

Глава 1 Исходная либеральная парадигма

1.1. Начало дискуссии: Локк о терпимости, её пределах и основаниях

Исторически категория толерантности проложила себе путь в классическую либеральную теорию через разработку Джоном Локком темы терпимости в религиозной сфере. С точки зрения Капустина (который в своих статьях не раз обращался к взглядам Локка на данную проблему) основное практическое значение идеи толерантности заключается в том, что она может положить предел некоему нестерпимому политическому насилию. В политике необходимо обосновывать границы, за которыми действует не толерантность, а безжалостное подавление, и либерализм, как любая серьезная политическая теория, начинается с этого⁹. У Локка чётко обозначены и те «границы произвола и покорности», о которых, следуя «моду на терпимость», впоследствии нередко забывали. Они обусловлены тем же, чем и вся его теория веротерпимости, в основании которой лежит «нравственный принцип» или «закон природы», познаваемый с помощью «светоча разума».

Классифицируя «мнения и поступки» людей, Локк признает имеющим «абсолютное и всеобъемлющее право на терпимость» то, что он обозначает как «спекулятивные мнения и вера в Бога»¹¹. Описание объекта «совершенной терпимости» выглядит у него следующим образом: люди могут иметь собственные религиозные убеждения, самостоятельно выбирают место, время и способ поклонения Богу, не испытывая в этих делах «препон и вреда» от других. Основная идея Локка состоит в том, что правитель не может навязывать подданным религиозных убеждений и, более того, призван ограждать их от какой-либо нетерпимости в этой сфере.

В наше время, когда проблема насильственного обращения в какую-либо веру или ограничения определенной категории верующих в правах во всём мире (кроме нескольких стран) *утратила* актуальность и в понятие терпимости (со стороны государства, окружающих) вкладывается иной смысл, подразумевающий *особое отношение, предоставление специальных условий*, проблема *границ* толерантности (по Локку — «пределов произвола и покорности») *приобретает* особое значение.

Для определения явлений, выходящих за пределы терпимости, попытаемся выдвинутые Локком аргументы в пользу тезиса о том, что различные способы вероисповедания, а также практические принципы и мнения имеют право на терпимость, сформулировать, так сказать, «от противного». При этом никак не удастся обойти причин терпимого отношения: (1) богопочитание отнесено Локком в разряд действий, *не* «возмущающих покой общества», *не* создающих «опасность и угрозу миру государства» и *потому* долженствующих восприниматься терпимо; (2) практические мнения, касающиеся брака, вопросов распоряжения собственностью, и вытекающие из них действия, с помощью которых люди упорядочивают отношения, равно как и прочие «безразличные (т. е. не имеющие отношения к религии) вещи», с точки зрения Локка, имеют право на терпимость «в той степени, в какой они *не* ведут к беспорядкам в государстве и *не* приносят обществу больше вреда, чем пользы»; (3) право на терпимость в церковных культах имеет, по Локку, все то, что является приемлемым в обычной жизни: «позволенное на пиру позволено и для богослужения», дозволенное «в государстве *не* может быть запрещено правителем для церкви». Так мы приходим к примату государства в мирских и церковных делах. И сам Локк делает вывод о том, что *не* дозволенное в государстве может — и должно — быть *запрещено* правителем для церкви. Итак, право на толерантное отношение *не* распространяется на мнения и вытекающие из них действия, ведущие к беспорядкам и приносящие обществу больше вреда, чем пользы, как и на всё, что возмущает покой людей и создает угрозу миру государства. То, что запрещено государственными законами для всех граждан, *не* может быть объектом терпимости по отношению к какой-то одной категории людей. Иначе говоря, мнения, которые «направлены на подрыв власти и правительства», правитель, согласно Локку, волен запретить, как и «действия, вытекающие из любого такого мнения». Кстати, не что иное, как вопрос о *границах терпимости и свободы*, послужил Локку поводом выделить конкретный

случай, когда допустимо *принуждение* в отношении людей, «которые требуют для себя права на терпимость». Принуждение допустимо, если в систему воззрений этих людей прочно входят спекулятивные мнения, совершенно разрушительные для общества, но которые данными людьми почитаются за основополагающие догматы веры, и если невозможно разрешить одно (богослужения), не допуская распространения другого (разрушительных мнений или действий). С точки зрения Локка, когда люди сбиваются в группы (религиозные объединения или партии), «отмеченные чертами отличия от остального общества», то их следует остерегаться, за ними необходимо надзирать, а при необходимости — и подавлять — для предотвращения неурядиц. Выделяя случаи допустимого насилия в отношении требующих права на терпимость, Локк, заметим, не забывает упомянуть и об *ограниченном принуждении*, причем они у него продиктованы *целесообразностью*, — для философа очевидно, что силой невозможно заставить отказаться от убеждений, а насилие, чаще всего, ведет лишь к сплочению гонимых. Правитель в его теории для того, чтобы не остаться без подданных, «обязан *не* тревожить или уничтожать некоторых ради спокойствия и безопасности остальных, *пока не* дознано, есть ли способ спасти всех». Таким образом, у Локка существует только одна альтернатива веротерпимости: установление единообразия веры путём физического уничтожения сектантов.

Основанием терпимости у Локка является характерная для его этической философии категория естественного *разума*, дающего нам представление о некоем моральном законе природы — проявлении божественной воли, представлении о должном, которым люди должны руководствоваться в своих решениях. Основным доказательством существования закона природы (помимо того, что люди способны из существования чувственно воспринимаемых вещей сделать вывод о наличии некоего могучего и мудрого творца) является феномен совести. Философ полагает, что естественный светоч разума дан Богом всем людям, но каждый человек самостоятельно познаёт истину, используя при этом способности, данные ему природой. Люди бывают «незрячи к светочу разума» по разным причинам. Они беспечны, ленивы, испорчены пороками и закрывают глаза на законы и мораль, будучи обуреваемы своими аффектами, повелениями дурных страстей и соблазнами удовольствий. Им проще руководствоваться традицией, чужим примером, заветами предков, обычаями страны и авторитетами благородных и мудрых, чем использовать «дискурсивную способность души». Другой причиной может быть просто некая умственная отсталость. По Локку, обретение свободы (в том числе независимости от родительской опеки) напрямую связано со способностью увидеть светоч разума (в процессе взросления). Поэтому, например, сумасшедшие, которым эта способность недоступна, никогда не становятся свободными и не могут вступить в политическое сообщество. С теми, кто не руководствуется базовыми моральными принципами по иным причинам, также нельзя находиться в политическом сообществе, поскольку они не заслуживают доверия. «Незрячих» Локк изгоняет за границы политического взаимодействия и не распространяет на них свою концепцию толерантности. Понятно, что причиной нетерпимости к папистам, магометанам и атеистам был вовсе не религиозный фанатизм Локка: скорее, рассуждения выдают в нём политического прагматика. Из сферы терпимости исключены те, с кем невозможен (по тем или иным причинам) общественный договор. С точки зрения Локка ненадёжны и не заслуживают терпимости три категории людей: 1) атеисты, отвергающие Бога, как первоисточник закона, для которых по этой причине не могут быть святы ни верность слову, ни договоры и соглашения, ни клятвы; 2) католики, признающие лишь политическое верховенство Папы Римского и считающие, что не следует соблюдать слова, данного еретикам (т. е. всем остальным христианам); 3) а также магометане, служащие «другому государю» (Оттоманскому султану), которые, по сути, исключаются за то же, что и католики — за неразделимость их частной и публичной ипостасей.

Границы либеральной толерантности отнюдь не являются незыблемыми. И, как справедливо отмечает Капустин, уже вскоре после смерти Локка атеисты были успешно инкорпорированы в английское общество. Поэтому, мысля исторически, мы понимаем, что в действительности границы толерантности прокладывает не абстрактный универсальный веч-

ный разум, а существующие в конкретных исторических контекстах политические реалии.

1.2. Ограниченность исходной либеральной парадигмы

Прежде всего, терпимость Локка — это крайне узко понимаемая категория. Фактически речь у него «идет о нравственно-религиозном единстве христиан вопреки всем доктринальным, обрядовым и прочим различиям между ними, предстающим... несущественными».

Размышляя о коллизиях морали и политики, Капустин делает ряд выводов, «чрезвычайно важных для уяснения и локковской концепции, и логики развития толерантности в западной либеральной цивилизации»:

1. моральный консенсус создаёт возможность и саму основу общественной жизни (в том числе существования государства);
2. этот консенсус достигается не взаимным признанием важности различий, а признанием их несущественности;
3. политическим субъектом может быть и тот, кто не входит в такую моральную общность, но лоялен по отношению к возникшему на её основе государству.

Репрессивность подобного понимания толерантности (а католиков в конце XVII века, по Локку, можно было терпеть лишь в той мере, в какой они становились неистинными католиками, т.е. отказывались от признания высшего авторитета Папы в публично-политических делах) сегодня часто становится предметом дискуссий в связи с политической борьбой мусульман против того, что им (в полном соответствии с концепцией либеральной толерантности) в либеральных демократиях не позволяют оставаться подлинными мусульманами.

Политическая практика терпимости и сегодня, безусловно, включает насилие, поскольку любым путем (в том числе и с помощью подавления) обеспечивает деполитизацию частных различий. Попытки оставить частные различия в приватной сфере сегодня влекут за собой особенно много противоречий. Это в полной мере невозможно, во-первых, поскольку список того, что имеет право на толерантное отношение, расширяется только благодаря политической борьбе. Во-вторых, в современном мире те, по отношению к кому осуществляется практика терпимости, обычно начинают ощущать острую потребность в своей символической представленности, особенно это касается тех Других, в мировоззренческой системе которых нельзя прочертить чёткой границы между приватным и публичным пространством.

Эскалация конфликта, как правило, происходит по следующей схеме. До определенного момента представители маргинализированных групп проявляют готовность усваивать тот тип личности, который навязывается им общепринятым шаблоном. Однако «автоматизирующий конформизм» в форме социальной мимикрии приемлем далеко не для всех индивидов, особенно в том случае, если затронуты их экономические интересы. И когда некая критическая масса людей начинает понимать, что принятие существующих правил игры, прикрытых риторикой толерантности, не спасает их от реальной дискриминации, любые частные различия могут быть переведены в политическую плоскость. Многие конфликты, в частности между мусульманами и христианами в Европе, по инерции интерпретируемые как «межкультурные» или «межцивилизационные», на самом деле имеют экономическую природу.

Вскрывая политическую природу религиозных гонений, сопровождавшихся ущемлением в правах, лишением имущества и т. п., ещё Локк высказал аналогичную гипотезу об истинных причинах борьбы за чистоту веры. По его мнению, вместо любви к истине речь в таких конфликтах, чаще всего, идёт о господстве, грабежи только прикрываются религией.

Проанализировав корни существования современного расизма, неомарксист Иммануил Валлер-стайн обнаружил, что либеральная универсалистская идеология лишь скрывает неравноправие, связанное с расой (и полом), а «позиции расизма и сексизма крепнут в

современном мире». Согласно его заключению, нынешний расизм обусловлен не только (а быть может, и не столько) презрением к тем, кто принадлежит к иной генетической (цвет кожи) или социальной (религиозные верования, культурные традиции, лингвистические предпочтения и т. д.) группе, или страху перед ними. Он, как особый общественный феномен, позволяет «задвигать» необходимое число работников на наименее выгодные экономические позиции и способствует воспроизводству сообществ, в которых дети изначально привыкают к тому, что во взрослой жизни они смогут занимать строго определённую нишу.

