требование самоопределения.
- ²⁰ См.: *Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Fr./M., 1993. S. 53. Данное выражение следовало бы перевести как «сильные коллективные цели».
- ²¹ *Ibid.* S. 76.
- ²² О проблеме курдов см.: *Leggevie C. How Turks became Kurds, not Germans* // *Dissent*. Summer 1996. P. 79–83.
- ²³ Так, исследовательская программа «Транснациональные сообщества» английского «Economic and Social Research Council» на своей Интернет-странице (www.transcomm.ox.ac.uk) 13 ноября 1998 г. сообщает: «В Нью-Йорке (где имеется община албанцев численностью в 40 000 человек, которые поддерживали прежде всего Ибрагима Ругову. — У.Б.) сторонники «Армии Освобождения Косово» нелегально проникали на митинги «Лиги развития Косово» и призывали к сбору средств на вооружение. В Лондоне имеются признаки поддержки обеих фракций».

Перевод А. Судакова под редакцией В. Малахова

«Национальное меньшинство»: продукт гражданского общества?

Проблема функционирующих в различных обществах этнических представлений и классификаций относится к сравнительно мало исследованным областям национальной политики. Речь пойдет не столько о научных типологиях (хотя некоторые из этих классификаций могут иметь научные обоснования), сколько о категоризациях населения, обладающих отчетливой этнополитической спецификой. Поскольку практически каждое из существующих ныне государств вырабатывает собственную категоризацию, а в рамках статьи невозможно охватить даже наиболее представительные случаи, остановимся на рассмотрении российской системы этнических категорий, тем более что она весьма специфична. Исследование функционирования в российском обществе власти номинации, способной наделять классификационные системы статусом общепризнанности и неоспоримости, едва начинается, поэтому предлагаемый ниже анализ следует рассматривать как предварительный¹.

До сих пор система этнических категорий исследовалась почти исключительно с позиций этимологии обслуживающих её терминов. Историческая динамика референциальных аспектов этнонимических систем (объёмов соответствующих понятий и их изменений во времени и пространстве) оставалась мало изученной. Кроме того, внимание исследователей традиционно фокусировалось на общепризнанных, «официальных» наименованиях этнических сообществ². Особенности функционирования неофициальных этнонимов и этнонимических наименований с пейоративной окраской («нацмены», «чурки» и т. п.), а также этнонимических наименований со значением собирательности («гальча» — в некоторых местностях Таджикистана и Узбекистана; «районские» — в Баку; «националы» — во многих государствах Средней Азии; «лица кавказской национальности» — в

¹ В России этим термином обозначают по преимуществу политику по отношению к нерусским народам; в западных демократиях аналогичное понятие отсутствует: в англоязычных странах, например, «national policy» будет означать «государственную политику», как внешнюю, так и внутреннюю. Для передачи смысла русскоязычного термина советологи и современные специалисты по странам Восточной Европы используют термин «nationalities policy».

средствах массовой информации и т. п.) остаются за пределами научных публикаций. Таким образом, функционирующие в повседневной жизни народные системы классификаций, в отличие от классификаций, обретших статус научных (лингвистические, этнографические и т. д.), фактически не считаются заслуживающими внимания ученых, несмотря на то, что именно они влияют на многие аспекты межкультурной коммуникации. Относительно мало изученными остаются и классификации метауровня, играющие чрезвычайно важную роль в национальной политике — официальные подразделения населения на *народы, народности, нации, меньшинства* и т. п. Ниже будет рассмотрена специфика именно этого уровня категоризации.

Традиционными категориями российской национальной политики являются *коренные народы*, национальные (этнические) *меньшинства* и титульные (государствообразующие) *нации* (народы). В разные исторические периоды эти основные категории приобретали различный терминологический облик и иногда — особые содержательные аспекты, меняющиеся к тому же в зависимости от места (региона), социального статуса и профессии пользователей и их политических симпатий. Политизация сферы межнациональных отношений в значительной степени способствовала неустойчивости понятийных и терминологических систем, обслуживающих политику идентичности, превращая даже научные и терминологические дискуссии в жаркие политические дебаты. В предлагаемом анализе в центре внимания оказываются, главным образом, *проблемные области* исследований и практической деятельности, имеющих отношение к положению меньшинств в постсоветских государствах вообще и в России в особенности.

Следует отметить, что понятие «меньшинство» остается дискуссионным, и в рамках социальных и гуманитарных наук отсутствует согласие относительно его содержания и объема. Более того, по ряду причин оно вряд ли будет достигнуто в будущем. Если говорить об отдельных дисциплинах и направлениях научных исследований, то можно все же утверждать, что во многих из них, в частности в международном праве, политических науках и отдельных направлениях социологии и социальной антропологии существует более или менее признанный набор базовых характеристик, или компонентов значения, относимых к «ядру» этого понятия, причем в каждой отдельной дисциплине этот набор свой.

На дисциплинарные различия в трактовке понятия «меньшинство» накладываются еще и традиции национальных научных школ и бытовые представления, которые, разумеется, различаются от страны к стране. Например, понятие «национальные меньшинства» в ныне действующих документах международного права толкуется просто как *любая совокуп-*

ность граждан страны, меньшая по численности по сравнению с остальным населением, не занимающая господствующего положения, члены которой обладают особыми этническими, религиозными или языковыми характеристиками и проявляют солидарность в целях сохранения своей культуры, традиций, религии или языка³. Таким образом, «национальное» здесь означает *гражданство* и в случае, например, России, может быть без смысловых потерь заменено термином «российское».

В отличие от языка международного права (приведенное толкование которого может быть оспорено и оспаривается некоторыми российскими политиками и учеными), в российском политическом дискурсе бытует толкование «национального» как этнонационального, собственно этнического (что на бытовом уровне поддерживается использованием терминов типа «национал» и «нацмен»). В результате из числа потенциальных бенефициантов некоторых международных конвенций (например, Европейской рамочной конвенции по защите национальных меньшинств 1994 г.) могут произвольно исключаться группы, не обладающие официально признаваемой этнической спецификой (духоборы, молокане, камчадалы и т. п.), либо официально не признаваемые в качестве самостоятельных этнических групп (мишари, булгары, до последнего времени — чулымцы и другие — в России; шугнанцы, ваханцы, ишкашимцы и другие народы Памира — в Таджикистане и т. д.).

Сама постановка проблемы меньшинств в постсоветских государствах должна предваряться вопросом, насколько оправдано употребление этого понятия в данном контексте. Дело в том, что, являясь частью словаря парламентской демократии, понятие «меньшинство» сохранило среди компонентов своего значения множество коннотаций, ограничивающих его осмысленное употребление контекстом демократического общества. Определение наших государств и обществ как «постсоветских» или «посттоталитарных» недостаточно характеризует их современное положение. Характеристика «постсоветские», хотя и представляется юридически правильной, может быть оспорена социологами, по данным которых до двадцати процентов граждан отдельных государств (таких, например, как Украина или Казахстан) продолжает считать, либо во многих отношениях вести себя как «советские». Характеристика этих государств как «посттоталитарных» в отношении некоторых из них остается пожеланием, либо надеждой, не подкрепляемой диагнозом политологов.

Поскольку именно положение меньшинств (точнее, так называемых *недоминирующих* или *уязвимых* групп населения) является зачастую той самой «лапмусовой бумажкой», которая позволяет достаточно надежно охарактеризовать политический строй государства, постольку использова-

ние ярлыка «посттоталитарное государство» автоматически подразумевает улучшение положения тех или иных групп меньшинств. Насколько такому диагнозу соответствует реальное положение дел в наших государствах, можно попытаться судить по официальной статистике и данным социологических исследований, однако следует учитывать, что социологические данные независимых исследовательских центров, а тем более государственная статистика или правовые акты этих государств являются своего рода векторами политических сил, складывающимися из политического давления международного сообщества, правительств заинтересованных государств, интересов внутренних политических элит и т.п. Результирующие оценки могут слабо соотноситься с реальным положением.

Существует еще целый класс определений, содержательно группирующийся вокруг терминосочетания «*переходное общество*». Этот диагноз остается принципиально несводимым к единой позиции, поскольку разные специалисты существенно расходятся во мнениях относительно того, «откуда» и «куда» переходят эти общества. Помимо этого сама метафора «перехода» представляется уязвимой из-за ее идеологического содержания: заключенная в ней стилистика ожидания напоминает идеологемы «развитого социализма», в соответствии с которыми ныне живущие поколения приносились в жертву грядущему коммунистическому обществу.

Таким образом, диагностика социального контекста, в котором существуют интересующие нас категории населения, связана с рядом проблем, которые не нашли пока удовлетворительного решения. Между тем, как уже утверждалось, эта диагностика определяет продуктивность применения анализа в терминах взаимоотношений между *большинством* и *меньшинством*. Необходимость специальных мер по защите меньшинств в демократических обществах возникает исключительно в связи с тем обстоятельством, что меньшинству не хватает такого политического ресурса, как *численность*, и именно поэтому (и не почему более) члены таких обществ оказываются не в состоянии эффективно влиять на процесс принятия политических решений. Иными словами, во всех прочих отношениях члены группы меньшинства имеют столько же прав и оказываются *равными* с представителями большинства. Вне контекста демократического общества (т. е. общества, в котором *численность группы является важнейшим ресурсом* в таких механизмах политического волеизъявления, как голосование, референдум, выборы и т.п.) анализ ситуации в терминах «меньшинство — большинство» теряет свой социологический и политологический смысл. Понятие «меньшинство», таким образом, составляет неотъемлемую часть концептуальных основ демократии и может рассматриваться в качестве одного из продуктов такого общества.

Если говорить об отечественных подходах к пониманию термина «меньшинство», то можно утверждать, что несмотря на довольно широкий спектр позиций, расходящихся во многих деталях, все же существует хрупкое согласие, в основе которого лежит признание, по меньшей мере, двух основных признаков групп меньшинств — их *относительно меньшей численности* и их *подчиненного, недоминирующего* положения, обусловливаемого и вытекающего из их малочисленности. Уже даже в этом элементарном представлении содержится множество трудных и дискуссионных моментов. Например, выражение «относительная численность» заставляет говорить о границах территории, на которой данное сообщество выступает как меньшинство. Известные парадоксы, когда одно и то же сообщество является меньшинством в границах государства и большинством в границах региона, или уязвимой группой в одних субъектах федерации и титульной или доминирующей — в других — хорошая тому иллюстрация. Другой пример: так называемые ирредентистские меньшинства, проживающие по обе стороны государственных границ. Представители этих меньшинств могут пытаться оспорить легитимность границы, само существование которой низводит самоопределяющийся народ до положения «меньшинства» (наиболее ярким современным примером меньшинств этого типа являются курды, однако в сходном положении находятся, например, осетины, лезгины, шугнанцы, некоторые приграничные группы русских, казахов, киргизов, таджиков и другие).

Возвращаясь к теме операциональности понятия «меньшинство» для анализа положения этнических групп в постсоветских государствах, хочу еще раз подчеркнуть, что именно сопоставление признаков относительной численности группы и ее положения в системе властных отношений позволяет говорить о демократическом обществе как об уникальной среде, в которой понятия «меньшинство» и «большинство» обретают социологическую определенность и полноценность. Это происходит именно в силу того, что для *доминирования* в условиях демократического общества необходима *эффективная численность*. При всех прочих режимах правления численность группы перестает оказывать прямое и непосредственное влияние на ее положение в иерархии власти. Другие ресурсы, а именно богатство, вовлеченность в силовые и управленческие структуры, доступ к средствам массовой информации, уровень образования членов, солидарность и групповая монополия в значимых секторах общественной жизни играют здесь определяющую роль. При политических режимах, где массы бесправны и где численность группы никак не связана с ее весом и влиянием в обществе, понятия «меньшинство» и «большинство» не работают; здесь уместнее использовать термины «элита» и «масса», или уязвимые

(депривированные, недоминирующие, маргинальные, люмпенизированные и т. п.) группы и группы доминирующие (господствующие, правящие и т. п.).

Таким образом, выработка единого согласованного определения понятия «меньшинство» (как, прочем, и практически любого определения социально значимого понятия) становится своего рода утопией. Кроме того, само стремление к достижению такого консенсуса уязвимо по целому ряду соображений логического, этического и практического характера. Так, нейтральная объективистская позиция «над схваткой», с которой обозревается вся область теоретических столкновений — этот идеал позитивистской науки — оказывается невозможной, поскольку такая позиция расценивается как важный, если не ключевой ресурс в политике интерпретации и в результате присваивается большинством, если не всеми участниками дискуссии. Кроме того, эта позиция (точнее, ее присвоение или провозглашение) неприемлема по этическим соображениям, поскольку может расцениваться как монополизация истины, как жест по меньшей мере странный в контексте *обсуждения* при подразумеваемом равенстве партнеров. Наконец, в междисциплинарных дискуссиях, а тем более в спорах, выходящих за рамки науки, занятие такой позиции предполагает наличие метаязыка, само существование которого проблематично.

Думается, что я выражаю довольно распространенную точку зрения, в соответствии с которой выработка «единственно истинных описаний», или «окончательно верных определений» не может признаваться в науке в качестве разумной цели. Напротив, определения, соответствующие решаемым данным конкретным сообществом задачам, которые можно условно назвать *прагматическими*, или *инструментальными* — играют весьма важную роль в функционировании этих сообществ. Очевидно, что различные определения одного и того же понятия обслуживают разные цели, задачи и интересы таких сообществ (например, академического сообщества, политической элиты, представителей групп меньшинств и т. д.).

К постсоветской специфике, достаточно яркой, но редко обсуждаемой в рамках дискуссий об определении меньшинств, следует отнести и то обстоятельство, что в наших условиях «этническому меньшинству» зачастую противостоит не столько «большинство», сколько «титульный народ», «титульная нация», или «государствообразующий народ» — понятия малоизвестные нашим западным коллегам и совершенно чуждые языку международного права, задающему сегодня тон обсуждения проблемы меньшинств. Игнорирование наличия в понятийном поле этих концептов, оказывающих серьезное влияние на содержание понятия «меньшинство», создает иллюзию взаимопонимания между юристами, политиками и пред-

ставителями национальных элит, порождающую впоследствии множество курьезов на уровне местного регулирования прав меньшинств. Насколько серьезно тезаурусные связи влияют на восприятие концепта, изменяя его содержание, удобнее всего рассмотреть на конкретных примерах. Вот, например, как реинтерпретируется содержание понятия «национальное меньшинство» по документам ОБСЕ:

«Документы ОБСЕ к «*национальным меньшинствам*» относят только граждан данного государства, исключают из их числа рабочих-иммигрантов последних десятилетий и подразумевают существование другого государства, *являющегося исторической родиной меньшинства*»⁴ (курсив мой — С.С.).

То, что такого рода прочтение не случайно, а является типичной рецепцией этого понятия российскими специалистами, может быть подтверждено серией цитат из работ других авторов. Ограничусь приведением одной из недавно опубликованной работы:

«К «*национальному*» меньшинству, согласно документам ОБСЕ, относятся только граждане страны проживания при условии существования другого государства — *их исторической родины*»⁵ (курсив мой — С.С.).

Разумеется, что ни фразеология текста мандата Верховного Комиссара по делам национальных меньшинств ОБСЕ, ни каких-либо других документов, исходивших из офиса Верховного Комиссара и других подразделений ОБСЕ, не содержат отсылок к *исторической родине*. Более того, даже в тех случаях, когда такие отсылки могли бы быть в контексте российского восприятия «естественными», эксперты ОБСЕ всячески избегают пользоваться этой терминологией. Например, в комментариях к известным Гаагским рекомендациям по правам национальных меньшинств в сфере образования, описывая деятельность Верховного Комиссара, они выбирают следующие выражения: «Его деятельность фокусировалась преимущественно на тех ситуациях, в которые оказывались вовлеченными лица, принадлежащие национальным/этническим группам, *которые составляют численное большинство в одном Государстве, но численное меньшинство — в другом Государстве*» (курсив мой — С.С.), привлекая, таким образом, интерес правительственных властей каждого из Государств, что составляет потенциальный источник межгосударственного напряжения, если не конфликта»⁶. Точно такую же формулировку содержат и Комментарии к языковым правам национальных меньшинств, разработанные группой экспертов ОБСЕ в феврале 1998 г. в Осло. Мандат Верховного Комиссара действительно ограничивает сферу его деятельности *межгосударственными* конфликтами описанного выше типа (впрочем, он занимался и правами цыган), однако вменять ему и его экспертам неоро-

мантические представления в духе *Blut und Boden*, вполне «естественные» и типичные для отечественных сторонников примордиалистских трактовок этнической реальности, было бы ошибкой.

Что же лежит в основе такой искаженной рецепции понятий международного права? Помимо уже отмеченного влияния «исконнических» трактовок этнического, превращающего гражданские узы в территориальные, уже само перемещение понятий из пределов одной дискурсивной формации в другую, которая характеризуется совершенно иной понятийной средой, не может не изменять содержания этих понятий. Эта тема, на мой взгляд, заслуживает специального обсуждения в контексте дискуссии о гражданской лояльности и культурной идентичности, поскольку российский дискурс в сфере национальной политики высоко специфичен и устанавливает особые, редко вне его рамок встречающиеся типы связей между гражданским и этническим самосознанием. Своеобразным зеркалом, отражающим эту специфику, может служить правовой дискурс в сфере национальной политики. Этим обстоятельством я и намерен воспользоваться, чтобы продемонстрировать, как социокультурный контекст способен менять и содержание понятий, и обслуживаемые этими понятиями совокупность практик, составляющих внутрироссийскую «национальную политику».

Рассмотрим понятийно-терминологический аппарат российского конституционного права на примере текстов конституций республик в составе РФ и Конституции РФ. В тексте Конституции РФ встречаются шесть-семь классификационных терминов (в зависимости от принципов подсчета), относящихся к сфере национальной политики. Поскольку текст общероссийской Конституции служил определенным образцом для формулирования соответствующих положений многих республиканских конституций, он заслуживает более подробного рассмотрения. Ее текст содержит следующие термины и терминосочетания: *народ*, *многонациональный народ*, *малочисленный коренной народ*, *национальное меньшинство* и *малочисленная этническая общность*. Особенностью текста основного закона является относительная бедность контекстов, тем не менее большинство значений перечисленных терминов удастся реконструировать.

Народ — народы

Преамбула Конституции РФ содержит следующую формулу*: «Мы, *многонациональный народ* Российской Федерации, ... исходя из обще-

* Здесь и далее все термины, выделенные в текстах Конституций, выделены мной. — С.С.

признанных принципов равноправия и самоопределения *народов*, ...принимая Конституцию Российской Федерации».

Термин *народ* (*народы*), помимо этого, содержится еще в шести статьях:

Ст. 3 (1) Носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее *многонациональный народ*. 3 (2) *Народ* осуществляет свою власть непосредственно, а также через органы государственной власти и органы местного самоуправления. 3 (3) Высшим непосредственным выражением власти *народа* являются референдум и свободные выборы.

Ст. 5 (3) Федеративное устройство Российской Федерации основано на ее государственной целостности, единой системе государственной власти, разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти субъектов Российской Федерации, равноправии и самоопределении *народов* в Российской Федерации.

Ст. 9 (1) Земля и другие природные ресурсы используются и охраняются в Российской Федерации как основа жизни и деятельности *народов*, проживающих на соответствующей территории.

Ст. 68 (3) Российская Федерация гарантирует всем ее *народам* право на сохранение родного языка, создание условий для его изучения и развития.

Ст. 69 Российская Федерация гарантирует права *коренных малочисленных народов* в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами Российской Федерации.

Ст. 82 При вступлении в должность Президент Российской Федерации приносит *народу* следующую присягу:

«Клянусь при осуществлении полномочий Президента Российской Федерации уважать и охранять права и свободы человека и гражданина, соблюдать и защищать Конституцию Российской Федерации, защищать суверенитет и независимость, безопасность и целостность государства, верно служить народу».

Рассмотрение и анализ всех приведенных контекстов употребления термина *народ* заставляет предполагать, что за ним скрываются два разных понятия и две различных, если не диаметрально противоположных концепции: *народ*₁ — «население страны в целом», «согражданство», и *народ*₂ — «этническая общность», причем не всегда ясно, какое из понятий употребляется в конкретном контексте, как не ясна и позиция авторов текста Конституции относительно некоторых существенных положений. Так, например, ст. 3(1) и 82 бесспорно имеют в виду согражданство, в то время как ст. 68(3) и 69 столь же бесспорно имеют дело с понятием «этни-

ческая общность». Содержание термина *многонациональный народ* (Преамбула Конституции и ст. 3.1) может быть раскрыто лишь при анализе еще одного термина — *национальность*, который будет рассмотрен ниже. Тем не менее, уже теперь можно утверждать, что здесь имеется в виду согражданство, особо характеризующее с точки зрения его этнической (национальной) принадлежности как неоднородное, полиэтническое, т. е. мы имеем дело с понятием *народ₁* в его соотнесенности с одним из компонентов значения понятия *народ₂*.

Сложнее обстоит дело с анализом контекстов, в которых понятие *народ* соотносится с некоторыми коллективными правами — самоопределением (Преамбула и ст. 5.3), и правом на природные ресурсы (ст. 9.1), перекликающимися с соответствующими положениями Международного Билля о правах и рядом деклараций ООН. Вне соотнесенности с соответствующими положениями международного права можно было бы категорично утверждать, что нормы Конституции РФ подразумевают самоопределение этнических сообществ. Так это, по-видимому, и есть, и в международной дискуссии о субъектах самоопределения разработчики российской Конституции находятся на позиции тех, кто признает это право за этническими сообществами. Сегодня это отнюдь не самая популярная позиция в мире, хотя она имеет давнюю традицию, на которую опирались Ленин и большевики⁷.

События Второй мировой войны заставили международное сообщества отказаться от «этнического» содержания самоопределения и сделать акцент на гражданских сообществах. Не случайно понятие «народ» в многочисленных резолюциях Генеральной Ассамблеи ООН и знаменитой Декларации № 1514 (XV) о колониализме, провозглашающей, среди прочего, право «всех народов на самоопределение», трактуется большинством специалистов как синоним выражения «население страны». Не случайно и то, что подавляющее большинство народов Африки в эпоху деколонизации «самоопределились» отнюдь не по этническому принципу. Тем не менее, вряд ли возможно полагать, что российская Конституция в своей преамбуле и ст. 5(3) опирается на гражданское понимание термина народ. Это позволяет многим республикам, в свою очередь, понимать в качестве субъекта самоопределения не население республики в целом, а лишь его титульную часть. Так, например, «Республика Бурятия, образованная в результате реализации права *бурятской нации* на самоопределение, защищает интересы всего многонационального народа республики» (Ст. 60.1). «Чеченская Республика — суверенное демократическое правовое государство, созданное в результате самоопределения *чеченского народа*» (ст. 1). «Алтайский народ» (ст. 77) и «башкирская нация» (ст. 69) признаны субъ-

ектами самоопределения в текстах конституций соответствующих республик. С терминоведческих позиций следует отметить появление новых терминов (по сравнению с российской Конституцией) — *п-ский народ* и *п-ская нация*. В текстах конституций всех республик в составе РФ отсутствует терминосочетание «титульный народ» (титульная нация), но его с успехом заменяют в ряде случаев сочетания, подобные приведенным выше, а также такие, как «коренная нация» (Тува, ст. 31) и «коренной этнос» (Хакасия, ст. 60.в).

Вообще, трактовка принципа самоопределения относится к наиболее непоследовательным и запутанным сюжетам конституционного права субъектов федерации. Помимо уже отмеченных случаев провозглашения в этом качестве титульных групп, ряд республиканских конституций называет несколько субъектов самоопределения одновременно. Так, в преамбуле Конституции КБР содержится следующая формулировка: «Верховный Совет Кабардино-Балкарской Республики, — выражая волю *многонационального народа* Кабардино-Балкарии, — сознавая историческую ответственность за судьбу Кабардино-Балкарии, — свидетельствуя уважение к суверенным правам всех народов, — реализуя неотъемлемое право *кабардинской и балкарской наций, всего народа Республики* на самоопределение, — подтверждает государственный суверенитет Кабардино-Балкарской Республики ...». Аналогичные нормы содержат конституции Адыгеи (ст. 51 «Республика Адыгея, образованная в результате реализации права на самоопределение *адыгейского народа и исторически сложившейся общности людей, проживающих на ее территории...*») и Удмуртии (ст. 1.1. Удмуртская Республика — Удмуртия — государство в составе Российской Федерации, исторически утвердившееся на основе осуществления *удмуртской нацией и народом Удмуртии* своего неотъемлемого права на самоопределение...).

Особый случай представляют формулы, допускающие и «этническое», и «гражданское» толкование субъекта самоопределения. Так, согласно соответствующей статье Конституции Ингушетии, эта республика представляет собой «демократическое, правовое, светское государство, образованное на основе реализации *народом Ингушетии* своего неотъемлемого права на национально-государственное самоопределение». Столь же неоднозначная формула содержится и в преамбуле Конституции Марий Эл: «*Народ Республики Марий Эл* через своих представителей в Конституционном Собрании, реализуя свое неотъемлемое право на самоопределение, подтверждая исторические единство с народами России, ... принимает настоящую Конституцию».

Ряд республиканских конституций (Калмыкии, Карелии, Карачаево-Черкесии, Коми и Чувашии) вообще не содержат статей, содержащих термин «самоопределение»⁸. Наконец, оригинальную трактовку содержания понятия «субъект самоопределения» содержит Конституция Тувы: «Республика Тыва — суверенное демократическое государство в составе Российской Федерации, имеет право на самоопределение и выход из состава Российской Федерации путем всенародного референдума Республики Тыва». Лишь две республики — Саха (Якутия) и Мордовия — объявляют в качестве субъектов самоопределения «народ»⁹, причем, конституция последней не содержит понятия самоопределения, вместо этого ст. 1 гласит: «Единственным источником власти в Республике Мордовия является *многонациональный народ*, проживающий на ее территории».

