

О терпимости.

Уолцер Майкл.

У 63 0 терпимости. Перевод с англ. яз. И. Мюрнберг. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 160 с.

Майкл Уолцер — один из наиболее проникательных, здравомыслящих, сострадательных и образованных теоретиков, пишущих на политические темы. Книга "О терпимости" представляет собой краткое, но элегантно и ясно сформулированное размышление о проблемах мультикультурализма. "Предметом моего исследования, — пишет автор, — является терпимость или, лучше сказать, то, что делает терпимость возможной, а именно мирное сосуществование групп людей с различной историей, культурой и идентичностью".

MICHAEL WALZER

On Toleration

Castle Lectures in Ethics, Politics and Economics

Yale University Press

1997

МАЙКЛ УОЛЦЕР

О терпимости

Перевод И. Мюрнберг

Общая научная редакция

М.А. Абрамов

ББК 87.3

У 63

Данное издание выпущено в рамках программы

Центрально-Европейского Университета "Books for Civil Society"

при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI—Budapest) и Института "Открытое общество. Фонд Содействия" (OSIAF—Moscow) и при содействии Public Affaires Section (PAS)

Выражаем благодарность за информационную помощь в подготовке издания Американскому центру (г. Москва, ул. Николоямская, д. 1, тел. (095) 956.32.60)

ISBN 5-7333-0019-1

Copyright © 1997 by Yale University Press

© Перевод с англ. яз. Мюрнберг И.

© Художественное оформление Жегло С.

© Идея-Пресс, 2000

© Дом интеллектуальной книги, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

ОБ АВТОРЕ.....	7
БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ М. УОЛЦЕРА.....	8
ПРЕДИСЛОВИЕ	13
Введение. КАК ПИСАТЬ О ТОЛЕРАНТНОСТИ	15
Глава первая. ЛИЧНЫЕ УСТАНОВКИ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНСТИТУТЫ	23
Глава вторая. ПЯТЬ ТОЛЕРАНТНЫХ РЕЖИМОВ	29
Многонациональные империи	29
Международное сообщество.....	34
Консоциативное (общественное) устройство	37
Национальные государства	40
Иммигрантские сообщества.....	47
Резюме.....	51
Глава третья. СЛОЖНЫЕ СЛУЧАИ	53
Франция.....	53
Израиль	56
Канада	59
Европейское сообщество.....	63
Глава четвертая. ПРАКТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ	67
Власть	67
Классы.....	71
Гендер	75
Религия	81

Образование	86
Гражданская религия	90
Как терпеть нетерпимое.....	95
Глава пятая. СОВРЕМЕННАЯ И ПОСТСОВРЕМЕННАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ 99	
Современные проекты.....	99
Постмодернизм?	103
Эпилог. РАЗМЫШЛЕНИЯ	
ОБ АМЕРИКАНСКОМ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМЕ.....	109
Рецензии 1997—1998 гг. на книгу М. Уолцера "О терпимости"	131

ОБ АВТОРЕ [1]

Майкл Уолцер — родился в 1935 г. в г. Нью-Йорк. В 1956 г. получил степень бакалавра в Университете Брендис (Brandeis University), затем в 1956—1957 гг. продолжил свое обучение по стипендии Фулб-райта в Кэмбриджском университете и в 1961 г. защитил докторскую диссертацию в Гарвардском университете. В течение 1962—1966 гг. преподавал в Принстонском, с 1966 по 1980 гг. — в Гарвардском университетах. В 1980 г. получает место постоянного преподавателя и сотрудника Института передовых исследований при Гарварде. М. Уолцер читает лекции по следующим курсам: История современной политической мысли; Проблемы современной политической философии; Обязанности; Средства и цели; Справедливые войны; Политика и литература в XVII веке; Проблемы социалистической политической мысли; Политическая теория национализма.

М. Уолцер является также издателем журнала "Dissent"; членом редколлегии журнала "Philosophy and Public Affairs, Political Theory"; автором и редактором журнала "The New Republic"; членом Правления Еврейского университета (г. Иерусалим); с 1983 по 1988 гг. он был членом попечительского Совета Университета Брендис.

Женат на Юдит Бородовко-Уолцер и имеет двух дочерей — Сару и Ребекку.

1 Информация любезно предоставлена Майклом Уолцером по просьбе издателя.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ М. УОЛЦЕРА

Книги:

1. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. Harvard University Press, 1965. (Переведена на французский и итальянский языки);
2. Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship. Harvard University Press, 1970. (Переведена на испанский, португальский и японский языки);

3. Political Action. Quadrangle Books, 1971;
4. Regicide and Revolution. Cambridge University Press, 1974. (Переведена на французский язык; переиздана в: Columbia University Press, 1993);
5. Just and Unjust Wars. Basic Books, 1977, второе издание в 1992. (Переведена на иврит, испанский, итальянский, немецкий языки);
6. Radical Principles. Basic Books, 1977;
7. Spheres of Justice. Basic Books, 1983. (Переведена на итальянский, немецкий, шведский, французский, испанский языки);
8. Exodus and Revolution. Basic Books, 1985. (Переведена на французский, немецкий, итальянский, японский языки и иврит);
9. Interpretation and Social Criticism. Harvard University Press, 1987. (Переведена на французский, немецкий, итальянский, японский, шведский языки);
10. The Company of Critics. Basic Books, 1988. (Переведена на итальянский, немецкий, французский, испанский, литовский и русский языки);
11. What It Means to be an American. Marsilio, 1992. (Переведена на итальянский язык);
12. Civil Society and American Democracy. Rotbuch Verlag, 1992. (Фрагменты переведены на немецкий язык);
13. Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame Press, 1994. (Переведена на итальянский, немецкий, испанский языки; готовится перевод на французский язык);
14. Pluralism, Justice, and Equality, with David Miller. Oxford University Press, 1995;
15. On Toleration. Yale University Press, 1997. (Переведена на французский и немецкий языки; готовятся переводы на итальянский, испанский, португальский, датский, шведский, польский, литовский, эстонский, греческий и турецкий языки);
16. Arguments from the Left. Atlas, 1997. (Фрагменты переведены на шведский язык);
17. Pluralism and Democracy. Editions Esprit, 1997. (Фрагменты переведены на французский язык);

Избранные статьи:

1. Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs, 1973;
2. In Defense of Equality // Dissent, 1973;
3. Civility and Civil Virtue in Contemporary America // Social Research, 1974;

4. A Theory of Revolution // Marxist Perspectives, 1979;
5. Political Decision-Making and Political Education // Political Theory and Political Education, Princeton University Press, 1980;
6. The Moral Standing of States // Philosophy and Public Affairs, 1980;
7. The Political Theory of Ethnic Pluralism // Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups, 1980;
8. The Distribution of Membership // Boundaries: National Autonomy and its Limits, Rowman & Littlefield, 1981;
9. Philosophy and Democracy // Political Theory, 1981;
10. On Failed Totalitarianism // 1984 Revisited, Harper 2 Row, 1983;
11. The Politics of Michel Foucault // Dissent, 1983;
12. Liberalism and the Art of Separation // Political Theory, 1984;
13. "Introduction" to Isaiah Berlin's The Hedgehog and the Fox, Simon and Shuster, 1986;
14. Notes on Self-Criticism // Social Research, 1987;
15. Citizenship // Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge University Press, 1989;
16. A Critique of Philosophical Conversation // The Philosophical Forum, 1989;
17. What Does It Mean to Be an "American"? // Social Research, 1990;
- 10
18. The Communitarian Critique of Liberalism // Political Theory, 1990;
19. The Idea of Civil Society // Dissent, 1991;
20. The New Tribalism // Dissent, 1992;
21. The Legal Codes of Ancient Israel // Yale Journal of Law and the Humanities, 1992;
22. The Idea of Holy War in Ancient Israel // Journal of Religious Ethics, 1992;
23. Objectivity and Social Meaning // The Quality of Life. Clarendon Press, Oxford, 1993;
24. Multi-culturalism and Individualism // Dissent, 1994;
25. "Preface" to Jean-Paul Sartre's Anti-Semite and Jew, Schocken Books, 1995;

26. On Negative Politics // Liberalism without Illusions, University of Chicago Press, 1996;
27. War and Peace in the Jewish Tradition // The Ethics of War and Peace, Princeton University Press, 1996;
28. Rethinking Social Democracy // Dissent, 1998;
29. Multiculturalism and the Politics of Interest // Insider/Outsider, University of California Press, 1998;

о терпимости

Лекции по этике, политике и экономике

13

ПРЕДИСЛОВИЕ

Будучи американским евреем, я рос с сознанием того, что являюсь объектом терпимости. Субъектом же терпимости, т.е. лицом, призванным толерантно относиться к другим (включая и тех из моих братьев-евреев, чье представление о том, что значит быть евреем, радикально отличалось от моего собственного), я начал сознавать себя лишь значительно позже. Складывающееся у меня представление о Соединенных Штатах как о такой стране, в которой все должны толерантно относиться ко всем (объяснение этой формулировки будет дано ниже), явилось первым импульсом к написанию данной работы. Это натолкнуло меня на размышления о том, как непохожи на нас другие страны — но лишь изредка эта непохожесть порождает неприятие. Весь мир — не Америка!

Отношения между теми, кто терпит, и теми, кого терпят, в чем-то сродни отношениям господства и подчинения, как их понимал Аристотель, — и то, и другое требует воспитанных в демократическом духе граждан [1]. Поддержание этого демократического духа я отнюдь не считаю простым делом. Сама по себе терпимость часто недооценивается, ее склонны считать наименьшим из того, что мы можем сделать для окружающих нас людей и на что они имеют право рассчитывать. В действительности же терпимость (как отношение) принимает многообразные формы, и терпимость (как практика) может осуществляться по-разному. Даже наиболее скупые формы проявления терпимости

1 Позиция Аристотеля сформулирована в начале "Политики" (1.4.-1252a30): [...в целях взаимного сохранения необходимо объединяться попарно существу], в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому господину и рабу полезно одно и то же. (Аристотель. Политика. Собр. соч. в 4 тт., т. 4. М., 1984, с. 377). — Прим ред.

14

и даже самые шаткие установления, призванные ее обеспечить, являют собой огромное достижение, достаточно редкое в истории человечества и заслуживающее поэтому не только практической, но и теоретической оценки. Тут, как и в случае с другими общечеловеческими ценностями, напрашивается вопрос о том, на чем зиждется терпимость и как она реализуется, а рассмотрение этих вопросов как раз и составляет главную задачу данной работы. Здесь же я хочу лишь выдвинуть предположение о том, чему толерантность не дает оборваться, угаснуть. Она нужна для защиты самой жизни, ибо преследование часто доводится до смерти; кроме того, она обеспечивает общественную жизнь, жизнь тех разнообразных сообществ, в которых живем мы все. Терпимость делает возможным существование различий; различия же обуславливают необходимость терпимости. Защита терпимости — это необязательно защита различий. Она может быть — и зачастую бывает — не чем иным, как признанием необходимости. Мною же движет истинное уважение к различиям, хотя и не ко всем. В общественно-политической и культурной жизни я предпочитаю многое единому. В то же время я признаю, что каждый отдельно взятый толерантный режим должен быть в определенной степени и уникальным, и единым, дабы обеспечить лояльность членов данного сообщества. Сосуществование предполагает наличие политически стабильного и морально легитимного общественного устройства, а оно также может быть объектом различных ценностных подходов. Возможно, и существует некое единое, наилучшее из всех, устройство общества, но я склонен сомневаться в подобном утверждении и буду оспаривать его во введении. В любом случае я намерен всего лишь описать некоторые из возможных вариантов, после чего выступить с анализом и защитой того из них, который здесь и сейчас представляется нам, американцам, собирающимся вступить в XXI век, оптимальным, наиболее соответствующим нашему нынешнему многообразию, способным лучше всего укрепить и развить его.

15

ВВЕДЕНИЕ

Как писать о терпимости

Философская дискуссия последних лет зачастую стала приобретать вид некоей установленной процедуры: философ предлагает определенную воображаемую им исходную позицию, будь то идеальная речевая ситуация или разговор в космическом корабле. Каждая такая ситуация задается рядом ограничений — практически набором правил для участвующих сторон. Данные стороны являются представителями всех нас. Они рассуждают, договариваются или беседуют в рамках названных ограничений, призванных обеспечить следование формальным критериям любой морали: абсолютную беспристрастность либо тот или иной функциональный эквивалент ее. Если выбранная схема хороша, выводы, к которым приходят стороны, могут с большой долей вероятности быть признаны обладающими моральным авторитетом. Тем самым мы обретаем руководящие принципы для всех наших реальных рассуждений, договоренностей и разговоров — более того, для всей нашей политической, социальной и экономической деятельности, — иными словами, считается, что таким образом мы получаем в свое распоряжение принципы действия в реальной жизни. От нас же ожидается, что мы сделаем все возможное для того, чтобы заставить эти принципы работать в нашей собственной жизни и в жизни наших обществ [2].

Предлагаемое исследование содержит иной подход, разьяснять и защищать который я и намерен в данном кратком предисловии. Я не ставлю перед собой задачи представить здесь систематическое

2 Критическое описание данного подхода было дано нами в ст.: Walzer M. A Critique of Philosophical Conversation // Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics / Kelly M. (ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, pp. 182—196. В ст.: Warnke G. Reply, pp. 197—203 — ответ на данную книгу, содержащий частичную защиту теории Юргена Хабермаса.

16

философское рассмотрение вопроса, хотя в целом данная работа как минимум демонстрирует все необходимые черты такого рассмотрения. Читатели найдут здесь некоторые общеметодологические указания и доводы, а кроме того — обширные исторические примеры, анализ практических проблем, а также заключительные выводы, приблизительный и неокончательный характер которых продиктован особенностями самого избранного подхода. Предметом моего исследования является терпимость или, лучше сказать, то, что делает терпимость возможной, — мирное сосуществование групп людей с различной историей, культурой и идентичностью. Начну с утверждения о том, что мирное сосуществование (речь идет об определенном типе мирного существования, к которому не относится сосуществование хозяев и рабов) всегда является благом. И не потому, что люди всегда воздают должное мирному сосуществованию — зачастую совсем наоборот. Между тем добрым знаком является тот факт, что люди имеют обыкновение утверждать ценность мирного сосуществования: ведь без этого, равно как и без утверждения таких обеспечиваемых мирным сосуществованием ценностей, как жизнь и свобода, они не могут оправдаться ни перед самими собой, ни перед другими [3]. В этом состоит непреложность нравственности — по крайней мере в том узком смысле, что всякий отрицающий данные ценности оказывается перед необходимостью нести бремя доказательств правомерности такого отрицания. Потребность в самооправдании испытывают те, кто практикует религиозные гонения, насильственную ассимиляцию, крестовые походы или этнические чистки. И по большей части, оправдания себе они ищут не в защите собственных поступков, а в отрицании того, что они их совершают.

Между тем мирное сосуществование способно приобретать самые разные политические формы и нести различную нравственную нагрузку в контексте повседневной жизни, т.е. в контексте реальных взаимоотношений и взаимосвязей отдельно взятых мужчин и женщин. Ни одна из этих форм не обладает универсальной значимостью. За исключением минималистского утверждения о ценности мира и вытекающих из этого утверждения правил само-

17

ограничения (в общих чертах согласующихся со стандартным описанием основных прав личности), не существует никаких особых принципов, которыми руководствовались бы все толерантные режимы, принципов, в соответствии с которыми мы при любых обстоятельствах, всегда и всюду, должны были бы действовать в рамках некоего свода политических или конституционных правил. Процедурный подход не годится здесь именно

потому, что он никак не связан с местом и временем, не обладает конкретностью. Альтернатива, которую я намерен отстаивать, представляет собой рассмотрение толерантности и сосуществования в историческом и контекстуальном плане. Такое рассмотрение предполагает исследование разнообразных форм, которые принимают в реальной жизни толерантность и сосуществование, а также знакомство с соответствующими нормами повседневной жизни. Необходимо принимать во внимание как идеальные версии этих практических установлений, так и имевшие место в истории искажения таковых. Мы должны учитывать и то, как относятся к данным установлениям различные участники происходящего — группы и отдельные личности, те, кто выиграл, и те, кто проиграл от введения данных порядков. Должны мы принимать во внимание и то, как воспринимают все это аутсайдеры, участники иных толерантных режимов. Но не является ли подобный анализ простым образчиком позитивизма или, еще хуже, релятивизма? Как можно выработать критерии критики, если не существует никакой высшей точки зрения, никакого авторитета из числа участников? Как можем мы решать, какой из режимов более совершенен, а какой менее? Этого делать я и не собираюсь и не чувствую никакой озабоченности в связи с тем, что не делаю этого. Выстраивание по степени совершенства всевозможных рассматриваемых мною типов политических устройств — скажем, многонациональных империй и национальных государств или конкретных исторических примеров таковых (птолемеевской или римской Александрии, Османской империи, Австро-Венгрии времен Габсбургов, современной Италии, Франции, Норвегии и т.д.), вызванное желанием приписать каждому из них некое количественное или моральное значение: семь, девятнадцать или тридцать один с половиной, — представляется мне делом бессмысленным.