Если обратиться к причинам, по которым мусульмане во Франции, Великобритании, Германии, Бельгии и других европейских странах публично акцентируют ныне свою конфессиональную принадлежность, то придется признать, что истоки такого поведения не ограничиваются сферой религиозной терпимости. В 1989-2003 годах мусульмане, главным образом во Франции, педалировали тему хиджаба (фактически — просто платка), ношение которого запрещено во французских школах. Попытки французского правительства представить эту проблему как общеконфессиональную (распространив запрет на ношение религиозных символов в государственных школах на иудеев и на христиан) не возымели успеха. Французские власти, обеспокоенные целенаправленным культивированием этнорелигиозных особенностей в ущерб единому светскому обществу, не пошли на уступки экстремистам, выступающим под флагом веротерпимости. Доводы противной стороны, что «законы терпимости повелевают дать возможность каждому исповедовать свою религию и свои принципы так, как он считает нужным, притом не только в частной, но и в публичной жизни», противоречат французской конституции и закону 1905 г. об отделении церкви от государства. Откровенно говоря, они противоречат и классической либеральной концепции толерантности. Во всяком случае, если обратиться к трудам Дж.Локка, то случай французских мусульман, скорее всего, относится к категории, когда группы «следует остерегаться», а при необходимости и подавлять ее.

Однако внимательный анализ позволяет обнаружить, что за темой хиджаба и арабомусульманской идентичности скрывается экономический конфликт. В первые десятилетия после Второй мировой войны, когда Франция переживала экономический подъем и остро нуждалась в дешевой рабочей силе, она охотно принимала алжирцев, тунисцев, марокканцев и других выходцев из бывших французских колоний. А когда экономический бум закончился, безработица ударила в первую очередь по этим чужакам. Сами французы признают, что пришельцам сегодня почти невозможно повысить свой социальный статус. Отчасти это происходит вследствие неравенства стартовых возможностей, отчасти — из-за отсутствия стремлений. Поскольку идеология универсализма (базирующаяся не на традиции, а на различии заслуг), смешанная с расизмом, не предоставляет арабам приемлемого оправдания существующего неравенства, а лишь легитимирует их неравный статус, протест детей и внуков иммигрантов, чувствующих себя людьми второго сорта, часто обретает форму исламского экстремизма. В этой ситуации предоставление рьяным ревнителям ислама возможности перевести своих детей из государственных в платные частные школы не только является экономически недоступной большинству иммигрантов, но и понижает шансы их детей при поступлении в университет, а значит — укрепляет существующее неравенство.

Европейская толерантность в данном случае выступает как форма отчуждения. Практики насильственной деполитизации частной сферы ради реализации одной из норм толерантности принимают во Франции форму слепой приверженности историческим республиканским идеалам и ценностям и приводят лишь к эскалации политического конфликта, а также к тому, что антипод экстремизма — толерантность — начинает вызывать открытое неприятие в обществе. И вновь актуализируется рассуждение

Дж.Локка о том, что если «установят дискриминацию людей по телесному облику, и те, у кого волосы черные или голубые глаза, не будут пользоваться равными правами с прочими людьми», то правителю в этом случае придется «испытывать такой же страх перед теми, кто объединился перед угрозой преследования только по цвету волос или глаз, какой он испы-

тывает перед теми, кого объединила в сообщество религия».

С другой стороны — деполитизация приватной сферы является неотъемлемой частью классической концепции толерантности, опирающейся на индифферентность государства к частным различиям. По Локку, право на терпимость имеет лишь то, что выходит за пределы политики. Арабы забывают, что сам факт терпимого отношения к ним — уже благо, а деполитизация мусульманской идентичности лишь его обратная (и неотъемлемая) сторона. И в русле классической концепции толерантности неясно, как следует реагировать государственной машине, субъекту и объекту терпимости на тот факт, что некоторые частные различия в современном государстве приобретают политическое значение. Во времена Локка соблюдение частным лицом «пятницы с магометанином, субботы с иудеем, воскресенья с христианином» — не могло пошатнуть основ государства. И если относиться к платку как к головному убору, а не религиозному символу, то его ношение никак не будет попирает принцип светскости государства. Сегодня же эти проблемы становятся политическими. Мусульмане в Европе (а во Франции их уже более пяти миллионов) публично заявляют о репрессивности по отношению к ним того государства, в котором пятница является официальным рабочим днём. И значимость политического вызова, который они бросают этому государству, столь велика, что встаёт вопрос о новом общественном договоре.

1.3. Современное переосмысление рациональных оснований толерантности

В своей теории толерантности Локк отвечает на главный вопрос, без которого в принципе нельзя построить концепцию толерантности: как вообще возможно консолидированное общество? Моральный консенсус Джона Локка строится на том основании, что все, входящие в *Мы-сообщество*, — христиане. Многие современные политические мыслители посчитали данный факт достаточным основанием для утверждения: в плюралистическом обществе Локк и его теория толерантности не могут быть востребованными.

Действительно, уже Милль в своём эссе «О свободе», критикуя устаревшие английские законы, убедительно доказывает, что атеисты вполне заслуживают доверия, а также протестует против притеснения нехристиан (в частности, индусов). Отказ атеистам в доверии на том основании, что клятва человека, не верующего в Бога и будущую жизнь, не имеет цены, по утверждению Милля, равносителен признанию человека лжецом за действия, свидетельствующие о его честности. Поэтому, исходя из предположения, что все атеисты — лжецы, английские суды абсурдно допускали к свидетельству тех атеистов, которые в самом деле лгали, и не допускали тех, которые честно заявляли о своих убеждениях³³. Ничем иным, кроме как фанатизмом и нетерпимостью к индусам и магометанам (которые, впрочем, были спровоцированы восстанием сипаев) Милль не смог объяснить призывы английских политиков о недопущении нехристиан к общественным должностям в английских колониях Индии, пояснив при этом, что категория веротерпимости — отнюдь не только взаимная терпимость христианских учений.

Действительно, чем же может быть для нас полезен Локк во времена, когда свобода совести, о которой он писал, является неотъемлемой чертой любого современного демократического режима. Мы предлагаем сосредоточиться на его методологии обоснования толерантности, которая может быть полезна при рассмотрении некоторых современных политических вызовов.

При рассмотрении метода Локка, заключающегося в апелляции к моральному консенсусу и обосновании возможности существования общества через соглашение, исторический контекст не должен заслонять актуальность самих идей.

Эмпирическим критерием для выделения вышеуказанных альтернатив послужил характер представлений о моральном консенсусе: 1) универсальный, 2) локально-исторический, 3) постоянно осуществляемая дискуссия по вопросам предельных оснований консенсуса в обществе. Две первые формы в той или иной мере получили своё воплощение на уровне

политической практики. Консенсусная модель или деонтологический либерализм Ролза, базирующийся на политической философии абстрактного неререфлексирующего «мы» (в смысле отсутствия саморефлексии), имел многообразное воплощение в различного рода либеральных демократиях кейнсианского типа. Вторая модель «ситуированного неререфлексирующего «мы» имеет достаточно обширную политическую практику в странах, официальной политикой которых является мультикультурализм. Теоретической попыткой решения парадоксов либерализма явилась теория коммуникативного действия (Ю.Хабермаса), в качестве практической модели разрабатываемая (им и, например, С.Бенхабиб) как «делиберативная демократия» (*deliberative democracy*), которую мы в целях благозвучия будем называть совещательной. Эта попытка с точки зрения построения перспективной модели толерантности может считаться, скорее, неудачной, ввиду её внутренней заражённости либеральным универсализмом. Однако она дала импульс для постлиберального видения этой проблемы. Такое видение мы находим у ряда авторов: в типологии политической философии Бориса Капустина, в размышлениях Джона Грея о постлиберальной перспективе толерантности, в попытках Шанталь Муфф сформулировать принципы «агонистической» демократии, в ностальгическом обращении Корнелиуса Касториадиса к древнегреческой полисной демократии и т. д. Перспективы толерантности нам видятся именно в русле мышления «ситуированного *само*-рефлексирующего «мы», при котором толерантность как политическая практика использует всё предоставленное в её распоряжение богатство оснований.

2.1. Теория справедливости и утрата толерантности

Основной упрёк левых критиков в адрес либерализма заключался в том, что экономический утилитаризм ведёт к увековечиванию бедности, видя в ней средство обеспечения эффективности, и создаёт искажённое представление о человеческой природе, поскольку для него индивиды — это движимые личными интересами атомы общества. Правые критики либерализма — консерваторы всегда подвергали сомнению правовой рационализм либералов. С консервативной точки зрения «ситуированного неререфлексирующего «мы»» подлинное право образуют не только осознанные решения, но и распространённые в обществе обычные моральные нормы, оказывающие большое влияние на принятие таких решений. По мнению консерваторов, наилучшим образом благосостоянию общества будут содействовать нормы, проистекающие из опыта самого этого общества, и, стало быть, следует больше доверять сложившейся в обществе культуре.

Джон Ролз, обновлённую либеральную «Теорию справедливости» которого Капустин классифицирует как политическую философию «абстрактного мы», попытался учесть в своей концепции «справедливо-сти-как-честности» три аспекта: политический, включающий равенство возможностей; правовой, согласно которому каждый человек должен иметь равные права в отношении максимально широкого набора свобод; и экономический, указывающий на необходимость создания максимально благоприятных условий для наименее преуспевших.

Неокантианская концепция Джона Ролза (с элементами утилитаризма) стала закономерным результатом борьбы маргинализированных групп за свои права, поскольку правовой рационализм лишен ряда серьёзных недостатков, присущих экономическому утилитаризму. Политика улучшает положение общества в утилитаристском смысле, если она лучше альтернативных ей вариантов позволяет удовлетворить имеющуюся совокупность предпочтений. Однако при рассмотрении реально существующих предпочтений индивидов становится очевидным, что эгалитарный характер утилитаристского довода часто оказывается обманчивым. В предпочтении индивидом последствий определённой политики можно увидеть, при более глубоком анализе, либо личное предпочтение в отношении собственного удовольствия, получаемого от тех или иных благ и возможностей, либо внешнее предпочтение в отношении предоставления благ или возможностей другим людям,

либо то и другое вместе.

Если в утилитаристском доводе учитываются, наряду с личными, и внешние предпочтения, этим подрывается эгалитарный характер этого довода, поскольку тогда шансы любого человека на то, что его предпочтения одержат верх, будут зависеть не только от претензий других людей на ресурс, которого не хватает на всех, но и от их уважения к данному человеку или к его образу жизни. Этот порок утилитаризма становится очевидным, когда внешние предпочтения некоторых людей обуславливаются политическими взглядами, несовместимыми с утилитаризмом, например расизмом, сексизмом. В этом случае интересы некоторых категорий людей ущемляются оттого, что другие считают их менее достойными уважения и заботы.

Поэтому другой представитель деонтологического либерализма Рональд Дворкин заявляет, что хотя бытует мнение, что «бедные, негры, необразованные и неквалифицированные, возможно, и имеют абстрактное право на равенство, но вместе с тем состоятельные, белые, образованные и квалифицированные имеют право на свободу», однако свободой в её традиционном понимании мы не обладаем. Люди, по его мнению, имеют преимущественное право на равенство, которое выражается в равном уважении и заботе.