В завершении рассмотрения понятийно-терминологических аспектов функционирования концепта «народ» в текстах конституций субъектов РФ необходимо прокомментировать еще одно терминосочетание, содержащееся в Основном законе РФ — *коренной малочисленный народ* (ст. 69). С этим термином оказываются семантически связанными еще ряд терминосочетаний, представленных как в тексте Конституции РФ, так и в текстах республиканских конституций — *малочисленная этническая общность* (ст. 72.м Конституции РФ) и, отчасти — *коренной этнос*, *коренная нация* и *народность*. В соответствии со ст. 72, «в совместном ведении Российской Федерации и субъектов Российской Федерации находятся: (...) м) защита исконной среды обитания и традиционного образа жизни *малочисленных этнических общностей*».

Эксплицитная соотнесенность понятия *коренной малочисленный народ* в ст. 69 Конституции РФ с «общепризнанными принципами и нормами международного права» позволяет соотнести его содержание с аналогичными понятиями, используемыми в документах Международной Организации Труда (Конвенции МОТ № 107 и № 169), однако терминология (и, отчасти, содержание соответствующих понятий) не совпадает — в документах МОТ отсутствует критерий численности.

Если иметь в виду исторический аспект, то термин *коренные народы* долгое время в нашей стране официально не употреблялся. Еще относительно недавно его заменяло выражение *малые народности Севера*, которое оставалось в употреблении до середины 1980-х годов, но постепенно вытеснялось терминосочетанием *малые народы Севера, Сибири и Дальнего Востока*. До 1993 г. выражение «коренные народы» в официальных документах появляется лишь дважды и оба раза — в указах президента. В указе № 118 от 5 февраля 1992 г. есть предложение о ратификации Конвенции МОТ № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной

образ жизни в независимых странах», а указ № 397 от 22 апреля 1992 г. содержит распоряжение «подготовить до конца 1992 г. и внести в Верховный Совет РФ проекты законов «О правовом статусе коренных народов Севера» и «О правовом статусе национального района, национального сельского и поселкового Советов, родовых и общинных Советов коренных народов Севера».

Шестидесятилетнее табу на употребление формулы *коренные народы* и замена ее выражением *малые, или малочисленные народы (народности)* не случайно. Оно объяснялось официальной позицией, выраженной представителем СССР на одной из сессий Рабочей группы ООН по коренному населению, в соответствии с которой использование выражения «коренные народы» уместно лишь в колониальном контексте. В соответствии с этой позицией было заявлено, что «коренных народов» в юридически строгом понимании этого термина на территории СССР нет¹⁰. С 1993 г. с принятием Конституции РФ в юридическую практику вошло терминосочетание *коренной малочисленный народ*, которое воспроизводится, вместе с соответствующей формулой о разделении полномочий, в текстах некоторых республиканских конституций (Бурятия — ст. 62; Коми — ст. 64.м; Мордовии — ст. 62.м; Адыгеи — ст. 54.1).

В текстах некоторых республиканских конституций в понятие *коренной народ* наряду со стандартным, соответствующим духу и букве документов МОТ, вкладывается иное содержание, по существу совпадающее с понятием *титulyного народа (нации)*. Так, например, ст. 10 Конституции Республики Алтай гласит: «Территория Республики Алтай является исконной землей традиционного расселения ее *коренного и других народов*, обеспечивает сохранение их самобытности...». Это же понятие фигурирует рядом с содержательно неопределенным *малочисленные этнические общности* в ст. 24: «Республика Алтай гарантирует и обеспечивает защиту исконной среды обитания и традиционного самобытного уклада жизни и хозяйствования *коренного народа и малочисленных этнических общностей* в местах их компактного проживания в соответствии с федеральными и республиканскими законами, принципами и нормами международного права».

Обширные права и их гарантии для коренных народов содержит Конституция Республики Саха (Якутия). Ст. 42 этой конституции гласит: «Республика Саха (Якутия) гарантирует сохранение и возрождение *коренных народов* республики, а также *русских и других старожилов*. Республика, уважая традиции, культуру, обычаи *коренных народов и малочисленных народов Севера*, защищает и обеспечивает их неотъемлемые права: — на владение и пользование в соответствии с законом землей и ресурсами,

в том числе родовыми сельскохозяйственными, охотничье-рыболовными угодьями; — на организацию социальной и медицинской программ с учетом экологических особенностей среды обитания, хозяйствования и этнической специфики организма человека; — на защиту от любой формы насильственной ассимиляции и этноцида, а также посягательства на этническую самобытность, на исторические и священные места, памятники духовной и материальной культуры. Порядок и условия реализации прав *малочисленных народов Севера*, не предусмотренных настоящей Конституцией, определяются законом».

В этой же Конституции содержатся следующие гарантии прав коренных малочисленных народов: «На территории компактного проживания представителей *малочисленных народов Севера* по волеизъявлению населения могут быть созданы национальные административно-территориальные образования. Статус этих образований определяется законом республики» (ст. 43). «Территория Республики Саха (Якутия) принадлежит многонациональному народу республики и является исконной землей традиционного расселения ее *коренных народов*. Территория республики в пределах существующих границ на момент принятия настоящей Конституции целостна и неделима» (ст. 44). «...В местностях компактного проживания представителей *малочисленных народов Севера* местные органы государственной власти могут быть образованы с учетом национально-этнических особенностей в порядке, установленном законом» (ст. 85). «В местах компактного проживания малочисленных народов Севера могут образовываться избирательные округа с меньшей численностью избирателей» (ст. 112).

Отсылки к титульным народам как к коренным содержатся в конституциях Дагестана (ст. 5) и Коми (ст. 3).

Таким образом, рассмотрение контекстов употребления и особенностей терминологического оформления понятия «коренной народ» позволяет утверждать, что мы на самом деле сталкиваемся с несколькими плохо дифференцированными понятиями, в которых присутствуют такие компоненты значения, как малая численность, автохтонность, определенная экстремальность мест проживания и образ жизни — традиционное хозяйство. Часть этих значений содержится и в других понятиях конституций, тематизирующих сферу национальной политики — *коренной этнос, народность, национальное меньшинство, национальная группа* и другие, к рассмотрению которых мы переходим.

Народности, нации, меньшинства, национальные группы

Прежде чем я вернусь к рассмотрению контекстов употребления этих и других терминов в республиканских конституциях, уместно еще раз обра-

таться к теме обсуждения специфики российской трактовки содержания понятия «меньшинство». С моей точки зрения, эту специфику невозможно продемонстрировать вне рассмотрения особенностей употребления этого понятия. Разумеется, что ограничение рассмотрения узуса термина узкими рамками текста конституции значительно обедняет наше представление о существующей палитре его значений даже в границах одного дискурса — правового. Включение в это рассмотрение, например, уставов национальных округов, краев и областей увеличило бы число терминов примерно на треть. Если бы рамки статьи позволили включить в анализ тексты федеральных и республиканских законов, число терминов возросло бы вдвое, а обзор законопроектов в сфере национальной политики увеличил бы их число на порядок.

Дело, однако, не в ограниченности сроком написания и объемом публикации. Проблема в том (и она показывает себя уже в этом узко представленном материале — текстах конституций), что мы сталкиваемся с неопределенностью границ дискурсивного поля. Остается неясным, имеем ли мы дело с единым, выстроенным по общему плану и логике дискурсом, отражающим современное состояние российского конституционного права, или мы сталкиваемся с набором плохо соотносимых дискурсивным образований, часть смыслов которых не поддается генерализации, и тогда выстраивание «глобальных» тезаурусных связей между всеми существующими понятиями вроде бы единого тематического поля оказывается ошибочным. Деятельность Конституционного Суда по приведению республиканских конституций в соответствие с федеральной дает некоторые основания для рассмотрения всех текстов конституций в качестве единого, во всяком случае связного и в принципе соотносимого с неким образом текста, что и позволяет мне производить логически небезукоризненную процедуру сравнения понятий из *разных* конституций. Если же исходить из идеи принципиальных различий и несводимости этого набора текстов (а основания для этого есть — как известно, тексты конституций республик Якутии, Татарстана и Тувы были приняты до федеральной Конституции, а Конституция Чечни — независимо от последней), то единственной корректной процедурой остаются внутритекстовые (в рамках конституции одной республики) сопоставления терминов и понятий и выстраивание их взаимных связей.

Выше уже говорилось, что появление в дискурсе хотя бы одного нового понятия преобразует (хотя бы косвенно) значения и связи всех остальных. Именно в силу этого наличие в российском дискурсе неизвестных Западу понятий и терминов превращает известные в узнаваемые с трудом,

и, скорее, по словоформе, нежели по содержанию и референциальному объему.

Вот почему, с моей точки зрения, тему взаимосвязей между гражданскими и этническими идентичностями в России мы должны рассматривать как бы заново, «с чистого листа» — слишком много новых понятий и терминов влилось в дискурс совсем недавно и коренным образом изменило прежние понятия и термины. У многих сохраняется иллюзия, что «новые слова» были использованы для переобозначения старых понятий, как, например, выражение *малые народности* было заменено сначала *малочисленными народами*, а затем *коренными народами Севера*. Однако новые термины просто не могут не изменять смысла прежних понятий, выстраиваясь в новые ассоциативные ряды, привнося новые оттенки значений и т.п. Следовательно, необходимо внимательней отнестись к особенностям современных словоупотреблений и уже на основе их анализа заново реконструировать значения терминов. «Вчитывание» же в новые контексты прежних смыслов создает особую ситуацию гетерохронности производства и потребления текста и порождает множество ошибок интерпретации, поскольку смешивает понятия из хронологически различных дискурсивных образований.

Вернемся, однако, к рассмотрению текстов конституций, которые предполагают рядом терминов, еще более усложняющих схему тезаурусных связей базового для этого рассмотрения понятия «национальное меньшинство». Тексты трех республиканских конституций содержат термин *народность*. Ст. 1.1 Конституции Удмуртской Республики гласит: «...Удмуртия — государство в составе Российской Федерации, исторически утвердившееся на основе осуществления *удмуртской нацией и народом Удмуртии* своего неотъемлемого права на самоопределение и суверенно осуществляющее государственную власть на своей территории в соответствии с Конституцией Российской Федерации и Конституцией Удмуртской Республики. Развитие Удмуртской Республики в существующих границах осуществляется равноправным участием всех *наций и народностей* республики во всех сферах ее жизнедеятельности».

Термин *народность* содержится в преамбуле Конституции Чеченской Республики («По воле Всевышнего народ Чеченской Республики, выражая *стремление чеченского народа*, руководствуясь идеями гуманизма и целью построения социально-справедливого общества, исходя из высокой ответственности перед нынешними и будущими поколениями наших *соотечественников*, уважая права и интересы всех *наций и народностей*, провозглашая Чеченскую Республику самостоятельным суверенным государством и признавая себя равноправным субъектом в системе мирового

содружества *наций*, принимает настоящую Конституцию и считает ее впредь Основным Законом общества и государства»), а также в ст. 4: «Государство, его органы и должностные лица служат всему обществу, а не какой-то его части. Оно способствует консолидации всех социальных слоев и групп, *наций и народностей* Чеченской Республики на основе социальной справедливости, гражданского согласия и мира».

Наконец, Конституция Чувашии, принятая в 1978 г. и действующая с поправками 1989, 1991–1993 и 1998 гг., содержит несколько контекстов, иллюстрирующих употребление этого термина: «Социальную основу Чувашской Республики составляет нерушимый союз рабочих, крестьян и интеллигенции. Государство способствует усилению социальной однородности общества — стиранию классовых различий, существенных различий между городом и деревней, умственным и физическим трудом, всестороннему развитию и сближению всех *наций и народностей*» (ст. 19). «Граждане Чувашской Республики различных *рас и национальностей* имеют равные права. Осуществление этих прав обеспечивается политикой всестороннего развития и сближения всех *наций и народностей*, воспитанием граждан в духе патриотизма и интернационализма, возможностью пользоваться родным языком и языками других народов...» (ст. 31). «Долг каждого гражданина Чувашской Республики — уважать национальное достоинство других граждан, укреплять дружбу *наций и народностей* многонационального государства» (ст. 58).

Архаика этого словоупотребления особенно выразительна на фоне значительных изменений дискурса, связанных с самоутверждением титульных народов и новой риторикой прав человека, заимствованной авторами конституций из документов международного права. Понятно, что термин *народность*, помещенный рядом с термином *нация*, отсылает к известной сталинской триаде «племя — народность — нация» и подразумевает разновидность этнической общности, «находящейся стадияльно между племенем, или союзом племен и нацией»¹¹. Остается малопонятным, каким образом схемы социальных эволюционистов, дожившие с помощью марксистского исторического материализма до середины XX в. в советских общественных науках, оказались «стадияльно совпавшими» с либеральной риторикой прав меньшинств.

Любопытно в этой связи отметить, что практически единственно возможным в данном отношении переводом термина *народность*, например, на английский оказывается термин *nationality*, который, в свою очередь, соотносится отнюдь не со стадияльными схемами эволюционистов, а прежде всего с идеей гражданства. Тезаурус американского английского Microsoft в компьютере, которым я пользуюсь для написания этой статьи,

дает следующие синонимы к слову *nationality*: national loyalty, allegiance, love of country, civism, patriotism, public spirit, good citizenship, loyalty. Заметим, что сопоставление с объемом русского понятия практически не обнаруживает сходства и, тем не менее, русско-английские словари предлагают именно этот термин в качестве основного для перевода *народности*. На этом примере отчетливо видно, как разница, условно говоря, «западной» и российской парадигм, лежащих в основе конструирования сфер гражданского и этнического, сказывается на диалоге Восток–Запад в этой сфере.

На фоне пары *нации — народности* понятия *национальная группа*, *этническая группа*, *этническая общность*, *коренной этнос*, *национальная общность* воспринимаются как концептуальные новации. Все они так или иначе оказываются связанными с концептом *национальное меньшинство*, либо замещая его (как в случае *национальной* и *этнической группы*), как в случае конституций Башкирии и Алтая соответственно), либо противопоставляясь ему (*коренной этнос* — в Конституции Хакасии), либо вступая с ним в синонимические отношения (*национальная общность* — в Конституции Хакасии).

Для удобства сопоставления терминологических особенностей текстов республиканских конституций и федеральной все данные представлены ниже в виде таблицы. Из экономии места в нее не были включены некоторые единичные (не встречающиеся в текстах других конституций) термины типа *n-ское население* (например, в ст. 140 Конституции Республики Алтай, определяющей принципы местного самоуправления говорится: «На территориях компактного проживания *алтайского населения* и других *этнических общностей* могут быть образованы *национально-родовые общины* и органы их самоуправления»), а также менее определенно относящиеся к концептуализации этнического понятия типа *соотечественники* и другие.

Я не останавливаюсь также на обсуждении понятия *национальность*, которое потребовало бы привлечения всех контекстов терминов *национальный*, *этнический*, *нация* и т. п., и заслуживает отдельного рассмотрения. Повторю, что это лишь краткий очерк, ставящий в качестве цели постановку проблемы, поскольку топология концептуального пространства российской национальной политики необычайно усложнилась за счет обращения некоторыми понятиями официального статуса и вхождения их в правовой дискурс. За рамками права остается подводная часть айсберга многочисленных дисциплинарных традиций и школ и региональные тезаурусы обыденного сознания. Не рассматривается здесь также и вся совокупность правоприменительных и политических практик.

В заключение остановлюсь на нескольких замечаниях, касающихся научной практики и теоретических дискуссий относительно понятия *национальное меньшинство*. Можно и должно комментировать и двойной стандарт в определении референтов этого понятия на основе численности (меньшинство в рамках населения страны, как это определяется международным правом, или только в рамках населения субъекта федерации?), можно обсудить странности практики отнесения некоторыми учеными к *национальным* меньшинствам лишь диаспоры народов, имеющих собственную государственность (включая республиканский ее уровень). Однако эти сюжеты уже достаточно хорошо представлены в специальной литературе, поэтому я ограничусь комментариями к двум обстоятельствам, до сих пор находящимся «в тени» и практически не затронутым в дискуссиях о меньшинствах, а именно «властном» измерении выделения меньшинств и определении меньшинства как ситуации.

Проблема определения положения меньшинства в иерархии власти остается сложной. Численность не является достаточным признаком для объявления конкретного сообщества бенефициантом международных и внутригосударственных законов, направленных на защиту прав меньшинств; меньшинства, находящиеся у вершины властной иерархии, как известно, именуются элитами. Проблема эта многослойна и именно здесь отечественные натуралистические трактовки этнической реальности продолжают оказывать дурные услуги.

В частности, по причине того, что в этих подходах не проводится различий между *статистическими совокупностями* и *реальными группами* (социальными категориями, социальными сетями и другими группоподобными совокупностями, типологиями которых располагают другие теоретические школы), сама такая оценка приобретает лишенный конкретного содержания характер. Оценка положения статистического конструкта в системе реальных отношений власти хотя технически и возможна (что доказывают некоторые масштабные социологические обобщения материалов переписей), но остается чисто схоластическим упражнением, поскольку в реальности члены этой совокупности могут не иметь никаких взаимных отношений и никаких общих интересов.

С уяснением положения конкретной группы меньшинства в локальной системе власти связан и еще один интересный момент. Некоторые исследователи, как, например, В.А. Тишков, определяют меньшинство как *ситуацию*, заявляя в этой связи, что списки меньшинств, содержащиеся в растущем числе энциклопедий, справочников, обобщающих работ, устаревают уже в ходе их подготовки к печати. С этим, в принципе, можно согласиться, однако полемическое определение меньшинства как *«ситуации»*

приниженности», ситуации нахождения у подножия пирамиды власти остается слишком неопределенным, чтобы рассматриваться в качестве дефиниции этого центрального для многих областей политической практики понятия.

Что подразумевается в этом выражении? Если эфемерность, сиюминутность и недолговременность «недоминирующего» положения группы в быстро меняющемся раскладе политических сил, то следует ли вообще законодателям и политикам предпринимать особые усилия для защиты таких групп, ведь те из них, которые ущемлены сегодня, могут оказаться в привилегированном положении завтра? Такую логику (если, разумеется, ею кто-либо руководствуется) скорее следует отнести к издержкам полемики. Продуктивнее работать с ситуациями устойчивыми, со *структурно определенной системой неравенств*, задаваемой неравной численностью сообществ, при которых разработка особой политики по отношению к депривированным группам становится осмысленной.

При такой установке становится очевидным, что определение *меньшинства как ситуации* в первом смысле (как быстро проходящей и эфемерной) — не более чем недоразумение. Численное соотношение групп хотя и может довольно резко меняться за счет миграций, однако чаще является довольно устойчивой характеристикой. Ситуацию же, при которой положение группы в системе властных отношений резко меняется не за счет изменения ее численности, а за счет иных факторов, следует анализировать, как я попытался доказать выше, не в терминах «большинство — меньшинство», а в иных, более подходящих для данного социального контекста понятиях (депривированные, или уязвимые группы и т. п.).

Еще одной широко известной, но мало обсуждаемой особенностью отечественного подхода к проблемам меньшинств является своего рода тотализация и опредмечивание тех совокупностей граждан, которые наделяются статусом «национального» или «этнического меньшинства». Эта особенность вытекает из того самого неразличения реальных групп (в социологически осмысленном понимании термина «группа») и людских конгломератов, объединенных лишь наименованием и существующих как целостности только в мыслях некоторых ученых и политиков. Такое неразличение порождает целый ряд практических проблем. Одна из наиболее острых — проблема законности этнического представительства. Кто является законным представителем той или иной «группы»? Ведь практически каждая из поименованных категорий (например, татары, мордва, цыгане, вепсы и т. д.) имеет в своем составе реальные локальные сообщества, обладающие специфическими интересами и зачастую собственными субкультурами и этнолектами. Как считать, к примеру, мордву Пензенской и Кемеровской областей — как два меньшинства, или одно? Призна-

вать ли нагайбаков, эуштинцев, чатов и барабинских татар единой татарской «общностью», или относить их к разным «меньшинствам»? Считать ли лидеров одной из групп в таком большом городе, как Москва, исключительными представителями «московской диаспоры» какого-нибудь народа, или признать правомочность и законность равного представительства от всех реальных групп? Кто и как, с помощью каких критериев и процедур в таком случае определяет «реальность» этих групп?

Трудности, с которыми сталкиваются наши исследователи, занимающиеся изучением меньшинств, лучше всего охарактеризовать на конкретном примере. В частности, возникает вопрос о ратификации документов, принятых Советом Европы, в том числе *Европейской Хартии по региональным языкам и языкам меньшинств* (*European Charter for Regional or Minority Languages*). Поскольку положение меньшинств существенно различается в разных регионах, именно региональный уровень рассмотрения позволяет выяснить, насколько оно согласуется с принципами, выдвигаемыми в Хартии. Так как защитные нормы Хартии касаются, прежде всего, меньшинств, обладающих особыми потребностями в сфере языка, т. е., главным образом, языковых и этнических меньшинств, данные переписи об этническом составе населения и языке, казалось бы, дают ориентир для исследователя, преследующего цель описания положения меньшинств в регионе. Весьма часто, особенно в крупномасштабных исследованиях, эти данные и кладутся в основу выводов.

Однако, если исходить из того, что в переписи были использованы как раз те теоретические представления, которые лежат в основе неразличения статистических и реальных совокупностей, то уместно поставить следующие вопросы: все ли языковые и этнические группы попали в этот перечень, и являются ли перечисленные переписью совокупности *реальными сообществами, конгломератами*, составленными из различных сообществ, или *статистическими категориями* учета населения, не имеющими значения за пределами специфических задач государственного учета? Для того чтобы ответить на эти вопросы, данных переписи уже оказывается недостаточно. Требуются знания о способе расселения этих «категорий населения» (компактное или дисперсное), характере и интенсивности взаимодействия между их членами, — только наличие этих данных позволяет отличить статистические конструкторы от реальных сетей социального взаимодействия и так называемых сообществ членства, и лишь тогда, когда в наших руках окажется список реально существующих общин, можно приступить к задаче уяснения их статуса в терминах положения в местной системе властных отношений. Традиционный же подход к этой проблеме

не позволяет даже спланировать расходы, требуемые для организации школьного обучения и подготовки необходимого числа учителей.

Целый ряд проблем, большинство из которых, впрочем, носит уже не столько концептуальный, сколько технический характер, возникает и в связи с задачей определения места группы в локальной системе доминирования. Эта проблематика все еще недостаточно часто становится объектом социологического или антропологического анализа, хотя ее необходимость для решения конкретных задач управления невозможно переоценить. В распоряжении исследователя все еще редко оказывается полный набор центральных и местных законодательных актов, подзаконных актов, инструкций и т. п., регулирующих политические, социальные, культурные и языковые права меньшинств, а также сведения о прецедентах, иллюстрирующих исполнение законов и т. п.

Законотворчество и юридическая практика в областях охраны *гражданских* (законы о гражданстве, процедуры натурализации и т. п.), *социальных* (права на жилье, приобретение квартир, земли, оплата за труд, распределение мест на рынке труда), *культурных* (выполнение законов о культуре) и *языковых* (соблюдение законов об образовании; наличие достаточного числа школ и учеников в национальной школе, особенно в районах компактного проживания меньшинств; возможность получения среднего специального и высшего образования на родном языке) прав меньшинств остаются малоизученными. Однако именно положение на рынках труда и жилья, доступность образования на родном языке, уровень участия в правовой и политической системах определяют реальное положение группы.

Необходимо заметить, что если данные о политическом представительстве и участии в правовой системе сравнительно доступны, то для учета положения группы на рынках занятости и, в особенности, жилья требуются дорогостоящие социологические исследования с использованием сведений паспортных столов и жилищно-эксплуатационных отделов, поскольку «готовых» статистических источников нет, как нет и отечественной исследовательской традиции, которая могла бы давать сравнительные материалы, сведения о динамике изменения ситуации и т. п.

Информацию о так называемых группах поддержки (соседских и дружеских связях, отношениях между родственниками и в семье), столь важную для определения уровня солидарности в общине, также приходится собирать по крохам, и виной тому то же самое отсутствие традиции — антропологи привычно концентрируются на семье и группах родства, часто упуская из виду прочие, особенно «нетрадиционные» формы взаимопомощи. Наконец, сюжеты, связанные с изменчивостью этнического самосознания, переопреде-

лением в связи с меняющимися обстоятельствами границ группы или сообщества членства встречаются в нашей научной литературе все еще нечасто.

К таким сюжетам можно отнести изучение изменения паспортной национальности при смене/получении паспортов, в особенности в связи с возможностями эмиграции (немцы, евреи и другие) и получением особых льгот или статуса (некоторые народы Сибири и Севера и другие). Между тем практически во всех перечисленных сюжетах тема взаимовлияния или конкуренции этнической и гражданской лояльностей звучит вполне отчетливо. Новая политика идентичности, стартовавшая в России в начале 1990-х годов, нуждается в осмыслении, однако любое ее осмысление должно строиться с учетом того обстоятельства, что сами концептуальные средства и терминологический аппарат, необходимые для этого, нестабильны и что поэтому, чтобы уловить суть происходящих изменений, требуются особая открытость и чувствительность к меняющемуся словопотреблению.