Можно с уверенностью сказать, что любой строй, чреватый преследованиями людей и гражданской войной, хуже любого более стабильного строя. Однако нельзя утверждать, например, того, что

18

строй, при котором свободой индивидов поступаются ради выживания групп, в принципе хуже того, при котором свобода индивидов ставится выше группового выживания, — ведь группы состоят из индивидов, многие из которых самостоятельно выбрали бы именно первый, а не второй тип общественного устройства. Также нельзя утверждать, что наилучшей тактикой в условиях религиозно-этнического плюрализма явился бы государственный нейтралитет и создание добровольных ассоциаций на манер тех, что предлагаются в "Письмах о веротерпимости" Джона Локка. Подобная тактика очень хороша применительно к протестантским конгрегациям, существующим в определенных типах обществ, но действенность ее за пределами данных конгрегации и данных обществ нужно еще доказать, она отнюдь не самоочевидна. Безоговорочного осуждения заслуживают нападки радикалов на свободы индивидов и на право создавать ассоциации — равно как достойна осуждения и любая военно-политическая (но не интеллектуальная) угроза существованию той или иной группы — ведь все это несовместимо с теми минимальными требованиями, соблюдением которых обеспечивается сосуществование. Все, что сверх того, — всевозможные сопоставления различных общественных устройств — является весьма полезным в плане моральной и политической оценки наличной ситуации и имеющихся альтернатив, но не дает оснований для вынесения авторитетных суждений.

Именно названная польза и составляет ценность подробного и обстоятельного анализа различных толерантных режимов — как в идеальном, так и в реальном их вариантах. Ибо ни один из этих режимов. ^ц»итам лто любой из^ них представляет собой политическое тесно взаимоувязаны между собой) все же не есть органическое целое. Разрыв или преобразование тех или иных внутренних связей не обрекает данные режимы на неизбежную политическую смерть. Не всякая реформа означает здесь трансформацию, но и трансформация может происходить как приращение и растягиваться на длительные периоды. Несомненно, любому из таких продесг сов сопутствуют конфликты ^^неурядицыГно о радикальньпграззГ ломах и крушениях речи здесь^ье идез^Ееяи желдииди^шой аг-

щих изменениях, стальзой применен у нас, мы в состоянии обё!^"" печить подобную реформу во благо значимых для нас групп и с

19

учетом индивидуальных особенностей составляющих их личностей.

Невозможно, однако, взять все "лучшие" черты различных общественных устройств и соединить их между собой, полагая, что коль скоро все они в равной мере хороши (т.е. являются, с нашей точки зрения, привлекательными), то не составит труда сочетать их друг с другом, составить из них некое действенное и гармоничное целое. По крайней мере, иногда — а вероятно, и очень часто — вызывающие у нас восхищение черты того или иного исторически сложившегося строя оказываются функционально связанными с чертами, вселяющими в нас страх или неприязнь *. Примером "дурного утопизма" является вера в то, что мы в состоянии воспроизвести или симитировать первое и избежать второго. Философия должна быть исторически просвещенной и социологически компетентной, если желает избежать дурного утопизма и встать перед нелегким выбором, к которому нередко вынуждает ее участие в политической жизни. И чем сложнее сделать выбор, тем меньше вероятность того, что философски обоснованным будет лишь один-единственный исход. Пожалуй, в одном случае мы выберем одно, а в другом — другое, сперва будем действовать одним образом, а потом — другим. Пожалуй, какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене.

Та мысль, что наш выбор никогда не определяется единым универсальным принципом (либо набором взаимосвязанных принципов), стало быть, то, что является верным выбором в одной ситуации, не-обязательно должно быть таковым в другой ситуации, — говорят релятивистасее^утверждение. Даже самое лучшее из политических установлений является таковым в соотнесении с историей и культурой того народа, жизнь которого оно намерено обустроить. Данное утверждение представляется мне бесспорным. Но безудержного релятивизма я не поощряю, ибо ни одно социальное устройство и даже ни один его аспект не явятся воплощением морального выбора, если не обеспечат того или иного варианта мирного сосуществования (утверждая тем самым основные человеческие права). Мы делаем наш выбор внутри определенных

liampsme o. Morality ana toniuct. Lamunage, Mass.: narvara iniversiuy ness, 1983, pp. 146—148.

20

рамок, и я полагаю, что истинный момент философских разногласий — не тот, существуют или нет такие рамки (в отсутствие их всерьез никто не верит), а тот, насколько они широки. Лучший способ нащупать данные рамки — это очертить круг имеющихся возможностей и оценить правдоподобие и ограничения каждой из них в подобающем ей историческом контексте. Не стану подробно останавливаться на тех политических устройствах, которые должны быть полностью исключены, а именно на монолитных религиозных или тоталитарных политических режимах. Достаточно лишь назвать их и напомнить читателю о том, какова была историческая реальность их функционирования. На фоне подобной реальности принцип мирного сосуществования отчетливо заявляет о себе как принцип, исполненный высокого нравственного значения.

Говорить о том, что различные группы и/или индивиды должны иметь возможность мирного сосуществования, не значит утверждать, что следует мириться с любыми реально существующими или воображаемыми различиями. Фактически, различные описываемые мною ниже политические устройства обнаруживают неодинаковую степень толерантности в отношении тех типов поведения, которые представляются странными или отвратительными большинству членов рассматриваемых сообществ — и, стало быть, характеризуются неодинаковой терпимостью в отношении тех мужчин и тех женщин, которым свойственны данные типы поведения. Следовательно, мы можем классифицировать различные устройства, различные толерантные режимы как более или менее толерантные и даже установить ^слщпшь рядом исторических оговорок) некую градацию от низших к высшим степеням толерантности. Когда же «некоторым из выбранных для

рассмотрения типов поведения, то скоро придем к очевидному выводу, что данная градация не имеет нравственного значения. Терпимое отношение к вызывающим замешательство типам поведения содержит сложные отличия, если сравнивать один режим с другим, так что, вероятно, и нашим суждениям об этих отличиях следует быть столь же неоднозначными (complex).

При описании различных режимов и встающих перед ними проблем — а также ^в заключающих данную работу размышлениях о современной Америке — {Гугнамерен отобразить ^ вания не становились объектом столь жарких дискуссий, как в

21

наши дни, и это благодаря тому, что непосредственные переживания различий, повседневные столкновения с "инаковостью" (otherness) никогда раньше не затрагивали столь широкого круга людей. Из просмотра телевизора и чтения газет мы выносим убеждение, будто данные переживания повсеместно обретают все большее единообразие. Это, пожалуй, и подталкивает нас к выработке столь же единообразной реакции на них. Но даже очень сходные по сути дела с неизбежностью отличаются, когда их выполняют различные группы людей или же мужчины и женщины, воспитанные в различных культурах и имеющие различные ожидания. Человеческий опыт всегда, неизбежно является культурно опосредованным, поэтому я не могу не воздать должного опосредующей роли культуры в данной сфере. Соответственно, собственную точку зрения на то, как следует обустроить действительность, каким образом лучше всего организовывать мирное сосуществование, я даю лишь применительно к условиям своего места и времени, к условиям той американской действительности, в которой живу. В конце данной работы я, осторожно и с оглядкой, вступаю в дискуссию относительно "мультикультурализма" 5. Правда, я не думаю, что

данный спор имеет всеобщее или всемирно-историческое значение, и считаю, что выводы, которые можно сделать на основании его, обладают не более чем эвристической ценностью. Ныне в любой части мира можно обогатиться определенным опытом жизни бок о бок с непохожими на себя самого людьми, но, если эти контакты не дополнены опытом сосуществования со многими другими непохожими людьми, такой опыт будет недостаточным. Леще одно заключительное замечание: мое собственное знаком ^
тв&слнымизидамм=ш существования с непохожими культурами—

5 Полезно будет вначале назвать некоторые из работ участников данной дискуссии, вдохновивших высказаться по этому поводу и меня: Higham J. Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860—1925, 2d ed. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988; Patterson O. Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse. N.-Y.: Stein and Day, 1977; Steinberg S. The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America. Boston: Beacon, 1981; Schlesinger A. M., Jr. The Disuniting of America. N.-Y.: Norton, 1992; Hollinger D. Postethnic America.

у

утверждает о ^глубоких различиях" ^ Канаде, является также центральным** положениями в моих представлениях о ситуации в Соединенных Штатах, -а-

22

столь же ограниченно, как и у любого другого человека. Содержащиеся в данной работе рассуждения строятся главным образом на материале Европы, Северной Америки и Ближнего Востока. В том же, что касается Латинской Америки, Африки и Азии, мне придется опираться на знания других.

23

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Личные установки и политические институты

"Всегда начинай с отрицаний, — посоветовал мне как-то мой бывший учитель, — скажи своим читателям, чего ты не собираешься делать; это облегчит их задачу и настроит их на более благосклонное восприятие твоих скромных начинаний". Итак, разговор о терпимости я начинаю с одного-двух утверждений отрицательного свойства. Я не собираюсь рассматривать вопрос о терпимости, проявляемой в отношении эксцентричных личностей или инакомыслящих в гражданском обществе или даже в государстве. При всей справедливости утверждения о том, что в основе всякой терпимости лежат права личности, меня интересуют в первую очередь те права, которыми люди пользуются сообща (в рамках добровольных ассоциаций, отправлений религиозного культа, в порядке культурного самовыражения или местного самоуправления) и которых, от лица своих членов, добиваются группы. Довольно просто проявлять терпимость по отношению к эксцентричной личности, одинокой в своей неповторимости. Кроме того, неприятие обществом эксцентричности, противодействие ей, будучи весьма неприглядными явлениями, все же не представляют собой большой опасности. Гораздо выше ставки, когда речь идет о группах инакомыслящих и эксцентричных личностей.

Не собираюсь я рассматривать также и политической терпимости, проявляемой в отношении оппозиционных групп и партий. Последние являются соперниками в борьбе за политическую власть, и в этом качестве они необходимы для демократических режимов, буквально выдвигающих требование наличия альтернативных лидеров (лидеров, обладающих альтернативными программами), даже если инаковым и не удастся когда-либо победить на выборах. Они — участники единого начинания, подобные членам состязающихся между собой баскетбольных команд, без которых не может быть игры и которым поэтому дано право забивать мячи и, по возможности, одерживать победу. Проблемы возникают только в случае если люди, которые хотят прервать или вовсе оста-

24

новить игру, продолжают провозглашать права игроков и незыблемость (защиту) правил. Часто таким образом создаются серьезные препятствия, мешающие продолжению игры, но они не имеют ничего общего с толерантным отношением к различиям, свойственным демократической политике. Скорее, речь здесь должна идти о терпимости в отношении срыва кампании (или к угрозе срыва), но это совсем иное дело.

Также не является выражением нетерпимости к различиям запрет участия в демократических выборах партии, антидемократизм которой закреплен в ее программе; подобное есть не что иное, как благоразумие. Проблема терпимости возникает гораздо раньше, до того, как встает вопрос о власти, — в момент формирования того религиозного сообщества или идеологического движения, которое затем преобразуется в партию. На этой ранней стадии члены названного сообщества просто живут среди нас, отличаясь ото всех остальных отсутствием либерализма или демократизма. Должны ли мы терпимо относиться к их убеждениям и поступкам и, если должны (а я полагаю, что должны), как далеко должна простираться эта терпимость?

Итак, предметом моего рассмотрения является толерантность в отношении культурно-религиозных различий и различий в образе жизни, т.е. таких, при которых различающиеся друг от друга люди не являются партнерами в каком-либо деле или начинании и существование между ними различий не является неотъемлемой частью какой-либо игры или иной объединяющей их и культивируемой ими необходимости. Множественность этнических групп и религиозных общин не является непременным условием существования общества — даже либерального. Существование и даже расцвет такого общества вполне совместимо с культурной гомогенностью. Однако недавно данному тезису было противопоставлено утверждение, согласно которому либеральный идеал индивидуальной автономии осуществим лишь в рамках "мультикультурного" сообщества; в этом случае осмысленный выбор становится возможен лишь благодаря существованию различных культур⁶. Но свобода выбора может реализовываться независимой личностью и на профессиональном поприще, и при выборе друзей и партнеров по браку, и при оказании предпочтения той или иной политической доктрине, партии и движению, и при выборе городского, пригородного или сельского образа жизни, и при следовании стереотипам высококультурного, просто культурного либо же вовсе не культурного поведения — и т.д. и т.п. Как представляется, ничто не мешает автономии личности в

6 Raz J. Multiculturalism: A liberal Perspective // Dissent (winter 1994), pp. 67—79.

25

достаточной мере проявиться в рамках единой культурной группы. Существование групп такого рода, в отличие от демократических политических партий, не требует наличия других таких же групп. Когда плюрализм — социальный факт (а это так и есть), некоторые группы соперничают с другими в поисках своих сторонников среди индивидов, слабо всязанных узами какой-либо групповой принадлежности либо вовсе от них свободных. Однако главной их целью является сохранение стиля жизни своих собственных членов, воспроизводство групповой культуры или "судьбы" в последующих поколениях. Их устремления характеризуются прежде всего духовностью, то есть именно тем, чего нельзя сказать об устремлениях политических партий. В то же время они требуют определенного рода расширенного социального пространства (вне дома и быта) для собраний, богослужений, дебатов, празднований, осуществления взаимопомощи, школьного обучения и т.п.

Что же следует понимать под толерантным отношением к указанным группам? Понятая как некая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них — уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI—XVII веков — есть не что иное как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью ⁷. Вместе с тем имеется и ряд более существенных способов принятия различий. Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: "Пусть расцветают все цветы". Третий вытекает из своеобразного морального стоицизма — принципиального признания того, что и "другие" обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь ⁸. Четвертый выражает открытость

⁷ Лучшим образчиком такого изнеможения и последовавших за ним благочестивых соображений является история французских реформации XVI века. Краткий рассказ о них см. в ст.: Sfeirer Q. The foundations of Modern Political Thought vol. 2: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 249—54.

⁸ Многие философы склонны ограничивать понятие терпимости исключительно вышеописанным типом отношений; последний соответствует некоторым из употреблений термина "терпимость" и отражает определенное подсудное сопротивление, приписываемое общественным мнением практическим реализациям терпимости. Но эта интерпретация совершенно игнорирует энтузиазм, свойственный многим ранним сторонникам терпимости. См. кн.: Toleration: An Elusive Virtue / Heyd D. (ed.) Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996, особенно предисловие Хейда и вводную статью Бернарда Уильямса.

в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушиваться и учиться. И последнее в данном ряду — восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразия творений Божьих либо природы; или же это — одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультурализма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии ⁹.