Либеральная теория права (сегодня подвергаемая суровой критике за абстрактность) в своей концептуальной части утверждает, что право создаётся в результате сознательного и целенаправленного решения, принимаемого мужчинами и женщинами, которые таким путём планируют изменить общество в лучшую сторону и рассчитывают на подчинение всех граждан нормам, устанавливаемым данными решениями.

Джон Ролз поставил перед собой задачу найти такие принципы справедливости для базисной структуры общества, на которые согласились бы «свободные и рациональные индивиды», преследуя свои интересы в такой гипотетической «исходной позиции», когда они не знают «своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса». С помощью исходной позиции Ролз формулирует два принципа справедливости и доказывает их выгодность для всех членов политического сообщества: 1. каждый человек должен получить наибольшую политическую свободу, совместимую с аналогичной свободой для всех;

2. неравенство при распределении власти, богатства, дохода и других ресурсов допустимо лишь в той мере, в какой оно способствует абсолютному благу тех членов общества, которые находятся в наименее благоприятном положении.

Джоном Ролзом использована идея априорной, а не реальной выгоды, поскольку, когда «покров неведения» будет снят, некоторые из участников обнаружат, что их положение было бы лучше, если бы они выбрали какой-нибудь другой принцип, например принцип средней пользы.

В политических теориях, основанных на цели, благосостояние любого конкретного индивида имеет значение лишь в той мере, в какой оно способствует некоторому состоянию дел, объявленному, благом, независимо от того, выберет ли сам индивид такое состояние дел или нет. Это верно в отношении различных видов утилитаризма, поскольку, хотя в них учитываются последствия политических решений для отдельных граждан и таким образом проявляется забота о благосостоянии индивидов, но все эти последствия сводятся в общую сумму или к среднему значению, и улучшение этой суммы или среднего значения (например, удвоение ВВП) объявляется желательным, независимо от мнения индивида на этот счёт. Это верно и для тоталитарных (цель — интересы некоторой политической организации) и для перфекционистских теорий, таких как теория Аристотеля, навязывающих индивидам некий идеал государственного устройства.

Наиболее фундаментальное предположение Рол-за, с точки зрения Рональда Дворкина, состоит не в том, что люди имеют право на определённые свободы, которым придавали важное значение Локк или Милль, а в том, что они имеют право на равную заботу и уважение, заложенные в самом устройстве политических институтов. Такое предположение, с его точки зрения, можно отвергнуть, провозгласив какую-либо цель (например, пользу,

победу определённого класса или восторжествование определённого представления о надлежащем образе жизни), с чьей-то точки зрения более фундаментальную, чем любое индивидуальное право, в том числе право на равенство. Но его невозможно отвергнуть, провозгласив какое-то более радикальное понятие равенства, потому что такового не существует.

Критики Ролза утверждали, что, обосновывая свою теорию «справедливости-как-честности», он в качестве «общих оснований» использовал слепок с американской действительности своего времени. Ему также резонно возражали, что индивиды «под покровом неведения» могут руководствоваться отнюдь не консервативными соображениями и предпочесть систему, отличающуюся большей степенью неравенства.

Как бы то ни было, предположение Ролза в русле «абстрактного «мы»» опиралось на устойчивое моральное согласие американского общества. Поэтому категории терпимости было отведено в его концепции так мало места: она почти полностью замещалась равенством прав.

Ролз теоретически обосновывает толерантность на примере равной свободы совести. Этот вопрос у него вне компетенции государства, обязанности которого ограничены гарантиями условий равной моральной и религиозной свободы и защиты «отступничества» (свободы выбора продолжения членства).

Терпимость, по Ролзу, не выводится из практических потребностей или интересов государства, единственным основанием для отрицания равных свобод он считает предотвращение еще большей несправедливости, еще большей потери свободы¹⁷⁵. Фактически терпимость у него подменяется нейтральностью государства. Однако Капустин ошибается, считая, что у Ролза не существует *пределов терпимости*TM. Основанием для установления таких границ у него служит здравый смысл. (Этот «здравый смысл» кажется Ролзу универсальным, но на самом деле он глубоко контекстуален.) Поэтому для Ролза неприемлемы доводы Фомы Аквинского о нетерпимости к еретикам, как основанные на догме, и приемлемы доводы Локка и Руссо, поскольку их рассуждения следовали из опыта. Ведь во втором случае, по крайней мере, сохраняется возможность заявить, что границы толерантности были проведены неверно и со временем пересмотреть их¹⁷⁷. Рассуждения Ролза о пределах терпимости созвучны Локку (для которого решающим в этом вопросе было сохранение безопасности государства): свобода действий политических партий и религиозных сект «должна ограничиваться, только когда терпимые искренне и с достаточным основанием полагают, что существует угроза их собственной безопасности и безопасности институтов свободы».

Поэтому нейтральность государства и доктрина радикального правового равенства были возможны только в условиях устойчивого морального соглашения между членами американского общества относительно перечня вопросов, стоящих на повестке политической дискуссии. (Такое содержание, с нашей точки зрения, было вложено Ролзом в категорию «здравого смысла».) Разрушение этого морального консенсуса лишило терпимость Ролза её естественных пределов и породило новый виток полемики по вопросам терпимости.

Толерантность Ролза уже вскоре после её формулировки становится неадекватной политической реальности: когда Соединённые Штаты Америки, успешно «переварившие» иммиграцию европейцев, испытали растерянность перед новой угрозой национальному единству страны. Начиная с 70-х годов около 800 000 легальных иммигрантов, в основном из стран Азии и Латинской Америки, ежегодно прибывают в США и расселяются в таких городах, как Денвер, Индианаполис или Сан-Франциско¹⁷⁹. Хотя объём нелегальной иммиграции трудно оценить точно, однако эксперты, используя различные методы, останавливаются на 300 тысячах человек в год (общественное мнение, как правило, завышает эту цифру). Только четверо из десяти не легализованных иностранцев незаконно пересекают границу, остальные въезжают в Соединённые Штаты как гости, студенты или временные служащие и остаются после истечения срока визы. В марте 2000 года журнал Economist

выпустил приложение, посвященное притоку иммигрантов из стран Латинской Америки и Азии в США и предполагаемому облику страны через пятьдесят лет. Внешний облик «новых американцев» стремительно меняется, взрывая привычные представления о гражданине США. В 50-е годы прошлого века Америка была на 89 % белой и на 10 % чёрной. Сегодня латиноамериканцы составляют 15 % населения США, через 20 лет они, вероятно, будут доминировать среди жителей Техаса и Калифорнии. По прогнозам учёных к 2050 году почти половину граждан США будут представлять в совокупности: азиаты, в основном китайцы (10 %), испаноязычные выходцы из стран Латинской Америки и Мексики (24 %) и чернокожие американцы (12 %).

Главная проблема заключается, конечно, не во внешнем облике «новых американцев». Для тех, кто теперь пополняет ряды граждан США, ничего не значат нравственные святыни этого общества. Конституция, День благодарения, «американский образ жизни» — для большинства иммигрантов только слова. У них отсутствует «чувство общности американцев и их истории, определяемое привязанностью к определенным идеалам, ясно выраженное в знаменитой Декларации независимости, в речи Линкольна в Геттисберге и других документах, получивших свое значение благодаря их связи с теми или иными переломными моментами общей истории».

В 70-е годы Аренд Лейпхарт подразделял Соединённые Штаты на южный и неюжный, на чёрный и белый сегменты. Сегодня число этих сегментов стремительно растёт, а национальное единство США оказалось на пороге крупных катаклизмов. География культуры быстро изменяется под воздействием совершенно новых структур иммиграции и куда более настойчивого выдвижения коллективных требований со стороны ранее маргинализированных и подавленных групп. Возникли напряжённые споры по поводу «поликультурализма» и принятия «афроцентричных» школьных программ в ряде городов, среди учеников государственных школ которых преобладают афроамериканцы. Уже нельзя не учитывать того, что «меньшинства» — это треть всего американского населения, а вскоре они могут стать большинством среди школьников.

До 60-х годов двуязычное образование было в США редкостью. Постепенно появлялись публикации, подобные автобиографии некоего Родригеса, в которой утверждалось, что в процессе изучения английского языка в школе и общения дома с родителями по-испански его общественная индивидуальность (обретаемая через английский язык) вступала в конфликт с его частной индивидуальностью (обретаемой через испанский, а не через язык, на котором говорят гринго). Общественные дебаты сделали возможным введение в 1963 году в Майами испано-англоязычной программы для выходцев из Кубы. В 1968-м двуязычное образование утвердили законодательно.

Несколько лет спустя после опубликования «Теории справедливости» Ролз сам развенчал свою идею внеисторического и внеконтекстуального обоснования справедливости и отказался от универсалистских принципов построения ее теории. Он не только разграничил моральную и политическую концепцию справедливости, но и указал на невозможность выведения второй из первой. Содержание политической справедливости в модифицированной теории стало определяться консенсусным пересечением в некоторой точке различающихся во всех других отношениях доктрин (религиозных, моральных и т. д.), бытующих в данном обществе и имеющих равное право претендовать на «истинность».

Мы не будем рассматривать модифицированную теорию, поскольку методологически поздний Ролз весьма близок к солидаристской модели, которая будет проанализирована ниже по тексту.

2.2. Альтернативный проект

культурного признания и его неконтролируемые последствия

Вместо поиска универсальных принципов, которым должен соответствовать мир (чем

занималась политическая философия «абстрактного мы»), философия ситуированного нерелефлирующего «мы» пытается понять убеждения и взгляды, составляющие политическую культуру данного «мы», делая её основанием политико-нормативной дискуссии.

Дальнейшая трансформация идеи толерантности происходила под влиянием того существенного вклада в феноменологию групповой идентичности, который внёс канадский политический философ Чарльз Тейлор. Парадигмой его рассуждений является методологический холизм (например, при рассмотрении культуры как коллективного блага) в противовес традиционному либеральному атоизму. Идентичность, по его мысли, формируется процедурами признания (или не признания, отказа в признании) «нас» «другими». Отдельный человек или группа людей могут страдать от действительного ущерба или претерпевать действительное унижение, если образ самих себя, который они получают от окружающего их общества, является ущербным или уничижительным. Индивиды, интериоризировавшие образ собственной неполноценности, продолжают носить этот образ с собой как бы по инерции. Он может определять их поведение — в частности, мешать их социальному продвижению, даже тогда, когда объективные препятствия к таковому исчезают.

Начиная с 1990-х годов не без влияния Ч.Тейлора многие политологи переносят центр тяжести дискуссий с понятия «интерес» на понятие «признание». Конфликты, разворачивающиеся в современных индустриально развитых обществах, осмысляются не столько как столкновения по поводу тех или иных материальных ценностей (конфликты интересов), сколько как конфронтации по поводу ценностей идеальных (конфликты признания). Считается, что борьба за признание развёртывается, прежде всего, в символической, а не в инструментальной (экономической, прагматически-политической) плоскости. Поскольку участники этой борьбы, на первый взгляд, демонстрируют готовность жертвовать очевидными материальными преимуществами и привилегиями ради идеальных приобретений.

Чарльз Тейлор и его единомышленники-мультикультуралисты критиковали либералов-деонтологов с разных позиций, однако, с нашей точки зрения, представляется необходимым рассмотреть два пункта этой критики: «социологическое возражение» Майкла Дж.Сэндела и рассуждения о республиканском патриотизме Чарльза Тейлора.