Таблица 1. Концептуализация сферы национальной политики в текстах конституций республик в составе РФ

Наименование субъекта РФ	народ			нация		нацио-наль-ность	п-ская нацио-наль-ность	народ-ность	нацио-нальное мень-шинство	нацио-нальная общ-ность	нацио-нальная группа	этни-ческая группа	(мало-чис-ленная) этническая общность	корен-ной этнос
	-	п-ский	мало-чис-ленный (коренной)	мно-го-нацио-нальный	п-ская корен-ная нация									
РФ	+		+	+		+			+				+	
Адыгея	+			+					+				+	
Алтай	+	+	+			+						+	+	
Башкирия	+	+		+	+							+	+	
Бурятия	+		+	+			+		+				+	
Дагестан	+	+	+	+					+					
Ингушетия	+					+								
Кабардино-Балкария	+			+	+	+			+				+	
Калмыкия	+	+	+	+										
Кара-чаево-Черкесия	+		+	+					+				+	
Карелия	+								+				+	
Коми	+	+	+	+					+				+	
Марий Эл	+			+					+				+	
Мордовия	+								+				+	
Северная Осетия	+	+		+										
Саха (Якутия)	+		+	+										
Татарстан	+			+										
Тува	+		+	+					+					
Удмуртия	+	+		+	+			+	+				+	
Хакасия	+		+	+					+				+	
Чечня	+	+			+			+	+				+	
Чувашия	+				+			+						

¹ Более обстоятельное обсуждение рассматриваемых понятий содержится в работах: *Абашидзе А.Х., Ананидзе Ф.Р.* Правовой статус меньшинств и коренных народов: международно-правовой анализ. М., 1997; *Блищенко И.П., Абашидзе А.Х.* Международная защита прав национальных меньшинств: Учебн. пособие. М., 1993; *Васильева Т.А.* Правовой статус этнических меньшинств в странах Западной Европы // Государство и право. 1992. № 8. С. 133–142; *Крылов Б.С.* О правовом положении национальных меньшинств // Народный депутат. 1991. № 10; *Соколовский С.В.* Права меньшинств: антропологические, социологические и международно-правовые аспекты. М., 1997; Статус малочисленных народов России. Правовые акты и документы / Сост. В.А. Кряжков. М., 1994.

² Важными исключениями, демонстрирующими историческую подвижность и условность межэтнических границ, являются многие работы акад. В.В. Бартольда (см. например: *Бартольд В.В.* Таджики: Исторический очерк // Таджикистан: Сб. статей. Ташкент, 1925) и Б.Х. Кармышевой (*Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976).

³ Читатель может сравнить несколько известных рабочих определений Подкомиссии по предупреждению дискриминации и защите меньшинств Комиссии по правам человека ООН, предложенных ее экспертами и специальными докладчиками — Ж. Дешеном, Ф. Капоторти и А. Эйде.

⁴ *Мартынова М.Ю.* Политика государств Европы в сфере защиты прав этнических меньшинств // Этнические проблемы и политика государств Европы. М., 1998. С. 10.

⁵ *Ганцкая О.А.* Проблемы меньшинств в государственной политике Польши // Этнограф. обозрение. 2000. № 1. С. 88.

⁶ The Hague Recommendations Regarding the Education Rights of National Minorities and Explanatory. Note. P.1.

⁷ Как известно, аналогичные воззрения идеологов американской и французской революций были связаны с идеей национального государства. Принцип «один народ — одно государство» рассматривался некоторыми теоретиками демократии в качестве ее неперемennого атрибута. Так, Дж.С. Милль в своих «Размышлениях о представительном правительстве» писал, что свободные институты почти невозможны в стране, объединяющей несколько национальностей (nationalities), и, в соответствии с этим, необходимым условием существования независимых институтов является совпадение границ юрисдикции правительств с границами распространения национальностей. Следуя именно этому принципу В. Вильсон призвал в феврале 1918 г. положить конец межнациональным конфликтам и руководствоваться на мирных переговорах стремлением удовлетворить «все четко определенные национальные интересы, без создания новых причин для раздора и увековечивания старых». Парижская мирная конференция образовала новые государства, изменив границы и расселение этнических групп, однако проведение межгосударственных границ строго по этническим оказалось невозможным вследствие исторических миграций и смешения. Именно для тех групп, члены которых оказались в «чужих» государствах, и была создана Лигой

Наций система защиты меньшинств, предусматривающая не только защиту против дискриминации (в данном случае, равенство в отношении политических и гражданских прав), но и позитивные права в области образования, религии и языка (предоставление государственных субсидий на поддержку школьной системы, обучения на языках меньшинств и т. п.).

⁸ Конституция Республики Коми в своей ст. 3 содержит следующую формулу: «Коми народ — источник государственности Республики Коми. Политика государства направлена на поддержание и развитие языка, культуры и жизненного уклада коми народа в соответствии с международными нормами и принципами, действующими в отношении коренных народов».

⁹ Республика Саха (Якутия) является суверенным, демократическим и правовым государством, основанным на праве *народа* на самоопределение. Носителем суверенитета и источником государственной власти в республике является ее *народ, состоящий из граждан республики всех национальностей* (ст. 1).

¹⁰ Barsh R. Indigenous Peoples: An Emerging Object of International Law // American Journal of International Law. 1986. Vol. 80. P. 375.

¹¹ Козлов В.И. Народность // Этнические и этно-социальные категории. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. М., 1995. С. 69.

ЧАСТЬ V.

МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

- *Н. Рагозин.* Принцип интеркультурности в преподавании прав человека: методические проблемы
- *И. Дим.* Воспитание и толерантность: импликации интеркультурной педагогики в аспекте теории действия

Принцип интеркультурности в преподавании прав человека: методические проблемы

Преподавание прав человека нельзя свести к изучению международно и национально признанных прав человека, механизмов их реализации и защиты. В процессе этого предмета человека учащиеся должны овладеть навыками соотнесения правовой нормы с реальными отношениями, складывающимися между человеком и государством, другими социальными институтами, между различными группами в обществе, между различными традициями, системами ценностей, убеждениями, предпочтениями, привычками, моральными нормами, наконец — между самими правами. Даже чисто теоретически трудно представить, что в таком сложном и взаимосвязанном комплексе отношений между его элементами не возникают противоречия и конфликты. Поэтому в ходе преподавания прав человека учащемуся необходимо помочь сформировать у себя способность самостоятельного суждения, развитую морально-правовую рефлексию.

Для оценки степени развития способности суждения (и, соответственно, постановки задач и выбора методов преподавания) можно воспользоваться критериями *минимального и оптимального уровней*¹.

Под *минимальным уровнем* развития способности суждения в области прав человека мы будем понимать способность распознавания в общественной и политической жизни явлений индивидуальной, групповой и институциональной дискриминации людей по признакам расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Под *оптимальным уровнем* развития способности суждения в области прав человека понимается готовность и навыки самостоятельного поиска путей и средств установления недискриминационных отношений с людьми, знание способов реализации и защиты прав человека на национальном, региональном и глобальном уровнях.

Достижение минимального уровня развития способности суждения в области прав человека — это цель того этапа в преподавании прав человека, который мы называем *пропедевтическим*. Задача пропедевтики — пробудить и способствовать развитию у учащихся морально-правовой рефлексии, направленной на признание и уважение достоинства человека, распознавание умаляющих человеческое достоинство предубеждений, предрассудков, стереотипов.

Неразвитое моральное сознание, отсутствие чувства собственного достоинства и достоинства другого человека, моральная глухота, непробудившаяся совесть учащегося — это камень, на котором зерна прав человека вряд ли дадут всходы. Поэтому пропедевтика — необходимый этап и компонент в преподавании прав человека.

Пропедевтический этап преподавания прав человека по характеру решаемых задач условно можно разделить на *позитивную* и *негативную* пропедевтику. *Позитивная пропедевтика* своей непосредственной целью имеет (перечисление в порядке открытого списка): научение познанию различий между людьми и уважению другого в его инаковости, отличии от нас; ненасильственное разрешение конфликтов; выработку толерантности; умение работать в группе; участие в выработке решений; умение быть ответственными. *Негативная*² *пропедевтика* направлена на выработку навыков определения и преодоления предубеждений, предрассудков, стереотипов и дискриминации в школе, семье, обществе, в межэтнических отношениях, в прессе, в электронных СМИ, в повседневной речи. Негативная пропедевтика в преподавании прав человека помогает формированию отрицательного отношения к несправедливости и неравенству, которых достаточно в нашем несовершенном мире. Задачи негативной пропедевтики могут решаться в рамках особого курса, входящего в цикл преподавания прав человека.

Необходимость негативной пропедевтики в рамках преподавания прав человека особенно настоятельно ощущается в полиэтнических и мультикультурных обществах, где на пересечении различных этнических образов мира, стилей жизни, культурных традиций, обычаев, религиозных верований и ритуалов возникает почва для формирования предубеждений, предрассудков и дискриминации, но здесь же возникают и условия для их преодоления. В этнически и культурно разнородных обществах принцип интеркультурности в преподавании прав человека становится ведущим и включает в себя негативную пропедевтику как профилактику дискриминационных отношений в обществе.

Чтобы более четко определить границы интересующих нас проблем, обратимся к определению дискриминации в современном международном праве.

Понятие дискриминации в международном праве

Дискриминация — это умаление или унижение человеческого достоинства, отказ от универсальности прав человека, выражающийся в их произвольном ограничении; дискриминация, умаляя или унижая человеческое достоинство, становится одним из главных источников таких несовместимых с международно-правовым порядком явлений, как использо-

вание рабского или принудительного труда, использование пыток и жестокого, бесчеловечного отношения или наказания, расизм, апартеид, геноцид, неравноправие женщин³.

В международном праве под дискриминацией понимается *различение, исключение, ограничение или преимущество*, основанное на тех или иных признаках человека, целью или результатом которых является ликвидация либо умаление *«признания, использования и осуществления на равных основах прав человека и основных свобод»* для той или иной группы или отдельных людей во всех или отдельных сферах человеческой жизнедеятельности. Иными словами, дискриминация направлена против *равенства (одинаковости) прав людей и их универсальности*, т. е. принадлежности каждому человеку. Вместе с тем, международное право признает допустимость определенного вида дискриминации, так называемой *позитивной дискриминации* как средства борьбы с дискриминационными ограничениями прав и свобод человека.

Под позитивной дискриминацией понимаются специальные меры, которые используются с исключительной целью защитить ту или иную группу или отдельных людей от дискриминации и обеспечить им возможность использования и осуществления прав и основных свобод человека. Позитивная дискриминация рассматривается как *временная мера*, ограниченная особым *возрастом* (дети, старики), *состоянием человека* (инвалидность, беременность и роды у женщин), *периодом*, необходимым для перестройки тех или иных социальных институтов (семьи, занятости, образования, политической системы и т. д.), которые не создают необходимых условий для реализации прав и свобод человека на началах равенства и универсальности.

Обычно позитивная дискриминация реализуется комплексом дополнительных прав, предоставляемых определенной группе людей на тот или иной период. Продление действия этого комплекса прав за пределы определенного периода рассматривается как недопустимое (см.: *ст. 1, п. 4 Международной конвенции о ликвидации всех форм расовой дискриминации*), поскольку в этом случае позитивная дискриминация утрачивает основания для своего существования.

Следует отметить, что в международно-правовых документах выделяется особая роль образования как инструмента преодоления дискриминации. Так, в *Конвенции о ликвидации всех форм дискриминации женщин (ст. 5 и ст. 10 п. С)* специально говорят о значении образования в преодолении в общественном сознании стереотипов относительно ролей женщин и мужчин в обществе и семье, которые сложились под влиянием исторических традиций.

Это очень трудная задача, поскольку исторически сложившиеся представления о месте и роли человека в обществе имеют характер непосредственной очевидности, кажутся само собой разумеющимися, что затрудняет распознавание содержащихся в них дискриминационных ограничений прав человека.

Исследование традиций и формообразований сознания — областью философско-культурологических исследований. Поэтому уточнение задач негативной пропедевтики в преподавании прав человека требует хотя бы небольшого экскурса в эту область.

Философско-культурологические основания негативной пропедевтики

Политический проект современности, в рамках которого сформировалось понимание прав человека, ныне принятое международным сообществом, развивался под знаком мятежа против традиции и укорененных в ней представлений. Рационалистическая установка, характерная для политического проекта современности, требовала, как писал Рене Декарт, «не придавать особой веры тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая». Френсис Бэкон, считавший рационально сконструированный эксперимент главным источником знаний, также утверждал: «Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от введения и прививки нового к старому. Должно быть совершено обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперед»⁴. Джон Локк исходил из того, что разум человека — это *tabula rasa* (чистая доска), на которой опыт и учение пишут наново.

«Начинание с самого начала», отвержение застойных традиций феодального общества и создание нового общества предполагало, что интеллектуальный скarb старого мира будет подвергнут строгой ревизии человеческого рассудка и все, что не выдержит такого испытания, будет безжалостно выброшено на свалку. Собственно, именно в это время формируется понимание предрассудков как формообразований сознания, предшествующих представлениям и понятиям, созданным рассудком, как «темных» представлений, не освещенных светом разума. В силу этого *пред-рассудок* (*pre-judice*) становится практически синонимом заблуждения как стихийно, произвольно сложившегося представления, не побывавшего перед судом нашего разума. Однако мысленное уравнение «*предрассудок* = исторически сложившееся представление = заблуждение», сложившееся в рамках рационалистических установок политического проекта современности, встретило возражение сторонников исторических традиций, которые исходили из презумпции, сформулированной Ю. Мезером: «У меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами»⁵.

Начиная с эпохи великих буржуазных революций, оппозиция *прогрессизм — консерватизм* постоянно присутствует в общественном сознании в различных модификациях, оказывая влияние и на педагогическую теорию и практику. Можно выделить три разновидности защитников исторических традиций: 1) консерватор — охранитель *существующего* положения вещей от покушений на него разрушителей-революционеров и реформаторов; 2) реакционер-реставратор, стремящийся к возрождению некоего *существовавшего* образца (ценности или института), который, по его мнению, способен разрешить существенные проблемы современного общества; 3) традиционалист, отстаивающий не существующие или существовавшие институты и ценности как таковые, а *принцип органического роста общества и непрерывность исторических традиций*.

При всей значимости различий позиций защитников исторических традиций у них есть общая черта: *избирательное отношение к традиции*. Традиция уже не является потоком, захватившим человека целиком; защитник традиции пытается так или иначе направить ее течение и использовать его в интересах человека. Такая отстраненность от традиции — следствие того, что историческое наследие, получаемое современным обществом от прошлого, во-первых, неоднородно, вплоть до наличия в нем противоположных и даже взаимоисключающих ценностей, а, во-вторых, в разной степени и в разном направлении влияет на состояние современного общества.

Оппозиция традиционализму в лице сторонников прогрессизма, — по мере того, как, с одной стороны, укреплялось новоевропейское общество в его различных вариантах (английском, французском, американском, немецком и т. д.) а, с другой стороны, они обзаводились своей собственной традицией, — переходила от абстрактного отрицания традиции к ее историческому пониманию. Помимо выбора между «старым» и «новым» возникает проблема выбора между разными вариантами «нового», каждый из которых имеет свои положительные и отрицательные стороны и сохраняет разные стороны исторического наследия. В этой ситуации оказывается возможной постановка вопроса, вынесенная в заголовок известной статьи В.И. Ленина «От какого наследства мы отказываемся?»⁶

Постановка такого вопроса предполагает, что возможно вступление в права на наследство или отказ от него. Следует заметить, что и сегодня общество решает этот же вопрос, выбирая между социалистическим и несоциалистическим наследием, между отечественными культурными традициями и формами современной массовой культуры⁷.

Впрочем, проблема культурного наследия в современном постиндустриальном обществе, где существует индустрия массовой культуры, стоит по-другому. При всей базаровской прямоте и смелости, ленинская поста-

новка вопроса не предполагала полного отказа от «наследства», речь шла об избирательном отношении к нему.

Для постиндустриального общества характерно вторжение во все сферы общества технико-экономической рациональности, подорвавшей значение гуманистических ценностей и дезорганизовавшей работу механизмов культурной преемственности. Здесь на протяжении жизни одного поколения несколько раз происходит смена рода занятий, уклада повседневной жизни, общественных вкусов, политических идеологий, что делает весьма проблематичным нахождение четко очерченного ответа на вопрос: какое позитивное наследство оставляет данное поколение последующему? С другой стороны, новое поколение не заявляет своих прав на культурное наследство предшествующего поколения, на его систему ценностей и пристрастий, а утверждает свое право на создание собственной системы ценностей и стиля жизни. В этой ситуации претензии предшествующего поколения на гарантии сохранности его наследства от последующего поколения мало уместны и оно готово довольствоваться минимумом: хотя бы толерантным отношением нового поколения к ценностям их «предков».

Эта историческая ситуация в зарубежной философско-культурологической мысли описывается в понятиях «аномии», «потери опыта», «дефицита легитимности», «потери ориентации», «смыслового дефицита», «неуправляемой сложности» современного общества. Естественно, что такого рода кризисные явления культуры постиндустриального общества стимулируют обращение к традиции и переосмысление ее содержания.

Методологические ориентиры такого переосмысления традиции достаточно четко прорисованы в работах одного из ведущих немецких философов Х.-Г. Гадамера. Опыт исторической традиции, по его мнению, «всегда возвещает такую истину, к которой следует *приобщиться*»⁸, поскольку он возвышается над тем, что из него может извлечь историческая критика. Более того, «новое критическое сознание» должно выводить «мыслительные и языковые привычки», которые складываются у современного человека в процессе общения, «на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим»⁹. Как видим, в противоположность новоевропейскому рационализму не индивидуальный человеческий рассудок выступает судьей исторической традиции, а традиция судит рассудок.

Такое переворачивание точки отсчета приводит к совершенно иной оценке предрассудков. Гадамер пишет: «В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей очевидностью постигаем себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кри-

вых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому *предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия*¹⁰. Такой поворот темы предрассудков выделяет в их содержании не негативный, а позитивный момент: *пред-рассудок* — не то, что *преграждает* дорогу рассудку, не прошло проверки рассудком, а то, что *предваряет* рассудок, является в некотором смысле опорой рассудка¹¹.

Исходя из такой постановки вопроса, Гадамер предлагает дифференцированно подходить к предрассудкам, стараясь «отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, в силу которых мы понимаем *превратно*»¹².

С Гадамером можно согласиться, когда он рассматривает предрассудки в контексте проблемы понимания. Понимание вообще относится к субъективной стороне истины. Оно является отношением сознания человека к истине. Это движение раскрывает способы и степень освоения сознанием истины и характер установки сознания по отношению к истине.

Например, равенство суммы квадратов катетов квадрату гипотенузы было известно египтянам до доказательства Пифагором своей теоремы. Но египтяне знали эту истину в частной форме (как свойство отдельного вида прямоугольных треугольников, катеты которых равны 3 и 4), а Пифагор показал ее справедливость для всех прямоугольных треугольников. У египтян эта истина выступала как эмпирически найденное правило, а у греков она стала одним из законов евклидовой геометрии. Поэтому мы рассматриваем теорему Пифагора как более полное и глубокое понимание истины, к которому египтяне сделали первые шаги.

Но способы и степень освоения сознанием истины — это не единственные характеристики отношения сознания к истине. Не менее важен характер установки сознания в его отношении к истине. И здесь возможен необычайно широкий (и пока еще мало исследованный) диапазон отношений: от благоговейного покорства истине до безрассудного бунта против нее. Истина в нашем сознании может оцениваться не только с точки зрения ее объективности, всеобщности, доказательности, практической полезности, соответствия правилам морального благоразумия и т. п. Сознание может занять по отношению к истине и такую парадоксальную позицию, которую поэт схватил в замечательной формуле: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман». В философии эта проблема известна как проблема достоверности.

Не входя в детальное обсуждение, ее суть можно сформулировать следующим образом: для сознания мало истинности истины, требуется еще и доверие к ней человека. Истина может оказаться «низкой», от которой

человек с благородным негодованием отвернется в сторону «возвышающего обмана». Впрочем, возможна и иная ситуация, когда истина окажется слишком высокой для человека, чтобы он ее понял. У Салтыкова-Щедрина в «Истории города Глупова» описан один из градоначальников, который в силу своего слишком малого роста ни одной крупной мысли вместить не мог.

Отношение сознания к истине — даже в том случае, когда она имеет за собой систему научных доказательств — всегда включает субъективный момент (безусловное доверие, сомнение, безразличие, недоверие и т.д.), который определяет, насколько эта истина значима для нас на деле. Знание, которому мы не доверяем, не может быть прочной основой наших действий, и, наоборот, то, чему мы доверяем, далеко не всегда является истинным знанием. Доверие к знанию (в силу авторитета традиции или науки, примера других людей и т.п.) в некотором смысле действительно предшествует рассудку (=предрассудку), при этом, конечно, многое из того, чему доверяем, такого доверия не заслуживает. Многому мы доверяем всуе, порождая *суеверия*.

Можно согласиться с Гадамером, что *«предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия»*, но он решительно неправ, полагая, что можно провести демаркационную линию между истинными предрассудками и предрассудками ложными (суевериями), опираясь только на историческую традицию, которую, к тому же, понимает как «замкнутую цепь».

У последователей Гадамера мы находим далеко продвинутую апологию предрассудков. Так, Г.-К. Кальтенбруннер рассматривает предрассудки как неосознанные предпосылки разума, которые «представляют нам в распоряжение основополагающие ориентации, с помощью которых мы можем организовать и структурировать множество получаемых нами впечатлений»¹³. Соответственно этому, разум утрачивает значение универсальной, родовой способности человека, а выступает как «разум в традиции», как видовая способность, ограниченная национальными традициями, нравами, институтами.

Исходя из этого, немецкие неоконсерваторы отстаивают идею авторитарной педагогики, где отношение учителя к ученику строится по субъект-объектной модели, разум учащегося развивается в границах авторитета традиции, а задача воспитания заключается в том, чтобы внедрить в сознание учащихся традиционные нормы как образцы поведения.

Вполне разделяя озабоченность неоконсерваторов разрушением механизмов культурной преемственности и деградацией ценностных основ современного общества, мы все же не можем согласиться с их рецептами

излечения этих болезней. Противопоставляя абстрактному тезису рационализма *«рассудок вправе судить традицию»* столь же абстрактный анти-тезис *«традиция вправе судить рассудок»*, неоконсерваторы упускают из виду то принципиальное обстоятельство, что сама возможность какого-либо суда возникает тогда, когда традиция дает сбой, пересыхает или обнаруживает тупиковый, безысходный характер человеческого существования в своих границах. В этом случае возникает возможность *самокритики традиции*. Самокритика традиции, с одной стороны, избавляет нас от тупой покорности «заветам предков», а с другой — противостоит самодовольному резонерствованию абстрактного рассудка. Самокритика традиции не ограничивается различением «истинных» и «ложных» пред-рассудков, как полагает Гадамер. Она способна открыть мыслящему рассмотрению предельные возможности мыслительных или жизненных форм, выработанных предшествующей историей, *за которые человеческий род должен перешагнуть, включив их в более широкие формы, для того, чтобы сохранить свою преемственность.*

Понятие самокритики традиции позволяет презумпцию сторонников традиции *«у меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами»* сформулировать по-другому: *«у меня нет оснований считать наших предков глупцами, поэтому я полагаю, что, живя в существенно отличных условиях, они бы действовали по-другому и то же советовали бы делать нам».* Почтение к «ветхому завету» не должно препятствовать созданию «нового завета».

Понятие «самокритика традиции», которое, как мы полагаем, более адекватно описывает ситуацию кризиса традиций в современном обществе, отражает как внутренние, так и внешние противоречия традиции, выражающиеся в «сшибке» разных традиций, неизбежно возникающей в условиях интеграции современного мира, ставящей лицом к лицу разные культурные традиции и заставляющей их искать модусы сосуществования. Мультикультурный характер современного общества является неотъемлемым фактом, которому можно противопоставлять либо ностальгию по былой (зачастую мифической) моноэтничности и монокультурности, либо бесчеловечную практику «этнических чисток» и насильственного подавления развития «чужих» культур.

Самокритика традиции создает область *открытой юрисдикции* традиции и разума, в которой действительным является не *безапелляционный приговор* одной из сторон, а *взвешенное суждение*, выработанное в ходе их диалога. Поэтому самокритика традиции не предполагает рассудочно-го конструирования полярных «прогрессивных» и «реакционных» традиций, которыми (в качестве неизменного шаблона) отмеривается исторический опыт. Прогрессивность традиции при таком понимании определяет-

ся исходя не из сконструированного идеала будущего общества, который «предвосхищает» или к которому «ведет» историческое явление; прогрессивность исторической традиции определяется ее способностью к развитию и преобразованию, открывающим возможности для жизни человека, сообразной его достоинству.

Исходя из этого, традиция и ее формообразования, включая предрассудки, требует критической рефлексии, соотнесения их с условиями и потребностями современной жизни, понимаемыми не в утилитарно-прагматическом смысле, а в смысле условий и потребностей жизни, отвечающей человеческому достоинству. С этой точки зрения, обучение сопоставлению предрассудков с правами и свободами человека является именно тем опытом и навыком, в котором нуждается современный человек.

Дело в том, что само понятие прав человека и их комплекс, постепенно утверждающиеся как в международном, так и в национальном праве, представляют собой результат такого диалога истории и разума. Только с точки зрения *происхождения* идеи прав человека, она связана с определенными европейскими и североамериканскими просветительскими доктринами (Локк, Руссо, Пейн, Франклин, Кант и др.); в *своем современном виде* (комплекс международно-правовых актов и механизмов их реализации, принятый международным сообществом) понятие прав человека представляет результат сопоставления европейских, азиатских, африканских, арабо-мусульманских культурных традиций, политических идеологий либерализма, демократии, социализма, национально-освободительных движений¹⁴. Разумеется, «язык» прав человека, на котором ведется диалог истории и разума, еще далек от совершенства, но это язык мирного сосуществования, взаимопонимания и сотрудничества, на котором начинает говорить современное человечество. Научить этому языку подрастающие поколения — достойная и благородная задача.