Но, возможно, этот последний способ является из ряда вон выходящим, ибо как можно говорить о терпимости в отношении того, что мною одобряется? Если я хочу, чтобы другие находились здесь, в этом обществе, вместе с нами, то, значит, я не просто терпимо отношусь к различиям, но и поддерживаю факт их существования. Это, однако, не означает, что я непременно поддерживаю ту или иную конкретную разновидность различий. Вполне возможно, что я предпочитаю какую-то другую разновидность, более близкую мне в культурном либо религиозном плане (либо, возможно, более отдаленную, экзотичную и потому не представляющую угрозы в плане конкуренции). В любом плюралистическом обществе всегда найдутся люди, для которых толерантное отношение к тем или иным конкретным отличиям — скажем, к форме отправления религиозного культа, строению семьи, структуре питания, сексуальному поведению или манере одеваться — будет делом весьма сложным. Такие люди, одобряя само по себе существование различий, способны не более чем терпеть те или иные конкретные отличия. Но даже и тех людей, кто не испытывает названных трудностей, правильно будет называть терпимыми: они готовы предоставить место под солнцем для тех мужчин и женщин, чьих верований они не разделяют и образ поведения которых копировать не желают; они сосуществуют с "инаковостью", которая — при всем их одобрительном отношении ко всему, что отличается от того, что известно им, — есть все же нечто чуждое и странное. О каждом человеке, способном на такое поведение — безотносительно к тому, испытывает ли он при этом

9 Исторический обзор подобных ситуаций см. кн.: Jordan W. K. *The Development of Religious Toleration in England* 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1932—1940.

27

чувство отстраненности, безразличия, стоического прития, любопытства или восторженности, — я готов говорить, что он обладает добродетелью терпимости.

Как будет показано ниже, многим успешным толерантным режимам присуща независимость от какой-то конкретной формы данной добродетели; они не требуют, чтобы все, кто живет при данном режиме, занимали одно и то же место в ряду перечисленных возможных отношений. Вполне вероятно, что при одном режиме терпимость гораздо легче осуществлять через отстраненность, безразличие или стоицизм, а при другом необходимо возбудить любопытство или восторженность людей, но никакой закономерности я здесь не усматриваю.

Даже различия между преимущественно коллективистскими и преимущественно индивидуалистическими режимами не отражаются на их исходных установках. Но не упрочивается ли качество толерантности по мере продвижения по указанной шкале? Не должны ли, например, государственные средние школы способствовать продвижению людей по этой шкале? На деле же любая из названных установок, коль скоро она достаточно утвердилась, стабилизирующе влияет на терпимость. В качестве наилучшей образовательной программы вполне могло бы выступать красочное описание религиозных и этнических войн. Несомненно, межличностные отношения людей из разных культур можно было бы и улучшить, развив их толерантность сверх того минимума, обеспечить который призваны подобные красочные описания нетерпимости. Но данное утверждение одинаково верно для всех толерантных режимов; ни в одном из них успехи, достигнутые в политической сфере, не находятся в зависимости от состояния межличностных отношений. В конце, однако, я должен буду поставить вопрос о том, относится ли все вышесказанное и к зарождающейся "постсовременной" разновидности толерантности.

Пока же я намерен рассмотреть все те социальные уклады, благодаря которым мы опосредуем различия, сосуществуем с ними, позволяем им занимать определенное место в социальном пространстве в качестве институционализированных форм добродетели как таковой. Исторически (на Западе) существовало пять [типов] политического устройства, допускающих терпимость, пять моделей толерантных обществ. Я не претендую на создание исчерпывающего перечня таких обществ, но считаю, что учел наиболее важные и ин-

28

тересные варианты. Очевидно, возможны и режимы смешанного типа, я же хочу сейчас в общих чертах описать данные пять типов, подходя к ним как с исторической, так и с идеализированно-типологической точки зрения. Затем я исследую некоторые смешанные случаи, рассмотрю те проблемы, с которыми сталкиваются различные устройства, и, наконец, скажу несколько слов о социальном бытии и самосознании тех мужчин и женщин, которые сосуществуют ныне на принципах толерантности (меня интересует здесь лишь момент непосредственного следования этим принципам: ведь толерантность всегда является непрочным достижением). В каких конкретных поступках находит свое выражение наше толерантное отношение к различиям?

29

ГЛАВА ВТОРАЯ

Пять толерантных режимов

Многонациональные империи

Из всех интересующих нас укладов древнейшими являются те, что господствовали в великих многонациональных империях, начиная с Персии, Египта времен Птолемея и Рима. В этих государствах на правах автономных или полуавтономных образований существовали различные группы, имевшие как политико-правовой, так и культурно-религиозный характер и осуществлявшие самоуправление по значительному числу видов своей жизнедеятельности. Этим группам не оставалось ничего иного, как мирно сосуществовать друг с другом, поскольку взаимодействиями их руководили имперские бюрократы в соответствии с имперским же законодательством — таким, как римский *jus gentium* 10, установленный с целью обеспечения некой минимальной справедливости, как ее тогда понимали в имперском центре. Обычно же до тех пор пока исправно платились налоги и сохранялся мир, бюрократы не вмешивались во внутреннюю жизнь автономных образований — ни для поддержания справедливости, ни с другими целями. Поэтому можно считать, что они толерантно относились к различиям в образе жизни, а имперский режим можно назвать режимом толерантным, независимо от того, терпимо или нет относятся друг к другу члены различных входящих в него образований.

В условиях имперского владычества подданные волей-неволей должны были демонстрировать терпимость в большей части своих повседневных контактов, и некоторые из них, вероятно, научились принимать различия

10 Право народов (лат.) — сюда относились нормы, регулировавшие отношения римских граждан с иностранцами и последних между собой на территории Рима. — Прим. перев.

30

и заняли ту или иную из ступеней описанной мною выше градации терпимости. Но выживание различных автономий не зависит от того, принимают они различия или нет. Оно зависит исключительно от терпимости власти по отношению ко всем этим автономиям — власть же была терпимой главным образом во имя поддержания мира: хотя различные чиновники по-разному мотивировали свое поведение, мало кто из них уделял различиям должное внимание, мало кто с энтузиазмом защищал различия ". Часто этих имперских бюрократов упрекают в том, что они следовали принципу "разделяй и властвуй", и порой это соответствует действительности. Но следует помнить о том, что не они создали ту разобщенность, из которой возможно извлекать выгоду, и, вполне вероятно, люди, которыми они правят, сами желают, чтобы их разделяли и чтобы ими правили — хотя бы во имя поддержания мира.

Исторически имперское владычество является наиболее удачным путем опосредования различий и облегчения (точнее, насаждения) мирного сосуществования. Но путь этот не является ни либеральным, ни демократическим — по крайней мере, он никогда не был таковым. Какой бы характер ни носили различные "автономии", стоящий над ними режим всегда автократичен. Не хочу идеализировать эту автократию; ради сохранения своих завоеваний она способна идти на жестокие репрессии — свидетельства тому мы находим у историков Вавилона и Израиля, Рима и Карфагена, Испании и страны ацтеков, России и татар. Но устоявшееся имперское правление зачастую характеризуется толерантностью — и именно благодаря тому, что оно насквозь является автократичным (не связанным с интересами или предрассудками какой-либо из покоренных групп и равноудаленным ото всех них). Римские проконсулы в Египте или британские генерал-губернаторы в Индии, при всех их предрассудках, при всей присущей их режимам коррумпированности, осуществляли, пожалуй, более взвешенное правление, чем это сделал бы на их месте любой из местных принцев или тиранов — фактически, в их правлении было больше взвешенности, чем у распоряжающегося ныне правящего большинства.

11 Самые ранние зачатки будущей академической антропологии обнаружимы в произведениях имперских чиновников: одним их примеров тому является жизненный путь и сочинения римского наместника в провинции Тацита, описанные Моисеем Гадасом: NadasM. The Complete Works of Tacitus. N.-Y.: Modern library, 1942, Foreword.

II

Автономия, существующая в рамках империи, склонна замыкать индивида в рамках его родного сообщества, тем самым придавая ему однозначную этнически-религиозную идентичность. Эта автономия толерантна в отношении групп, их властных структур и традиций, но не в отношении мужчин и женщин, живущих своей собственной жизнью (исключение здесь составляют лишь несколько космополитических центров и столиц государств). Находящиеся в составе империи образования не являются добровольными ассоциациями, исторически они не обладают развитыми либеральными ценностями. Несмотря на то, что некоторые индивиды (например, новообращенные и отступники) то и дело пересекают границы империи, сообщества, существующие в рамках империй, по

большей части имеют закрытый характер. Ими насаждается та или иная разновидность религиозной ортодоксии, предписывается следование традиционному образу жизни. До тех пор пока такого рода сообщества защищены от наиболее суровых видов преследования, до тех пор пока им позволяется управлять собственными делами, они демонстрируют поразительную выносливость. Но они же способны демонстрировать крайнюю жестокость в отношении инакомыслящих, в которых видят угрозу собственному единству, а порой и собственному существованию.

Таким образом, у единичных инакомыслящих и еретиков, индивидов, лишенных определенной культурной идентичности [космополитов], семейных пар, составленных из представителей разных общин, а также у их детей появляется заинтересованность в том, чтобы переселиться в столицу империи, которая благодаря этому переселению, как правило, превращается в весьма толерантное и либеральное место (вспомним Рим, Багдад и имперскую Вену или, еще лучше, Будапешт) 12. Кроме того, столица становится единственным местом, в котором социальное пространство видится как состоящее из отдельных людей. Все прочие (включая вольнолюбцев и потенциальных диссидентов, не имевших возможности сменить место жительства по экономическим причинам или из-за связывающих их семейных обяза-

11 Фактически, имперский космополитизм воспроизводился и в не столь крупных городах, местных центрах, таких, как Руцук, дунайский портовый город в Болгарии, где вырос Элиас Канетти. В эпоху Османской империи Руцук превратился в многокультурный город, в котором жили болгары, евреи, греки, албанцы, армяне и цыгане. См. описание Канетти в кн.: Canetti. *The Tongue Set Free*, trans. Joachim Neugroschel. N.-Y.: Farrar, Straus and Giroux, 1979.

32

тельств) продолжали жить в гомогенных местностях или регионах, где каждый подчинялся порядкам, царящим в собственном сообществе. Здесь их терпели как членов коллектива, но как индивиды, в чем бы то ни было отличающиеся от других, они не могли рассчитывать не только на радушный прием, но и на элементарную безопасность. Бесконфликтное смешение общин имело место лишь на нейтральных территориях, например на рынках или в имперских судах и тюрьмах. При всем этом, жизнь таких сообществ по большей части протекала мирно, бок о бок с другими сообществами, в условиях соблюдения устоявшихся культурных и географических границ.

Наиболее поучительным примером имперской разновидности того, что мы зовем мультикультурализмом, является древняя Александрия. Население этого города состояло примерно в равных долях из греков, евреев и египтян, и в правление Птолемея сосуществование этих трех общин, кажется, было на удивление мирным 13. Впоследствии римские чиновники время от времени ставили в привилегированное положение греческую часть подданных — вероятно, из-за культурного родства или, может быть, из-за того, что те обладали более совершенной политической организацией (только греки официально признавались гражданами), и этот отход от имперского нейтралитета оборачивался возникновением в городе кровавых стычек. Развернувшиеся в среде александрийских евреев мессианские движения — отчасти явившиеся ответом на враждебность римлян — в конечном счете привели мультикультурное сосуществование к печальному концу. Но то, что целые века протекли здесь мирно, наводит на мысль о большом потенциале, присущем имперскому режиму. Интересно отметить, что, хотя названные сообщества оставались разделенными в

правовом и социальном аспектах, между ними поддерживалось немалое коммерческое и интеллектуальное взаимодействие — отсюда появление эллинистической разновидности иудаизма, возникшей под влиянием греческих философов из-под пера александрийских авторов типа Филона*. Только в имперском контексте возможно представить себе нечто подобное.

13 Здесь я ссылаюсь главным образом на: Fraser P. M. *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1972, особенно vol. I, ch. 2, а также: Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*, trans. S. Applebaum. N.-Y.: Atheneum, 1979, особенно pt. 2, ch. 2.

*Филон Александрийский (ок. 25 до Р.Х.— до 50 по Р.Х.) иудейско-эллинистический философ. Оказал значительное влияние на раннюю патристику своим аллегорическим методом толкования Библии. Его учение, однако, осуждено на Никейском вселенском соборе в 325 г. — Прим. ред.

33

Существовавшая в пределах Османской империи система миллетов¹⁵ олицетворяет другую, более развитую и более долговечную, разновидность имперского толерантного режима¹⁶. В этом случае самоуправляемые общины носили чисто религиозный характер, а поскольку сами османы являлись мусульманами, они ни в коем смысле не отличались религиозным нейтралитетом. Ислам был государственной религией этой империи, но и трем другим религиозным общинам — греческой православной, армянской православной и еврейской — было разрешено образовывать автономные организации. Между ними существовало равенство — безотносительно к тому, насколько эти общины различались по своей численности. На членов этих общин распространялись те же ограничения, что действовали в отношении мусульман (таковые касались, например, одежды, обращения в иную веру и брака с иноверцами); им доверялся также контроль за соблюдением законности внутри своей общины. Миллеты (этим словом обозначалась религиозная община) меньшинств подразделялись по этническому, языковому и региональному признакам; таким образом, данная система допускала некоторые различия в отправлении религиозного культа. В отношении же собственной общины члены ее не обладали правом свободы совести или ассоциаций (каждому человеку надлежало быть членом того или иного сообщества). Однако на стыках сообществ наблюдалась наибольшая толерантность: так, в XVI веке члены секты караитов, исповедовавшей разновидность иудаизма, пользовались в Османской империи фискальной самостоятельностью, хотя и не имели статуса самостоятельного миллета. В этом еще одно свидетельство того, что империя готова была приспосабливаться к группам, но не к индивидам — если только сами группы не останавливали свой выбор на либерализме

15 Турецким словом *millet*, ныне переводящимся как нация, во времена Османской империи обозначалось объединение единоверцев, религиозная община.—Прим. ред.

16 Историю османской империи см. в кн.: *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*/ Braude B., Lewis B. (eds.), vol. 1: *The Central Lands*. N.-Y.: Holmes and Meier, 1982; теоретический анализ системы миллетов как "полезное напоминание о том, что права индивидов являются не единственным способом опосредования религиозного плюрализма" см. в ст.: Kymlicka W. *Two Models of Pluralism and Tolerance // Toleration: An Elusive Virtue*, pp. 81—105.

(как это, очевидно, произошло в случае с протестантским миллетом, появившимся на закате Османской империи.) Ныне все это ушло в прошлое (последней империей являлся Советский Союз): и автономные образования, и тщательно оберегаемые границы, и удостоверения личности, содержащие указания на этническую принадлежность их владельцев, и столицы-космополиты, и вездесущая бюрократия. На закате империй практика предоставления автономии сходила на нет (что, вероятно, и было одной из причин распада империй). Сфера полномочий автономных образований была резко сужена вследствие возникновения современных идей о суверенитете, а также тоталитарных идеологий, несовместимых с опосредованием различий. Но этнические и религиозные различия сохранились, и везде, где их существование было связано с компактным проживанием соответствующих общин на определенной территории, органы местного управления, более или менее репрезентативные, сохраняли за собой некоторые минимальные функции и некоторую символическую власть. А после распада империи они очень быстро смогли превратиться в разновидность государственной машины, приводимой в движение националистической идеологией и нацеленной на завоевание суверенной власти. Всему этому достаточно часто противостояли официальные местные меньшинства, сильно выигравшие в свое время от существования имперского режима, а ныне превратившиеся в его последний оплот. Конечно же, суверенитет дает членство в международном сообществе — самом толерантном из всех сообществ, — но вступить в него до недавнего времени было не так просто. В данной работе я буду касаться международного сообщества лишь коротко и эпизодически. Между тем важно признать, что большинство групп, компактно проживающих на определенной территории, предпочли бы, чтобы их терпели в качестве национальных государств (или религиозных республик) со своими правительствами, армиями и границами — государств, сосуществующих с другими национальными государствами на основе взаимоуважения или, в крайнем случае, на основе общего (пусть даже и редко применяемого) законодательства.