Согласно «социологическому возражению» Сэн-дела, либерализм ошибочен, так как нейтральность в политике невозможна: как бы мы ни старались, мы никогда не можем полностью устранить влияние нашей обусловленности¹⁸⁶. Иррациональные приверженности человека значат для него гораздо больше рационально исповедуемых ценностей, поскольку влияют на него не благодаря заключённым соглашениям, а в силу того, кем он является по своему происхождению и включённости «в движение истории, которой нельзя командовать и управлять, но которая тем не менее несет в себе последствия твоего поведения и сделанного тобой выбора». Хотя склад личности в некоторых отношениях открыт и подвержен изменению, он не является совершенно бесформенным. К этим выводам политическая мысль приходит под влиянием борьбы иммигрантов за право сохранения культурной идентичности. Однако в обществе множества консенсусов встаёт вопрос об объединяющих его принципах.

И Чарльз Тейлор настаивает на необходимости некоторого общепризнанного определения добродетельной жизни индивидов в демократическом обществе. Перечислив признаки теорий «процедурного» либерализма, господствующих в англоязычном мире (по его собственному признанию, это общее описание взглядов Д.Ролза, Р.Дворкина и Т.Скэнло-на), Тейлор утверждает, что такая теория ошибочно рассматривает общество как «ассоциацию индивидов» и считает дискриминацией поддержку той или иной концепции добродетельной жизни. Этика «процедурного» либерального общества является этикой права, поскольку «её основные принципы относятся к тому, каким образом общество должно регулировать и примирять конкурирующие требования отдельных индивидов». Такая теория, исключая социально поддерживаемую концепцию блага, по мнению Тейлора, является нереалистичной. Он полагает, что для единства общества необходимо ещё нечто, например,

желание «со стороны граждан отождествить себя с государством в том смысле, чтобы признавать политические институты собственным выражением».

Несмотря на то, что мультикультурализм апеллирует к солидарности с согражданами в общих делах и проявлениях достоинства вместо анонимного правового равенства, мы классифицировали бы его как нерефлектируемое ситуативное «мы», поскольку Тейлор, живя в Квебеке (Монреаль) и будучи детерминирован канадской спецификой, фактически предложил «идеальную» модель решения политических проблем иммигрантского государства. В ней была предпринята попытка уравновесить политику спонсирования культурной идентичности путём введения интегрирующей идеи патриотизма: демократическая республика, по Тейлору, не может опираться на тех, «кто поддерживает общество лишь постольку, поскольку оно обеспечивает им безопасность и процветание». Тем не менее оказалось, что мульти-культурная модель скорее мешает, чем способствует установлению общих представлений о патриотизме и добродетельной жизни. Попытка преодолеть канадские проблемы с помощью модели множества консенсусов (объединённых общей принадлежностью государству) имела ряд неконтролируемых последствий.

На том основании, что нейтральная процедурная модель либерального государства, сконцентрированная на индивидуальных правах и равенстве, предполагает незначительное участие граждан в управлении и должна дополняться сильной независимой судебной системой для восстановления, в случае необходимости, нарушенных прав граждан, Тейлор делает вывод о том, что за пределами США и Великобритании такая модель неприменима. Другая, республиканская, модель либеральной демократии в его рассуждениях ориентирована на широкое участие граждан в самоуправлении и отождествляется им с канадским вариантом.

Тейлора не смущает этноцентричность его теории, поскольку он полагает естественным, что во многих современных демократических обществах патриотизм замешан на национальной культуре, определяемой языком и историей. При этом в качестве прообраза своей модели он невольно ориентируется на Квебек, для которого процедурная модель, предполагающая нейтральность по отношению ко всем возможным определениям достойной жизни, не годится. «Общество Квебека», которое стремится защищать и развивать французскую культуру и язык, даже если это связано с некоторыми ограничениями индивидуальных свобод, «не может безразлично относиться к культурно-лингвистической ориентации». «Правительство, пожелавшее игнорировать это требование», по мнению Тейлора, «либо не отвечало бы воле большинства населения, либо выражало бы глубокую деморализацию общества»¹⁹². При этом канадский мыслитель не принимает во внимание опасность возникновения «тирании большинства» на территории Квебека.

Итак, в рамках политической программы «мультикультурализма» общество предстаёт не совокупностью индивидов, как в классической либеральной концепции, а множеством отдельных сегментов, дефинируемых в терминах культуры и принадлежащих, в зависимости от характера проведения границ, к меньшинствам или к большинству. Государственная мультикультурная политика задумывалась как политический инструмент, призванный преодолеть социальный беспорядок и дезинтеграцию и обеспечить внутренний мир. Вполне естественно, что в теоретически наиболее разработанной форме она возникла и утвердилась в Канаде, стоящей перед угрозой распада и стремившейся преодолеть длительный конфликт между англо- и франкоговорящими провинциями. Провозглашение мультикультурализма официальной политикой произошло в Канаде в 1971 году. К этому правительство подтолкнули также демографический кризис и истощение традиционных иммигрантских потоков, борьба за свои права коренных канадцев.

Иммигранты в Канаде могут ходатайствовать о получении гражданства, безвыездно прожив на территории страны три года без правонарушений. Собеседование в этом случае носит формальный характер, а владение языком не входит в перечень обязательных условий предоставления гражданства. Не требуется и отказываться от предыдущего гражданства. Правовой статус иммигрантов, не успевших получить гражданство, отличается от статуса граждан только отсутствием избирательных прав. Для интеграции переселенцев особенное

значение имеет тот факт, что ни один из официальных документов не содержит сведений о стране происхождения мигранта и давности получения им гражданства, и это устраняет формально-правовую причину для градации населения по этническому признаку или «сроку оседлости».

То, что в стране проживает несколько видов меньшинств (аборигены, лингвистическая группа франкофонов, а также большое количество иммигрантских групп), обусловило сложность канадской мультикультурной политики. Успешные меры по интеграции мигрантов сопровождались в этой стране перекосами в предоставлении особых прав другим группам. Эти перегибы канадского мультикультурализма выражаются в том, что видимые меньшинства тут пользуются гораздо большими льготами благодаря позитивной дискриминации, осуществляемой без учёта реальной потребности в социальной защите¹⁹⁴. Впрочем, соблюдение прав иммигрантов и их защищённость от ассимиляции и языковой экспансии варьируется в зависимости от провинции.

Современная Канада столкнулась с серьёзными проблемами наделения провинций особыми правами. Бунтующему Квебеку с помощью шантажа сепсией удалось добиться существенных привилегий у федеральных властей. В то же время более 95 % индейцев и эскимосов, проживающих на территории Квебека, на референдуме 1995 года высказались против независимости французской Канады. Отделение Квебека не только могло ущемить их интересы, но и отделило бы от Канады ещё четыре провинции.

Ассимиляционная фобия франкоквебекцев заставляла их требовать у федерального правительства всё новых специальных законодательных и институциональных мер, направленных на защиту французского языка, а также предоставления провинции «особого статуса», с передачей всех административных рычагов, необходимых для защиты франкофонов (языковую, социальную, образовательную, культурную и иммиграционную политику). В 1995 году статус «особого общества» был Квебеку предоставлен.

Это привело к серьёзному ущемлению в правах иммигрантов, которым стали силой навязывать французский язык. Ещё в 1977 году был принят знаменитый провинциальный закон № 101, который действует и поныне — Хартия прав французского языка. Закон объявлял французский единственным языком провинции Квебек (что противоречит конституционному двуязычию Канады) и вводил его в обязательное употребление на рабочих местах, в торговле и во всех сферах общественной жизни, в том числе и школах. Франкоязычная экспансия дала свои результаты: 82,8 % жителей использует французский в качестве языка домашнего общения. Две трети англофонов и аллофонов, проживающих в Квебеке, изучили французский язык, а более 100 тысяч нефранкоканадцев даже перешли на него в семье. Более 80 % детей иммигрантов в соответствии с квебекскими законами обучаются в школах на французском языке. Даже в Монреале, где сосредоточена большая часть англофонов и аллофонов, знание французского является обязательным при трудоустройстве. Это влечёт за собой отток жителей из провинции в англоязычную Канаду.

Снижение числа детей в семьях и депопуляция населения не позволяют квебекцам закрыть иммиграционный въезд, но ведут к предпочтениям, оказываемым по языковому принципу. В результате среди прибывающих в Квебек иммигрантов преобладают выходцы из таких стран, как Гаити, Ливан, Франция, Румыния, государства Магриба, где французский является государственным или самым распространённым из иностранных языков. Сделав упор на языковой фактор, правительство Квебека было вынуждено снизить требования по профессиональной квалификации, **образованию, возрасту и другим параметрам.**

К тому же регионалисты не доверяют и этим иммигрантам, а также коренному населению в вопросах голосования по поводу отделения Квебека, поскольку аборигенные племена (индейцы и инуиты, претендующие на — по разным оценкам — от 40 % до 85 % земель провинции и пользующиеся специальными правами коренных народов) в случае отделения Квебека могут поднять вопрос о своём выходе из провинции и воссоединении с англоязычной Канадой.

Примечательно, что идея мультикультурализма раздражает самих непримиримых сепаратистов, считающих её подрывом привилегированного статуса французского языка и

культуры. «Приобщение» иммигрантов к французскому языку ведёт к тому, что их численность не достигает в Квебеке и 15 %, тогда как в соседней провинции Онтарио она превышает 26 %. Сторонники иммиграции среди «суверенистов» (умеренное крыло) предлагают развитие политического диалога с представителями проживающих в провинции этнических меньшинств и привлечение их на свою сторону рядом уступок. Они изобрели квебекскую модель мультикультурализма («культурной конвергенции»), в рамках которой иммигрантские этнические меньшинства получают законодательные и административные возможности для сохранения и развития своего языка и культуры, но в качестве языка-посредника будут использовать французский язык. Радикалы же, напротив, выступают за прекращение иммиграции и лишение иммигрантов избирательных прав.

Отношения с аборигенами в большей степени можно отнести к достижениям канадского мульти-культурализма, чем отношения с провинциями. Индейцы (69 % от числа всех аборигенов), метисы (потомки смешанных семей индейцев и европейцев, 26 %) и эскимосы, называемые инуитами (5 %), определены конституцией Канады как коренные жители (First Nations). Культура, социальная организация (скажем, матриархат в ряде индейских племён) и система управления серьёзно меняются от племени к племени. Однако уровень владения родным языком высок только у эскимосов (75 % — на территории Нунавут местный язык эскимосов инуктикут стал даже третьим официальным государственным языком), среди индейцев и метисов он составляет соответственно 35 и 9 % соответственно. По утверждению Юджина Рузенса (Eugeen E. Roosens), индеец в Канаде — продукт этнической инженерии, пользующейся социальными методами, «индейскость» — это скорее социальный статус, чем членство в культурной группе¹⁹⁸.

С этой точки зрения канадских индейцев можно подразделить на статусных индейцев (Status Indians), зарегистрированных в качестве таковых и имеющих все льготы по соответствующему законодательству, и нестатусных (Non-Status Indians), заявляющих о своём индейском происхождении, но не имеющих достаточных оснований для его формальной регистрации. Нестатусные индейцы обычно не входят в племена и на них не распространяются права и льготы законодательства о коренных народах (освобождение от налогов, медицинская страховка, субсидии на жилищное строительство и образование). За права метисов и нестатусных индейцев борется Конгресс аборигенных народов (Congress of Aboriginal Peoples). Статусные индейцы формируют племена (более 600), которым выделяются финансовые ресурсы и земли. Формальное число резерваций 2370, но реально из них заселено менее чем 900, в которых проживает только около 30 % аборигенов.