С нашей точки зрения, один из главных предрассудков современности — предубежденное отношение к «языку» прав человека. Над человеческим родом словно все еще витает проклятие «вавилонского смешения языков», отливаясь в сакраментальную формулу «это невозможно, потому что невозможно никогда». Но, как нам представляется, если не строить «башню на небо», а стремиться к достойной совместной жизни на земле, то общий язык люди могут найти и находят.

Принцип интеркультурности в преподавании прав человека и проблема преодоления этнических стереотипов

Наличие многих факторов, определяющих мультикультурный характер современного общества, накладывает свою печать на понимание разными авторами интеркультурного образования. Одни делают упор на ан-

тирасистское образование, другие считают, что интеркультурное образование означает уделение большего внимания истории, географии и культуре стран происхождения иммигрантов, третьи видят задачу интеркультурного образования в передаче чувства относительности культур. Присутствие всех этих моментов в интеркультурном образовании представляется нам правомерным, но все же его главная задача заключается в ином.

Интеркультурное образование, на наш взгляд, направлено на преодоление этноцентризма знаний и системы образования, на формирование человека, уважающего права другого, принимаемого в его инаковости, готового к диалогу с другими людьми для достижения взаимопонимания и взаимоприемлемых решений.

Принцип интеркультурности в преподавании прав человека выражает, с одной стороны, универсальность прав человека, которые, как подчеркивается во Всеобщей Декларации, принадлежат каждому «без какого бы то ни было различия, как-то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального и социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения». С другой стороны, он отражает *мультикультурный* характер современного общества. Мультикультурность современного общества является решающим фактором, определяющим необходимость введения принципа интеркультурности в образование.

В исследовании французского ученого А. Перотти в качестве общих факторов, определяющих мультикультурный характер современного европейского общества, выделяются следующие ¹⁵:

- вклад многих культур и цивилизаций в европейскую культуру;
- распад и глобализация культуры под влиянием, в частности, применения новых технологий в средствах массовой информации и телекоммуникациях;
- лингвистический и этнокультурный плюрализм как побочный результат истории формирования национальных государств в Европе;
- широкое расселение в нескольких странах Европы цыган и кочевого населения, с характерной для них культурной спецификой;
- множественность регионов (регионы как исторические, культурные, географические и экономические единицы);
- множественность культур как результат смешения общин оставшихся на постоянное жительство недавних экономических и политических мигрантов, которая связана с историей колониализма и деколонизации;
- разнообразие вклада, внесенного другими культурами и цивилизациями в национальное наследие различных европейских стран (язык, экономика, история, естествознание, философия, литература, музыка, повседневная жизнь и т. д.);

- культурные следы в общественной психологии, связанные с историей колонизации и деколонизации, и имеющиеся у людей привычки восприятия других (стереотипы, предрассудки, последствия колониализма);
- наконец, культурное многообразие стран Европы, несущих отпечаток собственной эмиграции за океан на разные континенты в конце XIX — первой половине XX в., память о которых жива благодаря связям между населением исторической родины и диаспоры.

Комбинация всех или части указанных факторов порождает варианты мультикультурного общества в разных европейских странах. Несомненно, что украинское общество также обладает мультикультурным характером, поскольку в его жизни наличествуют, по меньшей мере, семь из девяти перечисленных факторов. Поэтому для нас принцип и практика интеркультурного образования представляют особый интерес.

Первоначально в странах Западной Европы осознание мультикультурного характера европейского общества и необходимости интеркультурного образования проходило под воздействием двух волн экономической и политической миграции (1950–1960-х и 1970–1980-х годов), приведших к появлению в европейских странах крупных общин мигрантов. В настоящее время, по оценкам экспертов Совета Европы, иммигрантские общины в большинстве европейских государств составляют от 5% до 10% всего населения ¹⁶.

Общины иммигрантов (из Африки, Азии, Карибского бассейна, стран Восточной Европы) несли с собой культуру, обычаи, религию, язык и т.д., отличные от европейских, что создавало трудности их интеграции в социально-экономические, политико-правовые, культурные структуры европейского общества. Первая реакция Совета Европы шла по пути оказания помощи членам иммигрантских общин в адаптации к ценностям и нормам европейского общества ¹⁷. Специально для них Советом по культурной кооперации Совета Европы разворачивается программа интеркультурного образования (проект № 7: «Образование и культурное развитие мигрантов») ¹⁸.

Этот первый этап европейского опыта интеркультурного образования фактически осуществлялся в соответствии с принципом *позитивной дискриминации*, т.е. предоставлении меньшинству определенных льгот и преимуществ для того, чтобы оно могло воспользоваться возможностями, гарантированными законом всем. Однако такой подход оказался недостаточным для решения возникших проблем. Он не затрагивал ценностных основ и организации основных институтов общества, которые по-прежнему были ориентированы на большинство и поэтому работали в режиме косвенной, так называемой *структурной дискриминации*, не воспринимая меньшинство, вытесняя его на обочину, рождая явление маргинализации общества.

Поэтому, начиная со второй половины 1980-х годов, в политике интеркультурного образования происходит поворот. Она начинает теперь строиться в соответствии с принципом *позитивной акции*. В Европе под этим понимается совокупность таких мер, которые предполагают «...гибкость в подходе к потребностям различных этнических групп, а их основная задача заключается в создании условий для всех и каждого на деле пользоваться преимуществами, предоставляемыми равенством возможностей, гарантированным законом»¹⁹.

Если принцип позитивной дискриминации ориентирован на интеркультурное образование меньшинства, то принцип позитивной акции предполагает необходимость интеркультурного образования всех; если реализация первого принципа фактически была направлена на облегчение ассимиляции меньшинства культурой и институтами большинства, то реализация второго предполагает не ассимиляцию, а культурную интеграцию, то есть объединение, сохраняющее самобытность объединяющихся сторон. их культурную индивидуальность.

Необходимость культурного полифонизма в образовании была также стимулирована процессами объединения Европы, которые поставили под сомнение привычное отождествление «нации», «территории» и «государства». Процессы европейской интеграции и выработки европейского самосознания актуализировали проблемы культурного многообразия Европы, наличие в ней самобытных регионов со своей историей, традициями, культурой, языками, обычаями, отличными от титульной нации, как принято у нас выражаться.

Большую роль в признании культурной индивидуальности регионов и необходимости ее сохранения как общеевропейского культурного богатства сыграла конференция местных и региональных органов Совета Европы и принятая ею Бордоская Декларация (1978), которые выделили региональное измерение мультикультурности современного общества.

Видимо, ни одно общество, в особенности если оно полиэтническое, не может считать, что оно обладает иммунитетом от предрассудков и дискриминации. В связи с этим возникает вопрос о механизме возникновения этих явлений. Точнее, пожалуй, будет говорить о *механизмах* порождения предрассудков и дискриминации. Ибо только часть предрассудков (в частности, касающихся роли полов, расовых и межэтнических взаимоотношений) имеют исторические корни, а другие рождаются сегодня, формируются в нашей повседневной жизни. Они рождаются в контексте особого — *повседневного знания*.

К сожалению, в нашей научной литературе анализу повседневного знания уделялось и уделяется совершенно недостаточное внимание²⁰. Повседневное знание, если и становилось у нас объектом анализа, то в

сопоставлении с научным знанием, и оценивалось в категориях несовершенства, неполноты, односторонности, субъективности, незрелости и т. д. в сравнении богатством, совершенством, всесторонностью, объективностью, зрелостью и т. п. научного знания. Между тем повседневное знание является самостоятельной формой знания, которая обладает своими собственными достоинствами и недостатками, безотносительными к достоинствам и недостаткам научного знания, и своими собственными механизмами производства, отличными от механизмов и процессов производства научного знания.

В качестве рабочего определения повседневного знания можно взять то, которое предлагают П. Бергер и Т. Лукман: «Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни»²¹.

Особенностями повседневного знания являются:

- влеченность в процесс повседневной жизни человека с ее устоявшимся кругом ежедневных потребностей;
- опора на не подвергаемые сомнению факты; — инструктивно-рецептурный характер содержания знания;
- отсутствие специализированных процедур производства и верификации знания.

Повседневное знание содержит алгоритмы деятельности и общения, выработанные совместно живущими людьми для типичных ситуаций повседневной жизни. В отличие от предшествующих эпох, повседневное знание современного человека может содержать в себе вкрапления научного знания, которые, однако, не определяют его характер. Скажем, пользуясь телефоном, я могу припомнить кое-что из школьного курса физики о движении тока, но это несколько не означает, что я имею сколько-нибудь целостное знание о работе телефонных линий, которое организует мою деятельность.

Однажды освоенный успешный алгоритм деятельности или поведения в той или иной ситуации становится привычным, подвергается хабиутализации. Образ восприятия или понимания той или иной типичной ситуации *осаждается*, как выражаются П. Бергер и Т. Лукман, в сознании. Таким образом создаются условия для формирования *стереотипов* сознания.

Стереотипы часто образуются в результате такой «неправильной» процедуры обобщения. К сожалению, такого рода «ненаучные» представления оставляются без внимания и анализа в рамках нашей педагогики, ориентированной исключительно на приобщение учащихся к научным знаниям. И если для высшей и профессиональной школы такая ориентация в общем-то оправдана, то общеобразовательная школа должна бы

давать и понимание особенностей повседневной жизни и тех образов сознания, которые она продуцирует.

Стереотипные представления, формирующиеся в процессе повседневной жизни, закрепляются, входят в нормативную (чаще всего неписаную) структуру социальных институтов и ролевого поведения, осуществляемого в их рамках. Естественно, что нормативная структура социальных институтов отражает культуру, традиции, обычаи большинства данного общества. Поэтому представители меньшинств в социальных институтах общества наталкиваются на институциональную или структурную дискриминацию.

Достаточно убедительное описание возникновения межэтнических предрассудков на базе структурной дискриминации можно найти в работах голландского исследователя Т.А. ван Дейка, анализировавшего рассказы об этнических меньшинствах, которыми в повседневной жизни обмениваются жители Амстердама. Ван Дейк утверждает: «Предпочтительным материалом для рассказа являются таинственные, забавные, опасные, необычные или самые последние события, при этом интерес к рассказу определяется нашими действиями в подобной ситуации. Такие события часто создают «затруднения» на пути выполнения наших повседневных задач, и наши слушатели могут захотеть узнать, как нам удалось «преодолеть» эти затруднения и как мы реагировали на эти события»²². Понятно, что принятый в повседневной жизни обмен новостями при встрече диктует именно такой отбор материала для рассказов. И столь же понятно, что в такие рассказы будут попадать представители этнических или религиозных меньшинств, которые ведут себя «неправильно» в привычных для нас ситуациях и институтах, и своим «отклоняющимся» поведением мешают нам.

Но рассказы о таких житейских историях ведутся не просто для того, чтобы позабавить кого-то или скоротать время. Анализируя массив таких рассказов, собранный в ходе специального исследования, ван Дейк приходит к следующим выводам: «Рассказы о подобных историях формулируют (нам представляется, что точнее было бы сказать «подкрепляют» — *Н.Р.*) нормы и ценности, на основе которых производится оценка «отклоняющихся» форм поведения. Таким образом обеспечивается базисное для этнического большинства знание об этнических меньшинствах, а также даются рецепты относительно того, какой должна быть реакция и какими — действия. Эти реакции воплощают в себе нашу предубежденность, лежащую в основе оценок и реакций. В то же время они рассказываются для того, чтобы эту предубежденность разделяли с нами другие»²³.

В частности, в такого рода рассказах не только выражается предубежденность и формируются рецепты обращения с представителями мень-

шинств, но возникает и пейоративная лексика, которая используется применительно к этим группам населения.

Еще один механизм формирования предрассудков и дискриминации связан с работой средств массовой информации. Частично масс-медиа всего лишь транслируют предрассудки и стереотипы, формирующиеся в повседневной жизни. Но поскольку движущими силами работы СМИ выступают экономические, политические, идеологические интересы значительных сил современного общества, то здесь возникают особые условия для порождения и закрепления стереотипов, предрассудков и дискриминации. Эта тема, однако, заслуживает особого рассмотрения, и мы ее здесь развивать не будем.

* * *

Традиции и мир повседневности, лишенные критической рефлексии, в разных формах служат источниками стереотипов, предубеждений и предрассудков, которые являются основой дискриминационного отношения к человеку. Поэтому принцип интеркультурности в преподавании прав человека является одним из ведущих. Без использования этого принципа невозможно донести до учащихся смысл универсальности и равенства прав человека.

Реализация принципа интеркультурности в преподавании прав человека предполагает такое эмоционально-нравственное и рациональное развитие учащегося, которое через сочувствие, сопереживание и терпимость к иному возвышает его до понимания того, что исторически данные формы культуры, точно так же как стереотипы повседневного мира, подлежат критике, которая, в свою очередь, не является замаскированной апологией одной из исторических традиций. Принцип интеркультурности в преподавании прав человека, на наш взгляд, является плодотворным, когда он не служит инструментом ассимиляции, а выступает основой полноценного и полноправного диалога культур.

¹ Общий объем знаний и навыков в области прав человека, который должны получить школьники, мы принимаем в том виде, как это предлагается в Рекомендации № R (85)7 Комитета министров государств — членов Совета Европы о преподавании и изучении прав человека в школе / См. русский перевод в кн.: *Права человека в современном мире* / Отв. ред. Н.П. Рагозин. Донецк, 1995. С. 141–145.

² В значении *негации* — отрицания-преодоления. — Н.Р.

³ Современное международное сообщество ясно выразило свое понимание нетерпимости дискриминации и стремление бороться с ее проявлениями. Об этом свидетельствует не только *Хартия прав человека*, но и целый ряд специальных актов — *Конвенция о предотвращении преступления геноцида и наказании за*

него (1948), Конвенция ЮНЕСКО о борьбе с дискриминацией в сфере образования (1960), Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации (1965), Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации женщин (1979), а также ряд других документов.

⁴ Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. М., 1978. Т. 2. С. 17.

⁵ Цит. по: Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 228.

⁶ В литературе отмечалось, что у отечественной культуры новейшего времени есть некоторые постоянные проблемы, выражаемые «вечными» вопросами «Что делать?» и «Кто виноват?» Мы полагаем, что к этому списку следует добавить и вопрос «От какого наследства мы отказываемся?»

⁷ При этом, как это свойственно эпохам сбой исторических традиций, царит смута. В результате мы наблюдаем, как, с одной стороны, коммунисты сближаются с национал-патриотами, а, с другой стороны, в демократических изданиях встречаешь хвалебные оды в честь российской монархии.

⁸ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 40.

⁹ Там же. С. 43. Критику гадамеровского понимания традиции см.: Малахов В. Герменевтика и традиция // Логос. 1999. № 1. С. 5–7.

¹⁰ Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 329.

¹¹ Еще далее идет Э. Геллнер. В своей последней работе он выдвинул следующий тезис: «Любая культура — это в сущности систематическое предубеждение. Обществу нужны надежно укрепленные парадигмы. Поэтому убеждения, никак не защищенные от света разума, надо превратить в предубеждения. Нет общества без культуры, и нет культуры без предубеждений, заведомо защищенных от попыток ревизии. Таким образом, только предрассудок делает возможной социальную жизнь и обеспечивает социальный порядок». См.: Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 41.

¹² Там же. С. 353.

¹³ Цит. по: Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). Киев, 1994. С. 122.

¹⁴ Известно, что при выработке проекта Всеобщей декларации прав человека одними из самых напряженных дискуссий оказались те, которые были вызваны различиями культурных традиций Востока и Запада и касались казалось бы наиболее простых и очевидных прав человека. Так, право на жизнь (ст. 3) вызвало дискуссию (которая и сегодня далека от завершения) о том, с какого момента начинается жизнь человека, как в этом свете выглядит практика аборт и как совместить с этим правом институт смертной казни. Право человека на свободу и личную неприкосновенность (ст. 4) вызвало дискуссию о правомерности существования в некоторых обществах института «добровольного рабства». Равенство мужчины и женщины при заключении брака, в браке и при его расторжении (ст. 16) вызвало такие разногласия в Комиссии по правам человека, которые не удалось примирить даже ее председателю (Э. Рузвельт), несмотря на ее выдающиеся дипломатические способности. В результате в проекте Всеобщей декларации, который был вынесен на Генеральную Ассамблею ООН, эта статья отсутствовала и была включена в итоговый текст по предложению делегации

- Мексика. См.: *Johnson E.* La declaration Universelle des droits de l'homme. 40-e anniversaire — 1948–1998 / Ed. L'Harmattan. P., 1990. P. 64–65.
- ¹⁵ *Perotti A.* The case for intercultural education. Council of Europe Press. 1994. P. 34–35.
- ¹⁶ Межобщинные и межэтнические отношения в Европе. Заключительный доклад проекта Совета Европы по межобщинным отношениям. Страсбург, 1993. С. 8.
- ¹⁷ Рекомендации Комитета министров Совета Европы № R(84)18 «Подготовка учителей к преподаванию в духе интеркультурного взаимопонимания, особенно в контексте миграции», № R(84)9 «Второе поколение мигрантов», № R(84)7 «Поддержка культурных связей мигрантов со страной их происхождения и облегчение досуга».
- ¹⁸ См.: Abstract of the Final Report of the Project Group by Mrs M. Rey. [DECS/EGT(87)19].
- ¹⁹ Межобщинные и межэтнические отношения в Европе. Заключительный доклад проекта Совета Европы по межобщинным отношениям. С. 26.
- ²⁰ В качестве одной из немногих попыток можно указать книгу: *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания* / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М., 1990.
- ²¹ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 44.
- ²² *ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. Сб. работ. М., 1989. С. 191.
- ²³ Там же. С. 192.

Изабель Дим

Воспитание и толерантность: импликации интеркультурной педагогики в аспекте теории действия

I. Научно-педагогический подход к проблеме этнически кодируемого различия

За последние два десятилетия такие знаки различия, как пол, национальная, этническая и религиозная принадлежность, цвет кожи, а также физическая или психическая неполноценность и сексуальная ориентация постепенно превратились в привычный предмет общественных дискуссий. Индивиды и группы, которые чувствовали себя дискриминированными, активно использовали эти маркеры для проведения своих политических и социальных интересов. Прототипы подобных движений — феминизм и мультикультурализм. Нэнси Фрезер¹ указывала на серьезнейшие изменения, произошедшие в западных обществах: политика идентичности одержала верх над практикуемой ранее солидарностью. Теперь во главу угла ставится не справедливость, не политические и социальные интересы, сообразные классовым противоречиям данного общества, а некие якобы неизбывные различия, служащие в первую очередь созданию и упрочению (новых) групповых идентичностей².

Параллельно этим, ориентированным на различие, процессам общественной мобилизации идут и научные дискуссии (эти процессы, кстати, являются взаимно подпитывающими). В гуманитарных и социально-научных дисциплинах, особенно в конструктивистской и (пост-) структуралистской мысли, тематизация различия в рамках категорий «пол» и «этничность» приобретает статус предмета исследования. Ведущее место в этом отношении занимает теория феминизма в самом различном ее дисциплинарном и субдисциплинарном приложении, будь то, скажем, социология³ или философия, и в рамках последней — политическая теория⁴, а также моральная философия и социальная философия⁵. При этом в центре обсуждения стоит категория «пол» в ее идентифицирующем значении, упорядочивающем, структурирующем социальные отношения между мужчиной и женщиной.

В фокусе социально-научных дебатов по проблеме «мультикультурного общества» с начала 1980-х годов находятся такие категории, как «этничность», «культура», «национальность». Основным предметом дебатов — считавшиеся преодоленными маркеры различия, нацеленные на принад-

лежность и признание. Теперь они открыты заново в качестве упорядочивающих категорий. Обнаруживается множество противоречивых позиций относительно их возможных импликаций в социальном, политическом и моральном контекстах ⁶.

Как в социально-политической повседневности, так и в теоретических дискуссиях различения по линиям категорий «пол», «культура», «этническая принадлежность» представляют особые *способы рассмотрения* ⁷, посредством которых участники и наблюдательницы группируются и описывают (свою) реальность. В этом отношении такие описания реальности можно считать социальными конструктами. Выражение «конструкт», или «конструкция» относит способ наблюдения и описания к сфере теории познания и методологии, что, впрочем, никоим образом не отрицает их социальной релевантности и действенности ⁸. Напротив: конструкции различия *переживаются* и *проживаются*; транспортируемая и переносимая ими социальная оценка приобретает даже большее общественное значение в силу того, что они проходят научную проработку и получают научное обоснование.

От этих дискуссий совсем немного отделяет вторжение будоражащих душу описаний половых и культурных различий в сферу педагогики. С начала восьмидесятых годов феминистическая педагогика (критическое исследование теории совместного обучения: см. ⁹; ретроспективно см. ¹⁰ впервые осознанно выступила в качестве раздражителя традиционной теории школьного образования. Одновременно «Программа интеркультурной педагогики» открыто помещает признание культурных различий в центр занимающихся образовательными процессами в среде мигрантов и субдисциплинарно ориентированных педагогических исследований ¹¹.

Тем не менее влияние мышления различия в педагогике оставалось ограниченным. Хэйтинг и Тенорт ¹² приходят к выводу, что множественность (суб)культурных норм и ценностей в педагогическом сообществе воспринимается и признается с большой неохотой. Об этом же пишет и Пренгель ¹³. На примере отношений между полами она дает убедительный анализ педагогических подходов к культурным различиям и к психическим или физическим отклонениям, показывая, насколько тяжело оказалось для педагогики и для науки о воспитании теоретически осмыслить эти социально значимые различия и их (нормативный) эквивалент — равенство в контексте справедливости. Насколько велика монологичная инерция организации школы, когда речь идет о языковых различиях, хорошо удалось продемонстрировать Гоголин ¹⁴. Равным образом на периферии педагогической науки остаются женщины и меньшинства как особые объекты исследования. И все же отмеченное Нэнси Фрезер изменение социально-политического климата можно наблюдать и в педагогике. Нау-

ка о воспитании тоже начала постепенно воспринимать новый идеал признания¹⁵.

Меня интересует в этой связи осмысление наукой о воспитании одной педагогической программы, а именно «Программы интеркультурной педагогики»¹⁶, основным предметом которой являются этнически кодированное различие и его признание. Если до сих пор дебаты вокруг интеркультурной педагогики были сконцентрированы на прояснении этого культурного понятия, то теперь пришла пора в перспективе науки о воспитании заняться посылками и следствиями таких педагогических целей, как «толерантность» и «признание». Поскольку о реальности, прямом и косвенном воздействии интеркультурной воспитательной практики почти ничего не известно, я начну с прояснения некоторых понятий, которые нам понадобятся прежде всего, коль скоро мы собираемся эмпирически и систематически проанализировать педагогический подход к этническому различию. Для этого распространенные формы *социального* отношения к этническим различиям будут временно приведены в некое подобие системы (2). Она будет использована для того, чтобы категориально схватить соответствующие возможности действия, которые, располагаясь в биполярном спектре оценки «желательное/нежелательное», варьируют от жесткой дискриминации к равнодушной нейтральности, и далее к толерантности вплоть до признания различия.

Опираясь на наблюдения теории действия, касающиеся этих моделей социального действия в их взаимодействии с другими, можно выявить их нечеткую и амбивалентную структуру. Она обнаруживается и в двух опциях действия, представляющих педагогический интерес, — «проявлять толерантность» и «уважать». Им соответствуют высшие цели «Программы интеркультурной педагогики» — «толерантность» и «уважение» как добродетели, которые следует воспитывать и укреплять в индивиде (3). Амбивалентность и смутность социального обращения с другими структурно-гомологически прослеживается и в педагогическом подходе к этническому различию. Интеркультурная педагогика явным образом подводит нас к педагогическим дилеммам и парадоксам, которые я в заключение проиллюстрирую двумя примерами из интеркультурной воспитательной практики (4).

Если для приверженцев интеркультурной педагогики речь действительно идет о воспитании «правильного подхода к проблеме культурного различия», то, по словам Ауэрнхаймера¹⁷, (уже) недостаточно двигаться только в поле нормативного. Сетование Ауэрнхаймера¹⁸ на то, что в школьной практике интеркультурная педагогика все еще не находит себе адекватного места, предполагает очевидное утверждение Программы. Но при более внимательном рассмотрении подобная рекламация тоже оказы-

вается опрометчивой. В последнее время и в школе, и в других образовательных учреждениях — фактически повсеместно — обнаруживаются соответствующие программные притязания. Так, анализ учебных программ и методических пособий различного происхождения позволяет предположить, что идеи интеркультурной педагогики особенно часто используются как раз в педагогической практике. Сам за себя говорит хотя бы тот факт, что учебники, изданные именно в последнее десятилетие, демонстрируют очевидную приверженность их авторов идее интеркультурного образования¹⁹.

Однако как только приверженцы Программы получили слово, сразу возникли вопросы, касающиеся реальной повседневности воспитания. Например, такой: каково общественное воздействие сегодняшней практики мультикультурного воспитания? Каким процессам обучения эта практика дала толчок? И другой: за какие непредусмотренные последствия она может и должна нести ответственность? В этом плане представляется плодотворным более внимательно рассмотреть отношение педагогики к этническому различию. При этом исходить следует из того способа, каким в зримых педагогических интеракциях осуществляется дидактическая операционализация и реализация этнического различия.

Воспользовавшись терминологией Фриды Хэйтинг²⁰, цели воспитания можно обозначить как «*интенциональные формы описания*» воспитания. Будучи основаны на убеждениях, они указывают прежде всего только на возможную связь между действием (в нашем случае — интеркультурной воспитательной практикой) и высшими целями, точнее «*мишенями*» (в нашем случае — поддержка толерантного поведения и уважения к этническим различиям). Базовой посылкой здесь служит мысль о том, что педагогическими действиями можно добиться в будущем желательного поведения.