Международное сообщество

В рамках настоящего обзора международное сообщество — аномалия, так как оно явно не является внутренним режимом; некоторые сказали бы о нем, что оно — вообще не режим, а некое анархичное и

беззаконное состояние. Если бы подобное соответствовало действительности, названное состояние характеризовалось бы абсолютной терпимостью: все можно, ничто не запрещается (и не разрешается) — даже если многие из членов данного уклада страстно желают что-либо запретить или разрешить. На деле же международное сообщество не анархично; оно представляет собой некий весьма слабый режим, но как режим он толерантен — несмотря на нетерпимость, свойственную некоторым из составляющих его государств. Сообщество государств толерантно (в пределах, о которых я сейчас скажу) в отношении всех находящихся в его составе образований, достигших государственности, равно как и в отношении разрешенных этими образованиями обычаев. Толерантность является неотъемлемой чертой суверенитета и одним из важных оснований его желательности.

Суверенитет служит гарантией того, что никто из людей, находящихся по ту сторону границы, не сможет вмешаться в происходящее по эту сторону. Отношение людей,

находящихся по ту сторону, к тому, что происходит по эту, может быть отстраненным, безразличным, стоическим, может выражать любопытство или восторг — и при всем том люди, находящиеся вне, могут быть не склонны вмешиваться в дела тех, кто внутри. Или же они могут усвоить логику взаимоуважения суверенитетов: мы не станем вмешиваться в ваши дела, если вы не будете вмешиваться в наши. "Живи и жить давай другим" — данному девизу могут без труда следовать те, кто живет по разные стороны четко очерченной границы. В иных случаях не исключена и активно враждебная позиция в отношении друг к другу, каждая из сторон может с негодованием отрицать культуру и обычаи соседей, но при этом уклоняться от прямого конфликта с ними. Природа международного сообщества такова, что за каждое прямое вмешательство приходится расплачиваться дорогой ценой военной мобилизации, нарушения границ и человеческих жертв с обеих сторон.

Вторую из двух названных позиций обычно занимают дипломаты и государственные деятели. Они приемлют логику соблюдения суверенитета, но при этом оказываются неспособны закрывать глаза на тех личностей и на те события, мириться с которыми они не находят возможным. Их долг состоит в том, чтобы вести переговоры с тиранами и убийцами, и (что еще важнее для нашего исследования) они должны уметь согласовать интересы своей страны с интересами стран, в культуре и религии которых преобладают такие реалии,

36

как, например, жестокость, угнетение, женоненавистничество, расизм, рабство и пытки. Пожимая руки тиранам, принимая от них хлеб-соль, дипломаты делают это, так сказать, не снимая перчаток; такого рода контакты не имеют нравственного значения. Иное дело — заключаемые ими договоры: их нравственное значение состоит в их толерантности. Признавая ту или иную страну в качестве суверенного члена международного сообщества, они делают это во имя мира или руководствуясь тем убеждением, что культурно-религиозная реформа должна идти изнутри, быть делом тех, кто живет в данной местности. Они признают их политическую независимость и территориальную целостность — качества, являющие в своей совокупности гораздо более весомую разновидность общинного самоуправления, чем та, что имела место в многонациональных империях.

Дипломатический церемониал и протокол дают нам некоторое представление о формальной стороне толерантности. Эта формальная сторона присутствует, хотя и не столь очевидно, и в нашей частной жизни: ведь нам часто приходится существовать бок о бок с группами, с которыми мы не желаем иметь тесных социальных контактов. Задача обеспечения бесконфликтности такого сосуществования выпадает на долю государственных служащих, являющихся своего рода дипломатами в сфере внутренней жизни общества. Разумеется, государственные служащие наделены большими полномочиями, нежели собственно дипломаты; поэтому и обеспечиваемое ими мирное сосуществование носит более обязательный характер, чем то, что имеет место между входящими в состав международного сообщества суверенными государствами.

Но суверенитет также имеет свои пределы, которые наиболее четко обозначены в правовой доктрине гуманитарного вмешательства (humanitarian intervention). В принципе нетерпимыми признаются поступки и обычаи, "возмущающие человеческое сознание". Ввиду того, что международное сообщество является слабым режимом, данное утверждение на практике может означать только то, что любое государство, являющееся членом этого сообщества, имеет право прибегнуть к силе, дабы положить конец происходящему в другом государстве

— члене сообщества, если речь идет о чем-то поистине ужасном. Принципы политической независимости и территориальной целостности не могут быть убежищем для варварства.

17 О том, что составляет эти пределы, см. мою дискуссию с Дэвидом Лубаном в кн.: *International Ethics / Beitz Ch., Cohen M., Scanlon T., Simmons A. J. (eds.), Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1985, pp. 165—243.*

37

Вместе с тем никто не обязан применять силу; данный режим не обладает институтами, в чьи функции входила бы борьба с разного рода нетерпимыми проявлениями. Даже в случаях наличия факта явной и крупномасштабной жестокости гуманитарное вмешательство является делом полностью добровольным. К примеру, то, что учинили в Камбодже "красные кхмеры", не могло быть терпимо ни с моральной, ни с правовой точек зрения, а так как вьетнамцы все же решились вторгнуться в эту страну и положить конец тому, что в ней творили "красные кхмеры", нетерпимость в отношении последних стала свершившимся фактом. Но столь счастливое совпадение отношения нетерпимости с нетерпимостью как поступком имеет место не часто. Сама по себе гуманитарная нетерпимость, как правило, оказывается фактором, неспособным перевесить риски, сопряженные с интервенцией, а необходимые для осуществления таковой дополнительные побудительные причины — будь то причины геополитические, экономические или идеологические — появляются далеко не всегда.

Сказанным, однако, не исчерпываются те ограничения, которые способен налагать на толерантность суверенитет. Как бы там ни было, нетерпимые типы поведения, практикующиеся внутри некоторых суверенных государств, могут послужить поводом для наложения экономических санкций со стороны одного или же всех членов международного сообщества. Поучительным, хотя и нетипичным примером тому является наложение частичного эмбарго на практикующие апартеид страны Южной Африки. Целям выражения нетерпимого отношения служат также коллективное осуждение, прекращение культурного обмена и активная пропаганда, хотя подобного рода санкции редко оказываются действенными¹⁸. Так что можно сказать, что международное сообщество исповедует терпимость из принципиальных соображений, и еще оно бывает толерантным вопреки собственным принципам — вследствие собственной слабости как режима.

Консоциативное (сообщественное) ¹⁹ устройство

¹⁸ Данные примеры нетерпимости, составляющие альтернативу вооруженной интервенции, были подсказаны мне Джоном Ролзом.

¹⁹ М. Уолцер заимствовал у А. Лейпхарта понятие "consociation", означающее государственное устройство, где в основу положено сосуществование ряда больших и достаточно хорошо интегрированных групп — это могут быть и этнические, и конфессиональные и иные группы. В качестве примеров общественной демократии выступают, скажем, Бельгия или Нидерланды, которые к числу конфедераций никак не отнесешь. — Прим. рецензента.

38

Прежде чем рассмотреть национальное государство как потенциально толерантное общество, я хочу кратко остановиться на морально более близком, но менее вероятном с политической точки зрения преемнике многонациональной империи — объединении двух или трех национальных государств²⁰. Примеры Бельгии, Швейцарии, Кипра, Ливана и мертворожденной Боснии говорят о том, что подобный вариант включает в себя целый ряд возможностей, а также о том, что он чреват катастрофой. Консоциативное устройство как программа являет собой героическое начинание, ибо оно стремится сохранить имперский стиль сосуществования сообществ без имперских бюрократов и без сохранения той дистанции, которая и делала этих бюрократов более или менее беспристрастными правителями. Ныне уже не существует никакой единой силы, стоящей над всеми группами и выказывающей им свою толерантность; группы сами должны толерантно относиться друг к другу, они должны сами выработать условия мирного сосуществования.

Данная идея — идея простого, никем не опосредованного объединения двух-трех сообществ в результате свободного договора двух или более сторон (а на практике — их лидеров и их элит) — весьма привлекательна. Они договариваются об установлении определенного конституционного строя и общественных институтов, распределяют между собой должности и ведут политический торг, цель которого — защитить собственные не всегда совпадающие интересы. Но консоциативное устройство не является совершенно свободной конструкцией. Как правило, к началу официальных переговоров об объединении сообщества уже имеют у себя за плечами многолетний опыт сожительства (а точнее, соседства). Возможно, сначала их объединяет имперское господство, а может быть, первый импульс к объединению дает им именно борьба против этого господства. Как бы там ни было, роль предпосылки будущих связей играет здесь соседская близость: сосуществование на одной и той же земле — если не в одних и тех же деревнях, то по обе стороны некой условной и легко преодолимой границы. Ранее эти группы вели между собой торговлю, воевали и заключали мир в пределах собственной ограниченной территории — но всегда с оглядкой на полицию или армию некоего зарубежного владыки. Теперь же им предстоит действовать лишь с оглядкой друг на друга.

20 См.: Lijphart A. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven: Yale University Press, 1977.

II

В подобном новообразовании нет ничего невозможного. Успешность объединения наиболее вероятна в случае, если оно произошло до возникновения в рамках отдельных общин сильных националистических движений, до того, как эти общины придут в состояние идеологической мобилизации. Легче всего достичь такого объединения путем переговоров между элитами старых "автономий"; зачастую эти элиты питают истинное уважение друг к другу, они взаимно заинтересованы в стабильности и мире (и, очевидно, в сохранении собственного авторитета) и готовы разделить между собой власть. Но последующая судьба выработанных элитами договоренностей, содержание которых отражает размер и экономическую силу объединенных сообществ, находится в зависимости от того, насколько стабильна их социальная база. Можно сказать, что характер кон-социативного устройства зависит от того, строится ли оно на принципе конституционно ограниченного господства одной из сторон или на принципе приблизительного равенства сторон. Именно на основе названных принципов и происходит распределение должностей, установление квот на заполнение государственных учреждений и расходование общественных фондов. Там, где

данным принципам отдают должное, все социальные группы пребывают в относительной безопасности, сохраняют собственные обычаи — возможно, даже собственные законы — и имеют право говорить на своем языке не только дома, но и в общественных местах. Старые устои остаются незыблемыми.

Именно страх разрушения устоев способен подорвать консоциативное устройство. Социальные или демографические перемены, так сказать, смещают центр тяжести, нарушают равновесие размера и силы, грозят разрушить существующий стереотип господства или равенства, подрывают прежние установления. Внезапно какая-то из сил начинает казаться опасной всем другим силам. Взаимная терпимость зиждется на вере — и не столько в добрую волю друг друга, сколько в институциональные гарантии, призванные защитить нас от воздействий злой воли других. Но в данной ситуации подобные институциональные гарантии исчезают, и возникшее в результате чувство незащищенности делает невозможной терпимость. Живя рядом с кем-то, кто представляет для меня опасность, я не могу относиться к нему толерантно. Чего боюсь я? Того, что консоциативное устройство превратится в обычное национальное государство, в котором сам я окажусь в составе меньшинства и мне придется надеяться на толерантное отношение к себе со стороны моих бывших союзников, которые теперь уже не будут нуждаться в моей толерантности. Ярким примером столь печального конца консоциативного устройства является Ливан, судьба которого пошла как раз по описанному выше пути. Правда, в Ливане имело место нечто большее, чем чисто социальные перемены. В принципе, новая демографическая обстановка в Ливане или новая экономика должны были привести к отрицанию там старых устоев, к простому перераспределению должностей и общественных фондов. Но сопутствовавшая этим переменам идеологическая трансформация превратила все это в труднодостижимые цели. Националистическо-религиозные страсти и их неизбежные спутники — недоверие и страх — превратили процесс передела в гражданскую войну (и поставили Сирию в положение миротворца имперского толка). Вышеописанное наглядно показывает, что конфедерация является доидеологическим режимом. Национализм и религия не исключают терпимости, и в этом случае наиболее предпочтительной, с моральной точки зрения, формой реализации толерантности способно стать консоциативное устройство. Однако на практике наиболее вероятным из толерантных режимов является в настоящее время национальное государство — режим, при котором формирование общественной жизни и реализация толерантности в отношении национально-религиозных меньшинств приходится на долю какой-то одной, а не двух-трех групп, каждая из которых борется за собственное место под солнцем, толерантно относясь к остальным.

Национальные государства

Большинство государств, входящих в международное сообщество, являются национальными государствами. Данное название не означает, что все они обладают национально (или этнически, или религиозно) гомогенным населением. В современном мире такая гомогенность если и встречается, то редко. Термин национальное государство означает лишь, что какая-то одна господствующая группа организует жизнь всего общества в соответствии с собственной историей и культурой и, если все идет, как задумано, осуществляет исторический прогресс и развивает культуру. Названные задачи определяюще влияют на характер народного образования, символику и церемониал общественной жизни, устанавливаемый государством календарь

будней и праздников. В отношении отдельно взятых историй и культур национальное государство не является нейтральным; его политический аппарат является движущей силой воспроизводства нации. Именно ради обретения контроля над средствами такого воспроизводства национальные группы стремятся к государственности. При этом отдельные представители группы могут желать и гораздо большего; их амбиции могут охватывать весь спектр целей — от политической экспансии и господства до экономического роста и процветания своей родины. Единственным же действительным оправданием их начинаний является свойственное людям стремление к самоувековечиванию.

Построенное таким образом государство может, тем не менее, быть толерантным к меньшинствам, как это бывает в случае либеральных и демократических национальных государств. Терпимость принимает здесь различные формы, хотя она редко когда решается на предоставление меньшинствам той полноты автономии, которую те знали в бытность империй. Особенно трудно претворить в жизнь региональную автономию, ибо в этом случае живущие в данном регионе представители господствующей нации окажутся у себя дома под властью "чужих". Нечасто встречается также и корпоративное устройство; национальное государство уже само по себе есть некая корпорация, и в этом качестве оно претендует на монополию в рамках собственного социального пространства.

Толерантность национальных государств направлена, в первую очередь, не на группы, а на их членов, которых оно, как правило, воспринимает стереотипно, прежде всего как граждан, а уже затем как членов того или иного меньшинства. Как граждане они обладают равными с прочими гражданами правами и обязанностями, от них ожидают позитивного участия в политической культуре большинства; как представители меньшинства они обладают стандартными для него чертами, им разрешается образовывать добровольные ассоциации, общества, частные школы, культурные общества, взаимопомощи, издательства и т.п. Им не разрешается создавать автономные организации и вводить внутри своей группы собственное законодательство. Религия, культура и история меньшинств отнесены здесь к сфере частной жизни групп, к которой общество в целом — национальное государство — всегда относилось с подозрением. Любое поползновение, связанное с переносом элементов культуры меньшинств в сферу общественной жизни, как правило, вызы-

42

вает тревогу у представителей большинства (отсюда, например, дискуссия во Франции по поводу ношения в средних школах предписанных мусульманам их верой головных уборов). В принципе, речь идет не об ущемлении прав индивидов, но определенное подталкивание их к ассимиляции в господствующей нации (по крайней мере, в том, что касается поведения на публике) стало достаточно частым явлением и до недавнего времени проходило весьма успешно. В XIX веке немецкие евреи, говоря о себе, что они являются "немцами на улице и евреями дома", демонстрировали тем самым стремление следовать нормам национального государства, сделавшего условием толерантности превращение принадлежности к меньшинству в личное дело каждого я.

Одной из главных сфер, в которых имеет место как навязывание этой нормы, так и сопротивление ей, является политика в отношении национального языка. Для многих наций

наличие общего языка является как бы ключом к единству. Само формирование этих наций отчасти явилось следствием процесса лингвистической стандартизации, в ходе которой региональные диалекты были вынуждены уступить место диалекту центра — хотя одному-двум диалектам все же удавалось выжить, и тогда они становились средоточием альтернативного — субнационального или "протонационального" (protonational) — сопротивления. В результате, как свидетельствует история, господствующая нация всякий раз обнаруживала активное неприятие прочих языков, отводя им роль исключительно языков внутрисемейного общения или отправления религиозного культа. С этим связано и обычное для господствующей нации требование, чтобы национальные меньшинства изучали язык большинства и пользовались им повсеместно в общественной жизни — при голосовании, в суде, при заключении договоров и т.д.