Исторически в Канаде использовались два пути построения взаимоотношений с коренным населением: сегрегация (создание резерваций) и ассимиляция пришлым населением. Политика канадского правительства сегодня тоже может быть названа сегрегационной, поскольку она сосредоточена на сохранении культуры и образа жизни, а не на включении аборигенов в канадское общество. Начальное школьное образование для детей аборигенов ведётся на 9 языках, в последние годы произошёл отказ от школ-интернатов, и обучение детей происходит без отрыва от традиционной семьи и хозяйства. Хотя в последние годы число молодых аборигенов, получивших полное 12-летнее образование, выросло на 25 %, они, как правило, менее успешно сдают экзамены по английскому языку. На Северо-Западных территориях Комиссия по обучению аборигенов горному делу, включающая представителей правительства, бизнеса и аборигенов, делает попытки повысить занятость коренных народов в горнодобывающей промышленности. Индейцы успешно работают на предприятиях, осуществляющих добычу золота и урана (на «Каме-ко» их более 40 %), добычу и обработку алмазов (на «Экати» их 33 %). В то же время, несмотря на различные программы профессионального обучения аборигенов, индивидуальным предпринимательством занято лишь 3 % коренного населения — существенно меньше, чем в целом по стране.

В условиях глобализации ассимиляционный страх среди аборигенов Канады усиливается, растёт тяга к укреплению племенной идентичности, повышается политическая активность аборигенных общин, в том числе и через создание общественных организаций. Коренное

население Канады приобретает всё большее политическое влияние. Практически ни один крупный промышленный объект уже не может быть построен без учёта его мнения не только на индейских территориях, но и на федеральных землях.

Таким образом, на территории Канады политика мультикультурализма наряду с успешной интеграцией иммигрантов приводит к государственному субсидированию этнической сегрегации общества. Для мультикультуралиста Уилла Кимлики, существенно дополнившего теорию Ролза предположением о необходимости устранения в обществе не всех неравенств, а лишь тех, которые причиняют ущерб, в таком положении нет ничего страшного. Неравные доли социальных благ индивидов, являющиеся результатом их сознательного выбора — вполне допустимы. Рассуждения Кимлики о либерализме и *терпимости* неизбежно приводят его к обсуждению проблемы «навязанного либерализма» и его критике. Доктрина либеральной терпимости, по его мнению, не допускает утверждения либеральных ценностей посредством насилия ни внутри государства, ни за его пределами. Отношения между культурными меньшинствами и государством должно определяться диалогом.

В работе «Мультикультурное гражданство» Кимлика полемирует с М.Уолцером, утверждая, что государство не может быть безразличным к этничности, и считает, что требования о культурном спонсировании меньшинств — справедливы, в отличие от ограничений на предоставление гражданства (в последнем случае несправедливость видится ему в подмене морального равенства личности равенством гражданства).

Уилл Кимлика полагает, что, хотя в условиях мультикультурализма вовсе не всякая культура считает прогресс благом, а автономию причисляет к достоинствам личности, либеральное государство вовсе не обязано жестко следовать своим принципам и насильственно насаждать либерализм в любых группах, проживающих на его территории. Вопрос о «насаждении либерализма», по Кимлике, является чисто практической проблемой. При её решении необходимо принимать во внимание множество более специфических вопросов, таких, например, как вопросы степени нарушения прав в той или иной группе, степени согласия в группе по поводу легитимности ограничения индивидуальных прав, возможности для диссидентов выйти по своему желанию из состава этой группы, существования исторических соглашений с меньшинством. Такой вывод оставляет нерешённым затруднение теоретического плана, поскольку объявляет основной принцип либерализма утопией в современном мире. Здесь, с точки зрения М.Хомякова, может быть два пути: один оптимистический, который состоит в том, что постепенно нелиберальные меньшинства признают ценность автономии личности и вступят на путь «цивилизованного» человечества. Надежда на такой ход событий напоминает ему об оптимизме Милля. Другая возможность заключается в усилении противоречий в связи с дальнейшим развитием мультикультурного общества. Но в этом случае, как отмечает Хомяков, хотя пока нет причин «для насильственного вмешательства», поскольку большинство проблем, возникающих между либеральным большинством и нелиберальными меньшинствами, может быть разрешено «посредством мирных переговоров», в перспективе либеральным государствам придется либо прибегать к насилию, либо пересматривать свои принципы.

2.3. Замена толерантности солидарностью

Майкл Уолцер, понимая, что толерантность легче всего практиковать в условиях «чётко обозначенных и общепризнанных отношений господства и подчинения», всё же призывает стремиться к «взаимному уважению». С его точки зрения вполне оправданы меры позитивной дискриминации: «пока не разорвана связь между классовой и групповой принадлежностью, ни о каком уважении или терпимости речи тут идти не может». Хотя Уолцер признаёт, что подобные меры, как правило, лишь усиливают нетерпимость, особенно на первоначальном этапе. (Либерал-деонтолог Рональд Дворкин в работе «О правах всерьёз» пытался решить эту проблему в правовой плоскости, вполне удовлетворительно объяснив, почему еврей ДеФьюнис не имел права быть принятым в юридический колледж, несмотря на то, что другие (чернокожие) претенденты поступили с такими же, как у ДеФьюниса,

результатами тестирования. Дворкин в своей работе очень подробно разбирает вопрос о том, как для преодоления структурного неравенства представители некоторых меньшинств принимались в колледжи с худшими результатами тестирования. В частности, у ДеФьюниса был балл, с которым он не мог поступить в качестве «белого», но поступил бы, принадлежа к группе «чёрных» или «цветных». Тогда ДеФьюнис стал педалировать свою «еврейскость» и был принят в колледж ещё до решения Верховного суда. Дворкин объясняет, что у колледжей есть право давать привилегии некоторым группам (бейсболистам, ветеранам Вьетнама, женщинам, чернокожим и проч.). Мы же на этом примере убеждаемся, что меры позитивной дискриминации приводят к неуклонному росту числа групп, ведущих борьбу за преференции.)

Видя недостатки как «первого современного проекта» — борьбы за включение, так и второго — борьбы за обособление, Уолцер сохраняет иронию и относительно проекта постмодерна — когда «мы» и «они» не имеют постоянного обозначаемого. Постмодернистский проект с его точки зрения не просто вытесняет современность: одно накладывается на другое. «Этот дуализм современности и постмодернизма требует двойных путей опосредования различий: во-первых, неповторимо индивидуального и коллективного, во-вторых, плюралистически рассредоточенного и коллективного пути». А поскольку Майкл Уолцер приходит к выводу, что такое положение дел уже сегодня опровергает его же утверждение о том, что любое отношение из спектра «отстранённость — безразличие — стоицизм — любопытство — восторженность» может эффективно обеспечивать толерантность (ибо первые три отношения возможны только при относительной самостоятельности группы), он подчёркивает необходимость **толерантности**, «замешанной на некоторой комбинации любопытства и восторженности».

Работы другого «солидариста» — Юргена Хабермаса — отличаются тем, что в его поздних трудах утверждается: через лингвистический поворот, коммуникативную этику и «публичную сферу» происходит восстановление морали. На практике (например, у С.Бенхабиб) осуществлялись попытки с помощью идей, предложенных Хабермасом, подробно описать процедурную модель совещательной демократии, с помощью которой удастся совместить притязание культур на сохранение своей самобытности с основополагающими либерально-демократическими ценностями — свободой и равенством. Для модели «deliberative democracy» (в отличие от «liberal democracy») центральной является идея не толерантности, а солидарности, которая предполагает не выставление условий терпимости тем, кто слабее, а взаимную кооперацию, кооперацию разных, кооперацию в инаковости. Мы остаемся иными, но находим способы продуктивного взаимодействия. В этом смысле последователям Хабермаса идея солидарности кажется более демократичной, более соответствующей идее равенства, чем классическая идея толерантности.

Хабермас принадлежит к числу тех, кто пытается спасти классический проект философии, где главная роль в достижении единства людей отводилась разуму. Он полагает, что этот проект не только не исчерпал себя, но даже не был реализован. Размышляя над улучшением этого проекта, он дополнил его понятием коммуникации, в котором соединил рациональность, этику и свободу. В коммуникации Хабермас обнаружил универсальное основание морального единства: когда мы разговариваем с Другими, то признаём их как самих себя. Наряду с этим он предпринял попытку решения проблемы укрепления солидарности, от которой открепивались либералы и к которой апеллировали правые историки и республиканцы. Однако вместо призывов к крови, почве, к стихийным силам истории — этносу и нации он разработал новый оригинальный проект включения Другого, основанный на стратегии баланса, на искусстве компромисса, на политике договоренностей.

С точки зрения Хабермаса, общество, нетерпимое к Другому, вынуждено его постоянно воспроизводить, поскольку Другой выступает условием самоопределения такого общества. Суть совещательной политики, предлагаемой Хабермасом, состоит в том, чтобы образовать общество не только путём этического согласия, но и за счёт уравнивания интересов и

справедливого сопряжения результатов. Теория дискурса переносит центр власти на парламент, в рамках которого протекает коммуникация свободной общественности и вырабатываются постановления для администрации.

«Морализаторская» теория политики Хабермаса зиждется на «убеждении, что ничего более совершенного, чем *наличная* конституционная демократия, быть не может»²⁰⁷, вследствие чего институты конституционной демократии оказываются закрытыми для переосмысления. К тому же на пути коммуникативной этики встаёт радикальный скептик, который не желает вступать в диалог, так как знает, что это будет первым шагом на пути его поражения. Согласно Хабермасу радикальный скептик должен добровольно покинуть сообщество нормальных людей, и это вскрывает репрессивность его теории.

Для лучшего понимания как достоинств, так и недостатков «этики дискурса» Хабермаса Б.В.Марков сравнивает ее с попыткой Ричарда Рорти «спасти либеральный проект». Ироник Рорти переводит моральную проблему в плоскость языка, благодаря чему различные моральные позиции оказываются различными способами описания мира. Нравственность понимается им не как система общих принципов и не свод правил, а как общий язык. С точки зрения Р. Рорти, «мы можем сохранить термин «мораль», прекратив считать ее голосом божественной половины внутри нас, а вместо этого считать ее нашим собственным голосом, как членов сообщества, которые говорят на одном языке». Сообщества солидарности могут возникать и на этнической основе, но это не является обязательным условием их создания. Частичное совпадение между солидарностью и этноцентризмом в теории Рорти становится не неизбежностью, а случайностью. Однако, как обращает внимание С.Бенхабиб, Рорти игнорирует тот факт, что сегодня большинство из нас являются членами более чем одного сообщества, более чем одной языковой (и даже этнической) группы.