Однако для оценки конкретных процессов обучения необходимо обращение к другой, а именно *каузальной* форме описания. «Каузальная форма описания специфицирует не интенциональные действия, но исключительно результаты»²¹. Таким образом, если мы хотим подвергнуть отдельному рассмотрению процессы обучения (а они отражают воздействия процессов воспитания и социализации, которые невозможно задним числом отделить друг от друга), то рекомендуется сосредоточить анализ на достигнутых эффектах и отличать их от заявленных ранее интенций. Элькерс²² подчеркивает, что отношение интенции и воздействия в случае педагогических действий всегда исполняет функцию фоновой посылки. Однако при исследовании воспитательного явления в перспективе теории действия требуется различие между интенцией, *действием* и воздействием, ибо никогда нельзя непосредственно свести действия к интенциям²³. С точки зрения теории коммуникации и теории действий это разли-

чение, конечно, звучит тривиально и принадлежит скорее рефлексии по поводу современного педагогического научного хозяйства, но в контексте педагогической практики оно, безусловно, должно получить более высокий и ясный статус. Это различие дало бы возможность исследовательскому взору, освободившись от нормативного давления, обратиться к эмпирии, которая, разумеется, без теории обойтись не может.

II. Социально-институционализированные формы подхода к этническому различию

Систематический анализ опций социального подхода к этнически кодированному различию позволяет выделить в правовых обществах* в смысле современной эвристики пять возможностей действия, посредством которых индивиды и/или группы могут устанавливать отношения друг с другом. Если расположить эти опции в биполярной схеме относительно оценки морально «желательно/нежелательно», они простираются от полюса полного отвержения (обесценивание/нетерпимость) (1), через замечание/игнорирование (2), ведут далее через терпение/толерантность (3) к позитивной дискриминации таких различий в форме их признания/восхищения и усиления (квотирование, акции поддержки и ксенофилия) (4) и достигают, наконец, полюса полного уважения/почтения (5). Эти пять форм поведения предполагают различия, исходят из них. Они осуществляют себя в дискриминирующем пространстве или спектре поведения, коль скоро они базируются не только на самом данном различии (дискриминация ведь и есть не что иное, как различение), но и на его оценке. Каждая из пяти опций формирует возможные и эмпирически обнаруживаемые способы действия людей в отношении национальных, языковых, культурных, религиозных и фенотипических различий.

Они не только социально оцениваются; на нормативном уровне им соответствуют всегда глубоко укорененные в индивидах, т. е. идеализированные действия, которые также содержат морально-этические оценки. Поэтому все формы подхода к различию, которые могут быть встроены в поведенческую опцию «негативной дискриминации», находятся под запретом и осуждаются как неуважение, унижение, бесчеловечное обращение и т. д. В моральном смысле они наталкиваются на отвержение. На нормативном уровне «игнорированию» этнического различия можно при-

* Здесь не будет идти речь о социально-политических условиях за пределами демократической государственной организации. Обсуждаемые нами институционализированные формы подхода к этническому различию не включают уничтожение, преследование и «этнические чистки».

писать и морально-этическую позицию негативно оцениваемого «равнодушного замечания» (игнорирования), и позитивно коннотированного «равнодушия» как сознательного нетематизирования²⁴. И та, и другая позиция может варьировать в зависимости от конкретной ситуации. Напротив, для трех оставшихся опций («толерантность», «позитивная дискриминация» в смысле «принятие/восхищение» и «уважение») в центр общепризнанных этических оценок выдвигаются морально позитивные оценки. В случае «терпимости» «толерантность» со стороны действующего субъекта представляет глубоко заложенный в нем тип поведения; в случае «принятия/ восхищения» — перед нами проявление намерения легитимизировать социальное значение дифференции через ее признание, усиление и восхищение или преодолеть ее негативные эффекты. Это верно именно потому, что эти опции направлены на изменение социальных условий, например, через утверждение противоположно направленных социально-технологических поведенческих стратегий — таких, как возвышение и подчеркивание различного. Пятая форма: «уважительному отношению» наконец приписывается полное «признание» конкретных дифференций и «почтение» к ним.

Пять вышеназванных форм подхода, таким образом, подлежат анализу в двух измерениях: во-первых, они обнаруживаются на уровне *конкретных действий* и могут различаться, наблюдаться и описываться; во-вторых, их необходимо систематизировать через морально-этические оценки, располагающие их в широком спектре от «негативного» и «нейтрального» до «позитивного». В такой двоякой аналитической схеме, с одной стороны, возможные и действительные социальные практики в отношении этнического различия выступают селективно, а с другой — систематизация морально этических оценок указывает на нормативный цивилизаторский горизонт, который может быть достигнут ситуативно и в частностях, однако все же остается идеалом.

За отдельными оценочными возможностями стоят фундаментальные этические и моральные принципы общества. Выражаясь старомодно, речь здесь идет о «добродетелях», которые делают возможной социальную жизнь и которые по сей день составляют центральный предмет научно-педагогических дебатов²⁵ (с этим сопоставимо также недавняя дискуссия между Фридой Хэйтинг и Хартмут фон Хентиг). Добродетели, согласно такому их пониманию, которое утвердилось самое позднее в эпоху европейского Просвещения, укоренены в субъекте. В нем через воспитание и социализацию они подлежат развертыванию, развитию и воздействию. Таким образом, воздействие на морально-этические действия и установки субъекта делает социальное действие управляемым, а общество в целом — способным к совершенствованию. Не стоит здесь повторять, что с

возникновением в XVIII–XIX вв. педагогики Нового времени речь принципиально и открыто шла о «высшем образовании» индивида и ожидаемом в этой связи воздействии на общество²⁶.

Итак, педагогический интерес представляют такие опции, как «проявлять терпимость», «признавать/усиливать» и соответствующее им поведение — «толерантность», «признание» и «уважение». Благодаря своему идеальному морально-этическому содержанию они дают педагогике достаточные основания для того, чтобы она — через воспитательное вмешательство — могла претендовать на цивилизаторскую роль. В контексте представленных здесь соображений следует обратить внимание на третье аналитическое измерение — педагогическое. Оно включает в себя усилия по цивилизации социального действия.

При всей однозначности оценок социальный подход к различию, который пытаются схватить названные нами пять форм, можно обозначить как неясный и амбивалентный, поскольку и в своей интенции, и своих конкретных проявлениях и воздействиях он зыбок и переливчат: негативное сменяется позитивным, желательное — нежелательным. Именно присущие им неясность и амбивалентность делают эти формы подхода к различию столь трудными для схватывания и неизменно проблематичными. Мы поясним это далее.

Обсудим сперва три из пяти опций безотносительно педагогического действия: достаточно разъяснить понятия «негативной дискриминации» и «игнорирования» различия сравнительно кратко, но в связи как с этническим, так и с половым различием. «Позитивная дискриминация» различия, носящая скорее технический характер, будет рассмотрена как противоположный полюс своей негативной оценки или как другая сторона медали постольку, поскольку сегодня она имеет некоторое политическое значение: «принятие/восхищение/усиление» различия через квотирование и *утвердительное действие (affirmative action)*. Обе негативно оцениваемые опции в общих чертах намечают институционализированные формы подхода, имеющие большое значение для социальной практики, но для педагогики представляющие поведение, которое должно быть преодолено. Напротив, опции «проявлять терпимость» и «уважать» различие наряду с добродетелями «толерантности» и «уважения» образуют цели интеркультурной педагогики, ибо достижимы они, видимо, только через воспитание и педагогические усилия. В специальном параграфе (3) будет дан их подробный анализ, в том числе в связи с соответствующими педагогическими ожиданиями.

Наряду с *негативной оценкой/отвержением/нетерпимостью по отношению к взаимному различию* (1) следует особо выделить тип дискриминирующего отношения, который — говоря в общем — *отказывается*

от признания различия, либо выказывая нетерпимое отношение к нему, либо игнорируя его, либо стремясь к его устранению путем, в лучшем случае, обособления, локализации, исключения из общего контекста. Такое отношение всегда присутствует в тех случаях, когда инакость/отличность (неважно, как она закодирована) может быть использована либо для закрепления, либо для обоснования политического или социального неравенства. Об однозначности и недвусмысленности этого отношения следует судить по его последствиям — намеренно порождающим исключение и неравенство. Распространенные формы институциональной дискриминации²⁷ в каждом случае необходимо соотносить с этим аспектом дискриминации. Имеющие в своей основе правовые или административные преимущества, полностью независимые от индивидуальных решений, знаки различия (например, полового или национального) дают обоснование политической и/или социальной невключенности и, соответственно, исключенности.

Этому противостоит *форма позитивной дискриминации: признание различия* — в вышеприведенной схеме обозначенная как опция 4 — которая находит выражение в усилении различий, в любовании ими, и эмпатически представляет движение, противоположное отрицанию различия. Эти варианты позитивной дискриминации являются осознанной реакцией на негативные дискриминирующие действия. Понятие *аффирмативного действия* обозначает социально-технологические попытки преодолеть политическое и социальное неравенство дискриминируемых групп через защиту групповых прав, сознательно отдавая предпочтения обделенным до тех пор, пока не будет установлено их равенство²⁸.

Следующее распространенное отношение к этническому различию — его *игнорирование* (2). Оно представляет собой ослабленную форму опции 1, поскольку, на первый взгляд, кажется менее агрессивным. Однако и в этом случае имеет место непризнание различия, только на этот раз в форме невосприятия, нечувствительности к нему, т. е. его непризнания. Неизбежным следствием этого является то, что равное отношение к фактически неравноправным делает неравными их возможности. Часто разрешение социально-политических конфликтов интересов — даже при общем стремлении к уравниванию прав и возможностей — затруднено именно отсутствием признания различий. Это могут быть половые различия (например, возможности женщин на рынке труда или совместимость трудо-

* При этом Рёсслер (Roessler) отличает групповые права женщин от групповых прав этнических меньшинств. Если для женщин речь идет о том, чтобы освободиться от традиционной роли и связанных с ней ограничений, то требование групповых прав для культурных меньшинств нацелено на обеспечение их традиционных форм жизни.

вой деятельности и материнства), этнические различия (которые в ФРГ и по сей день порождают неравные образовательные возможности и обуславливают политическое неравенство), телесные или психические различия, принципиально ограничивающие возможности участия в политической, социальной и экономической жизни. Борьба за признание ведется не в свободном от господства пространстве, а именно там, где структуры господства задают структуры нормальности и в конечном счете легитимируют игнорирование различий.

Смутный и амбивалентный характер игнорирования различий открывается, если уяснить себе вторую мыслимую интенцию игнорирования: стремление не проводить никаких различий, обоснованное целью равного отношения. Например, социальные ситуации и взаимодействия ежедневно требуют от нас сознательного игнорирования различий. В функционально дифференцированных пространствах общественной жизни не имеют значения (или *не должны* иметь значения) определенные функции, например, мужчин и женщин. Садящийся в такси хочет благополучно прибыть к месту назначения и его не интересует пол шофера, ибо в ином случае это поставило бы под сомнение приобретенную и общественно признанную квалификацию таксиста. В обращении с телесно или психически неполноценными, с одной стороны, требуется особый такт, чтобы не подчеркивать их особенности в публичном пространстве, не стигматизировать их, а проявлять к ним известное безразличие. С другой стороны, необходимо вовремя оказать им помощь. Такие ситуации возникают на каждом шагу, и совершенно неясно, как в этом случае можно определить «правильное» социальное отношение к различиям.

В поле нормативного игнорирующее непризнание различий и его социальные импликации проявляются в твердой и односторонней приверженности принципу «эгалитарной справедливости»²⁹, который абсолютно не допускает предпочтения в смысле «компенсирующей справедливости»³⁰. В отличие от игнорирующего отношения к различию, в основе которого лежит нормативное поведение, целью сознательного безразличия является равное отношение к дискриминируемым.

III. «Толерантность» и «признание» в контексте интеркультурной педагогики

Продолжая это рассуждение, мы подходим к *толерантности по отношению к различию* (3), которая важна в социальном и педагогическом смысле. Она также представляет собой слабую форму игнорирования. Различия допускаются, но тем самым *не признаются*, а лишь воспринимаются, фиксируются. «Толерантность не включает в себя принятие ценностей другого; как раз напротив, это есть еще один, может быть, более

утонченный и изощренный метод еще больше усилить подчинение другого. Она является предупреждающим провозглашением намерения покончить с инакостью другого, соединяясь с призывом к другому тоже участвовать в осуществлении неизбежного. Знаменитая гуманность политики толерантности не идет дальше согласия отсрочить последнее *showdown* — правда, при условии, что именно акт согласия еще более укрепит существующий порядок превосходства»³¹.

Такое определение понятия характерно для традиционного понимания толерантности в плюралистически организованных обществах. Начиная, самое позднее, с европейского Возрождения (вспомним «Натана Мудрого» Лессинга или притчу Вольтера о религиозной борьбе в Китае*), однако основываясь на размышлениях, появившихся уже в XVI и XVII столетиях³², идея толерантности в смысле терпимости и предоставления свободы действий разворачивается вначале по отношению преимущественно к религиозным различиям как отказ от миссионерства и преследований, а затем начинает занимать все большее место в сфере политики. Зигмунд Бауман подчеркивает, что эта идея с самого начала имплицитно содержит представление о *границе* толерантности. В той или иной перспективе она утверждается некоторой стороной, имеющей право дефинирования, и становится вследствие этого провозглашаемой и обязательной для принятия другими. Существующее различие в степени доступа к власти — фактор, который нельзя не учитывать в контексте современных дискуссий о толерантности.

Однако в то же время выраженная в социальном контексте толерантность имеет положительные коннотации, ибо, будучи нормативно нагружена, она представляет также и морально-этическую максиму поведения. Поскольку в социальной жизни мы, как реалисты, не можем рассчитывать на полное взаимное признание, следует, по крайней мере, — как в примере Вольтера — все время «кичиться» толерантностью, что в смысле минимального консенсуса будет означать «делать вид, как будто». Здесь следует указать на одно понятийное различие, которое Майкл Уолзер положил в основу своего эссе о толерантности³³. Он также проводит различие между наблюдаемой практикой терпимости (*toleration*) и толерантностью (*tolerance*) как добродетелью.

Однако в отличие от вышеприведенной схемы М. Уолзер в работе с понятием толерантности идет дальше. Он различает четыре отношения

* После того, как стало ясно, что единение противоборствующих сторон и их взаимное прощение совершенно невозможны, на вопрос, сколько же оба представителя различных религиозных воззрений будут сидеть под арестом, мандарин ответил так: «Ну, возможно, они будут сидеть, пока не сделают вид, будто простили друг друга».

или установки толерантности: 1) «отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира»; 2) «позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия»; 3) «моральный стоицизм» как «принципиальное признание того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь»; 4) «открытость в отношении других, любопытство».

Что касается их воздействия на социальное устройство, то «отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира» оценивается М. Уолзером в отличие от З. Баумана как менее негативное и опасное. Скорее все четыре формы толерантности он видит в принципиально позитивном свете. Так «многим успешным толерантным режимам присуща независимость от какой-то конкретной формы данной добродетели; они не требуют, чтобы все, кто живет при данном режиме, занимали одно и то же место в ряду перечисленных возможностей». Совершенно «безотносительно к тому, испытывает ли он при этом чувство отстраненности, безразличия, стоического приятия, любопытства или восторженности», каждого, кто обладает одной из этих способностей, М. Уолзер в своей «реалистической» оценке наделяет добродетелью толерантности.

Таким образом, социально институционализированное отношение толерантности маркирует горизонт практики и добродетелей, горизонт достаточно широкий, но в то же время амбивалентный и неоднозначный: как всякий раз возможное провозглашение толерантности на фоне различного допуска к власти — в радикальном определении З. Баумана; как (видимый) минимальный консенсус — у Вольтера; или как реалистически определяемые формы толерантности — в дефиниции М. Уолзера.

Уважение (5) — последняя возможная форма отношения к различию. Нормативное требование признания многообразия с перспективой достижения равенства прав и возможностей сегодня как никогда характеризует общественно-политические дебаты. К проблеме, которая встает, когда речь заходит о том, что же конкретно означает социальное отношение признания, обращаются с социально-философской точки зрения Аксель Оннет³⁴ и Авишай Маргалит³⁵. Оба автора приближаются к понятиям признания, уважения и достоинства, рассмотрев их вначале *ex negatio*.

Постепенно, исследуя одну за другой формы неуважения, оскорбления и унижения, они приходят к определению того, что отличает хрупкую целостность человека как в интерсубъективном плане, так и в его отношениях к социальным группам и институтам.

* Маргалит называет свою идею *приличного общества макростическим* концептом, охватывающим «организацию общества как целого». Различные социальные институты, а также институциональные манифестации унижения обладают поэтому для размышлений Маргалита особой релевантностью. В противополо-

Постепенное нарастание уязвимости человека подразумевает, что уважение, признание и достоинство станут достижимыми, если неуважительные, оскорбительные и унижительные формы отношения будут избегаться. А. Оннет в этом пункте поясняет, что признание и уважение необходимым образом опираются «на понятие интерсубъективности, в котором неуязвимость и целостность человеческого существа рассматривается в зависимости от согласия Другого»³⁶. Тем самым он определяет со ссылкой на Гегеля и Мида интерсубъективное отношение признания и уважения как отношение, основанное на взаимности³⁷. О нарушении человеческой целостности и обесценивании, по А. Оннету, следует говорить тогда, когда имеет место одна из трех выделенных им форм неуважения. 1. Индивиду путем применения насилия нанесен физический или психический ущерб (психическая смерть). 2. Он лишен гражданских прав или подвергся социальному исключению (социальная смерть). 3. Социальное обесценивание (болезнь). Из этих негативных форм А. Оннет последовательно выводит позитивно окрашенную «моральную инфраструктуру социального жизненного мира», «в которой индивиды как личности могут свою целостность как унаследовать, так и приобрести». В качестве косвенного указания на интерсубъективные отношения признания три формы взаимного признания корреспондируют с тремя вышеназванными формами неуважения.

1. Телесное доверие к себе, которое вслед за Гегелем понимается как «любовь» и нуждается в аффективном согласии и ободрении. Поскольку это отношение признания ограничено исключительно аффективными связями (семейными, дружескими или любовными), оно характеризуется партикуляризмом, о который разбиваются любые попытки обобщения.

2. Правовое отношение признания. Здесь взаимность подразумевает равные права, но также и равные обязанности в материальной и социальной сферах. В таком правовом отношении речь идет о всеобщности (о принципиальном универсализме) в той мере, в какой до сих пор исключенные или обделенные группы наделяются правами, равными правам других членов сообщества.

3. Солидарное отношение признания, включающее солидарное согласие с альтернативными формами жизни и тем самым признание субъектов

ложность этому он определяет идею *цивилизованного общества* как *микроэтический* концепт, ибо его предметом являются исключительно отношения между индивидами.

³⁷ Представители иной точки зрения, исходящие из абсолютной инакости Другого (к ним относится, например, Эммануэль Левинас), напротив, определяют этическое отношение к Другому как то, что *никогда не может быть* взаимным. Причитающееся Другому полное признание подразумевает его абсолютный приоритет.

с их индивидуальными особенностями в качестве биографически индивидуализированных личностей. При всем многообразии своих проявлений солидарное отношение признания или нравственность гарантирует субъекту социальное уважение другого. И наоборот: в модусе взаимного уважения этот последний имеет законные притязания на ободрение и поощрение со стороны первого (принцип эгалитарного различия).

Трехступенчатая модель признания А. Оннета в своей третьей форме солидарности включает, хотя и имплицитно, также взаимное уважение (этнического) различия, хотя оно у него нигде не достигает категориальной величины. Как определяющая модель этических отношений она является своего рода нормативным элементом и представляет таким образом отправной пункт педагогики. «Уважение» различия, которое в конечном счете отсылает к всегда отличному Другому, также имеет неотъемлемую нормативную компоненту. Ведь в качестве морально-этической максимы поведения эта форма отношения, как и предшествующая ей опция толерантности, обладает высокой социальной значимостью. Вместе с тем ей также присуща неясность и амбивалентность не только в силу ее морально-этических притязаний и неизбежной угрозы того, что принятое в качестве норматива или идеала признание на практике все равно обернется неуважением, но и по другой причине. В дискуссиях о проблеме признания были слышны и критические голоса. Финкелькраут³⁷, например, обратил внимание на тот риск, который может таить для индивида признание групповых идентичностей — пленение и неизбежное закрепление индивида посредством таких социальных категорий, как национальная, культурная и/или этническая принадлежность. В этом случае признание оборачивается объективированием, эссенциализацией, культурализацией и этнизацией, которые являются составными компонентами культур-разизма.

После общего рассмотрения опций социальных подходов к различию зададимся вопросом, каким образом они отражаются в контексте педагогической деятельности и в каком отношении они находятся к программатике и практике интеркультурной педагогики.

Две важнейшие цели интеркультурной педагогики — воспитание толерантности и взаимного уважения — являются своего рода обратным отражением двух последних социальных институционализированных форм подхода к различию, о которых говорилось выше. То, что не может быть гарантировано в социальном обиходе, а именно терпимое и уважительное отношение в «мультикультурном обществе», теперь однозначно подхвачено педагогикой, переориентировано сообразно ее предмету и отражено в воспитательных целях интеркультурной педагогики.

Таким образом, указание Тенорта³⁸ на «излюбленную общественную стратегию по отношению к неотрефлексированным последствиям социального изменения: сперва отнести их в разряд проблем школьного обучения и определить им место в системе образования в качестве педагогической задачи», видимо, применимо и к рассматриваемой нами ситуации миграции. При этом похоже, что происходит преодоление представления о толерантности как простой терпимости, поскольку воспитание толерантности понимается скорее в смысле предупредительности. Я, правда, не знаю ни одного отделения миграционной педагогики, которое попыталось бы эксплицировать и теоретически проанализировать понятие толерантности; некоторое исключение представляют рассуждения Нике³⁹, однако тот способ, каким это понятие нормативно приводится и употребляется в контексте миграционной педагогики, выходит за пределы негативно коннотируемого смыслового содержания, описанного З. Бауманом.

Толкование понятия о терпимости как того, что некоторым образом связано с допущением превосходства, в данном случае, как мне кажется, либо значительно затушевано, либо вообще отсутствует, и уж, безусловно, в своей радикальной форме оно было бы решительно отвергнуто. С программной точки зрения толерантность в эмпатическом смысле связывается с открытостью, интересом и нормативной подвижностью по отношению к культурным различиям⁴⁰. Упор, таким образом, делается на том смысловом измерении, в котором особо выделяется значение толерантности как предупредительности или любезности, — измерении, чье отношение к понятию толерантности сегодня совершенно не исследовано. В этой перспективе становится понятно, почему две цели воспитания — «толерантность» и «уважение» — чаще всего упоминаются вместе, как если бы они были сплавлены в единое целое или представляли бы ступени одной шкалы.

И вновь, опираясь на З. Баумана⁴¹, толерантность можно также интерпретировать как первую ступень к признанию различия, но не в смысле описанной выше социальной технологии восхищения/упрочения, а в смысле полного уважения различия. Путь от толерантности к признанию ведет (здесь З. Бауман отсылает читателя к Агнес Хеллер) через осознание собственной случайности как участи эмансипации. Установка на то, чтобы «жить самому и давать жить другим» на основе полного признания права и свободы решения другого — эта разделяемая с другим участь, связанная прежде всего с согласной принимаемой случайностью бытия — делает эмансипацию возможной⁴². «Она сигнализирует об исчезновении ужаса перед инакостью и антипатии по отношению к амбивалентности. Эмансипация как истина это не качество объектов, а качество отношения между ними. Отношение, открывающееся в акте эмансипации, маркировано окончанием страха и началом *толерантности*. Вокабуляр случайно-

сти как участи есть неизбежный паразит толерантности, необходимый для того, чтобы позволить эмансипации артикулировать себя»(там же). Уважать других в их инакости, в их свободе выбора и свободе решений означает, по З. Бауману, «...читать в другом инакость, в чужом — чуждость». При этом, возвращается З. Бауман к Эдмону Жабе, сходство между мной и другим состоит в нашем различии, в универсальности нашей уникальности. Лишь уважая мое собственное отличие, я могу уважать и отличие других людей: «Мое отношение к Чужому раскрывается как ответственность, а не просто как безразличный нейтралитет или даже как когнитивное признание схожести обстоятельств (и уж тем более не как презрительная версия толерантности...). Оно раскрывается... как общность участи, а не как простое сходство судеб. Для общности судьбы было бы достаточно взаимной *толерантности*; общая участь требует солидарности»⁴³.

Действительно ли это измерение отношения толерантности и признания интенционально охватывается двумя важнейшими целями интеркультурной педагогики, мы не знаем, поскольку понятия не были эксплицированы. Это можно лишь предполагать или, по крайней мере, желать. Однако тогда необходимо уточнить понятие дифференции, различия. В этом контексте «воспитание толерантности», как и «признание дифференции» относятся уже не только к социально производимым и сделавшимся релевантными дифференциям (таким, как национальность, язык, культура, религия и цвет кожи, т. е. к дифференциям, с которыми сегодня имеет дело интеркультурная педагогика), но одновременно и к тому постструктуралистскому измерению дифференции, место которого — сам субъект как существо, неспособное в силу своей внутренней неполноты и расщепленности прийти к идентичности. На это значимое различие, до сих пор не востребованное в нормативно нагруженных дискуссиях о педагогическом признании дифференции, указывает Вера Мозер⁴⁴ в своих попытках распутать переплетенные, но несхожие друг с другом теоретические линии.