Что же касается меньшинств, то они — в случае, когда они достаточно сильны и, особенно, когда они компактно проживают на определенной территории — неизменно стремятся завоевать право пользоваться собственным языком в государственных школах, в правовых документах и при выражении публичных волеизъявлений. Иногда язык какого-либо из меньшинств признается в качестве вто-

210 немецких евреях, этом прототипе меньшинств, см. кн.: Bach H. I. *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730—1930*. Oxford: Oxford University Press, 1984; Niewyk D. L. *The Jews in Weimar Germany*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980.

43

рого государственного языка; однако чаще им пользуются лишь дома, в церкви и в частных школах (либо же его медленно и болезненно утрачивают). Одновременно господствующая нация становится свидетелем того, как в устах меньшинств трансформируется ее собственный язык. Лингвистические академии стремятся сохранить "чистоту" национального языка или то, что они под ней понимают, но их соотечественники порой с поразительной легкостью воспринимают иностранные заимствования и речевые нововведения меньшинств. Полагаю, что способность (или неспособность) к заимствованиям также является своеобразным тестом на толерантность.

Национальные государства, даже либеральные, оставляют меньше простора для проявления различий, чем империи или консоциативные устройства и, конечно, гораздо меньше, чем международное сообщество. Поскольку те, кто составляют объект терпимости в меньшинствах, являются также и гражданами — со всеми присущими гражданам правами и обязанностями, — их образ жизни чаще, чем в условиях многонациональных империй, становится предметом рассмотрения большинства. Принятая — либо, по крайней мере, не пресекаемая — внутри данной группы традиционная практика дискриминации и господства может быть признана неприемлемой после того, как члены этой группы обретут статус граждан (некоторые из подобных случаев будут рассмотрены в гл. 4). Здесь имеет место двойственное воздействие, которое следует учитывать в любой теории терпимости: хотя национальное государство и менее терпимо к группам, оно в состоянии вынудить их быть более терпимыми к индивидам. Второй тип воздействия является следствием трансформации групп (частичной и незавершенной) в добровольные ассоциации. По мере ослабления внутреннего контроля меньшинства оказываются способны удерживать своих членов исключительно убедительностью собственной доктрины, привлекательностью своей

культуры, удобствами, связанными с пребыванием в их организации, и царящим в организации духом свободы и веротерпимости. На деле существует и альтернативная стратегия: жестко сектантское затворничество. Но им способны воодушевляться лишь борющиеся за выживание остатки истинно верующих членов. В случае более многочисленного членства необходимы и более открытые, более либеральные устройства. Однако и те, и другие могут столкнуться с одинаковой опасностью — опасностью медленной утраты группой присущего ей своеобразия.

Несмотря на все эти трудности, в условиях либерально-демокра-

44

тических национальных государств благополучно продолжает сохраняться целый ряд важных различий, в частности религиозных. На деле меньшинствам — под давлением со стороны национального большинства — часто удается вполне успешно следовать нормам общей культуры и воспроизводить эти нормы. В социальном и психологическом плане их внутренняя организация направлена на оказание сопротивления этому давлению; их семьи, населенные ими кварталы, их церкви и ассоциации служат для них чем-то вроде малой родины, и они всеми силами защищают границы этой родины. Конечно, кое-кто из них отдалается от общины и переходит в разряд представителей большинства, постепенно усваивая стиль жизни последнего, вступая в брак с его представителями, и воспитывает детей, не знающих и не помнящих культуры меньшинства. Но для большинства людей все эти трансформации оказываются непосильными, слишком болезненными или слишком унижительными; они продолжают цепляться за собственное своеобразие и за общество себе подобных.

Наиболее подвержены угрозе вымирания не религиозные, а национальные меньшинства. Когда такие группы компактно проживают на одной территории — как, например, венгры или румыны, — их можно с достаточным основанием заподозрить в стремлении создать собственное государство или присоединиться к соседнему государству, в котором их этнические родственники обладают суверенной властью. Процессы произвольного формирования государства, как правило, приводят к превращению меньшинств в такого рода подозрительные группы, терпеть которые весьма непросто. Пожалуй, в подобных случаях наилучшим для национального государства решением было бы сузить собственные границы, предоставив таким меньшинствам право на отделение или на полную автономию. В этом случае толерантность в отношении других достигается посредством такого ограничения нашего государства, при котором другие получают возможность организовать собственное социальное пространство в соответствии с собственными

22 Именно так рассуждает Уилл Кимлика в кн.: Kymlicka W. *Multicultural Citizenship*. N.-Y.: Oxford University Press, 1995), имея в виду лишь покоренные меньшинства наподобие аборигенов Нового света. В принципе же это суждение применимо и к любому территориально закрепленному меньшинству, обладающему длительной историей проживания на данной территории, но не к эмигрантам — причины этого ограничения я разъясню (со ссылкой на Кимлику) в следующей главе.

45

потребностями. Наиболее вероятны, конечно, альтернативные решения: так, например, часто имеет место признание языка меньшинства и передача ему (в весьма ограниченной степени) административных функций; правда, эти меры часто сопровождаются попытками насаждения представителей большинства в политически уязвимых пограничных районах и периодическими ассимиляционными кампаниями.

После Первой мировой войны была предпринята попытка создания гарантий толерантного отношения к меньшинствам в рамках новых (и к тому же совершенно гетерогенных) "национальных государств" Восточной Европы. В качестве гаранта выступила Лига Наций, сами же гарантии были зафиксированы в ряде договоров с отдельными национальными меньшинствами и национальностями. Соответственно, в этих договорах правами наделялись усредненные индивиды, а не группы. Так, в договоре с национальными меньшинствами Польши речь идет о "национальностях Польши, относящихся к расовым, религиозным или языковым меньшинствам". Из этого определения ничего не возможно уяснить относительно автономии групп, передачи на места тех или иных административных функций или контроля меньшинств над школами. Да и сама гарантия прав индивидов была призрачной: большинство новых государств утверждало свой суверенитет путем игнорирования (или аннулирования) названных договоров, и Лига Наций ничего не могла с этим поделать.

Однако существуют все основания повторить данную неудачную попытку — возможно, с более четким определением того, что есть общего у названного усредненного представителя меньшинств с прочими представителями тех же меньшинств. Определенным шагом в данном направлении является Конвенция Организации Объединенных Наций "О гражданских и политических правах" (1966): представителям меньшинств "нельзя отказать в праве обладания, совместно с прочими представителями их группы, собственной культурой или в использовании ими собственного языка" 23. Заметим, что приведенная формулировка выдержана в соответствии с нормами национального государства: в ней не содержится признания группы как коллективного члена; речь ведется лишь об индивидах, действующих "совместно с"; в качестве сообщества здесь выступает лишь национальное большинство.

23 Эта и предыдущая цитаты взяты из кн.: Thombeny P. *International Law and the Rights of Minorities*. Oxford: Oxford University Press, 1991; рассмотрение им данных договоров см на стр. 132—37.

46

В военное время тенденция ставить под сомнение лояльность национальных меньшинств национальному государству усиливается — вне зависимости от того, проживает или нет обсуждаемое меньшинство компактно на определенной территории, пользуется ли оно международным признанием; причем эти сомнения возникают вопреки очевидным фактам, как это было во Франции с антифашистски настроенными немцами-беженцами в первые месяцы Второй мировой войны. Вновь, как и прежде, терпимость исчезает, стоит только другим показаться опасными, стоит только националистически настроенным демагогам изобразить их таковыми. Аналогичной представляется мне и участь, постигшая несколькими годами позже японо-американцев: фактически их соотечественники — "истинные американцы" — поставили их в ситуацию проживания в национальном государстве. На деле же проживающие в Соединенных Штатах японцы не являлись и не являются национальным меньшинством, по крайней мере в традиционном смысле, — ибо где же тогда нация, представляющая большинство? Ведь в Америке большинство является чем-то временным с точки зрения его характеристик, оно складывается каждый раз по-новому применительно к

конкретному случаю и конкретным целям (да и меньшинства зачастую носят временный характер; правда, исключение здесь составляет тот исторический факт, что институт рабовладения неизменно предполагал определенную расовую принадлежность раба; но об этом исключении я буду говорить позже). Решающей характеристикой национального государства, напротив, является то, что в таком государстве большинство есть величина постоянная. В национальных государствах терпимость предполагает наличие лишь одного субъекта; она являет собой, так сказать, одностороннее движение — если таковое вообще имеет место. Соединенные же Штаты олицетворяют собой политическое устройство совершенно иного типа.

"Здесь в качестве основного примера я беру Соединенные Штаты, а в качестве главного эксперта в сфере политики американской иммиграции — Джона Хаэма; СН.:HighamJ. Strangers in the Land, а также: HighamJ. Send These to Me: Jews and Other Immigrants in Urban America N.-Y.: Atheneum, 1975. Кроме того, я что-то позаимствовал из статей книги: Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups / Themstrom S. (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980 — а также из собственного рассмотрения американского плюрализма: WalzerM. What It Means to Be an American. N.-Y.: MarsiUo, 1992) и, конечно, из собственного опыта жизни в условиях этого плюрализма.

47 Иммигрантские общества

Пятой из тех моделей сосуществования, в рамках которых возможны отношения терпимости, является иммигрантское общество 2. Речь идет об обществе, основанном представителями различных групп, покинувшими изначальные места обитания, родину. Вот они прибывают, один за другим, по одному или семьями, в чужие края и расселяются на новом месте. Хотя прибытие их и носит волнообразный характер, являясь реакцией на различные политические и экономические события, прибывают они не в виде организованных групп. Речь идет не о колонистах, намеревающихся сознательно пересадить родную культуру на новую почву. Ради удобства они сбиваются в небольшие группки, всегда смешанные по своему составу, одинаково пестрые и в городе, и в штате, и в отдельных регионах. Следствием этого является невозможность возникновения какой бы то ни было территориальной автономии. (Хотя Канада и представляет собой иммигрантское общество, явное исключение в ней являет Квебек; его первоначальные поселенцы прибыли не как иммигранты, а как колонисты и уже позже были покорены англичанами. Другим исключением являются здесь народы-аборигены, тоже покоренные. Я же сосредоточусь здесь прежде всего на иммигрантах. О жителях Квебека и аборигенах см. раздел "Канада" в гл. 3; о чернокожих в Америке, ввезенных в качестве рабов, см. раздел "Класс" в гл. 4.)

В данной ситуации желающие сохранить свое лицо этнические и религиозные группы должны существовать в качестве чисто добровольных ассоциаций. Это означает, что равнодушие к ассоциации собственных ее членов представляет для них большую угрозу, чем нетерпимость окружающих. Государство — высвободившись из объятий первых иммигрантов, неизменно полагающих, что они строят национальное государство, господствующей нацией в котором будет именно их нация, — не питает пристрастия ни к одной из составляющих его групп. Оно сохраняет язык первой волны иммиграции и, с известными оговорками, также и ее политическую культуру. Но если говорить о наделении кого бы то ни было преимуществами, то в отношении всех существующих групп современное государство действует, говоря современным языком, нейтрально (да и по сути нейтрально). Оно толерантно ко всем и автономно в выборе собственных целей.

Государство оставляет за собой исключительное право рассматри-

48

вать всех граждан как индивидов, а не как членов тех или иных групп. Поэтому объектами терпимости являются, строго говоря, индивидуальные поступки и решения, как то: вступление в ту или иную организацию, участие вместе с другими ее членами в соответствующих ритуалах и отправлениях культа, демонстрация культурных различий и т.п. Поощряется терпимое отношение друг к другу отдельно взятых мужчин и женщин, культивируется отношение к каждому конкретному факту различий между людьми как к персонифицированному (а не стереотипному) проявлению культуры той или иной группы. Благодаря этому и в самих группах возникает понимание того, что личности, готовые проявить толерантность, должны мириться с индивидуальным своеобразием других ее членов. А это порождает внутри каждой из групп множество разновидностей одной и той же культуры, множество степеней приверженности к определенной культуре. Таким образом, толерантность принимает совершенно децентрализованный характер: все должны терпеть всех. Ни одна из групп иммигрантского общества не имеет права принудительно вовлекать людей в свою организацию, осуществлять контроль над той или иной сферой общественной жизни или монополизировать общественные ресурсы. Исключаются любые формы корпоратизма. Для средних школ принципиальной установкой является привитие учащимся в ходе преподавания истории и основ гражданственности представления о государстве как о некоей наднациональном объединении, в основе которого лежит единство политического самосознания. Конечно, данный принцип утверждается медленно и не без погрешностей. Например, в средних школах Соединенных Штатов изначально преподавались главным образом те предметы, в которых англо-американцы находили отражение собственных истории и культуры, восходящих к Греции и Риму; к таковым предметам относили даже классические языки и классическую литературу. Сохранение подобного стандартного учебного плана отнюдь не безосновательно: ведь именно он служит наилучшим контекстом для понимания ныне существующих американских политических институтов (поэтому-то на положение дел не повлияла ни иммиграционная волна середины XIX века, когда прибыли немцы и ирландцы, ни приток иммигрантов на стыке веков, когда добавились народы Южной и Восточной Европы). В более поздний период (а также в ходе третьей великой волны иммиграции, которая исходила главным образом не из Европы) предпринимались попытки включить в

49

учебный план историю и культуру всевозможных групп. Данные попытки отражали заботу властей о том, чтобы все культуры были в равной мере представлены в образовательном процессе; тем самым ставилась цель создания "мультикультурных" школ. На деле же в учебных программах практически повсеместно преобладает Запад.

Аналогичным образом считается, что государство должно совершенно беспристрастно относиться к культуре отдельных групп, оказывая всем им равную поддержку — например, поощряя некую общую религиозность, вроде той, к которой в 50-е годы призывали нас надписи на поездах и автобусах: "Посещай ту церковь, которую выберешь сам". Последнее изречение наводит на мысль о том, что проблема нейтралитета — это проблема чувства меры. Ведь фактически одним группам всегда отдается предпочтение перед другими — в

данном случае в предпочтении те группы, чьи "церкви" более или менее напоминают церкви ранних протестантов-иммигрантов; хотя и к другим отношение достаточно толерантное. Кроме того, ни посещение церкви, ни какой-либо другой культурно обусловленный ритуал не был превращен в условие получения гражданства данной страны. Поэтому покинуть собственную группу и отождествить себя с господствующей политической линией (в данном случае "американской") сравнительно легко и отнюдь не унижительно.

Между тем многие люди, живущие в эмигрантском обществе, предпочитают отождествлять себя с некоренным населением, с людьми, обладающими двойственной идентичностью, неоднозначной в культурном либо политическом плане. Так, некоренной житель Америки, вливаясь в ряды итало-американцев делает тем самым свой выбор; сама возможность такого выбора символизирует факт принятия американцами в целом "итальянской составляющей" населения Америки, факт признания ими того, что определение "американец" является, по сути, политическим, что оно практически не связано ни с какой конкретной культурой. В этом контексте определение "итальянец" с неизбежностью приобретает чисто культурный смысл и лишается какого бы то ни было политического значения. Только в этом виде "итальянская составляющая" и может быть терпима, а значит, итало-американцы, если они того желают — и до тех пор, пока они того желают, — могут сохранять собственную культуру, но лишь частным порядком, в форме добровольных усилий и частных пожертвований преданных этой культуре мужчин и женщин. В принципе, то же самое можно

50

сказать и о любой другой культурной или религиозной группе, а отнюдь не только о меньшинствах (при том, что, повторим, постоянного большинства здесь как такового не существует).