Рорти считает, что различные моральные позиции равно недоказуемы и поэтому должны оцениваться критериями поэзии и литературы. Если наука и метафизика пытаются систематизировать жизнь, то искусство, напротив, стремится открыть новые формы существования и тем самым преодолеть старые различия. Этический аспект эстетического раскрывается у Рорти в том, что оно учит состраданию. Благодаря воображению один человек может поставить себя на место другого, и это способно удержать его от причинения страдания. Этическое, таким образом, находит свое выражение не в моральной проповеди, а в искусстве. Однако, идя вслед за Рорти и приходя к солидарности, мы одновременно уходим из реальной политики. В процессе восприятия эстетического содержания, например, художественного фильма «Билет на поезд» (лауреата XI международного фестиваля фильмов о правах человека «Сталкер», Москва, декабрь 2005 г.), повествующего о сложной судьбе албанских беженцев в Европе, зритель, безусловно, проникнется к ним сочувствием. Но, однажды купив билет на поезд «Бишкек-Москва» и получив в качестве соседей по путешествию десяток безбилетных нелегалов на каждое купе, незаконно помещённых туда взяточником-проводником, этот же самый сочувствующий зритель немедленно прижмёт к борцам за жёсткий контроль нелегальной миграции.

Рассматривая процедурные аспекты совещательной демократии, Сейла Бенхабиб критикует радикальный («мозаичный») мультикультурализм, защищающий справедливость не во имя самой справедливости и свободы, а ради сохранения культур. Она становится на позиции социального конструктивизма, разделяемые автором настоящей книги, однако вслед за Хабермасом впадает в излишнее морализаторство и универсализм, сосредотачивая исследовательские усилия на создании беспристрастных институтов в публичной сфере и «культурно-чутких» — в гражданском обществе с целью достижения подлинного демократического равенства. Подобная беспристрастность, основанная на «уважении всеобщих прав» и «эгалитарной взаимности», с нашей точки зрения, недостижима в принципе. И Сейле Бенхабиб не помогает сгладить её радикализм даже «ситуационная трактовка» и «интерактивность» универсализма, с помощью которых она пытается преодолеть абстрактность универсализма Канта и Ролза: признавая, что всякое моральное

существо, способное ощущать, говорить и действовать, является потенциальным партнёром по обсуждению этики, С.Бенхабиб включает в сообщество «моральных существ» не только детей, но и дельфинов

Детальный разбор некоторых непримиримых столкновений культурных особенностей отдельных групп с нормами либерального демократического общества позволяет С.Бенхабиб сформулировать три нормативных условия, соблюдение которых, с точки зрения исследовательницы, позволяет совместить «плюралистические структуры» с «универсалистской моделью совещательной демократии». Это — эгалитарная взаимность, добровольное самопричисление к группе, а также свобода вступления и выхода из ассоциации.

Этический универсализм позволяет С.Бенхабиб избежать прогрессизма либеральных классиков. Она обращает наше внимание на то, как легко было Локку, рассматривая американского индейца как европейца, находящегося на более ранней ступени развития, легитимировать уничтожение в Америке общественной собственности на землю, которая исторически является законной альтернативой частной собственности. Ей также не свойственен последовательный контекстуализм М.Уолцера, приравнявшего моральный и культурный дискурсы. Наиболее ценным в её анализе нам показалось критическое рассмотрение взглядов мультикультуралистов — Чарльза Тейлора и Уилла Кимлики, а также обоснование взаимозависимости требований признания и перераспределения в современной политике.

Причина «рискованного смещения онтологии и пропаганды» Чарльзом Тейлором видится Сейле Бенхабиб в неясности термина «признание», на практике ведущей к подчинению моральной автономии личности движениям, выступающим за коллективную идентичность. Конфликт целей является ключевым элементом в рассуждениях Бенхабиб. Так, она обращает внимание на то, что преследование коллективных целей национализмом осуществляется по большей части в ущерб сексуальным, культурным или этническим меньшинствам. А наследование статуса «индейскости» (вместе с солидными социальными привилегиями) в Канаде по линии отца происходит в ущерб женскому равноправию.

В полемике с теорией «мультикультурных прав» Уилла Кимлики исследовательница делает вывод о необходимости перехода от холистской *политики обеспечения самобытности* к атомистской *политике равного достоинства* личности. Фокусировка Кимлики на «общественных» культурах, по мнению Бенхабиб, ошибочна, поскольку таких культур, каковые существуют в представлениях Кимлики, нет в реальной действительности. Исследовательница утверждает, что попав в ловушку культурологического эссенциализма, увлечшись применением *объективистских* критериев и уделив мало внимания *динамике формирования идентичности*, он безосновательно приравнял институционализированные формы коллективной публичной идентичности к понятию «культура». Мы разделяем позиции С.Бенхабиб по данному вопросу и также считаем неправомерными предпочтения, оказываемые Кимликой, например, «национальным» меньшинствам перед иммигрантскими диаспорами.

Тем не менее теория совещательной демократии — целиком процедурная теория. Она устаревает по мере более четкого формулирования своих принципов. Универсализм Сейлы Бенхабиб (который она, впрочем, открыто декларирует) приводит к непониманию того, что уже завтра конституционная демократия может столкнуться с другими вызовами, ответы на которые не смогут уложиться в сформулированные Бенхабиб процедуры. И хотя «нельзя сказать, что морализаторские теории совсем упускают из виду живых людей», которые используют институты, ведь тема многообразия является в них одной из центральных, однако мы разделяем скепсис М.Уолцера, Р.Порти, а также коллеги Бенхабиб по Йелю Б.Капустина в отношении излишней уверенности политических морализаторов (в нашем случае — Хабермаса и Бенхабиб) относительно того, что плюрализм можно уложить в рамки конституционной демократии. «Ведь свободное развитие плюрализма означает *открытость* результатов политики, и институциональные её формы было бы странно «закрывать» от такого развития». А «всеобщность универсалистских ориентации»

характерна лишь для западных обществ, прошедших школу Просвещения и секуляризма.

В.Малахов в своей рецензии на книгу С.Бенхабиб «Притязания культуры» прямо указывает на другое слабое место коммуникативной хабермасианской концепции: пространство коммуникации видится здесь как однородное. Роли и позиции участников коммуникации не имеют значения. Цель коммуникации — консенсус, а средство достижения консенсуса — выявление наиболее весомого аргумента. В диалоге, этой идеальной форме коммуникации, нет насилия и принуждения. Есть лишь принудительная сила наиболее сильного аргумента. Не имеют значения и аффекты участников. В пространстве коммуникации находятся лишь разумные существа, устремленные к поиску истины, определяемой через консенсус. Политическое, увиденное сквозь призму «дискурсивной этики», уподобляется безразмерному дискуссионному клубу. Членство в этом клубе зарезервировано за всеми гражданами. Единственное предварительное условие — наличие доброй воли к выслушиванию оппонента, готовность к беспристрастному и бескорыстному взвешиванию любого аргумента. В результате из политической философии изымается собственно политическое. Бенхабиб, как и ее учитель, отвлекаются от того, от чего отвлечься нельзя, коль скоро предмет разговора — политика, а именно от фундаментальных различий между акторами публичного пространства. Ведь в политическую коммуникацию вступают далеко не «свободные и равные субъекты», как это представляется дискурсивной этикой. Коммуникация в публичном пространстве носит асимметричный характер. Одни ее участники задают правила игры, другие эти правила принимают, а третьи и вовсе исключены из игры.

В то же время мы не склонны принижать аналитические заслуги Бенхабиб. Во-первых, ей удалось довольно много добавить к остро стоящему со времён Х.Арендт вопросу о «праве на права» (гражданские). Четкое различие, проведённое исследовательницей между *правом на въезд и временное пребывание* и *постоянным пребыванием*, а также различными этапами политического включения (от *претензии на членство* через *гражданское инкорпорирование* вплоть до *политического членства*), согласуется с нашим утверждением, что *концепт обязанностей является неотъемлемой частью любой системы права*.

Другим ценным выводом Бенхабиб является аналитическое различие между политикой признания и политикой идентичности: подтверждение справедливости некоторых требований о признании не означает согласия с тем, что единственная возможность практиковать справедливость состоит в утверждении права группы на определение содержания и границ своей идентичности.

Наконец, высказанная Бенхабиб гипотеза о рефлексивном реструктурировании коллективных идентичностей является важным шагом на пути к постлиберальной толерантности.

Глава 2

Методологические установки и стереотипы мышления

Все рассмотренные выше российские модели толерантности находятся в русле локковской «технично-функциональной» концепции, которая при последовательном осмыслении не даёт «оснований для критики и неприятия идеократических, в том числе тоталитарных режимов»³⁰⁸. Строго говоря, такая концепция толерантности, основанная на единственном критерии — безопасности государства, не слишком толерантна и не создаёт возможностей для широкого культурного и политического многообразия. Она может касаться только этнических и религиозных групп. Когда государство терпимо относится к группам, оно

зачастую осуществляет насилие над индивидом (это относится и к феномену навязанной этничности, и к социальному расизму советской модели толерантности). Сегодня любые попытки сместить вектор толерантности в сторону индивида вызывают вполне естественный протест со стороны групп.

Слом прежней системы социальных отношений создал возможность для тематизации терпимости в правовом и индивидуалистическом ключе. Благодаря этому во многих сферах российское общество за последние 15 лет, безусловно, стало гораздо более терпимым. В отношении к сексуальным меньшинствам произошла настоящая революция, начавшаяся с отмены уголовного преследования за мужеложство и завершившаяся модой на нетрадиционную сексуальную ориентацию. Уже в течение длительного периода российским предприятиям, создающим рабочие места для инвалидов, предоставляются значительные льготы по налогу на прибыль. Пока, правда, в отличие от многих развитых стран, где люди с синдромом Дауна выполняют посильную работу швейцаров, официантов, работников супермаркетов, в России такие больные вчат жалкое существование в интернатах. Тем не менее терпимость к инвалидам, в том числе к упомянутой категории, российское общество постепенно начинает подкреплять адаптационными программами. И хотя та экспансия западных религиозных течений и тоталитарных сект, которой под флагом утверждения свободы совести было позволено захлестнуть Россию в начале 1990-х годов, постепенно сменилась укреплением на законодательном уровне позиций традиционных религиозных конфессий, Российская Федерация в вопросах вероисповедания сегодня является вполне либеральным государством. В развитии же межэтнических отношений наблюдалась явная спекуляция проблемами терпимости.

Ряд методологических установок и стереотипов мышления, характерных для описанных выше — имперской и общественной — моделей толерантности, продолжает сохраняться и сегодня. Соединение далеко не лучших сторон обеих моделей с либеральной идеологией произошло в самом неблагоприятном для общества сочетании, вследствие чего внедрение в политико-правовой дискурс либеральной категории *терпимость* ведёт к дальнейшему укреплению этноцентричного сознания. Иными словами, Россия в эпоху демократизации некритично перенимала у Запада либеральные идеологемы, «училась терпимости» без разбора, не обходя в таком «перенимании» и тех вопросов, в которых уже были допущены собственные ошибки (которым посвящена настоящая глава). Потому-то постперестроечная Россия может служить одной из самых выразительных иллюстраций неэффективности предоставления под флагом толерантности группам особых прав.

2.1. Групповой субъект: коллективные права и коллективная ответственность

Выше уже говорилось о том, что в советской науке сложилось представление об этносах как о самостоятельных субъектах социального действия. (Впрочем, для русской философской мысли рассуждения о «русском народе», «русском национальном характере» тоже норма. Например, у Николая Онуфриевича Лосского есть целое сочинение на эту тему³) Советские учёные считали, что «национальные» группы обладают «чётко выраженным самосознанием», «интересами», «правами», имеют «разные уровни социально-политической и социокультурной интеграции в составе общесоветской общности». Между группами, прожившими более 70 лет в одном государстве, «объективно» существовали «глубокие различия исторического развития» и «политической культуры»³. На заре перестройки, обращаясь к «зарубежному опыту полиэтнических государств», в которых «права народов сводятся к личным правам граждан», отечественные учёные признавали, что «этот вариант упрощает межэтнические взаимодействия», но отвергали его, как опирающийся на иной опыт «формирования многонационального государства».