IV. Педагогико-дидактические формы обращения с культурным различием

Поскольку формулирование целей еще не означает оформления педагогической практики, в дальнейшем речь будет идти о педагогико-дидактических формах обращения с этническим различием и амбивалентностями, которые, согласно моему тезису, могут это различие характеризовать. Что же — спросим мы — предпринимают школьные педагоги, стремящиеся осуществить в учебной практике высокие воспитательные цели интеркультурной педагогики: толерантность, уважение и признание? Каким образом происходит педагогическая конкретизация этих целей? Как

справляются учителя с амбивалентностями, неизбежно возникающими в результате их действий?

В данный момент я не могу привести ни исчерпывающего ответа на эти вопросы, ни даже эмпирического доказательства. Все, что можно пока сделать,— это проиллюстрировать проблему на примере педагогической формы *ситуативной* (1) и *«куррикулативной»*, связанной с учебными программами (2) тематизации различия в практике дошкольного и школьного образования.

(1) *Ситуативная тематизация этнически кодируемого различия*

Следующая сцена из жизни детского сада поможет нам прояснить ситуативную тематизацию в ее структурной проблематике и может указать на ее непредусмотренный, пожалуй, даже парадоксальный эффект:

Воспитательница, фрау Ц., предлагает детям сдвинуть стульчики в круг, чтобы нам с ними было легче познакомиться. Вначале представляюсь я. Я сообщаю детям свое имя, возраст, место жительства, говорю, что пришла в детский сад, чтобы посмотреть и записать, в какие игры они играют. Затем начинают представляться дети. Некоторые младшие очень стеснительны, они едва могут назвать свое имя. Дети постарше, напротив, сравнительно более открыты и доверчивы в этой коммуникативной ситуации: они называют свое имя, возраст и после дополнительных вопросов фрау Ц. некоторые из них рассказывают, что они или их родители родом не из Германии. Четырехлетний мальчик говорит, что он испанец, т. е. его мама родилась в Германии, но он, как его папа, испанец.

Однако большинство младших вообще не понимают вопросов подобного рода и не отвечают. Один мальчик говорит, что он из Нидеррада (район Франкфурта). Фрау Ц. уточняет: «Да, ты живешь сейчас в Нидерраде, т. е. во Франкфурте, но родился ты в Польше». «Но я же немец!» — возражает мальчик.

Моя работа с этими детьми была частью большого долгосрочного проекта развития «мультикультурной» или «интеркультурной» педагогической концепции применительно именно к этому детскому саду. Воспитательницы взяли себе за правило соотносить все свои педагогические действия с общей политикой правительства по отношению к мультикультурному немецкому обществу и с реальной мультикультурной ситуацией города Франкфурта. Это заставило их обратиться к интеркультурной педагогике. Намерение открыто признать этническую дифференцию (будь то культурное, религиозное, национальное или фенотипическое различие) и соответствующим образом воспитывать детей дошкольного возраста явно присутствует в аргументации фрау Ц. С этой целью она тематизирует указанные различия в разговоре с детьми, доводя их таким образом до

сознания детей. При этом с младшими детьми она наталкивается на непонимание проблемы, что на фоне результатов социально-психологических исследований социально-когнитивного развития детей раннего возраста не кажется неожиданным⁴⁵. Согласно таким исследованиям, этническая категоризация и ее социальные оценки возникают только с возникновением половой категоризации и связанных с ней оценок, поэтому отсутствие представлений о национальном различии у трех-четырёхлетних детей вполне закономерно.

О том, что доброжелательная попытка фрау Ц. тематизировать национальные различия и тем самым преодолеть или трансформировать существующие социальные оценки сразу же потерпела фиаско, свидетельствует реакция мальчика, которого и она, и другие люди идентифицируют как поляка. Он, по-видимому, прекрасно осведомлен, что в его социально-культурном контексте означает категоризация «поляк», он хорошо усвоил социально-исторические различие, разделяющее в Германии тех, кого считают «поляками» и тех, кого считают «немцами». Только этим можно объяснить его яростное сопротивление навязываемой национальности. Он не может принять стигматизацию, он не понимает, что в этот момент фрау Ц. как раз и пытается помочь ему освободиться от страха не быть включенным в данное сообщество из-за того, что он тот, кто он «есть», т. е. «поляк». Она же, в свою очередь, не понимает, что социально релевантные оценки, и особенно оценки, связанные с таким различием, как «национальность», не могут быть изменены одними добрыми педагогическими намерениями и пожеланиями. Включающее и национальную принадлежность признание, которое фрау Ц. хочет выразить мальчику в присутствии остальных детей, не передается через абстрактное признание категории «национальность»⁴⁶.

Иными словами, можно констатировать имплицитную направленность педагогического вмешательства фрау Ц. в различные отношения признания, что неожиданно, наряду с непредусмотренными эффектами стереотипизации и стигматизации, ставит перед воспитателем еще одну структурную проблему педагогического действия в отношении (этнически кодируемого) различия. Оннетовская систематика трех форм отношений признания⁴⁷, которые должны указывать на интерсубъективные взаимосвязи, различает, во-первых, «телесное доверие к себе», во-вторых, «правовое отношение признания» и, в-третьих, «солидарное отношение признания».

Педагогическая концептуализация и педагогическое действие, за исключением некоторых остаточных моментов первой формы — особенно в институциональном контексте элементарной педагогики — могут целиком опереться на третью форму: солидарное отношение признания. Речь

здесь идет, как уже было показано выше, о принципе «эгалитарного различия», которое подразумевает «солидарное согласие с альтернативными способами существования» и «признание субъектов с их индивидуальными особенностями в качестве биографически индивидуированных личностей». Желая обеспечить ребенку «социальное уважение», фрау Ц. обращается к нему как к Другому в его «персональной инакости»⁴⁸, одновременно втискивая его в тесные рамки абстрактных различий «национальности» и «культуры». Эти абстрактные категории, однако, подчинены «правовому отношению признания». Главенствующий принцип этого отношения признания — «всеобщий универсализм».

В постоянном смешении двух принципов, а также и категорий, которые в систематическом плане принадлежат различным сферам, следует искать причину той структурной проблемы, с которой все время сталкивается интеркультурная педагогика. Ориентированная сама на себя педагогика, которая — при условии принятия ею в качестве отправной точки солидарного отношения признания — могла бы развиваться в общую дисциплину, сегодня переносит сферу своего действия (в субдисциплинарном выражении интеркультурной педагогики неэксплицированно и, как мне кажется, весьма неправомерно) на укорененное в социальной политике правовое отношение признания. Педагогика не политика и ею быть не может, хотя обе они, как это показал еще Шлейермахер в своей лекции 1826 г., вероятно, имеют общие корни в этике. Неравные шансы общественных групп выравниваются не в сфере педагогики, а в сфере политики. Еще Ханна Арендт высказывала опасение, что старшее поколение будет пытаться выместить на собственных детях фрустрацию от конфликтов, решения которых они не могут найти через общественно-политическое действие⁴⁹. О том, насколько велика эта опасность в сегодняшней Федеративной Республике, можно судить, если принять во внимание, что целые группы населения легальным образом исключены из сферы политики и общества.

(2) Тематизация этнически кодируемого различия в учебных программах

Тематизация этнически кодируемого различия в школе осуществляется главным образом посредством превращения последнего в предмет изучения на уроке, т. е. посредством включения в учебную программу. В контексте интеркультурной педагогики нас интересует не столько вопрос, тематизируется ли различие, а вопрос, как оно тематизируется.

Программа интеркультурной педагогики задает учащимся специфическую форму рассмотрения реальности, ибо с самого начала исходит из существования социально релевантных этнических различий. Последние становятся предметом *посредством* тематизации на уроке. Абстрактные категории («иностранцы», «немцы», «беженцы», «чужие», «коренные»

и т.д.) начинают жить в школьном классе самостоятельной жизнью. По своей структуре, однако, эти абстрактные категории не имеют ничего общего с конкретными случаями, представленными реальными учениками этого класса⁵⁰. Но эти категории закрепляются за отдельными учениками. Тем самым данные абстракции начинают служить подтверждению и последующей легитимации существующих отношений дискриминации, хотя задачей педагогики является как раз их преодоление.

Первейшим результатом тематизации через включение в программу становится, таким образом, актуализация различий. Школьная программа служит закреплению и институционализации процедур различения, которые практикуются в социальных отношениях⁵¹. Иными словами: школьники имеют дело с категоризациями, на которых базируется социально-этническое упорядочение реальности, и в процессе обучения эти категоризации закрепляются, ученики воспроизводят их и прилагают к себе. По аналогии с известным в современном обществоведении и, в частности, в этнометодологии концептом *doing gender*⁵², согласно которому пол производится в ходе социальной интеракции, здесь можно вести речь о *doing ethnicity*, происходящем в ходе педагогически-дидактической работы⁵³.

Этот процесс разворачивается на разных уровнях: на уровне учебных планов, на уровне содержания занятий на уроках, на уровне методических пособий. Так, в учебнике для третьего класса средней школы⁵⁴ под заголовком «Люди со всего света» помещены четыре фотографии детей примерно того же возраста, что и третьеклассники. Но за самим заголовком скрывается эвфемизм: речь ведь идет в конце концов не о «всем свете», а о детях трудовых мигрантов из Южной Европы («гастарбайтеров»), которые есть в каждом немецком классе. Практикуемое тем самым расщепление коллектива учащихся совпадает с распространенным в обществе социальным кодированием, в результате которого группы сортируются по национальному происхождению, занимая ту или иную ступеньку на шкале престижа, статуса и власти. На первом месте помещено фото белокурого мальчугана из Гамбурга, папа которого служит в банке; второе место отведено угрюмо смотрящей в объектив девочке, родившейся в Хорватии и выросшей во Франкфурте, папа ее — строитель, а мама — уборщица в бюро; третьим представлен мальчик, говорящий дома по-испански, его родители работают в большом универсальном магазине; завершает ряд девочка из Турции, папа занят при службах по городскому обслуживанию, а мама — на кухне в общепите. Экспозицию этнического порядка и этнического разделения труда дополняет текст:

— «Во Франкфурте живут и работают люди из других стран. Многих пригласили сюда, когда в городе не хватало рабочей силы. Другие приехали в поисках работы. Имеют ли они право жить здесь?»

— Обсудите в классе следующие вопросы и дайте на них как можно больше ответов:

- Где требуется иностранная рабочая сила?
- Куда поедут на каникулы Иванко, Педро и Фатма?
- Как будет происходить встреча с родными и близкими на родине?
- Почему семьи иностранцев находятся во Франкфурте?
- С какими предрассудками приходится сталкиваться некоторым иностранцам и какие ругательства выслушивать?
- Почему некоторые немцы настроены против иностранцев?»

«Задайте вопросы вашим соученикам-иностранцам. Они наверняка охотно расскажут вам о своей жизни во Франкфурте. У некоторых еще свежи воспоминания о родине...» и т. д.

Подобные высказывания не только закрепляют за детьми трудовых мигрантов стигму чужих, что не может не вести к воспроизводству болезненного опыта, но и сигнализируют им — мягко, но с полной ясностью — что они не принадлежат данному обществу. Сам факт их нахождения в Германии делается предметом специального рассмотрения на уроке («Есть ли у них право, здесь находиться?»; «Почему семьи иностранцев находятся во Франкфурте?»). Одни ученики становятся объектом рассмотрения (предметом изучения) для других учеников. То, что задумывалось с благими педагогическими намерениями, неизбежным образом ведет к культурализации социальных стереотипов относительно детей мигрантов и к их объективированию. Это тот «белый взгляд», который превращает в объект то, на то что он смотрит, и который Франц Фанон описывал в качестве фундаментальной структуры расизма⁵⁵. Чувство неловкости, стыда и вины у детей мигрантов, похоже, запрограммировано, а это вряд ли положительно отразится на их развитии.

Завет толерантности, имплицитно содержащийся в школьном учебном материале, оказывается источником асимметрии в структуре отношений в классе, он производит, воспроизводит и реифицирует эту асимметрию.

Заключение

Высказанные здесь размышления имели своей первоочередной целью обратить внимание на неоднозначность, встроенную в процесс социального обращения с этническим различием. Другая наша цель заключалась в том, чтобы показать, что эта амбивалентность тем или иным образом заявит о себе в педагогической практике, в том числе и в такой благонамеренной форме последней, как интеркультурное образование.

Амбивалентность ведет к дилеммам, если не сказать — апориям, которые, строго говоря, относятся не к перформативным проблемам практи-

кующих учителей, а к структурным проблемам самой интеркультурной педагогики.

Итак, дилеммы относятся к самой структуре интеркультурной педагогики. При подготовке педагогических кадров следует готовить их к работе в ситуациях, когда «правильного» решения не существует. Необходимо отказаться от склонности к гармонизации и сглаживанию противоречий. При обсуждении предпосылок, импликаций и последствий интеркультурной педагогики необходимо отдавать себе отчет в том, что она не гарантирует решения проблем, более того: она сама является проблемой.

- ¹ *Fraser N.* Es geht nicht darum, Frauen zu Männer zu machen. Nancy Fraser über Chancengleichheit im Zeitalter politischer Nullsummenspiele // *Frankfurter Rundschau*. 9. 2. 1998. S. 7.
- ² О функции формирования идентичностей заново открытых этнических принадлежностей на примере белых представителей среднего класса США см.: *Waters M.C.* *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkely, 1990.
- ³ *Denkachsen.* Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht / Hg. Th. Wobbe, G. Lindemann. Fr./M., 1994; *Konstruktion von Geschlecht* / Hg. U. Pasero, F. Braun. Pfaffenweiler, 1995.
- ⁴ *Benhabib S., Butler J., Cornell D., Fraser N.* Der Streit um Differenz. Fr./M. 1993; *Benhabib S.* Selbst im Kontext. Fr./M., 1995; *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität* / Hg. H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer. Fr./M., 1996.
- ⁵ *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik* / Hg. E. List, H. Studer. Fr./M., 1989.
- ⁶ *Bukow W.-D., Llaryora R.* Mitbürger aus der Fremde. Zur Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen, 1988; *Brumlik M.* Bunte Republik Deutschland. Aspekte einer multikulturellen Gesellschaft // *Blätter für deutsche und internationale Politik*. 1990. Heft 1. S. 101–107; *Cohn-Bendit D. & Schmid Th.* *Heimat Babylon*. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie. Hamburg, 1992.
- ⁷ *Bommes M.* Die Beobachtung von Kultur. Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden // *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*. Opladen, 1996. S. 205–226.
- ⁸ *Pasero U.* Dethematisierung von Geschlecht // *Konstruktion von Geschlecht*. S. 50–66; *Nassehi A.* Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die «multikulturelle Gesellschaft» // *Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte* / Hg. A. Nassehi. Köln, 1997. S. 177–208.
- ⁹ *Metz-Göckel S.* Licht und Schatten der Koedukation // *Zeitschrift für Pädagogik (Z.f.Päd)*. 1987. № 4. 33. Jg. S. 455–474.
- ¹⁰ *Kampshoff M., Nyssen E.* Schule und Geschlechterverhältnisse: Theoretische Konzeptionen und empirische Analysen // *Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung* / Hg. B. Rendtorff, V. Moser. Opladen, 1999. S. 223–245.

- ¹¹ Kiesel D. Das Dilemma der Differenz. Zur Kritik des Kulturalismus in der Interkulturellen Pädagogik. Fr./M., 1996.
- ¹² Pädagogik und Pluralismus // Dies.: Pädagogik und Pluralismus. Deutsche und niederländische Erfahrungen im Umgang mit Pluralität in Erziehung und Erziehungswissenschaft. Hg. F. Heyting, H.-E. Tenorth. Weinheim, 1994.
- ¹³ Prengel A. Pädagogik der Vielfalt. Opladen, 1993.
- ¹⁴ Gogolin I. Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule. Münster, 1994.
- ¹⁵ См. об этом недавно вышедшую тематическую тетрадь «Педагогического Журнала» (Z.f.Päd. 1999. Heft 3): «Инакость как проблема образования», а также соответствующую тетрадь «Журнала науки о воспитании (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. 1999. Heft 2).
- ¹⁶ Термин «интеркультурная педагогика» используется мною в том же значении, как его использовал Харм Пащенко (*Paschen H. Pädagogiken. Zur Systematik pädagogischer Differenzen.* Weinheim, 1997), говоривший о педагогиках, имея в виду воспитательные практики, основанные на различных концептах и программах. Наука о воспитании может изучать их не только с точки зрения их концептуальной и программной части, но и с точки зрения их воздействия. Разумеется речь здесь не может идти о некоей единственной интеркультурной педагогике, ибо таковой не существует. Мои размышления касаются скорее основообразующих элементов Программы, прежде всего ее целей.
- ¹⁷ Auernheimer G. Einführung in die Interkulturelle Erziehung. Darmstadt, 1995. S. 178.
- ¹⁸ Auernheimer G. et al. Interkulturelle Erziehung im Schulalltag. Fallstudien zum Umgang von Schulen mit der multikulturellen Situation. Münster, 1996.
- ¹⁹ См.: Interkulturelles Lernen mit Sozialkundebüchern? / Hg. K.F. Geiger et al. Kassel, 1997; Höhne Th., Kunz Th., Radtke F.-O. Bilder von Fremden — Formen der Migrantendarstellung als der 'anderen Kultur' in deutschen Schulbüchern von 1981–1997 // Frankfurter Beiträge zur Erziehungswissenschaft. Forschungsberichte 1. Fr./M., 1999.
- ²⁰ Heyting F. Pädagogische Intention und pädagogische Effektivität. Beschreibungsförmigen und Perspektiven der Pädagogik // Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik / Hg. N. Luhmann, K.E. Schorr. Fr./M., 1992. S. 125–154.
- ²¹ Ibid. S. 146.
- ²² Ölkens J. Intention und Wirkung: Vorüberlegungen zu einer Theorie pädagogischen Handelns // Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik / Hg. N. Luhmann, K.E. Schorr. Fr./M., 1992. S. 161.
- ²³ Ibid. S. 153.
- ²⁴ Radtke F.-O. Lob der Gleich-Gültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus // Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? / Hg. U. Bielefeld. Hamburg, 1991. S. 79–96; Sennett R. Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschiedes. Fr./M., 1991.
- ²⁵ Brumlik M. Gerechtigkeit zwischen den Generationen. B., 1995. S. 60.
- ²⁶ Benner D. Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns. Weinheim; München, 1987; Benner D. Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien. Weinheim, 1991.

- ²⁷ Radtke F.-O. Demokratische Diskriminierung. Exklusion als Bedürfnis oder nach Bedarf // *Mittelweg* 36. 4. Jg., 1995. S. 32–48.
- ²⁸ Rössler B. Zwischen Befreiung und Typisierung. Zur Problematik von Geschlechtsidentität und Gruppenrechten // *Babylon*. 1994. Heft 13/14. S. 96–111.
- ²⁹ Flitner A. Gerechtigkeit als Problem der Schule und als Thema der Bildungsreform // *Z.f.Päd.* 1988. 34. Jg. S. 40–58; Prengel A. *Pädagogik der Vielfalt*. Opladen, 1993; Lenzen D. Stichwort: Gerechtigkeit und Erziehung // *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (ZfE)*. 1998. 1. Jg. Heft 3. S. 323–339.
- ³⁰ Flitner A.: Gerechtigkeit als Problem der Schule und als Thema der Bildungsreform // *Z.f.Päd.* 1988. 34. Jg. S. 40–58;
- ³¹ Bauman Z. Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Fr./M., 1995. S. 21.
- ³² В этой связи Отто Каллшоер называет программные сочинения Джона Локка «A Letter Concerning Toleration» (1689) и Пьера Бейля «Commentaire Philosophique sur les Paroles de Jesus-Christ «Contrains-Les Entrer» (1689) «классической защитой религиозной толерантности». См. послесловие Отто Каллшоера: Walzer M. Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Hamburg, 1998. S. 148.
- ³³ Walzer M. Ibid.
- ³⁴ Honneth A. Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung // *Merkur*. 1990. 44. Jg. Heft 12. S. 1043–1054; Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Fr./M., 1994.
- ³⁵ Margalit A. Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. B., 1997.
- ³⁶ Honneth A. Op. cit. S. 1044.
- ³⁷ Finkelkraut A. Die Niederlage des Denkens. Hamburg, 1989.
- ³⁸ Tenorth H.-E. Bildung, allgemeine Bildung, Allgemeinbildung // *Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft* / Hg. H.-E. Tenorth Weinheim; München, 1986. S. 7–30.
- ³⁹ Nieke W. Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag. Opladen, 1995.
- ⁴⁰ Auernheimer G. Einführung in die Interkulturelle Erziehung. Darmstadt, 1995. S. 168. 175.
- ⁴¹ Bauman Z. Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Fr./M., 1995.
- ⁴² Ibid. S. 285 f.
- ⁴³ Ibid. S. 287.
- ⁴⁴ Moser V. Differenz versus Behinderung? Disziplinäre Verortung innerhalb der Sonderpädagogik. Unveröffentlichtes Manuskript, 1999.
- ⁴⁵ Aboud F. Children and Prejudice. Oxf., 1988; Katz Ph. Developmental Foundations of Gender and Racial Attitudes // Leahy R.L. The Child's Construction of Social Inequality. New York; London, 1983. S. 41–78.
- ⁴⁶ Dollase R. Die Asozialität der Gefühle. Intrapsychische Dilemmata im Umgang mit dem Fremden // Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt / Hg. W. Heitmeyer, R. Dollase. Fr./M., 1996. S. 120–141.
- ⁴⁷ Honneth A. Op. cit. S. 1049 ff.
- ⁴⁸ Benner D. «Der Andere» und «Das Andere» als Problem und Aufgabe von Erziehung und Bildung // *Z.f.Päd.* 1999. 45. Jg. № 3. S. 315–327; Wimmer K.-M. Von der Identität als Norm zur Ethik der Differenz. Das Verhältnis zum Anderen als zentrales

- Problem einer pädagogischen Ethik // Pädagogik und Ethik / Hg. K. Meyer-Drawe et al. Weinheim, 1992. S. 151–180.
- ⁴⁹ *Arendt H.* Little Rock // Zur Zeit. Politische Essays. B., 1986. S. 102.
- ⁵⁰ *Dollase R.* Die Asozialität der Gefühle. Intrapsychische Dilemmata im Umgang mit dem Fremden // Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt / Hg. W. Heitmeyer, R. Dollase. Fr./M., 1996. S. 120–141.
- ⁵¹ *Knorr-Cetina K.* Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen // Soziale Welt. 40. Jg. 1989. S. 86–97.
- ⁵² *West C., Zimmerman D. H.* Doing Gender // Gender & Society. 1. 1987. 2. S. 125–151.
- ⁵³ *Diehm I.* Doing Ethnicity: Unintended Effects of Intercultural Education // Vortrag im Rahmen der europäischen Konferenz 'Lifelong Learning. Inside and Outside Schools' an der Universität Bremen am 24. Februar 1999.
- ⁵⁴ См.: Arbeitsheft für den Sachunterricht. Fr./M., 1993.
- ⁵⁵ *Fanon F.* Schwarze Haut, weiße Masken. Fr./M., 1980. S. 71 (французское издание вышло в *Edition du Seuil* в 1952 г.).

Перевод Е.В. Малаховой

Теория и практика многокультурности

Слова отражают смыслы, а смыслообразование и основанное на нем действие есть результат словесного воздействия. В случае с анализом феномена культурного многообразия постулат «сначала было слово» также сохраняет свою значимость, хотя казалось бы сама по себе этничность, согласно доминирующим российским представлениям, принадлежит к категории «жесткой реальности». Однако не будем забывать, что общества отличаются друг от друга не столько самим фактом этнического разнообразия, а тем, какое значение придается данному разнообразию. И здесь решающую роль играют наука, идеология и политика, которые основываются на теориях, концептах и лозунгах. Последние, в свою очередь, выражаются через слова-дефиниции, составляющие общественную терминологию. Эта субстанция включает употребление слов как категорий в различных сферах общественно-политического и академического дискурса, включая язык так называемых официальных текстов — от текста Конституции и законов до формулировки вопросника переписи населения.

Бытовая сентенция «как научили, так и говорим» подходит не только к истории личностного освоения языка или к повседневному групповому словоупотреблению, но и к более строгим сферам, где иногда кажется, что понятия и термины носят фундаментальный характер слов-демиургов. Их употребление почти сакрально и уж никак не может быть подвергнуто сомнению пишущими или говорящими из числа обывателей, ученых и политиков. В то же самое время нить словоупотребления довольно причудлива и драматична, хотя эта причудливость не всегда осознается, а драма далеко не всегда переживается. Приведу только два примера из сферы этнического применительно к отечественному опыту.

«Метастазы теории этноса»

Сегодняшнее поколение обществоведов, а также часть активистов и политиков широко использует понятие «этнос», и термин этот представляется более чем фундаментальным. Уже не только в журнале «Этнографическое обозрение» последнего десятилетия (здесь ситуация была сходной и в 1980-е годы), но и в других журналах и книгах по данной тематике фактически нет текстов, в которых не использовался бы этот термин. Более того, среди современных профессионалов основным аргументом в его защиту становится логическое заключение: сама наука этнография (или этнология) существует, потому что у нее есть «реальный» предмет

под названием «этносы», которые эта наука изучает. Если смысл термина подвергается сомнению, то подвергается сомнению и легитимность самой науки и даже существования соответствующего академического научно-исследовательского института. Если нет «этносов», тогда что же изучать?¹

Кажется почти невероятным, что отечественная наука, в том числе и прежде всего этнография, обходились без этого понятия на протяжении всего своего существования вплоть до середины 1970-х годов. Для этого достаточно заглянуть в тома известной серии «Народы мира» под редакцией С.П. Толстова, изданной Институтом этнографии в 1960-е годы, или в фундаментальную работу С.А. Токарева «Этнография народов СССР» (1958). Та же проблематика, включая проблемы этногенеза и исторических связей, этнического состава населения и современного этнического развития, излагается на языке, в котором не было того самого термина, но который сегодня представляется как предметно-образующий и более чем фундаментальный. Отечественных ученых не смущает и то обстоятельство, что понятие «этнос» не используется мировой наукой за исключением части восточноевропейской этнографии и некоторых немецких авторов, писавших в 1970–1980-е годы. Что же касается западноевропейского журнала «Этнос», то самая большая ирония заключается в том, что дальше обложки это слово не распространяется, и никто из авторов этого журнала им не пользуется. Случай крайне редкий, но, видимо, встречающийся в научных изданиях.