Способны ли группы выжить в подобных условиях (ведь они не обладают ни автономией, ни возможностью обретения государственной власти либо официального признания, у них нет ни собственной территории, ни даже собственной противоположности в виде какого-либо постоянного большинства) — этот вопрос пока еще остается открытым. В Соединенных Штатах дела у религиозных общин как сектантского, так и "церковного" типа шли до сих пор неплохо. Но одной из причин их относительно успешного существования может быть то, что многим из них фактически приходилось существовать в обстановке изрядной нетерпимости; а нетерпимость, как я уже отмечал, зачастую сплачивает группы. Не столь хороши были дела этнических групп, хотя попытки некоторых наблюдателей вовсе похоронить их, конечно же, преждевременны. Эти группы продолжают существовать, так сказать, в виде "дважды некоренных" американцев: например, группа придерживается американо-итальянской культурной ориентации, а это означает, что она сильно американизирована и на родине, в Италии, воспринимается как нечто совершенно отличное от собственно итальянской культуры; а ее политика является итало-американской, будучи этнически переработанной версией местных политических обычаев и стилей. Посмотрите, сколько в Джоне Кеннеди от ирландского политика, в Уолтере Мондейле — от норвежского социал-демократа, в Марио Куомо — от итальянского христианского демократа, этакого интеллектуала от политики, а в Джесси Джеконе — от чернокожего проповедника-баптиста; все они во многих отношениях демонстрируют как сходство с пресловутым англо-американским типом, так и отличия от него 25.

Трудно сказать, сохранятся или нет эти различия в следующем поколении. Маловероятно, что они перейдут туда в нынешнем своем виде. Но это не означает, что наследники четырех названных типажей, равно как многих других типических фигур, все окажутся совершенно одинаковыми. Возникают все новые и новые виды различий, характерных для иммигрантских обществ. Мы не знаем, насколько "различными" будут на деле эти различия. Режим максимальной

5 Эти примеры я позаимствовал у Клиффорда Гирца.

(или предельно возможной) толерантности предполагает терпимое отношение к индивидуальному выбору и к персонифицированным версиям культуры и религии. При этом совершенно неясно, явится ли долгосрочным эффектом такого максимализма укрепление групп или их разрушение.

Опасение, согласно которому вскоре единственными объектами терпимости останутся эксцентричные личности, заставляет некоторые группы (или наиболее преданных членов последних) искать позитивной поддержки у государства — скажем, в форме субсидий или подходящих случаю грантов для их школ и организаций взаимопомощи. А согласно логике мультикультурализма, государственную поддержку если и следует оказывать, то в равной мере всем социальным группам. На практике же одни группы изначально окажутся в более выгодном материальном положении, чем другие, и в результате смогут "наложить руку" на все предлагаемые государством ресурсы. В результате возникнет неравномерность распределения ресурсов внутри гражданского общества, при которой степень успешности действий сильных и слабых групп в плане помощи своим членам и удержания их в рамках своей организации будет очень различной. И если бы государство задалось целью уравнивания групп, ему пришлось бы произвести значительное перераспределение ресурсов и вложить в это предприятие изрядное количество общественных средств. Терпимость бесконечна — по крайней мере, потенциально бесконечна; средства же государства (как политические, так и финансовые) по поддержанию групп имеют свои пределы.

Резюме

В заключение представляется целесообразным перечислить по порядку все, что является объектом терпимости в каждом из пяти упомянутых режимов (этим я не хочу сказать, что каждый из них является определенной вехой прогресса, ведь и сам по себе порядок перечисления не является строго хронологическим). В многонациональной империи — обществе интернациональном — объектом толерантности является группа, будь то автономное сообщество или суверенное государство. Ее законы, вероисповедание, судопроизводство, действующие внутри ее фискальные и распределительные процедуры, ее образовательные программы и ее семейные структуры — все это имеет статус легитимности или допустимости, в любой из этих сфер возможны

52

лишь минимальные ограничения, и редко когда они навязываются (могут быть навязаны) силой. Все это можно сказать и о конфедерации, но здесь добавляется некая новая черта: общее гражданство. Применительно к консоциативным устройствам это понятие имеет больше реального смысла, чем применительно к большинству империй; по крайней мере, статус гражданина консоциации открывает возможность государственного вмешательства в

действия группы с целью защиты прав личности. В демократических консоциативных устройствах (таких, как Швейцария) эта возможность полностью реализована, при том, что во множестве прочих случаев — а именно там, где демократия слаба, где центральное государство только и делает, что терпит объединенные в консоциацию группы, стремясь удержать их вместе, — права реализуются неэффективно.

Наибольший смысл понятие гражданства имеет в национальном государстве. Здесь объектом терпимости являются индивиды, рассматриваемые и как граждане, и как члены того или иного меньшинства. Их терпят в качестве, так сказать, представителей рода. Вместе с тем национальное государство не может потребовать от индивидов, чтобы их принадлежность к роду была столь же обязательной, как обладание ими гражданством данной страны; группы, к которым они принадлежат, не уполномочены принуждать их к чему-либо, любая попытка такого принуждения влечет за собой агрессивное вмешательство со стороны государства, защищающего своих граждан. Таким образом возникают новые возможности: ослабление связи [индивида] с группой, отсутствие связи с какой-либо группой или ассимиляция в составе большинства населения. Еще более широк набор возможностей в эмигрантских обществах. Терпимость проявляется в отношении индивидов как таковых, и сделанный каждым индивидом выбор воспринимается как уникальный выбор личности, а не стереотипно. Возникают персонализированные разновидности групповой жизни, а также возможность быть тем или этим весьма многообразными способами, и с каждым из этих способов другие члены группы должны мириться — постольку, поскольку данное многообразие терпимо обществом в целом. Фундаменталистская ортодоксия заявляет о себе отказом принимать данную общую установку на терпимость в качестве обоснования более вольного восприятия собственной религиозной культуры*. Порой ее приверженцы занимают позицию полного неприятия режима терпимости как такового.

53

ГЛАВА ТРЕТЬЯ Сложные случаи

Каждый случай уникален, о чем хорошо известно тому, кого этот случай непосредственно касается. Но в данный момент я хотел бы рассмотреть три страны, несоответствие которых описанным в гл. 2 категориям особенно очевидно. Во всех трех правление осуществляется в рамках социально или конституционно смешанных режимов, имеющих двойственную или тройственную природу и требующих вследствие этого одновременной реализации различных видов толерантности. Подобное положение отражает "реальную жизнь" со всей ее сложностью, от чего мои категории, конечно же, абстрагируются. Затем я кратко остановлюсь на Европейском Сообществе, представляющем собой совершенно новое явление — новое не благодаря смешению режимов, а благодаря тому, что все эти режимы находятся в составе развивающейся конституциональной структуры.

Франция

Франция особенно интересна для нашего исследования тем, что является одновременно и классическим национальным государством, и ведущим иммигрантским обществом Европы; мало того, она принадлежит к числу ведущих иммигрантских обществ мира. Масштаб иммиграции во Франции был затушеван, благодаря выдающимся ассимиляционным способностям французской нации, породившим представление о Франции как об однородном обществе с крайне самобытной, неповторимой культурой. До недавнего времени сохранялось

положение, при котором многочисленные иммигранты с Востока и с Юга (поляки, русские, евреи, итальянцы и североафриканцы) проживали в этой стране, не образуя сплочен-

54

ных национальных меньшинств. Учреждая всевозможные общинные организации — издательства, иноязычную печать и т.п. — они вместе с тем поддерживали общение исключительно из соображений взаимного удобства и взаимопомощи по ходу интенсивной и быстрой ассимиляции во французскую политику и культуру. Франция в большей мере, чем любая другая европейская страна, являлась обществом иммигрантов 26. И все же она не является плюралистическим обществом — по крайней мере, таковым она себя не считает и не сливается таковым.

Наиболее вероятное объяснение такой аномалии, как физическое присутствие культурных различий при полном их концептуальном отсутствии, дает новая история Франции и прежде всего факт революционной реконструкции республиканского национального государства. Сложившееся в ходе политической борьбы с церковью и *ancien regime* 26 национальное самосознание являлось по своему характеру политическим и популистским; оно превозносило народ как единение граждан во имя великой цели. Хотя данная цель являлась истинно французской, а также и республиканской, самосознание народа отражалось в ней не в религиозно-этническом или историческом аспекте. Согласно новому пониманию, французом становился каждый, кто вставал на позиции республиканства; в разгар революции и, по крайней мере, в течение отдельных послереволюционных периодов иностранцам здесь оказывали радушный прием, коль скоро те готовы были изучать французский язык, демонстрировали преданность республике, посылали своих детей учиться в государственные школы и отмечали День взятия Бастилии 27.

Что не могло встретить радушного приема — так это организация иммигрантами каких бы то ни было этнических общин, которые существовали бы параллельно с сообществом граждан и, чего доброго, стали бы конфликтовать с ним. Намеки на неприятие французами сильных вторичных ассоциаций, дифференцирующих граждан и вносящих раскол, содержались уже в политической теории Руссо, а с абсо-

*См.: *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* / Brubaker W. R. (ed.), Lanham, Md.: University Press of America [for the German Marshall Fund], 1989, p. 7. "Старый порядок" (франц.) — Прим. пер.

"Действительная история гораздо сложнее, чем мой краткий рассказ. Отличное изложение ее см. в кн.: Brubaker R. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

лютой ясностью это неприятие впервые было сформулировано в дискуссии Учредительной ассамблеи по поводу эмансипации евреев (в 1791 г.). Депутат центра Клермон-Тоннер 28 выразил мнение большинства, заявив: "Еврейям как нации следует отказать во всем, евреев же как индивидов следует во всем удовлетворить" 30. В сочинении 1944 г. Жан-Поль Сартр 31 утверждал, что типичный французский "демократ" все еще продолжает придерживаться данной позиции. "Защита им еврея сохраняет последнего как человека и уничтожает его как еврея ... ничего ему не оставляя ... кроме роли абстрактного субъекта прав человека и гражданина" 32. Индивиды должны быть натурализованы и ассимилированы; понятие

француза оказывалась в этом смысле весьма широким. Франция же как республика, подчеркивал Клермон-Тэннер, не могла потерпеть наличия "нации внутри нации".

Таким образом, революция сформировала позицию французов в отношении всех иммигрантских групп. Последняя явилась естественным продолжением прежней политики последовательного непризнания норманнов, бретонцев и провансальцев в качестве истинных национальных меньшинств. И надо сказать, французские республиканцы на протяжении многих лет на редкость успешно поддерживали унитарный идеал революции. Конечно, и сами иммигранты ассимилировались более-менее охотно, почитая за счастье иметь возможность называться французами. Они — эти мужчины и женщины, посещавшие, например, синагогу или говорившие дома по-польски или читавшие русскую поэзию — стремились лишь к тому, чтобы терпели их самих как индивидов. В качестве членов меньшинств они не имели либо не могли позволить себе иметь никаких публичных амбиций.

Такое положение сохранялось вплоть до крушения заморских импе-

*"Клермон-Тэннер Станислав (1757—1792) — граф, популярный член Учредительного собрания Франции. Принадлежал к дворянскому меньшинству, примкнувшему к третьему сословию. Голосовал за упразднение всех привилегий. — Прим. ред.

30 Анализ этой дискуссии см. в ст.: Kates G. Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France // *Social Research* 56 (spring 1989), p. 229.

31 Сартр Жан-Поль (1905—1980) французский философ-экзистенциалист, писатель, драматург. — Прим. ред.

32 Sartre J.-P. *Anti-Semite and Jew*, trans. George J. Becker, preface by Walzer M. N.-Y.: Schocken, 1995, pp. 56—57.

рий и начала притока во Францию большого числа североафриканских евреев и еще большего числа арабов-мусульман. Эти группы, отчасти из-за своего размера, отчасти же из-за смены идеологического климата, начали подвергаться сомнению республиканский идеал, проверять его на прочность. Они обладают собственными культурами и желают сохранять и воспроизводить их; они уже не проявляют той же готовности, что и их предшественники, отдавать своих детей в государственные школы, проводящие политику "офранцузивания" (последний термин, в отличие от "американизации", практически не используется — настолько бессознателен описываемый процесс)³³. Они желают признания себя в качестве группы и хотят, чтобы им публично разрешили выступать в этом качестве. Они хотят быть гражданами Франции, жить бок о бок с французами, а многие из них активно проявляют нетерпимость в отношении своих соплеменников — евреев или арабов, — настроенных на то, чтобы, как и прежде, продолжать ассимилироваться самим и ассимилировать собственных детей. Непосредственным результатом этого явилась некая неловкая промежуточная позиция между республиканцами-ассимиляционистами (представленными правительством, правыми и левыми политическими партиями, профсоюзами учителей и т.п.) и новыми иммигрантскими группами (представленными избранными или самоназначившимися лидерами и активистами). Республиканцы стремятся к повсеместному сохранению единообразного сообщества граждан и готовы терпеть религиозно-этническое разнообразие лишь до тех пор, пока оно проявляет себя в частной, семейной сфере, а это требование является классической нормой национального государства. Новые иммигранты, или многие

из них, стремятся к той или иной разновидности мульти-культурализма, хотя американская разновидность, при которой каждая культура сама по себе является различно трактуемой и чреватой внутренними конфликтами, не устраивает большинство из них. Вероятно, на деле им нужна новая версия системы миллетов — этакая заморская империя, воспроизведенная дома.

Израиль

Израиль представляет собой более сложный случай, чем Франция, ибо в нем сочетаются три или четыре внутренних режима — причем

33 Но в тех дебатах, что идут ныне в Квебеке, слово *franrisation* таки фигурирует.

57

четвертый однажды предлагался ему в качестве господствующего режима. В 30-40-х годах одна из фракций сионистского движения выступала за бинациональное государство — арабо-еврейское консоциативное устройство. Этот план оказался практически неосуществимым, так как центральным вопросом в споре между евреями и арабами являлась иммиграционная политика. Речь шла не о том, каким образом организовать толерантный режим (какие структуры смогут надлежащим образом обеспечить взаимную терпимость евреев и арабов?), а об участниках этого режима (сколько здесь будет евреев и сколько арабов?). Именно на последний вопрос не смогли найти удовлетворяющего обе стороны ответа две названные группы. В 30-40-е годы для евреев особенно остро стоял вопрос иммиграции, он и послужил главным мотивом к установлению независимого еврейского государства. Это государство определено не является консоциативным устройством. И тем не менее в нем существуют глубокие деления, проходящие по трем различным направлениям. Во-первых, современный Израиль представляет собой национальное государство, порожденное классическим националистическим движением XIX века и имеющее в своем составе значительное "национальное меньшинство" — палестинских арабов. Представители этого меньшинства являются гражданами данного государства, но ни история, ни культура их не находят отражения в его общественной жизни. Во-вторых, Израиль является одним из государств — наследников Османской империи (посредующим звеном в линии преемственности явилась здесь Британская империя) и сохраняет в отношении различных религиозных общин — еврейской, мусульманской и христианской — систему миллетов, позволяя им иметь собственные суды (в рамках семейного права) и предоставляя им на выбор частично дифференцированный набор образовательных программ. И в-третьих, еврейское большинство Израиля представляет собой иммигрантское общество, собравшееся из всех уголков необъятной диаспоры — этакий "праздник кущей" для мужчин и женщин с очень разным историко-религиозным прошлым, хотя и с общим еврейским происхождением (правда, факт общего происхождения также порой подвергается сомнению). Различия эти носят когда этнический, а когда — религиозный характер. Из этого складывается некое сегментированное большинство, сплывающееся — да и то не всегда — лишь под напором меньшинств. Сионизм обладает сильным национализирующим воздействием, но он лишен присущей французскому республиканству ассимилирующей способности.

С точки зрения каждого из названных аспектов, Израиль является фактически стандартным государством; каждый присутствующий в нем режим — национальное государство, империя и иммигрантское общество — в общих чертах выглядит так же, как и должен выглядеть в

чистом виде. На практике же каждый из этих трех сложным образом воздействует на все остальные, в результате чего возникают дополнительные трения, помимо тех, что присущи каждому режиму в отдельности 34. Так, например, система миллетов замыкает индивида внутри его религиозной общины, но эти общины не являются естественными или единственно возможными объединениями для всех граждан — особенно для еврейских эмигрантов из Западной Европы, Америки и бывшего Советского Союза, многие из которых радикально секуляризованы или религиозны, но каждый на свой манер. Суд раввината воспринимается ими как что-то нетерпимое и гнетущее, как пережиток некоего неведомого им отжившего режима.