В СССР вопрос о коллективных правах никогда не вызывал, как на Западе, дискуссий, существование таких прав не ставилось под сомнение. И хотя с тех пор в понятийном наборе

отечественного ученого сообщества «национальности», «народности» и тому подобные термины были заменены на «культурные группы» — избавиться от инерции этноцентричного мышления оказалось не так-то легко. После распада СССР ученые и политики в России заговорили — нет, не о «временных мерах» для компенсации или преодоления социально-структурного неравенства, а о «восстановлении исторической справедливости». Так, Хакимов Р.С. (Казань) писал в 2000 году: «Только при наличии законов, гарантирующих защиту этнических прав, и возможно гражданское общество. (Однако отличительной чертой гражданского общества является как раз то, что его члены способны сохранять и развивать свою культуру путём гражданской инициативы без помощи государства. — *СИ*). Люди изначально равны, следовательно, каждый вправе получать образование на родном языке, развивать свою культуру, соблюдать традиции и требовать удовлетворения этих потребностей от государства. Этнические права — неотъемлемая часть прав человека». Очевидно, что в представлениях автора налицо превалирование групповых этнических прав над индивидуальными гражданскими.

Издержки такой постановки вопроса, думается, куда серьезнее, как показывают даже самые простые примеры. Ориентация на групповые права побудила законодательные собрания ряда российских республик ввести обязательное изучение вторых государственных языков в средних учебных заведениях, а также включить в тексты региональных избирательных законов положения о языковых цензах для кандидатов на пост главы субъекта федерации (впоследствии отмененные). Таким образом, *право говорить на родном языке* для части жителей было подменено *всеобщей обязанностью его изучения*, а те граждане РФ, которые проживают на территории республики — субъекта Федерации, но не владеют вторым (региональным) государственным языком, были *лишены права* баллотироваться на высшие в этой республике государственные должности. Если бы законодатель был ориентирован на соблюдение прав человека, а не на «реванш» одной из этнических групп (т. е. бенефициантом права выступал бы индивид, а не группа), он мог бы увидеть другие, значительно проще реализуемые и буквально лежащие на поверхности решения. И школьникам было бы *предоставлено право изучения* «родного» языка, а государственные учреждения были бы укомплектованы переводчиками.

Внутри Российской Федерации налицо диктат меньшинств, являющихся доминирующим большинством на отдельно взятых территориях, имеющих определённую степень суверенитета. Однако говорить об этом вслух почему-то считается неpolitкорректным. Между тем права русскоязычных ущемляются не только в школах национальных республик. «Некоренные» нередко отчуждены и от системы высшего образования. В течение полутора десятков лет свыше 90 % студентов Калмыцкого госуниверситета имеют калмыцкую этническую принадлежность, хотя в общей численности населения доля калмыков колеблется около 47 %. Я признаю, что сама по себе статистика является лишь настораживающим фактором и совсем не обязательно свидетельствует о наличии каких-то барьеров для представителей нетитульных этнических групп при поступлении в КГУ. Вполне возможно, что свою роль играют коррупция, родственные связи, традиционно более крепкие среди калмыков, общий имидж университета или другие причины. Однако аргумент, который привёл мне один из представителей калмыцкой интеллигенции в личной беседе: «Но ведь это **калмыцкий** университет!» — Не оставляет сомнений в том, что даже среди наиболее просвещённой части жителей республики **Калмыцкий** Государственный университет (то есть университет Республики Калмыкия, в которой проживают граждане, идентифицирующие себя с различными этническими группами) воспринимается в качестве **калмыцкого** государственного университета (т. е. университета калмыков). Характерно, что подобные рассуждения их приверженцы, как правило, никогда не доводят до логического предела (т.е. вузы, находящиеся вне территории республик, не воспринимаются ими в качестве «русских»), и абитуриенты из Калмыкии независимо от этнической принадлежности с успехом обучаются в Астрахани, Волгограде, Ростове, Москве и других городах. Более того, многие из представителей нынешней политической элиты Калмыкии поступали в престижные московские вузы по этническим квотам. Так, Президент РК К.Н.Илюмжинов и

его брат были приняты в МГИМО в качестве «национальных кадров» по республиканской квоте КАССР.

Результаты проводимой в течение последних двадцати лет политики избирательной терпимости к «пострадавшим от советской ассимиляции народам» привели к укреплению этноцентричного сознания. И во время одного из своих визитов в Калмыкию я имела возможность *убедиться* в этом лично. 22-23 августа 2003 года в Элисте состоялось традиционное августовское совещание педагогов Республики Калмыкия, завершившееся речью министра образования РК Бадмы Салаева, которая была произнесена на калмыцком языке и не сопровождалась переводом на русский. Министр был награжден аплодисментами всего зала, включая его русскоязычную половину, привычную к нарушению собственных прав. Аплодировали также и не понявшие ни слова, но приученные к односторонней толерантности московские и волгоградские гости. Такое поведение высокого чиновника нигде возмутило, хотя не менее 30 % присутствующих имели славянскую внешность (да и не все калмыки свободно владеют родным языком).

Редко кто задумывается над этим, но мышление в духе коллективных прав, доведённое до своего логического предела, оборачивается коллективной ответственностью, позволяющей легитимировать репрессии против группы в целом. Именно поэтому, когда некие индивиды, «приписанные» к этнической группе, изменяли Родине и сотрудничали с фашистскими оккупантами, у большевистских вождей не возникало и тени сомнения в том, что ответственность за их преступления должна нести вся этническая группа. По свидетельствам дореволюционных российских историков, коллективная ответственность (применяемая сегодня, например, в Израиле) является нашей традицией. Для казачьих разъездов уничтожение всего населения мятежного аула было обычной мерой воздействия. Для урядника царской России не возникало нравственной проблемы, если в процессе расследования факта конокрадства он посылал на каторгу соседа или соплеменника виновного. Представители меньшинств внутренне признавали справедливость такой практики и не пытались оправдаться в суде, огласив имя истинного преступника.

Политическая практика терпимости во всём мире зачастую позволяет представителям меньшинств «приватизировать» публичное пространство. Сфера защиты прав последних стала политической и культурной «индустрией». В полном соответствии с упомянутой тенденцией власти ряда российских республик в течение двух десятков лет проводят политику «национального возрождения». Фактически же имеет место вытеснение русского населения, отторжение общероссийского исторического наследия и культурных ценностей, в том числе ставшего родным для большинства россиян русского языка, раздача постов и привилегий соплеменникам, политическая спекуляция, в ходе которой лояльность обменивается на федеральные финансовые субсидии.

Судьба СССР и Югославии — наглядное доказательство ущербности так называемой «национальной политики», т.е. предоставления меньшинствам преференций (включая «свою» государственность) и особых коллективных прав. В современных условиях, когда меньшинства нередко обладают даже более высоким социальным и политическим статусом, чем основная часть жителей страны, их поддержка находит все меньше сторонников. Мир по инерции считает политически корректной идеологию «прав меньшинств». Однако все чаще звучат голоса в защиту не только «притесняемых малых народов», но и большинства, оказывающегося жертвой радикализма и агрессивности меньшинств.

2.2. Примордиализм и этноцентризм

Примордиалистский подход «интерпретирует этничность как изначально присущее человеку свойство, черту, восходящую в конечном итоге к его биологическому происхождению». Происходит реификация этничности, когда существующее в социальных отношениях выдаётся за существующее само по себе, социальной характеристике придаётся

онтологический статус. Сторонники этого подхода считают, что этносы — некие независимые от субъективного восприятия объективные общности с присущими им чертами в виде территории, языка, осознаваемого членства и общего психического склада.

В рассуждениях примордиалистов присутствует некая предопределённость. Они считают, что развитие этноса должно в итоге завершиться созданием нации-государства (nation-state) на базе определённой этнической культуры. Таким образом, «высокоразвитый этнос» для них не что иное, как «протонация», необходимая предпосылка возникновения собственной нации и государства. Из позиций примордиализма и этноцентризма исходила вся советская этнология (Сталин — безусловный примордиалист), поэтому советский человек не был свободен иметь или не иметь этническую идентичность, он был *обязан* выбрать себе «национальность» одного из родителей: с 1934 года в стране была введена практика социального расизма, когда граждане определяли свою национальность по одному из родителей, т. е. по кровному принципу, а государство фиксировало её в паспорте. Феномен навязанной этничности противоречит её гибкой природе, и тем не менее отмена «пятого пункта» в российских паспортах вызвала бурные дискуссии, особенно среди представителей «малочисленных народов», которые увидели в этом угрозу существованию своей группы.

Наивный примордиализм советской этнографии пока удалось преодолеть лишь в рамках научного сообщества, но не на бытовом уровне. Да и отмена «пятой графы» в российском паспорте немного изменила в восприятии феномена этничности. «Национальность» российские граждане теперь могут указывать «по желанию» в свидетельствах о браке или о рождении своих детей. Правда, для заполнения данной графы им необходимо представить в органы ЗАГС... документ, подтверждающий «национальность», т. е. собственное, ещё советское свидетельство о рождении, где обозначено этническое происхождение их родителей.

Оппоненты примордиалистов — *инструменталисты* считают, что «этническая и национальная идентичность открыты для манипулирования со стороны так называемых «этнических предпринимателей», т.е. людей, наживающих политический капитал на акцентировании и эксплуатации межгрупповых отличий и противоречий, которые формулируются в этнических терминах». Слабым местом этой теории является фиктивность этничности. С точки зрения *социального конструктивизма*, который получает всё большее распространение в российских научных кругах, «человеческие институты, которые представляются внешними обстоятельствами человеческой деятельности, на самом деле являются её продуктом». Конструктивисты говорят о том, что нация — это не врождённое человеческое свойство, нация конструируется усилиями интеллектуалов и государственной политической волей. Этот подход предполагает особое внимание к роли создания языка как ключевого символа, вокруг которого кристаллизуется осознание этнической отличительности. В его рамках считается, что многочисленные национальные энциклопедии и культурологические исследования нередко имеют мало общего с истинной историей народа, а являются результатом «внешних предписаний».

Примордиальное понимание этнической группы приводит к тому, что социальные явления объясняются по преимуществу этническим происхождением. Понятие «этноцентризм» было введено в российский научный язык В.С.Малаховым. Значение русскоязычного термина существенно отличается от того, который принят в английской научной литературе, где он, по сути, означает ксенофобию или, более мягко, «позицию, привилегирующую определённую этническую группу по отношению к другим». Этноцентризм, по Малахову, — это такой способ мыслить и действовать, при котором этничность становится главным мотивом, главной побудительной силой, наделяется «универсальной объяснительной функцией».