Достаточно неожиданно, хотя и вполне закономерно, что «метастазы теории этноса»² начали распространяться во второй половине 1980-х годов и обрели свою терминальную стадию в 1990-е годы. Произошло это под воздействием мобилизации этнического фактора в политике и настроения «пусть расцветают все сто цветов» среди гуманитариев самого разного толка от радикальных демократов до ультра националистов. Для очень многих оказались привлекательными и политически корректными не только выглядящие историографически фундированными труды Ю.В. Бромлея, историософские работы Ю.И. Семенова и Э.С. Маркаряна, этносоциологические конструкции В.В. Пименова и Ю.В. Арутюняна, но и паранаучная схоластика по поводу этносов, предложенная Л.Н. Гумилевым и его эпигонами в форме красивого нагромождения фактографических отсылок и недоказуемой схоластики, которой питается современный национализм разного толка.

С некоторым временным запозданием «этнос» стал попадать в язык политиков, по мере того, как они сами и их экспертное окружение начинались и заслушивались рассказов об «этносах». В отличие от спичрайтеров президентов Горбачева и Ельцина, спичрайтеры президента Путина обогатили данным словом лексикон высшего должностного лица россий-

ского государства. Впервые это прозвучало в Колонном зале Дома союзов, когда Путин приветствовал Конгресс зарубежных соотечественников.

Последний не сдавшийся слову-демиургу бастион — это язык правовых текстов (прежде всего Конституции и законов), где прочно «окопался» язык советской марксистско-ленинской теории нации и национального вопроса. Здесь групповая этническая категория называется словом «нация», ибо, как учит данная теория, а также и теория этноса, «нация — это высший тип этноса», т. е. тот же этнос, «национальность» — это не гражданство, а принадлежность к нации-этносу. Отсюда конституционная квалификация населения страны как «многонационального народа». И здесь приведу второй пример языковых злоключений в сфере этнического.

Во время подготовки переписи населения 2002 г. мною была предложена и Ученым советом института поддержана формулировка вопроса «Ваша национальная (этническая) принадлежность» вместо варианта Госкомстата России (тоже, кстати, по более ранней рекомендации нашего института) «К какой национальности (народу) или этнической группе Вы себя относите?». Смысл моего предложения заключался в уточнении этнического содержания понятия «национальность» и в установлении возможности через десять лет, к моменту следующей переписи, ввести вопрос об этнической принадлежности граждан, каковым он и является по сути (или, на худой конец, поменять местами слова «национальная» и «этническая», чтобы окончательный переход сделать через двадцать лет). Уже сама по себе постепенность была уступкой частой ссылке на, якобы, глубокую укорененность самого термина «национальность» и его этнического, а не гражданского смысла, а также опасения вызвать «отменой национальности» политические потрясения.

Хотя, по моему мнению, ссылка на укорененность несостоятельна, ибо то же самое постсоветское население с тем же доктринальным наследием и с той же политической практикой в других государствах бывшего СССР безболезненно переходит на другие смыслы данных понятий. Более того, в переписи 2001 г. в Украине вопрос о национальности был заменен вопросом об этническом происхождении (даже не принадлежности!), и тем не менее опрашиваемые жители страны нашли что ответить на этот вопрос. Что же касается угрозы политических потрясений в случае «отмены» или изменения номенклатуры национальностей, то этот аргумент стал одним из самых частых и действенных в арсенале периферийного (нерусского) национализма, который чаще всего воплощают в себе власти российских республик.

Аргументом в пользу сохранения неизменной формулировки в вопросе российской переписи послужила позиция представителя Правового управления администрации Президента Российской Федерации Л.И. Брыч-

ковой, сославшейся на текст принятого в январе 2002 г. федерального закона «О переписи населения Российской Федерации», где содержится примерный перечень вопросов, по которым должны проводиться переписи населения страны. Оказалось, что авторы закона, определяя правовые основы переписей и никак не предопределяя конкретную формулировку вопросов, предопределили (или дали повод предопределить) смысловое содержание одной из наиболее фундаментальных категоризаций населения страны.

Формальная леньность правовика из администрации президента сохранила за национальностью ее старый советский смысл со всеми вытекающими из этого последствиями для языка и политики. Одно из таких последствий — это блокирование множественного (сложного) понимания феномена этнической идентичности. Сохраняется установка, что национальность может быть только одна и по одному из родителей, и желательна на всю жизнь без изменений. Второе последствие — это конструирование этнокультурной мозаики России в саморазрушительной форме «многих наций» или сохранение формулы «многонациональности». Эта формула блокирует утверждение в стране политики мультикультурализма³ в ее наиболее полном и современном понимании, а точнее, сводит все к той же самой многонациональности, только называемой другим словом.

Мультикультурализм как концепт

Что есть мультикультурализм или многокультурность в ее современном философско-антропологическом смысле, какова эволюция данного понятия и основанной на нем политики, что понимают под ним отечественные словоупотребители и возможен ли мультикультурализм в России? Тем более что сам термин и его варианты (например, «поликультурность») уже достаточно широко употребляются в отечественном научном языке и в общественной практике. Один из авторитетных словарей по социологии дает следующее определение: «Мультикультурализм есть признание и утверждение культурного плюрализма в качестве характеристики многих обществ. Мультикультурализм приветствует и стремится защищать культурное разнообразие, как, например, языки меньшинств, и в то же самое время обращает внимание на часто неравные отношения меньшинства с доминирующими культурами»⁴. Эта достаточно упрощенная формулировка требует дополнительного осмысления.

Можно выделить три разных уровня или сферы применения данной дефиниции. Существует уровень демографического или дескриптивного использования, когда данным словом определяются общества, имеющие сложный этнодемографический профиль. Последние часто называются полиэтничными или мультикультурными. Существует идеологическая

или нормативная сфера, где определяются концепты и установки, что есть мультикультурализм, помимо простого признания существования культурно сложного сообщества на уровне государства или его регионов. Наконец, возможно выделить сферу программатики и политики, через которые идеология и желаемая нормативность должны претворяться в целенаправленные коллективные действия. Как отмечает еще один из словарей по этническим и расовым отношениям, «Главные употребления термина мультикультурализм охватывают несколько значений, которые включают мультикультурализм как идеологию, как дискурс и как сферу политики и практик»⁵. Другими словами, мультикультурализм — это не просто процедура эмпирического установления и признания в том или ином обществе или государстве наличия культурных различий у разных групп населения. Хотя и последнее имеет свой смысл, как бы это не казалось странным для россиян. Ибо существует большое число государств (в прошлом их было еще больше), где сам факт полиэтничности не признается и даже официально отвергается как несовместимый с доктриной нации-государства и задачей обеспечения так называемого национального единства. Мультикультурализм есть также определенная концептуальная позиция в сфере политической философии и этики, которые могут воплощаться в правовых нормах, отражаться в характере общественных институтов и в повседневной жизни людей. Главное во всем этом — цель обеспечить поддержку культурной специфики и возможность индивидуумов и групп полноправно участвовать во всех сферах общественной жизни от экономики до политики и культуры.

Все выделенные уровни требуют своих исследовательских подходов и концептуализации. Социологический подход направлен преимущественно на выявление того, как функционирует мультикультурное общество, как в нем производятся, воспроизводятся и воспринимаются культурные различия. Для социологического ракурса мультикультурализм представляет собою своего рода проблему или «вызов» культурного многообразия, с которым необходимо разобраться, чтобы выйти на уровень определения политических ориентиров. Социально-культурных антропологов, или этнологов, помимо тех же самых сюжетов, интересуют вопросы функционирования культурных систем, состояния этнического бытия на групповом и индивидуальном уровнях и то, какие могут вытекать из этого запросы и социальные стратегии. Для обоих подходов важен вопрос о групповых границах и о подвижной природе культурных идентификаций, а также феномен культурной сложности, который все больше наблюдается не только в больших, но и в малых сообществах, а также на уровне отдельной личности. Именно в последнем случае устанавливается тот факт, что мультикультурны не только общества, но и его члены, по крайней мере,

значительная часть, которая совсем не ограничивается только интеллектуалами или другими элитными элементами.

Политико-философский ракурс дает возможность рассмотреть преимущества и ограничители правовых и политических действий в сфере обеспечения культурного многообразия и управления сложным обществом. Здесь мультикультурализм рассматривается скорее как ответ, чем проблема. Этим ответом становится вопрос о благе, о моральности и о желательной перспективе, с которыми связывает себя то или иное общество. И уже политологи довершают анализ институциональных и политических форм, в которых реализуется принцип мультикультурализма.

Несмотря на большое число созданной литературы и активные дебаты о мультикультурализме, существует также проблема восприятия и готовности серьезно обсуждать данные вопросы. Как отмечается в одной из хрестоматий по мультикультурализму, довольно часто противники последнего просто отмахиваются от самого вопроса, считая его надуманным для конкретного общества⁶. Французский социолог Мишель Вьевиорка подтвердил данное наблюдение ссылкой на поведение части французских интеллектуалов, которые, чтобы не обсуждать данный вопрос применительно к Франции, просто добавляют к слову мультикультурализм определение «американский» и тем самым дискредитируют саму идею как абсолютно чуждую⁷.

Аналогичная реакция отторжения или трудного восприятия в отношении мультикультурализма наблюдается и в постсоветском пространстве, где существует глубоко примордиалистское видение этнического как группового архетипического и где «многонациональность» конституирована, тиражируется в лозунгах и в печатных текстах, воспевается в песнях и застольных тостах. Идее мультикультурности здесь места нет, ибо она грозит нарушить привычный или официально предписанный (со временем это становится одним и тем же) порядок вещей.

Если во Франции это угрожает издавна читаемой идее единой французской нации, то в России, наоборот, это угрожает подменой институализированных государственным устройством, системой прав и преференций «многих наций» некой метафорой «многих культур», да еще и на личностном уровне. Татарин, русский или осетин не могут быть кем-то еще, и культурная сложность в данном случае однозначно видится как аномалия. Среди российских этнологов, психологов и социологов даже существует направление, которое изучает этот феномен как феномен «маргинальности». В то же самое время в России сам факт множественности культур в виде отличительных по целому параметру признаков (от государственности до психоментальности) настолько признан, а правовые нормы, государственные институты и общественные усилия по спонси-

рованию групповой отличительности настолько масштабны, что найти новую нишу для мультикультурности достаточно непросто.

Многим представляется, что все это уже было или есть, но только называется другими словами. Отчасти это действительно так, но только отчасти. И для лучшего понимания различия между многонациональностью и мультикультурализмом полезно обратиться к внешнему опыту.

Начало и эволюция мультикультурализма

Появление доктрины и политической практики мультикультурализма связано с Канадой. Более четверти века пролежала в моем архиве папка с надписью «многокультурность» (этот более близкий русскому языку термин до сих пор нравится мне больше, чем мультикультурализм), в которой находились не только привезенные из научных командировок в Канаду материалы по этой проблеме, но и рукописи моих двух незавершенных статей: «Меньшинства и политика многокультурности в Канаде» и «Национальные меньшинства и политика плюрализма в истории канадской федерации». Или плюрализм был не в моде, или времени не хватило завершить и опубликовать эти тексты двадцать лет тому назад, — сказать сейчас трудно. Одно могу сказать точно, что начало данной папки и моя вовлеченность в дискуссию о многокультурности восходят к первой половине 1970-х годов. В 1973 и 1974 гг. я собирал по данной теме материал в Канаде, а в 1975 г. участвовал в дискуссии на Всемирном конгрессе историков в г. Сан-Франциско по так называемой большой теме о роли меньшинств в истории. Основным докладчиком был известный канадский историк Уильям Мортон, а мы с ныне покойным украинским академиком А.Н. Шлепаковым выступили с сообщениями в дискуссии. Еще восемь лет спустя, на Международном конгрессе антропологических и этнологических наук в Квебеке в 1983 г. мною был сделан доклад о политике многокультурности в Канаде, тезисы которого были опубликованы⁸. На этом мой интерес к данной теме в то время закончился, хотя многокультурность завоевывала все больше пространства в дебатах и в общественной практике.

Как начинался мультикультурализм и почему именно в Канаде? Канада принадлежит к числу развитых государств с многоэтническим составом населения, которое сложилось главным образом в результате сначала европейской колонизации, а затем иммиграции из разных стран мира⁹. В рамках принятых в советской литературе подходов население этой страны делится на три категории: две нации — англоканадцы и франкоканадцы; аборигенные народы — индейцы, эскимосы и метисы; национальные меньшинства, которые некоторые советские специалисты по Канаде называли «переходными группами»¹⁰. Кстати, само это понятие трактова-

лось в советской этнографии как один из постулатов теории этноса, обозначающих наличие групп населения, которые ни к какому этносу не принадлежат, а совершают переход из одного этноса в другой.

С позиций более современного понимания этнических проблем такая жесткая категория неприменима, но и во времена моих канадских изысканий было крайне затруднительно применить теорию этноса к данному материалу: что есть канадские этносы и почему нет канадского этноса, если есть американский этнос, а в хоккей играют представители одного народа, которых называют «канадцами»? Уже тогда мне представлялось более адекватным видение канадской нации как этнически сложного образования, несмотря на давнюю историю и остроту франкоканадской проблемы и подъем квебекского сепаратизма¹¹. Разумеется, канадская культурная мозаика имеет свою специфику, которая состоит не только в переселенческой (иммиграционной) природе ее населения, но и в асимметрии его основных компонентов, т. е. тех самых трех выделенных нами категорий. Англоканадцы и франкоканадцы составляют две доминирующие общности (также между собою пребывающие в асимметрии), малочисленное аборигенное население — это наиболее проблемная часть населения с точки зрения статуса и условий жизни¹², и, наконец, так называемый третий элемент — иммигрантские этнические меньшинства¹³.

Мне были хорошо знакомы представители всех этих групп населения, в том числе и наиболее выдающиеся личности, такие, как англоканадцы Дэвидсон Дантон — ректор Карлтонского университета и Стенли Райерсон — известный историк и один из лидеров канадской компартии, франкоканадцы Пьер Трюдо — бывший премьер-министр страны и Рене Левек — лидер сепаратистской Квебекской партии, канадские аборигены Стив Кафки — лидер северных атапасков-дене, нынешний президент Ассамблеи первых наций и большой вождь Джозеф Нортон из резервации ирокезов Кахнаваке, представители меньшинств — русский граф Джордж Игнатъев и лидер русских духовоборов Козьма Тарасов. Все они были безусловно канадцами и себя таковыми считали, несмотря на различия культурных бэкграундов и разные политико-идеологические позиции.

При всем при этом в канадском обществе в 1970–1980-е годы довольно отчетливо проходили разделительные линии между культурно отличительными группами населения, и лидеры каждой из этих групп выступали с собственными программами, отражавшими озабоченности и запросы многих рядовых граждан. Среди них были и те, кто отстаивал прежде всего общеканадские интересы, точнее позиции канадского гражданского национализма в противовес мини-национализмам квебекского или аборигенного толков. Во многом канадский национализм совпадал с этнически окрашенным национализмом англофонов, которые представляли собой

носителей доминирующего в обществе культурного компонента. Однако глашатаями первого необязательно были англоканадцы, тот же Пьер Трюдо, отчаянно боровшийся против сепаратизма, или Джордж Игнатъефф, отстаивавший национальные интересы страны в качестве представителя Канады в ООН. Кроме этого, в отличие от схожей дихотомии «русский — российский», англофонный национализм не был столь нагружен этническим содержанием и в большей мере был подчинен общеканадскому проекту или гражданскому общеканадскому национализму. Это сравнимо с тем, как если бы российский проект (или гражданский национализм) был бы сильнее и приоритетнее русского этнонационалистического проекта, поборники которого в России, кстати, необязательно могут быть этническими русскими¹⁴.

Доктрина многокультурности родилась в Канаде в контексте основного противостояния англофонов и франкофонов, но ее цель и смысл были связаны прежде всего с проблемами «третьего элемента», т. е. с фактором национальных меньшинств. Вопрос этот стал выдвигаться на передний план общественно-политической жизни страны по ряду причин. В силу демографических факторов за сто лет существования канадской федерации (с 1867 г.) доля населения, не относящегося к двум «нациям-основательницам», постоянно возрастала и в конечном итоге составила более четверти населения. В 1871 г. два миллиона канадцев (60% населения) были британского происхождения, один миллион (31%) — французского и 250 тысяч (8%) — иного этнического происхождения, включая коренных жителей — индейцев и эскимосов. Спустя сто лет, в 1971 г. соотношение было существенно другим: 44% канадцев британского происхождения, 28% — французского и 27% — иного. Растущее население небританского и нефранцузского происхождения стало все более отчетливо выражать свое стремление устранить существовавшие социально-экономическое и политическое неравенство этнических групп и повысить статус меньшинств в канадском обществе.

Действовавшая в 1960-е годы Королевская комиссия по двуязычию и двукультурию была вынуждена, помимо франкоканадской проблемы, заняться вопросом о канадских меньшинствах и посвятить этой проблеме отдельный том известного отчета комиссии, рекомендации которого легли в основу этнической политики правительства в последующий период¹⁵. В этом документе признавалось наличие в стране проблем, связанных с другими этническими группами, помимо англофонов и франкофонов. «Кризис федерации» предлагалось преодолеть целой серией долговременных мер и программ, в том числе и в отношении канадских меньшинств.

Ответом на рекомендации королевской комиссии явилось официальное провозглашение канадским правительством 8 октября 1971 г. полити-

тики мультикультурализма. Комиссия и правительство исходили из того, что «несмотря на существование двух официальных языков, не существует официальной культуры, и никакая этническая группа не имеет каких-либо преимуществ перед другими». Формулируя цели новой политики, премьер-министр П. Трюдо исходил из общей программы возглавляемой им либеральной администрации создания в Канаде «справедливого общества», суть которой заключалась в попытке осуществить принцип либерализма — предоставление равных возможностей для всех граждан во всех сферах общественной жизни. «Политика мультикультурализма на двуязычной основе представляется правительству наиболее подходящим средством обеспечения культурной свободы канадцев. Эта политика должна помочь покончить с дискриминационным отношением и культурной неприязнью. Национальное единство, если таковое что-то может означать в личностном восприятии, должно основываться на вере в индивидуальную самобытность каждого. Из этого может вырасти уважение к самобытности других и желание разделять общие идеи, отношения и суждения. Последовательная политика мультикультурализма поможет создать это изначальное доверие. Она может составить основу общества, построенного на принципе честной игры для всех»¹⁶.

Политика мультикультурализма была поддержана всеми политическими партиями страны и канадской общественностью в целом, за исключением Квебека. Настороженная позиция франкофонов была вызвана тем, что доктрина мультикультурализма как бы разрушала существующую в стране концепцию о двух канадских нациях, которая восходит еще к временам английского колониального господства в Канаде, когда английский лорд Дарэм написал в своем отчете о положении дел в этой колонии знаменитые слова о «двух враждующих нациях в чреве одного государства»¹⁷. Трюдо открыто высказался против этой концепции, заявив следующее: «Подавляющее большинство канадцев в своем повседневном общении пользуются английским или французским языками. Именно по этой практической причине, а не из-за неких рассуждений о нациях-основательницах, эти два языка приобрели в Канаде официальный характер».

Таким образом, концепция мультикультурализма признавала языковой дуализм канадского общества, но отвергала принцип двух господствующих культур и двуединый характер канадского народа, т.е. никакой «двунациональности плюс меньшинства» в одной стране быть не может, ибо все граждане страны составляют одну нацию канадцев. Трюдо сделал на этот счет особое разъяснение: «Мы все, независимо от языка и происхождения, составляем одну канадскую нацию»¹⁸. Неслучайно объектом политики мультикультурализма должны были стать не только иммигрантские меньшинства (так называемые этники), но и франкоязычные и англоязыч-

ные анклавы в иноязычной господствующей среде, а также и аборигенные жители Канады. Эта тенденция к нивелирующей формуле (многокультурность для всех) постоянно усиливалась по мере уточнения целей политики с учетом уже накопленного опыта и конкретных ситуаций. Спустя десять лет цель политики мультикультурности формулировалась следующим образом: «Поощрять и поддерживать в рамках канадской политики официальных языков и в духе действующих кодексов прав человека полное воплощение многокультурной природы канадского общества через программы, которые способствуют сохранению и распространению этнокультурного наследия и которые облегчают взаимное уважение и понимание среди всех канадцев»¹⁹.

Эта формула была приведена в соответствие с положениями Канадской конституции 1982 г., в основу которой легла так называемая Хартия прав и свобод. В конституции утверждается, что «каждое лицо равно перед законом и имеет право на равную защиту и равные блага от закона без дискриминации на основе расы, национальности (имеется в виду «гражданство». — *В.Т.*), этнического происхождения, цвета кожи, религии, пола, возраста, умственной или физической неспособности». Ясно, что вся концепция прав в данном случае основывается на понятии индивидуальных прав, а равенство понимается как отсутствие дискриминации и наличие равных возможностей. В теории и практике политики многокультурности не присутствовало понятие коллективных прав для этнокультурных групп, равно как и самого понятия «культурные права». Исключение составило признание особых прав французского языка и католических меньшинств на отдельные школы за пределами Квебека. В остальном законодательства канадских провинций не признавали особые права для религиозных, расовых или языковых меньшинств²⁰.

Реализация политики мультикультурализма была возложена на департамент государственного секретаря, а с 1972 г. был создан в рамках того же ведомства пост государственного министра по многокультурализму. В 1973 г. при министре в качестве совещательного органа был создан Канадский консультативный совет по многокультурализму, в состав которого вошли представители различных этнических групп Канады, видные ученые и политические деятели (всего сто чел.). Непосредственной разработкой и осуществлением программ был занят Директорат по мультикультурализму, в штате которого в Оттаве числилось 37 чел. В 1973 г. я посетил все эти структуры и имел беседу с министром по многокультурности Стивом Папроски и руководителем директората, которым был тогда также канадец польского происхождения.

Как свидетельствуют мои записи и официальные документы, канадское правительство определило четыре основных направления государст-

венной поддержки политики мультикультурности. Во-первых, это помощь всем этническим группам, которые проявляют желание и прилагают усилия сохранять и развивать собственную культуру. Во-вторых, это помощь представителям всех групп по преодолению культурных и других барьеров на пути полноценного участия в канадском обществе. В-третьих, это содействие контактам и культурному взаимодействию членов различных групп в интересах обеспечения национального единства. В-четвертых, это помощь иммигрантам в овладении, по крайней мере, одним из официальных языков, чтобы стать полноправным членом канадского общества.

Директорат по мультикультурности, бюджет которого вырос за десять лет с двух до 11 млн. долл. в год (эти данные были получены мною во время поездки 1983 г.), разработал и осуществил целый ряд важных программ и проектов главным образом через систему предоставления грантов организациям, которые представляют те или иные этнокультурные группы. Причем, федеральные средства делились между провинциями, где имелись представительства Директората. Почти 20% средств ушли на поддержку наиболее востребованной программы сохранения и изучения неофициальных языков (более 40 различных языковых общин получали поддержку в 1979–1980 годах). Обучение другим языкам, кроме английского и французского, было открыто для всех желающих, а не только для представителей одной группы. Тем самым поощрялось расширение языкового репертуара канадцев и ослаблялись языковые барьеры, помимо утилитарной цели сохранения родного языка. Другим важным направлением стала поддержка исторических и литературных публикаций, раскрывающих историко-культурное наследие представителей разных групп, чтобы основная часть общества была лучше осведомлена об их вкладе в культуру Канады. Серьезные средства выделялись на поддержку многоэтнических организаций, которые ставили цель развивать контакты между представителями разных групп. Больше всего средств направлялось на поддержку особых групповых проектов, включая семинары и форумы, научные исследования, радиовещание, выставки и фестивали и т. п.

Что представляется важным, особенно с позиции сегодняшнего восприятия канадского опыта, так это включение в политику мультикультурности в качестве важнейшего направления обеспечения понимания и поддержки данной политики со стороны большинства населения страны, а также со стороны основных институтов общества, включая бизнес, образовательные и информационные институты, научное сообщество. Эта установка довольно сильно отличается от обреченности и, якобы, изначальной детерминированности антииммигрантских настроений среди основного населения страны, которую можно наблюдать, например, в совре-

менной России, где постоянно слышатся отсылки к неким мифическим «местным укладам» и «принятому образу жизни», в который не могут или не желают интегрироваться культурно отличающиеся группы или недавние иммигранты. В конечном итоге, канадский опыт осуществления целенаправленной политики воздействия и смены отношений людей к той или иной проблеме и ситуации оправдал себя полностью. Канадское общество действительно изменилось в своем восприятии культурной мозаики и роли иммигрантских и других недоминирующих групп среди населения страны. Еще более поразительные изменения при осуществлении политики мультикультурности имели место в Австралии, где долгое время господствовала расистская доктрина «белой Австралии», не допускавшая никакой интеграции неевропейского населения вплоть до запрета иммиграции из стран Африки и Азии²¹.