В этом есть некоторое сходство с поведением арабского меньшинства, которое воспринимает еврейских иммигрантов как оскорбление и опасность для себя — и не только потому, что они усугубляют их положение в качестве меньшинства, но и потому что они играют главенствующую роль в политической борьбе за признание и равноправие. В отличие от арабов эти иммигранты ожидают, что их культура и история получат отражение в общественной жизни еврейского государства, но на деле ожидания многих из них не оправдываются. Оказавшись в ситуации большого разнообразия культур, они начинают выдвигать требования проведения государством политики нейтралитета или мультикультурализма, характерной для иммигрантских обществ, а это не совпадает с замыслами основателей сионизма. Но хотя в принципе данные социальные схемы включают и арабов, на практике в них зачастую не остается для них места — либо они включают их только формально, и тогда, например, арабские школы не получают причитающейся им доли государственного финансирования 35. В данном случае попытка добиться взаимной терпимости в иммигрантском (или еврейском) сообществе доминирует над попыткой сделать еврейское государство полностью терпимым в отношении своего арабского меньшинства. Подоб-

* Заслуживает внимания рассмотрение этих трений в кн.: Horowitz D., Lissak M. *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel*. Albany: State University of New York Press, 1989. 35 Weingrod A. *Palestinian Israelis //Dissent* (summer 1996), pp. 108—110.

59

ное положение дел, конечно, усугубляется международным конфликтом Израиля с его арабскими соседями, но вместе с тем оно отражает и трудности сосуществования различных режимов.

В этих обстоятельствах обеспечение толерантности осложняется в связи с неопределенностью в вопросе о том, что должно быть объектом толерантности: индивиды или сообщества? Если сообщества, то какие: религиозные, национальные или этнические? Вероятно, ответ на этот вопрос должен включать в себя все перечисленные объекты. Если бы удалось разрешить международный конфликт, толерантности в этом троекратно разделенном обществе можно было бы достичь легче, чем во многих обществах с простым делением, ибо в этом случае движение шло бы по различным направлениям и опосредование осуществлялось бы через различные институциональные структуры. Но такое опосредование предполагает постепенный пересмотр данных структур в направлении их взаимоадаптации. Что потребуется для осуществления этого процесса? Возможно, потребуется увеличение численности религиозных судов, что соответствовало бы действительным делениям в каждом из трех сообществ. Возможно, потребуется и какая-то разновидность территориальной

автономии для арабских городов и деревень; возможно также — и единый учебный план по основам гражданственности, такой план обеспечит преподавание демократических ценностей, плюрализма и толерантности и явится обязательным предметом для всевозможных государственных школ — арабских и еврейских, светских и религиозных. Первое из перечисленных нововведений позволит приспособить систему миллетов к иммигрантскому обществу; второе — приблизить национальное государство к интересам составляющих его национальных меньшинств; третье — переложить те же требования на язык иммигрантского общества, т.е. заговорить не национально-религиозно-этническим, а политическим языком или языком морали. Но столь же просто представить себе ситуацию, при которой Израиль станет переживать все новые кризисы в рамках каждого из присущих ему режимов, а также и по линиям их взаимодействия.

Канада

Канада является иммигрантским обществом с несколькими национальными меньшинствами — народами-аборигенами и французами — также являющимися подчиненной нацией. Эти меньшинства

60

не рассредоточены наподобие иммигрантов, к тому же у них совершенно иная история. В их коллективной памяти запечатлелось не то, как они прибывали в эту страну поодиночке, а история их долгой жизни сообща. Они стремятся сохранить этот образ жизни и опасаются, что подобное будет невозможно в составе вольно организованного, высококомобильного индивидуалистического общества иммигрантов. Помочь этим меньшинствам не в силах, пожалуй, и развитые политические стратегии мультикультуризма, ибо они поощряют исключительно идентичность некоренного жителя, этакую фрагментированную идентичность, с носителем которой налаживает отношения каждый из индивидов по отдельности, результатом чего является всякий раз создание некоего "микроединства". Эти же меньшинства хотят обрести свою идентичность в составе коллектива. А для этого им необходимо наличие коллективного субъекта, наделенного существенными политическими полномочиями.

Для жителей Квебека самым важным является оставаться франко-говорящими — сохранять свой язык, являющийся ныне их главным отличительным признаком. Их повседневная жизнь ничем существенным не отличается от жизни прочих канадцев. Нации-аборигены все еще обладают как собственной своеобразной культурой, заявляющей о себе в самых разных видах социальной жизни, так и собственными языками. И те, и другие очевидно нуждаются в той или иной степени автономии в рамках Канады (или независимости от Канады), дабы продолжать сохранять присущий им по сей день образ жизни. Должна ли толерантность по отношению к ним выражаться в том, чтобы позволить им поступать так, как они того хотят, или же в том, чтобы употребить политическую власть и, если понадобится, прибегнуть к принуждению? Почему бы не попросить их приспособиться к модели иммигрантского общества?

Дело в том, что ни аборигены, ни квебекцы не являются иммигрантами. Они никогда не жертвовали своей культурой и в этом смысле не платили ту цену, которую обычно платят иммигранты. Французы пришли сюда как колонисты; аборигены же есть то, что они есть, — коренные народы, так сказать, колонисты предшествующих эпох. И аборигены, и колонисты

были завоеваны в ходе войны, которую, мы скорее всего, сочтем войной, по отношению к ним несправедливой (хотя франко-британские войны могут быть названы и обоюдонесправедливыми, ибо велись они ради обретения господства над "индейцами"). На данном историческом фоне требование той или иной разновид-

61

ности автономии выглядит вполне обоснованным. Однако реализация этого требования — дело непростое, ибо она потребует такого конституционного устройства, которое позволит осуществлять дифференцированный подход к разным народам, установит разные режимы в разных частях одной и той же страны, при том, что страна эта исповедует либеральный принцип равенства всех перед законом.

Приверженностью данному принципу и объясняется отказ канадцев (до поры до времени) предоставить Квебеку конституционно закрепленный "особый статус", а в этом заключается главная причина проводимой данной провинцией сепаратистской политики. Почему же эта провинция нуждается в ином отношении к себе, чем все прочие? Почему ее правительству следует предоставить те полномочия, в которых отказано другим? На эти вопросы я уже давал ранее исторический ответ, правота которого подкрепляется условиями капитуляции французов в 1760 г. и Квебекским актом 1774 г., включившим Квебек в состав Британской империи. Данное включение совершалось по стандартной модели имперской национальной политики: оно "гарантировало, что римско-католическая религия, французский язык, система сеньората в части владения собственностью и обычные законы и формы правления французского периода будут оставаться в силе до введения нового законодательства, после чего законодатели Квебека внесут в старые положения те изменения, которые сочтут нужными" 36.

Возможно ли привести подобное устройство в либеральное государство, в иммигрантское общество, в котором прочие составляющие его группы не обладают такими же "гарантиями"? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Но, вероятно, в случаях, когда речь идет о распространении принципа толерантности на группы поистине разные, обладающие различным историческим прошлым и разными культурами, действительно требуется определенная политико-правовая дифференциация. Доводы в пользу того, что Чарльз Тейлор назвал в свое время "асимметричным федерализмом", покоятся не только на реалиях истории (или договоров); они самым непосредственным образом вытекают из реально сохраняющихся различий и из устремлений людей, кото-

36 Tiilly J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 145—146. Тулли отлично обрисовывает дилеммы, стоящие перед толерантностью в Канаде, и убедительно защищает права квебекцев и особенно аборигенов. Заслуживают внимания либеральные коррективы, более близкие к моей точке зрения: Kymlicka W. *Multicultural Citizenship*.

62

рые, так сказать, продлевают этим различиям жизнь, обеспечивая и в будущем возможность сохранять собственную культуру, а самим — играть роль ее признанных представителей". Устремления их ясны; возражения могут вызывать лишь средства реализации этих устремлений. Квебекцы заявляют о том, что в условиях современного наплыва иммигрантов

и экспансии английского языка, носителем которого является население Канады в целом, они не смогут сохранить французский язык в качестве языка публичного общения, если не получат достаточных полномочий для насаждения французского языка в повседневной жизни. Но еще они утверждают, что само это насаждение может происходить в условиях господства либерализма, т.е. что отношение к нефранцузам будет терпимым (гарантии этому содержатся и в Квебекском акте), и это не исказит их первоначального замысла. Будь это так, Квебек выглядел бы теоретически беспроблемной территорией, несмотря на все те практические трудности, которые до сих пор мешали и могут еще помешать конституционному урегулированию.

Сложнее обстоят дела с народами-аборигенами, ибо возможность сохранения их образа жизни отнюдь не очевидна, даже в условиях автономии, устанавливаемой в либеральных границах: исторически их образ жизни не является либеральным. Внутренне нетолерантные и нелиберальные группы (к таковым относятся, например, большинство церквей) могут быть терпимы либеральным обществом лишь в форме добровольных ассоциаций. Но следует ли терпеть их в виде таких автономных образований, которым даны полномочия осуществлять принуждение в отношении своих членов? Последний тип терпимости имел место в старых империях благодаря тому, что члены их не являлись гражданами (по крайней мере, они не были таковыми в строгом смысле слова); и по сей день традиционные вожди народов-аборигенов могут ссылаться на заключенные еще в имперскую эпоху договоры. Но современные аборигены являются гражданами Канады, и полномочия их общин ограничены стоящими над ними законами Канады — такими, как например. Хартия прав и свобод 1982 года. Конституционные права ставят предел всякой коллективности; цель их — утвердить права индивидов, и потому они с необходимостью являют собой некоторое посягательство на коллективные (в данном случае племенные) порядки.

37 См. сборник статей Чарльза Тейлора, посвященных этнической политике Канады: Taylor Ch. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* / Lafortest G. (ed.), Montreal: McGill-Queens University Press, 1993.

63

Культура аборигенов является объектом толерантности в качестве культуры определенного сообщества или ряда ныне существующих сообществ, выживание которых в будущем не может быть гарантировано. Данные сообщества обладают правовым статусом, общепризнанными институтами, легитимными лидерами и имеют в своем распоряжении определенные ресурсы; все это увеличивает их шансы на выживание, но не служит действительным препятствием к тому, чтобы их отдельные представители отдалялись от сообщества и вовсе покидали его. Таким образом, положение аборигенов отлично от положения евреев, баптистов, литовцев и любого другого иммигрантского или религиозного сообщества, так как ни одно из них не занимает столь же устоявшихся позиций и не получает такого же признания. Народы-аборигены, вследствие того что были некогда покорены и жили под гнетом, заслуживают большего политико-правового пространства для оформления и воплощения собственной древней культуры. Но и в этом пространстве имеются свои окна и двери; оно не может быть изолировано от общества в целом, поскольку обитатели этого пространства являются также и гражданами страны. Каждый из них вправе принять решение об уходе и последующей жизни вне названного пространства, каждый вправе начать кампанию по борьбе с внутренними устоявшимися обычаями и с вождями сообщества — и в этом они не отличаются ни от евреев, ни от баптистов, ни от литовцев. Народы-аборигены

являются объектами толерантности в качестве народов, и в то же время их следует терпеть и как индивидов, способных пересмотреть или вовсе отвергнуть образ жизни собственного народа. Данные формы толерантности существуют между собой — правда, детали такого сосуществования предстоит еще разработать; к тому же неясно, как долго оно способно продлиться.

Европейское Сообщество

Я рассматриваю Европейское Сообщество как пример союза национальных государств, не являющегося империей или консоциативным устройством, союза, несколько отличного от обоих и, пожалуй, не имеющего прецедентов в мире. Поскольку Европейское Сообщество все еще находится в процессе становления и его конституционные институты все еще неопределенны и открыты для обсуждений, мой подход к нему будет чисто спекулятивным. Какие формы способна принять толерантность в создаваемом союзе?

Вопреки обвинениям в имперской амбициозности, выдвигаемым против чиновников ЕС в Брюсселе, это сообщество не является империей, ибо составляющие его государства готовы делегировать ему только часть своих суверенных полномочий. И сколько бы полномочий ни было отдано ими в конечном счете, те, что они оставляют за собой, в любом случае будут намного больше того, что необходимо для сохранения автономии. Также не является ЕС и консоциативным устройством — ни с точки зрения числа входящих в него государств, ни с точки зрения их полномочий: ведь каждое из государств-участников обладает почти что полными суверенитетом. Почему бы ему в таком случае не быть просто союзом суверенных государств, созданным в определенных целях? Между тем долгая история политических союзов не знает ничего подобного Европейскому Сообществу в плане той экономической координации, осуществлять которую предполагают члены ЕС. Есть и другая причина не причислять данное сообщество к империям — Социальная хартия, под которой подписались его члены. Правда, положения хартии весьма слабы, хотя в них — в дополнение к минимальным размерам оплаты труда и максимальной продолжительности рабочего дня — оговаривается "равенство между мужчиной и женщиной на рынке труда и с точки зрения условий труда" ³. Эти формулировки отличаются от аналогичных формулировок международного билля о правах, провозглашенного Объединенными нациями: они носят не декларативный характер, а предназначены для реального проведения в жизнь, пусть даже механизм их осуществления на сегодняшний день все еще не определен.

Фактически уже существует европейская конвенция о правах человека, юридический механизм реализации которой действует с 1960 г., а теперь к ней добавилась хартия Европейского Сообщества. Представим, что получится, когда одно будет объединено с другим и общие положения окончательного документа будут развернуты в полный свод негативных и позитивных прав (спекулировать здесь по поводу конкретного содержания этих прав я не буду): тогда будет определено — а возможно, уже определено — то, какие из норм поведения должны восприниматься странами — членами Сообщества толерантно, а также то, какие черты полити-

38 Holland M. *European Integration: From Community to Union*. London: Pinter Publishers, 1994, p. 156. См. также рассмотрение "новых социальных прав в Европе" в кн.: Roche M. *Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society*. Cambridge: Polity Press, 1992, ch. 8.

ческой культуры этих стран и какой тип долговременных социально-политических установлений (таких, как, например, неравенство полов) следует признать нетерпимыми для нового сообщества. В некоторых отношениях, как мы покажем ниже, Европейское Сообщество требует от своих членов большей толерантности, а также иных реализаций толерантности, чем те, которые они практиковали раньше. Но хартия, как я ее себе представляю, должна установить и ряд ограничений, и поскольку эти ограничения примут вид системы прав, они, как ожидается, будут играть решающую роль в отношении всех прочих правил и обычаев. Подобное решающее воздействие возымеет важные последствия: оно перенесет центр политической дискуссии с законодательных органов на органы правосудия и полуюридические административные органы (как это в определенном смысле случилось в Соединенных Штатах); это увеличит число судебных тяжб; и, что самое важное, это сделает индивидов более сильными перед лицом национальных государств или тех этнических и религиозных групп, к которым принадлежат данные индивиды. Если прежние империи толерант-но относились к различным правовым культурам, новое сообщество, по-видимому склонно — со временем, в процессе непрестанного саморазвития — установить единый для всех закон.

Вместе с тем в двух отношениях каждое из государств-участников станет более разнородным, чем когда-либо раньше. Во-первых, Сообщество признает находящиеся внутри государств регионы в качестве правомерных объектов социально-экономической политики — и, видимо, настанет время, когда оно признает их также и как субъектов политики. Такое признание почти наверняка улучшит положение меньшинств, компактно проживающих на определенной территории, таких, как шотландцы или баски (оно уже подхлестнуло их амбиции). Но долговременные последствия регионализма вполне могут рассматриваться в качестве второго источника нового многообразия — иммиграции, имеющей тенденцию подрывать господство этносов на отдельных территориях. Уже сейчас "граждане" Сообщества обладают гораздо большей, чем раньше, свободой при пересечении границ — при этом они несут с собой не только новообретенные права (данные им для свободного "перемещения" собственных прав из страны в страну), но и свою прежнюю культуру и религию. Таким образом, нации, составляющие большинство, скоро окажутся в обществе непривычных для них меньшинств; традиционные же национальные меньшинства приобретут конкурен-

тов в лице новых групп с новыми идеями относительно того, какие устройства должны быть объектом толерантности. Чем больше людей будут переезжать с места на место, тем больше Сообщество в целом будет походить на иммигрантское общество с большим числом географически рассеянных меньшинств, не особо связанных с какой-либо определенной территорией.