Российские власти по старой советской привычке грешат этноцентричным образом мышления и создают конфессиональные и этнические идентичности дополнительно к уже имеющимся. В Советском Союзе «народы» конструировались с помощью различных мер государственной поддержки, начиная от изобретения письменности для каждой из

«национальностей» и кончая учреждением Академий наук во всех советских республиках. Сегодня ситуация осложняется тем, что к укоренившимся в сознании «народам» (как субъектам действия) добавились модные на Западе мультикультурные программы. И большинство новообращённых христиан и мусульман — прямой результат современной российской государственной политики, на телевидении прежде всего. Мультикультурализм, накладываясь на произвольный этноцентризм в словах и поступках, доставшийся в наследство от прежней эпохи, вырождается в изобретательство культурных отличий, что ведёт к разрушению и без того хрупкого единства новорождённой нации «россиян».

Власть предрешающие (или те, кто пишет им речи) с непонятным упорством продолжают искусственно укреплять этничность, подрывая основы российской государственности. Например, Президент РФ, выступая по федеральному каналу после трагедии 1-4 сентября 2004 года в Беслане (Северная Осетия), говорил о том, что «осетинский народ пережил страшную трагедию». Неясно, почему речь идёт о таком субъекте страдания, как «осетинский народ», если среди захваченных в заложники были учителя и школьники с иной этнической самоидентификацией, так что горе пришло в семьи *жителей Осетии*. В произнесённой главой страны с экрана телевизора фразе имплицитно подразумевается, что представители других этнических групп не могут в полной мере разделить горе, постигшее этнических осетин. А ведь сопереживала им вся страна, фактически эту трагедию разделил весь *российский народ*. В результате такой мощный ресурс консолидации, как Беслан, был упущен. Захват заложников был использован как информационный повод для объявления о начале реализации давно подготовленной административной реформы. А между тем объединительный импульс у этого трагического события был огромен. Оно могло быть использовано, например, для осознания общегражданской опасности представителями всех этнических групп, как на Северном Кавказе, так и за его пределами.

Для успешной борьбы с ксенофобией терпимость должна стать частью продуманной государственной политики, и автор в своих публикациях последовательно отстаивает необходимость формирования в России объединяющей национальной идеи. Сюжеты могут использоваться различные. Гордость за общую историю, отличную от «400-летнего сопротивления чеченского народа русским империалистам», воспоминания о братстве, характерном для периода Великой Отечественной войны. Необходимо воскрешать сюжеты советского прошлого, в котором было место и героическим свершениям, и трудовым подвигам. Хотя бы потому, что другого прошлого у нас нет. Это могут быть и проекты, нацеленные в общее будущее, ведь экстремизм, как правило, присущ именно тем слоям общества, которые не видят для себя перспектив и начинают поиск виновных.

Обращаясь к той ксенофобии, которая выливается в избиения африканцев, отметим, что она является уже частью общемировых расистских тенденций, под которые подвёрстывают рациональные объяснения: так африканцев (наряду с цыганами) сегодня в России убивают в качестве наркоторговцев. Африканцы страдают от деятельности ультраправых организаций как самая социально слабая и визуально заметная группа. В СМИ предпринимается попытка что-то изменить с помощью модных мультикультурных проектов, вроде того странного новогоднего шоу, в котором телеведущая Дана Борисова, исполняя песню о донецком шахтёре «Парень молодой», разливают по тарелкам суп чернокожему мужчине в каске шахтёра и темнокожему ребёнку. Старшими поколениями нашей страны подобный постмодернистский фарс, скорее всего, воспринимается как насмешка или даже надругательство над историей.

Современные попытки трансформировать прорусскую ксенофобию в патриотизм чаще всего бесплодны, поскольку утрачена героика древнерусской былинности, дискредитированы святыни и достижения Российской империи и Советского Союза. А массовое искусство не даёт нам новых. Ведь создатели таких «русских» проектов, как, например, мультфильм «Алёша Попович и Тугарин Змей», мало того, что сталкивают главного героя в борьбе не с каким-нибудь бессубъектным змеем, а с Ордой, с которой очень легко ассоциировать себя живущим в России бурятам, татарам, башкирам и представителям других этнических групп. Проблема почти всех современных «патриотических»

кинематографических проектов в том, что они не несут позитивных импульсов (объединяющих, обучающих и т. д.). Это касается как культовых фильмов, вроде «Брата», «Бригады» и т. п., так и вышеупомянутого «русского блокбастера», из которого ребёнку невозможно, например, получить знания об образе жизни в Древней Руси, совсем напротив, мультфильм — сплошная лжеинформация.

С сожалением приходится констатировать, что в России, в отличие от СССР, нет разработанной единой концепции толерантности (взамен пресловутой «дружбы народов»), нет действенной программы по её реализации, а «модные» проекты в западном стиле, мелькающие время от времени на экране, скорее, стимулируют нетерпимость. Отдельные столичные плакаты и реклама толерантности, как способа отношения к Другому («У нас так много общего!»), — вот и всё, что деятели культуры и власть пытаются противопоставить усиливающемуся экстремизму.

3.2. Маргинализация трудовых мигрантов

Иммиграция для России — новая проблема, появившаяся после ликвидации «железного занавеса», а затем и Советского Союза. Только в 90-е годы прошлого века по данным официальной статистики в Российскую Федерацию въехало около 8 млн человек. Это были беженцы из зон военных конфликтов, вынужденные переселенцы и трудовые мигранты из бывших союзных республик. Массовый въезд русских пришёлся на начало и середину девяностых, в этот же период значительно расширились диаспоры кавказских народов в южных российских городах (армянские — в Краснодарском крае, азербайджанские — в Ставропольском и т. п.). В средствах массовой информации всё чаще поднимается вопрос о китайской экспансии на Дальнем Востоке.

Официальные данные о доле иммигрантов в населении России за последнее десятилетие XX века не внушают тревоги. Легальная миграция не превышает j одного процента в год, кроме того, в Российскую Федерацию въезжают, в основном из стран СНГ и Балтии, бывшие сограждане по Советскому Союзу, русскоговорящие, не имеющие существенных культурных отличий³⁴⁴. Однако нелегальная миграция оказывает существенное влияние на внутрисполитическую обстановку. Остро встают проблемы правового статуса и социально-экономической адаптации иммигрантов, приводящие в итоге к маргинализации въезжающих, выталкиванию их в криминальную сферу. Россия с законодательной точки зрения оказалась не готова к наплыву иммигрантов. Даже трудовые мигранты — граждане РФ подвергаются в крупных городах дискриминации со стороны правоохранительных органов из-за антиконституционной системы прописки и регистрации. Не создавая мигрантам условий для легального пребывания, власти тем самым невольно теснят их в криминальную нишу, поощряют коррупцию среди чиновников.

Согласно ответам на анкеты, разработанные группой под руководством Л.М.Дробизевой, молодые москвичи считают, что в Москве «стало слишком много нерусских людей», что «кавказцы», «заполонившие Москву», «ведут себя нагло» и т. д. Это связано, в основном, с этническим разделением труда: азербайджанцы, среди которых много беженцев из Армении, в прошлом сельских жителей, заняты неквалифицированным трудом на рынках России. Они выделяются своей характерной внешностью, и в сознании обывателя, в котором не умер ещё застарелый стереотип «спекулянта», формируется мнение о том, что «кавказцы» «оккупировали рынки» и «наживаются на нас». Коренное население опасается за свою культурную целостность, склонно считать иммигрантов потенциальными преступниками, видеть в них причину роста безработицы и падения уровня жизни. Сами иммигранты, переживая трудности культурной и социально-экономической адаптации, острее чувствуют свою этническую идентичность и противопоставляют себя новой среде. Региональные власти пытаются сдержать иммиграцию самым простым и неэффективным способом — создавая формальные препятствия. Всё больше российских регионов вводят закрытую прописку,

после чего на их территорию можно переселиться только к прямым родственникам. Однако чтобы сделать иммиграцию в России контролируемой (а значит, менее криминальной), напротив, необходимо устранять административные барьеры. Именно репрессивные мероприятия властей способствуют самоизоляции мигрантов, их консолидации по принципу происхождения. Этническая политизация общества и антииммигрантские настроения объясняются, как это ни странно, запросом на социальную справедливость. У этноклассовых настроений в России существуют и объективные основания. Оптовая торговля продуктами питания (например, овощами и фруктами) в столице и других крупных городах в действительности представляет собой этнически-монополизированную и криминальную отрасль. Российскому фермеру из другого региона невозможно ввезти, например, в Москву и реализовать произведённую им продукцию. Когда социальная стратификация частично совпадает с этнической, возникает соблазн истолковать неравенство в этнических терминах, отождествить понятия «бедный» и «русский» и соответственно понятия «богатый» и «нерусский». Политтехнологи, которые догадались объединить два устремления — одно к социальной справедливости, другое к этническому реваншу, — обеспечили в 2003 году на выборах в Государственную Думу блоку «Родина» легкое преодоление пятипроцентного барьера. Поддержка этнонационализма вполне объяснима не только со стороны масс, но и со стороны элит. Лучше канализировать гнев социальных низов по безопасному «национальному» руслу, чем позволить ему сосредоточиться на правящем классе.

Коррупцированная власть больше всех заинтересована в том, чтобы трудовая миграция оставалась нелегальной. Обратимся для примера к строительной отрасли. Средняя стоимость одного квадратного метра жилья в Москве превышает 6000 долларов, хотя работают в этой сфере в основном гастарбайтеры, чей труд оценивается крайне низко. Нелегалы, приносящие своим хозяевам колоссальную сверхприбыль, являются источником доходов и для большого количества чиновников и сотрудников ВД, торгующих разрешительной документацией. С монолитными этническими диаспорами, находящимися на полулегальном положении, крайне просто достигнуть любых договорённостей: от организации криминального бизнеса до обеспечения явки зарегистрированных мигрантов на избирательный участок и голосования за «нужного» кандидата на муниципальных выборах. Поэтому когда партия «Родина» в ходе избирательной кампании в Мосгордуму в 2005 году стала педальировать уже антииммигрантские лозунги, её список сняли с регистрации за «разжигание межнациональной розни». По иронии судьбы неугодные точки зрения «вычищаются» из политической дискуссии на основании их нетерпимости. Однако когда в обществе сильны подобные настроения (а предварительные опросы в ноябре 2005 года свидетельствовали о весьма высоком рейтинге «Родины»), изъятие из парламентских дискуссий «запретных тем», скорее всего, будет выливаться в банальную ксенофобию.

УДК 1/14
ББК 87.6
И46

Научный редактор:

доктор философских наук, профессор И.К. Пантин

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор Б.Г. Капустин

Доктор философских наук, доцент О.Ю. Малинова

И46 **Ильинская С.Г.** Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика. — М.: Праксис, 2007. — 288 с.

ISBN 978-5-901574-69-0

Обилие просветительских и адаптационных программ, основанных на традиционных моделях толерантности и направленных на внедрение их принципов, не спасли современный мир от эскалации политического экстремизма и роста бытовой ксенофобии. Жизнь показала, что либеральные рецепты не годятся для ответа на политические вызовы Современности, заставившие усомниться в универсальности многих теоретических схем раннего Модерна, а нелиберальные парадигмы толерантности, будучи инкорпорированы в либеральное сообщество, разрушают его морально-идеологический фундамент. Особую актуальность в связи с этим приобретает изложенная в данной работе оценка возможностей трёх современных политико-философских концепций толерантности и осмысление специфики отечественных режимов толерантности и свойственных им парадигм мышления.

© С.Г. Ильинская, 2007

© Издательская группа «Праксис»,
2007

ISBN 978-5-901574-69-0

С. Г. Ильинская

Толерантность

как принцип политического действия:
история, теория, практика

Праксис
Москва 2007