Уже к середине 1980-х годов в Канаде были реализовано очень много полезных программ в рамках провозглашенной политики. В рамках архивной службы Канады была заложена система «этнических архивов», в которых стали собираться данные по истории и культуре различных этнических групп страны. Вышло более 20 томов по истории различных групп, населяющих страну и внесших вклад в её развитие. Начали вещать на разных языках сотни мелких радиостанций, рассчитанных на отдельные общины и группы населения. Уменьшились расистские и антииммигрантские настроения, увеличилось число межэтнических браков, расширилось представительство меньшинств в различных органах власти и в общественных институтах, изменилось содержание образования в пользу его большего разнообразия. В 1973, 1976, 1978 годах прошли крупные конференции по обсуждению проблем мультикультурности²². Все это, кстати, позитивно сказалось и на отношениях двух основных групп населения — англоканадцев и франкоканадцев, а также на снижении сепаратистских настроений в Квебеке. Французский ученый Мишель Вьевиорка в специальной статье на эту тему отмечает: «Важно здесь не быть наивным. Мультикультурализм в той форме, в какой он был изобретен в Канаде в начале 1970-х, был не просто ответом на проблемы культурных и этнических меньшинств в стране и средством понимания Канады как мозаики, а не как плавильного котла. Мультикультурализм также, а может быть и прежде всего, стал средством избежать или отложить во времени биполяризацию страны»²³. Именно по этой причине англофонная Канада восприняла новую политику с достаточным пониманием и поддержкой. Либеральная часть франкофонов также в конечном итоге выступила в ее поддержку.

В то же время политика мультикультурализма поставила перед канадскими властями и обществом ряд сложных вопросов. Прежде всего, ока-

залось невозможным совместить эту доктрину с концепцией двух основополагающих наций, а демонтировать последнюю также было непросто из-за сильного противодействия французской части Канады. Последняя, в лице крайних националистов, так и не поддержала политику мультикультурализма, видя в этом угрозу для собственного статуса²⁴. Теоретики и практики разделились по вопросу о безоговорочном признании ценностей разных культур в современном обществе и о пределах культурного релятивизма в условиях одного государства. Культурный плюрализм ослаблял и устранял многие напряженности, но не всегда отвечал задачам национальной консолидации. Один из канадских экспертов писал по поводу первых итогов мультикультурализма: «Сохранение культурных форм может быть важным источником эмоционального удовлетворения. И все же успешное сохранение языка и культуры частью населения из числа этнических меньшинств может мешать социальным переменам через отстранение представителей этих групп от обретения умений и навыков, необходимых для эффективной конкуренции в условиях происходящей промышленной и технологической революции»²⁵. Подобная озабоченность была высказана и известным специалистом по этническим проблемам Канады Джоном Портером, который сформулировал в свое время понятие «вертикальной мозаики», имея в виду социальную стратификацию по этническим границам²⁶.

Наконец, достаточно скромное государственное субсидирование политики и слабая вовлеченность бизнеса в обеспечение культурного многообразия и равноправия представителей различных этнических групп не смогли обеспечить быстрые перемены по части реального равенства, если таковое вообще достижимо в условиях динамично развивающегося общества и продолжающейся активной иммиграции, которыми отличалась Канада в 1970–1980-е годы²⁷.

В целом, если сравнивать аналогичный опыт других стран, то мультикультурализм в Канаде и Австралии позволил некоторым специалистам выделить некоторую его типологию. «Характерная черта описанного выше состоит в том, что социальные требования групп меньшинств не отделяются от культурных запросов, а общие экономические потребности и интересы соответствующих стран не отделяются от их политических, моральных и культурных ценностей. Эта черта составляет основу того, что мы можем назвать *интегрированным мультикультурализмом*»²⁸.

В другую категорию *дезинтегрированного мультикультурализма*, по мнению этого ученого, попадает опыт США, в частности политика так называемых аффирмативных акций, которая выросла из движения за гражданские права черных американцев в 1960-е годы. И хотя США считаются страной многокультурной, но здесь утвердилась иная политическая

философия и практика в отношении культурного многообразия. В этой стране суть политики заключается не столько в признании и достижении культурного плюрализма, сколько в устранении социального неравенства и дискриминации на основе расы и этничности. Как отмечает Натан Глейзер, «аффирмативные акции не имеют никакого отношения к признанию культур..., ибо затрагивают только сферу работы и допуска к должностям»²⁹.

В США оказались разведенными два рода проблем и соответствующих дебатов. Устранение расового неравенства как бы выносится за пределы культурных категорий: между черными и белыми американцами нет культурных, тем более этнических различий, а есть отличия социальные, обусловленные не идентичностью и традицией, а историей и социальной практикой. Что же касается признания меньшинств, в том числе иммигрантских, и не только их одних, но и женщин, гомосексуалистов, инвалидов и прочих, то именно эта сфера относится в категории политики мультикультурализма со всеми ее вывертами по части «политической корректности». Повторяя название книги Натана Глейзера, «мы теперь все мультикультуралисты», поскольку «уделяем гораздо больше внимания меньшинствам и женщинам и их роли в американской истории в обществоведческих работах и на школьных уроках по литературе»³⁰.

Как можно в целом оценить опыт мультикультурализма в мире? Безусловно, в целом ряде стран он дал позитивные результаты для состояния обществ и их развития и именно по этой причине пользуется поддержкой многих правительств, политических партий, международных организаций. Особый энтузиазм наблюдается со стороны ЮНЕСКО³¹. В ряде стран эта политика не дала никаких особых результатов, хотя и не нанесла ущерба. Но есть целый ряд вопросов как к данной доктрине, так и к самой политике, которые остаются без ответа в дискурсе о мультикультуризме. Отметим некоторые из этих проблем на примере России, хотя сходная или противоположная проблематика наблюдается и в других странах.

Российская перспектива

Если говорить об этнокультурном облике нашей страны, то он отличается огромным разнообразием, которое обусловлено обширностью территории, природными различиями, характером формирования государства и его политикой в отношении культурно разнородного населения. Многокультурность была изначально присуща российскому государству с момента его возникновения, хотя она не всегда осознавалась и артикулировалась как современниками, так и позднейшими осмыслителями. Радикальных изменений в составе населения не происходило, и этническая пестрота Поволжья и Северного Кавказа, а также Сибири и Севера суще-

ствуе́т уже веками. Российская империя, СССР и Российская Федерация никогда не брали на вооружение доктрину гражданского национализма, и общая идентичность жителей страны обеспечивалась подданством царю, православием, а затем советским патриотизмом. Поэтому вопрос о признании самого факта культурно сложного населения в России не стоял, как это было, например, в Германии или во Франции. В СССР «многонациональность» и «дружба народов» были одними из визитных карточек страны, а в реальной политике советского времени «национальная форма социалистической культуры» была той же самой политикой мультикультурализма, только называлось это по-другому. Наиболее известной формой устранения «национального гнета» и «культурной отсталости» среди «негосподствующих наций» была политика коренизации конца 1920-х годов и политика культурной революции в СССР.

При всех издержках, ограничениях и даже преступлениях, имевших место в сфере советской политики в отношении меньшинств, это была политика признания и спонсирования этнического разнообразия, причем не только в сугубо культурной (искусство, литература, наука, образование), но и в социально-экономической и политической сферах. В XX веке на территории бывшего Советского Союза как никогда и, пожалуй, нигде в мире осуществлялось очень интенсивное культурное производство. Одна из его причин — то, что существовавший строй, не способный обеспечить преимущества в таких сферах, как хозяйственное обустройство людей, социальное обеспечение и политические свободы, тратил огромные материальные, эмоциональные и пропагандистские усилия на развитие культуры и образования. При всех деформациях, которые здесь существовали (жесткий идеологический контроль, явно излишняя поддержка престижной профессиональной культуры за счет пренебрежения культурой массовой, спонсирование культурно-этнической мозаики в ущерб общегражданским ценностям и т. д.), нельзя отрицать, что это были огромные достижения, которые во многом сохранились и сегодня. Нет такого региона мира, где бы в течение XX века, как это было в Советском Союзе, не исчезла ни одна малая культура, и фактически сохранилась вся культурная мозаика страны — огромного государства, в то время как исчезли сотни малых культур в других регионах мира. И это касается не только стран Азии, Африки и Латинской Америки, но и развитого европейского мира, где средств для поддержки культурного многообразия на порядок больше.

Россия не является абсолютно уникальным регионом мира с точки зрения этнокультурного многообразия, такое представление — просто результат нашего незнания остального мира. Другое дело, что в России существует своя особенность, связанная с приданием чрезмерной значи-

мости этнокультурному фактору в обществе. Различие не в том, что у нас больше или меньше народов, этнических групп или общин, а в том, какое им придается значение. В России институционализация этнокультурного фактора огромна, вплоть до государственно-административного устройства Советского Союза и отчасти России. Плохо это или хорошо — особый вопрос. Однако теоретическое понимание соотношения культурной партикулярности с гражданским обществом, с государством и с задачами управления — это важная проблема, которая недостаточно осмысливается мультикультурализмом.

Мультикультурализм может быть полезным в ряде аспектов для современной России, причем, в противоположном по сравнению с Канадой направлении — в направлении от абсолютизации культурных различий и в направлении признания схожести и культурной гомогенности гражданского сообщества. Как политическая философия и как практика он может помочь совершить важнейший переход от формулы многонационального народа, как он помог смягчить поляризацию канадского общества по линии двух наций в одной стране. Однако каков должен быть этот переход, мы точно сейчас сказать не можем. И речь здесь идет не столько о пересмотре текста Конституции и устраниении из текста Основного закона данной формулы. Речь идет о том, что сама категория многокультурности усиливает легитимность российской гражданской нации, а многонациональность делает ее невозможной даже по чисто лингвистической причине: нация не может быть многонациональной. Но возможны и другие варианты, о которых необходимо вести серьезный разговор.

Мультикультурализм в России в его раннем, более традиционном понимании (как в Канаде или в Австралии) может принести дальнейшее из без того излишнее деление населения на группы, ибо раз полученные преференции или статус сдерживают естественные процессы постоянного формирования и смены идентичностей, появления или исчезновения групповых коалиций на основе культуры. Не стоит забывать, что за последние десять-пятнадцать лет наука сделала важные шаги в понимании того, что такое культура и какова роль этой формы человеческой деятельности в человеческой эволюции. Понимание культуры как сложного феномена, понятие гибридности культуры, т. е. представление об отсутствии жесткой культурной нормы, а также жестких культурных комплексов — это одна из интересных общетеоретических новаций, с точки зрения которой нужно смотреть на нашу собственную действительность. Порой мы слишком одержимы восстановлением некой утраченной идеальной культурной нормы, которая на самом деле никогда не существовала, или же пытаемся установить культурные различия на групповом уровне, абсолютно игнорируя, презирая и отвергая гомогенность, которая, на самом

деле, на порядок значительнее. Так в рамках в общем-то единой российской не только гражданской, но и, конечно, культурно-социальной общности появляются сконструированные образы гордых дикарей или бандитов-террористов, которые заслоняют целые этнические группы, как, например, чеченцев, сходство которых с другими народами Северного Кавказа, да и с остальным населением нашей страны гораздо больше, чем различие. То, что можно назвать этнографическим романтизмом, на самом деле в своей глубине содержит патерналистский смысл, что позволяет определить это более жестко как своего рода культурный фундаментализм.

Известно, что степень адаптации человека, человеческих сообществ к культуре, к культурным инновациям велика, и это уже доказано даже на археологических культурах. В этом отношении трактовка современных российской культуры и социума как детерминанты последующих изменений и инноваций расходится с более тонким современным подходом. Это свидетельство того, что культурный релятивизм себя не изжил и, самое печальное, он имеет очень жесткие политические проекции. В этой связи очень часто ощущается некая абсолютизация культуры: мало культуры быть не может, ее может быть только много, и чем больше, тем лучше. Абсолютизация культуры как некоей панацеи — это серьезная методологическая, теоретическая и общественно-политическая проблема. Это проблема рационального культурного воспроизводства и сбалансированного культурного развития. Мультикультурализм помогает малым культурам, добавляя им возможностей в сравнении с доминирующей в обществе культурой. Но при ограниченных ресурсах и при этноцентристском управлении на уровне отдельных регионов и общин именно доминирующая культура, столь важная для социальной конкуренции, может быть принесена в жертву местной культурной специфике. Эту тенденцию можно наблюдать в некоторых из российских республик с правящим этническим меньшинством.

Есть проблема культуры и конфликта. Культурный аргумент — один из основных в производстве насилия. С опорой на культурные аргументы рождается ксенофобия, нетерпимость и, в конечном итоге, мобилизация на открытое физическое насилие. Мы заблуждаемся, когда думаем, что есть какие-то традиционные культурные механизмы или миротворчество, которое в нас дремлет и которое можно использовать для преодоления конфликтов. Мы заблуждаемся, когда думаем, что так называемые приниженные меньшинства — это всегда страдающие от господствующего большинства группы, лишенные возможности удовлетворения базовых культурных потребностей, но если они получают самоопределение, то все проблемы будут решены. На самом деле меньшинства становятся инициаторами насилия как раз через культурные аргументы, через то, что они

должны сохранить, возродить или защитить свою культуру. Они стали инициаторами насилия или конфликтов, которые в последнее время произошли на территории бывшего Советского Союза и в других регионах мира. Причем, говоря о культурном аргументе, я имею в виду не только этнические, языковые, но и религиозные и прочие различия. В этом аспекте мультикультурализм дает только умеренные по своему воздействию инструменты политики. Он может снижать напряженность, но не решает саму проблему насилия и обеспечения безопасности общества и государства.

¹ См. критику моих ранних высказываний на эту тему со стороны коллег по Институту этнологии и антропологии РАН В.И. Козлова, М.В. Крюкова, Ю.И. Семенова.

² Неожиданно точное выражение М.И. Куличенко из жалобы в ЦК КПСС на Институт этнографии и на его директора Ю.В. Бромлея, которую этот специалист по «национальному вопросу» в СССР направил в начале 1980-х годов незадолго до начала горбачевской либерализации.

³ Мне импонирует более близкий к русскому языку термин *многокультурность*, который будет использоваться в данной статье наряду с термином, вынесенным в название книги.

⁴ The Harper Collins Dictionary of Sociology. L., 1991.

⁵ Cashmore E. Dictionary of Race and Ethnic Relations. 4th ed. L., 1996. P. 144.

⁶ Multiculturalism. A Critical Reader / D. Goldberg (ed.). Oxf., 1994. P. 10.

⁷ Wieviorka M. Is multiculturalism the solution? // Ethnic and Racial Studies. Vol. 21 (5). Sept. 1998. P. 884.

⁸ Доклад «Политика многокультурности в Канаде», прочитанный на XI МКАЭН (Ванкувер, 1983).

⁹ Об истории Канады см.: Тишков В.А. Страна кленового листа. Начало истории. М., 1977; Тишков В.А. и Кошелев Л.В. История Канады. М., 1982.

¹⁰ См.: Берзина М.Я. Формирование этнического состава населения Канады. М., 1971.

¹¹ См.: Тишков В.А. К истории возникновения франко-канадского национального вопроса // Вопросы истории. 1974. № 1.

¹² См. написанные мною разделы по Канаде в кн.: Коренное население Северной Америки в современном мире / Отв. ред. В.А. Тишков. М., 1992.

¹³ О них см.: Берзина М.Я. Указ. соч.; Фурсова Л.Н. Иммиграция и национальное развитие Канады. 1945-1970. М., 1975.

¹⁴ См. газетные статьи инициаторов «русского проекта» в «Независимой газете» Натальи Айрапетовой и Натальи Арт.

¹⁵ Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism. 4 vols. Ottawa. 1969-1970.

¹⁶ Statement by the Prime-Minister Pierre Trudeau for the House of Commons, October 8. 1971 // Архив автора.

- ¹⁷ Докладу лорда Дарэма была посвящена моя первая научная статья, к которой я с удовлетворением отсылаю читателя впервые после её публикации: Тишков В.А. Доклад лорда Дарэма «О состоянии дел в Британской Северной Америке, 1939 как исторический источник» // Доклады Московского Государственного педагогического института. Т. 284. М., 1967.
- ¹⁸ *Trudeau P.E. Conversations with Canadians.* Toronto, 1972. P. 32.
- ¹⁹ Notes for an address by the Hon. Steve Paproski, Minister of State Multiculturalism to the biennial conference of the Canadian Ethnic Studies Association. Vancouver, October 13, 1979 // Архив автора.
- ²⁰ См. подробнее: *Berger T.R. Fragile Freedoms: Human Rights and Dissent in Canada.* Toronto, 1981.
- ²¹ Об австралийском опыте мультикультурализма см.: *Kane J. From Ethnic Exclusion to Ethnic Diversity: The Australian Path to Multiculturalism* // *Ethnicity and Group Rights* / I. Shapiro & W. Kymlicka (eds.). New York; London, 1997. P. 54–571.
- ²² См., например, отдельно изданные материалы второй конференции 1976 г.: *Multiculturalism as state policy. Conference report. Second Canadian Conference on Multiculturalism.* Ottawa, February 13–15, 1976.
- ²³ *Wieviorka M.* Op. cit. P. 884.
- ²⁴ *Rocher G. Les ambiguïtés d'un Canada bilingue et multiculturel* // *Le Quebec en Mutation.* Montreal, 1973.
- ²⁵ *Kulbach W.E. Demographic Aspects of Canadian Identity* // *Sounds Canadian* / P. Migus (ed.). Toronto, 1975. P. 145–146.
- ²⁶ Porter J. *Ethnic Pluralism in Canada* // *Ethnicity: Theory and Experience* / N. Glazer & D.P. Moynihan (eds.). Cambridge, 1975.
- ²⁷ См.: Тишков В.А. Канада 70-х годов // Новая и новейшая история. 1980. № 1. С. 139–153; Канада накануне восьмидесятых / Под ред. Л.А. Баграмова. М., 1979.
- ²⁸ *Wieviorka M.* Op. cit. P. 886.
- ²⁹ *Glazer N. We Are All Multiculturalists Now.* Cambridge, MA, 1997. P. 12.
- ³⁰ Ibid. P. 14.
- ³¹ См. изданную по программе ЮНЕСКО «Управление социальными трансформациями» (MOST) обзорную работу: *Inglis Ch. Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity.* P., 1996.

Содержание

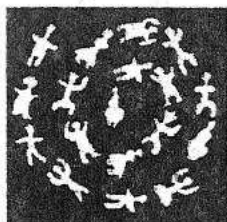
Предисловие (Владимир Малахов).....	5
ЧАСТЬ I. Философско-политическая и правовая проблематика мультикультурализма	9
Чарльз Тэйлор (Монреаль). Демократическое исключение (и «лекарство» от него?)	11
Виктор Воронков (Санкт-Петербург). Мультикультурализм и деконструкция этнических границ	38
Владимир Малахов (Москва). Зачем России мультикультурализм?	48
Кристоф Цюрхер (Берлин). Звездные войны, постмодернизм и столкновение цивилизаций	61
Александр Осипов (Москва). Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств?.....	80
ЧАСТЬ II. Культурный плюрализм и социальная коммуникация	101
Франц-Олаф Радтке (Франкфурт на Майне). Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия	103
Александр Согомонов (Москва). Мультиэтничность	116
Лев Гудков (Москва). Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам ..	124
Уильям Биман (Провиденс, Род-Айленд). Конструирование национальной идентичности в контексте мультикультурализма (на примере Таджикистана).....	148
Ольга Бредникова, Олег Паченков (Санкт-Петербург). «Этническое предпринимательство» мигрантов и мифы мультикультурализма	155
Оксана Карпенко (Санкт-Петербург). Языковые игры с «гостями с юга»: «кавказцы» в российской демократической прессе 1997–1999 гг.....	162
ЧАСТЬ III. Мультикультурализм и ненасильственное решение этносоциальных конфликтов	193
Алексей Семенов (Таллин). Культурное многообразие и этническая модель национального устройства: решение в пользу «этнической демократии» в Эстонии	195

<i>Энвер Кисриев</i> (Махачкала). Модель «со-общественной демократии» и опыт политического развития республики Дагестан	206
<i>Игорь Савин</i> (Чимкент). Мультикультурализм и предупреждение этнических конфликтов в постсоветском Казахстане: методология и практика.....	224
ЧАСТЬ IV. Культурный плюрализм и проблема суверенитета	231
<i>Сергей Чешко</i> (Москва). Доктрина самоопределения: иллюзии и реальность.....	233
<i>Ульрих Билефельд</i> (Гамбург). Амбивалентная структура самоопределения	245
<i>Сергей Соколовский</i> (Москва). «Национальное меньшинство»: продукт гражданского общества?	261
ЧАСТЬ V. Мультикультурное образование	287
<i>Николай Рагозин</i> (Донецк). Принцип интеркультурности в преподавании прав человека: методические проблемы	289
<i>Изабель Дим</i> (Франкфурт-на-Майне). Воспитание и толерантность: импликации интеркультурной педагогики в аспекте теории действия.....	307
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
<i>Валерий Тишков</i> (Москва). Теория и практика многокультурности	331

Contents

Preface (<i>Vladimir Malakhov</i>)	5
PART I. Multiculturalism and Political Theory	9
<i>Charles Taylor</i> . Democratic exclusion (and its remedies?)	11
<i>Viktor Voronkov</i> . Multiculturalism versus deconstruction of ethnic boundaries	38
<i>Vladimir Malakhov</i> . Does Russia need multiculturalism?	48
<i>Christopher Zuercher</i> . «Star wars», postmodernism and the «clash of civilizations»	61
<i>Alexander Ossipov</i> . Are the group rights a necessary condition for non-discrimination and protection of minorities?	80
PART II. Cultural Pluralism and Social Communication	101
<i>Franz-Olaf Radtke</i> . Varieties of multiculturalism and its unforeseen results	103
<i>Alexandr Sogomonov</i> . Multi-ethnicity	116
<i>Lev Gudkov</i> . Compensatory function of Russian neo-traditionalism	124
<i>William O. Beeman</i> . Constructing national identity in the context of multiculturalism: the case of Tajikistan	148
<i>Olga Brednikova, Oleg Pachenkov</i> . «Ethnicity entrepreneurship» and the myth of multiculturalism	155
<i>Oksana Karpenko</i> . Language games with «the guests from the South»: «caucasians» in the Russian democratic press	162
PART III. Multiculturalism and the Management of Ethnic Conflicts	193
<i>Alexey Semjonov</i> . Cultural diversity and ethnic model of nation-building: an «ethnic democracy» in Estonia	195
<i>Enver Kisriev</i> . Consociational democracy: the case of Dagestan	206
<i>Igor' Savin</i> . Politics of multiculturalism and prevention of ethnic conflicts in modern Kazakhstan	224

PART IV. Cultural Pluralism and the Problem of Sovereignty	231
<i>Sergey Cheshko</i> . The doctrine of «self-determination»: illusions and reality.....	233
<i>Ulrich Bielefeld</i> . The ambivalent structure of self-determination	245
<i>Sergey Sokolovsky</i> . «National minority»: a product of civil society?.....	261
 PART V. Multicultural Education.....	 287
<i>Nikolay Ragozin</i> . Teaching human rights: the idea of cultural pluralism.....	289
<i>Isabel Diehm</i> . Education and tolerance: implications of intercultural pedagogy in the context of action theory.....	307
 CONCLUSION	
<i>Valery Tishkov</i> . Theory and Practice of Multiculturalism.....	331



ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ

им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук является старейшим гуманитарным научным учреждением страны, берущим свое начало от Петровской Кунсткамеры. Сегодня это ведущий российский исследовательский центр в области этнологии, социально-культурной и физической антропологии, осуществляющий комплексное изучение основных этапов эволюции человека и общества, этносоциального и этнокультурного развития народов мира во взаимосвязи с экономическими и политическими процессами. В Институте работает свыше двухсот сотрудников, в том числе два члена-корреспондента РАН, 135 докторов и кандидатов наук. Ежегодно публикуются 40–50 монографий, издаются несколько периодических и серийных изданий.

Основой научной деятельности Института являются экспедиционные работы, которые ведутся, как правило, в районах со сложным этническим составом населения, в потенциально конфликтных зонах, в регионах, где сложились особенно трудные условия для сохранения традиционных культур, а также в местах компактного расселения вынужденных переселенцев.

Институт

- * поддерживает постоянную связь с учебными заведениями Москвы и других городов. Сотрудниками Института постоянно читаются курсы лекций, разрабатываются учебные пособия для вузов и школ, они руководят этнографической практикой и этносоциологической стажировкой студентов, принимают участие в популяризации науки и в дискуссиях по этнокультурным и этнорелигиозным проблемам;
- * выступает организатором или соорганизатором внутривососсийских и международных конференций и конгрессов, симпозиумов, семинаров, летних школ;
- * является организатором, спонсором и коллективным членом Ассоциации этнографов и антропологов России;

- * участвует в международных научных программах и проектах;
- * издает периодические издания: журнал «Этнографическое обозрение», ежегодник «Расы и народы», «Сеть этнологического мониторинга», серию докладов «Исследования по прикладной и неотложной этнологии»;
- * ведет подготовку аспирантов и докторантов.

В институте имеется библиотека, научный архив, фото- и видеотека, действует историко-этнографический кабинет-музей.

Начало музею положила коллекция известного французского художника и этнографа Н. Мишутушкина, подаренная им Институту. В дальнейшем музей пополнялся как целыми коллекциями, так и отдельными предметами материальной культуры, передававшимися в дар Институту различными учеными. В настоящее время фонд музея насчитывает 29 коллекций по народам Океании, России, Средней Азии, Индии, Китая, Вьетнама, Японии и других стран. В музее экспонировались выставки «Культура народов Латинской Америки», «Культура народов Китая», в настоящее время открыта экспозиция «Культуры народов мира». По вопросам посещения музея обращаться по тел.: 938-54-87.

Адрес: 119334. Москва.
Ленинский проспект, 32 а.
телефон: (095) 938-00-19: 938-17-47
факс (095)938-06-00 e-mail: ANTHPUB@IEA.RAS.RU