Государства-члены ЕС, конечно, будут оставаться национальными государствами; никто не думает, будто голландцы или, скажем, датчане примут у себя столько иммигрантов, что сами они окажутся в меньшинстве и окажутся в собственной стране в положении одной из многих групп. Вместе с тем, данные государства будут вынуждены терпеть и таких пришельцев (не все из них будут "европейцами", ибо любой иммигрант, натурализованный в каком-то одном из государств — членов ЕС, имеет право переехать в любое другое из этих государств),

которых сами они принять бы не согласились. Они должны будут научиться ладить с такими пришельцами, мириться с их культурно-религиозными обычаями, с их семейными устоями и с их политическими ценностями — соответствующими, в любом случае, Социальной хартии (появится или нет в результате общий режим толерантности, зависит от того, насколько масштабным и весомым будет воздействие хартии).

Аналогичным образом, и пришельцы должны научиться уживаться с политической культурой своей новой страны. Несомненно, различные группы будут стремиться к различным установлениям. Несмотря на присущее всем иммигрантским обществам индивидуализирующее воздействие, некоторые из них наверняка будут стремиться к установлению корпоративных структур. Однако последние вряд ли окажутся приемлемыми для принявшего их государства — разве только оно примет их сильно модифицированными, преобразованными в добровольные ассоциации, являющиеся базовой моделью национального государства. Кроме того, ни чиновники ЕС в Брюсселе, ни судьи ЕС в Страсбурге не будут вступаться за корпоративизм; самое большее, на что они способны, это обеспечить права индивидов. Неизвестно, какая в результате всего это возникнет модель: индивиды будут отождествлять себя с этническими и религиозными группами и требовать той или иной формы признания этих групп государством, но сами эти группы будут непрочными, переживающими трансформации по мере приспособления иммигрантов к новому окружению; начнется ассимиляция, браки с представителями других слоев общества и т.п. Похоже, что участие в Европейском Сообществе наделяет страны как преимуществами мультикультурности, так и ее проблемами.

67

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ Практические вопросы

Власть

В повседневной жизни терпимость часто рассматривается как отношения неравенства, при котором являющиеся объектом толерантности группы или индивиды ставятся в униженное положение. Толерантность к другому есть проявление силы, быть терпимым значит мириться с собственной слабостью³⁹. Нам же следует стремиться к лучшему — не просто к терпимости, а, например, к взаимному уважению. Однако, после того как мы обозначили пять толерантных режимов, история обрела для нас более сложный вид; и хотя взаимное уважение является одной из составляющих толерантности (возможно, даже наиболее привлекательной ее составляющей), оно отнюдь не всегда присутствует в ней, а если и присутствует, то не всегда надолго. Порой оказывается, что терпимость легче всего сохранять в условиях четко обозначенных и общепризнанных отношений политического господства и подчинения. Примером несоблюдения этих условий является прежде всего международное сообщество: отсутствие определенности в соотношении сил стран — участниц сообщества служит одной из главных причин возникновения войн между ними. Это же можно сказать и о некоторых внутренних режимах, таких, как консоциативное устройство, в условиях которого попытки различных групп выяснить, кто сильнее, оказываются чреватými политическими потрясениями и даже гражданской войной. В иммигрантских же обществах аналогичная неопределенность дает прямо противоположный результат: для людей, не знающих, какое по-

ложение занимают они среди других людей, толерантность является, очевидно, наиболее разумным способом поведения. Но и здесь регулярно возникает вопрос власти — кто кем правит? — хотя, возможно, он и не является самым важным из всех вопросов. Куда чаще появляются относительно мелкие вопросы: кто чаще других оказывается в наиболее сильной позиции? Кто наиболее заметен в общественной жизни? Кто является получателем наибольшей части ресурсов? Вряд ли возможно получить ответ на все эти вопросы (включая и главный вопрос) без обращения к обсуждаемым далее в этой главе темам класса, пола, религии и т.п.; правда, возможна и независимая постановка всех этих вопросов.

В многонациональных империях сила находится на стороне бюрократов метрополии. Всем же присоединенным группам внушают представление об их равенстве — равенстве в безвластии, следствием которого является неспособность угнетать соседей или принуждать их к чему-либо. Любая осуществленная на местах попытка действовать с точки зрения принуждения обжалуется в центре. Подобное имело место, например, в период мирного сосуществования турок и греков в пределах Османской империи. Уважали ли они друг друга? Вероятно, некоторые уважали, а некоторые — нет. Но характер их взаимоотношений зависел не от наличия или отсутствия взаимоуважения, а от того обстоятельства, что и те, и другие были в равной степени поработаны. Если же не все присоединенные группы являются в равной степени поработанными, терпимость между ними менее вероятна. Когда одна из групп считает себя особо приближенной к метрополии и демонстрирует способность вступать в союзы с ее заместителями, она зачастую пытается доминировать над другими — примером тому могут служить греки в римской Александрии. Если же говорить о самой империи, то власть ее особенно эффективно обеспечивает толерантность лишь в том случае, когда она сохраняет дистанцию между собой и подчиненными, демонстрирует нейтралитет и распространяется на всех без исключения своих подданных.

Именно обладание названными качествами делает имперскую власть особенно полезной для местных меньшинств, становящихся в этом случае оплотом империи. Лидеры национально-освободительных движений все как один выражают презрение к таким меньшинствам, называя их пособниками империализма и используя неприятие их обществом в собственных целях. Критическим моментом в истории толерантности является переход имперских владений в ста-

туе независимых национальных государств. Часто в этот период меньшинства подвергаются запугиванию, нападкам и выдавливанию их с территорий их проживания — так было с индийскими торговцами и ремесленниками в Уганде, вынужденными эмигрировать вскоре после ухода из этой страны англичан (в большинстве своем они последовали за ними в Великобританию, привнеся в метрополию, новый колорит). Группам этого типа иногда удается превратиться в меньшинство, пользующееся толерантностью окружающих, но путь их всегда тернист и его конечный пункт, даже если удастся благополучно его достичь,

вероятно, означает для меньшинств уменьшение их безопасности в целом и понижение их статуса. Таков один из аспектов типичной расплаты за национальное освобождение; правда, его можно избежать или, по крайней мере, смягчить, если удастся придать новому государству либерально-демократический характер.

Вероятно, в каком-то подобии взаимоуважения, по крайней мере между лидерами различных групп (ибо группы должны не только сосуществовать, но и договариваться об условиях сосуществования), нуждается и консоциативное устройство. Договаривающиеся стороны, подобно дипломатам в международном сообществе, должны согласовывать свои интересы. Если же они либо не могут, либо не хотят делать этого (живым примером чему служит ситуация, сохраняющаяся на Кипре после ухода с этого острова англичан), созданное консоциативное устройство оказывается обреченным на гибель. Но отдельно взятым членам разных сообществ нет нужды приспособливаться друг к другу нигде, кроме как на рынке, куда они приходят поторговаться. На практике консоциативное устройство наиболее легко осуществимо, пожалуй, тогда, когда составляющие его части имеют не слишком много общего, когда каждая часть обладает относительной самостоятельностью и замкнутостью. В таких случаях властные функции — скажем, перепись населения или расходование средств — осуществляются лишь на общегосударственном уровне, на котором лидеры общин вступают в дискуссии об ассигнованиях из бюджета и о назначениях на гражданскую службу.

В национальных государствах власть находится в руках нации, составляющей большинство; последняя, как мы уже выяснили, пользуется государственной властью в собственных целях. Это вовсе не обязательно является препятствием для взаимопонимания между отдельными представителями меньшинства и большинства на бытовом уровне; наиболее развито такое взаимопонимание у граж-

70

дан либерально-демократических государств. Но группы, составляющие меньшинство, не равны с другими уже в силу своей малочисленности, и демократическая процедура принятия решений не оставляет им шансов на то, что в вопросах общественной культуры будет учтено их особое мнение. Большинство терпимо к культурным различиям в той же мере, в какой правительство терпимо к политической оппозиции: в обоих случаях терпимость олицетворяется наличием гражданских прав и свобод, а в качестве гаранта действенности тех и других выступает независимый суд. В этих условиях составляющие меньшинство группы организуются, спланиваются, изыскивают средства, создают различные формы обслуживания для своих членов, издаются журналы и книги; они в праве учреждать любые институты, какие только придут им в голову, лишь бы на них хватило средств. Чем богаче их внутренняя жизнь, чем более отлична их культура от культуры большинства, тем менее склонны они горевать по поводу отсутствия в жизни общества в целом воплощений их собственных обычаев и верований. И наоборот, если принадлежащие к меньшинствам группы слабы, их отдельные представители все чаще будут перенимать обычаи и верования большинства, по крайней мере в общественной жизни, а порой также и в частной. Только когда группа по занимаемому ею положению не относится ни к тому, ни к другому случаю, когда она как бы "зависает" в некоей промежуточной позиции, между нею и обществом в целом возникает напряженность, выливающаяся в непрерывающиеся бои за утверждение в общественной жизни собственных религиозно-культурных символов. Яркий пример тому — ситуация в современной Франции, описанная мною в гл. 3.

Аналогичная ситуация имела место и в ранней истории иммигрантских обществ, в период, когда первые иммигранты стремились установить собственное национальное государство. Впоследствии же новые и новые волны иммиграции приводят к появлению, по сути, нейтрального государства, этакой демократической разновидности имперской бюрократии. Воцаряясь (надолго или на время — этого никто не может предугадать), такое государство сохраняет некоторые из практических установлений и символов своих непосредственных предшественников. Поэтому каждая вновь прибывшая группа иммигрантов оказывается вынужденной приспосабливаться к языку и культуре ранее прибывших групп — хотя не исключено, что в процессе приспособления она и сама преобразует этот язык и эту культуру.

По

71

отношению ко всем этим процессам государство сохраняет отстраненную позицию, стремясь находиться "над схваткой". Оно не заинтересовано в том, чтобы тем или иным образом влиять на ход происходящих преобразований. Государство ведет диалог не с группами, а исключительно с индивидами, и, хотя нельзя сказать, что оно непосредственно создает открытое общество (в котором, как я уже показал, проведение политики толерантности является делом каждого), тенденцию к установлению такого общества в перспективе оно несомненно порождает. Полагают, что тем самым оно стимулирует появление первых признаков ожидаемого некоторыми выхода "за пределы толерантности". Вместе с тем никто не может сказать, сохранятся ли после осуществления такого выхода те существенные групповые различия, которые в любом случае необходимо уважать.

Классы

Как правило, нетерпимость приобретает особенно ожесточенный характер, когда различия культурного, этнического или расового порядка совпадают с классовыми различиями, т.е. когда члены меньшинств страдают еще и от экономического угнетения. Наименее вероятно такое порабощение в многонациональных империях, где каждая нация обладает собственным полным набором социальных классов. Множественность наций, как правило, предполагает наличие параллельных иерархических структур, даже если доли различных наций в богатстве империи не равны. Тот же параллелизм свойственен и международному сообществу, благодаря чему неравенство наций, какие бы проблемы оно ни порождало, все же не исключает отношений толерантности. Национальные элиты взаимодействуют между собой исключительно с позиций находящихся в их распоряжении властных полномочий, а не с позиций культуры. Элиты доминирующих государств очень быстро научаются уважать те культуры, которые ранее считались "низшими", стоит только политическим лидерам последних появиться на совете наций в блеске нового богатства или, скажем, новых вооружений.

В идеале, тот же характер носят взаимоотношения субъектов консоциации — различные сообщества, внутренне отличающиеся одно от другого, в масштабах всей страны играют роль приблизительно равноправных партнеров. Правда, на практике же зачастую

72

оказывается, что отличающееся в культурном плане сообщество является к тому же и экономически зависимым. Наглядным примером служат ливанские шииты — пример не

только двойной дифференциации, но и такого типичного ее следствия, как политическое бесправие. Описанный процесс является двусторонним: осуществляемая правительственными чиновниками в отношении членов подобной группы дискриминационная политика приводит к усилению и узакониванию той враждебности, с которой встречают членов данной группы во всех прочих сферах общественной жизни. На их долю выпадают худшая работа, худшее жилье, худшее образование. Они составляют низший класс, отмеченный определенными этнически-религиозными характеристиками. Терпимость к ним минимальна — скажем, им позволяют иметь собственные молельни, но при этом они всегда лишь объекты, но не субъекты толерантности. Классовое неравенство подрывает и кон-социативное равенство, и его ожидаемое следствие — взаимное признание.

В аналогичной позиции (и вследствие тех же причин) оказываются порой национальные меньшинства в национальных государствах. Независимо от того, что является источником неравенства — недостаток культуры, политическая или экономическая слабость, — неравенство, как правило, распространяется на все три стороны жизни. Но случается, что относительно слабые национальные меньшинства, скажем китайцы на Яве, достигают экономического процветания (хотя процветание их никогда не бывает таким изобильным, как это любят изображать выступающие против них демагоги большинства). Распад империй часто оставляют удачливые меньшинства опасно незащищенными перед лицом новых, нетерпимых властителей национального государства. Такая нетерпимость способна принимать крайние формы — мы видели это на примере индийских поселенцев в Уганде. Явное процветание неизбежно навлекает проблемы на голову национального меньшинства, особенно нового. С другой стороны, незаметная бедность влечет за собой не столько опасность для жизни, сколько усугубление общего жалкого положения меньшинства, оборачиваясь полным непризнанием его и некой автоматической, бездумной дискриминацией. Посмотрите на "незаметных" мужчин и женщин меньшинств (или низших каст), пополняющих собой армию дворников, уборщиков мусора, судомоек, санитаров в больницах и т.п. — их наличие воспринимается как нечто само собой разу-

73

меющееся, на них редко останавливается взгляд, представители большинства с ними практически не общаются.

Такого рода группы обычны для иммигрантских обществ — например, группы вновь прибывших иммигрантов из бедных стран, привезшие с собой и свою нищету. Но неизбежная нищета и некультурность присущи не столько иммигрантам (ведь они, как бы там ни было, являются системообразующим элементом иммигрантского общества), сколько покоренным коренным народам, а также принудительно ввезенным группам, таким, как чернокожие рабы и их потомки в странах Америки. В данном случае крайняя политическая зависимость идет рука об руку с крайней экономической зависимостью и расовой нетерпимостью, роль которой в обоих случаях весьма значительна. Сочетание политической слабости, нищеты с принадлежностью к презираемой расе ставит присущий иммигрантскому обществу толерантный режим в крайне сложное положение. Презираемые группы обычно не обладают ресурсами для поддержания богатой внутренней жизни и в силу этого оказываются неспособны развиваться ни по модели корпоративно организованной религиозной общины вроде тех, что существовали в рамках империй (хотя покоренным аборигенам иногда и предоставляются легитимные формы для образования подобных общин), ни по модели компактно проживающего национального меньшинства. Выходцам из этой среды не

разрешается идти своим путем, поднимаясь вверх по иммигрантской социальной лестнице. Они составляют некую аномальную касту, обитающую на самом дне классовой системы.

Везде, где существует возможность более или менее единообразного воспроизведения в каждой из существующих групп одной и той же классовой структуры, неравенство не исключает толерантности. Там же, где групповая принадлежность однозначно совпадает с классовой, терпимость определенно исключена. Любая этническая или религиозная группа, составляющая люмпен-пролетариат, или низший класс общества, практически обречена на роль объекта всеобщей нетерпимости — хотя, конечно, о погромах или выдворении речь здесь не идет (ибо члены таких групп часто играют экономически полезную роль, которую не желает брать на себя никто другой), — но в этих случаях имеет место повседневная дискриминация, неприятие и унижение представителей низшего класса. Прочие народы при этом, несомненно, игно-

74

рируются, но это игнорирование не равносильно толерантности, ибо оно сопряжено со стремлением превратить их в незамечаемых членов общества *°. В принципе, для улучшения положения низших классов можно было бы начать обучать общество уважению к представителям низших классов и выполняемым ими ролям, равно как и вообще большей терпимости в отношении всех тех людей, кто выполняет любую работу, в том числе тяжелую и грязную. Если же взглянуть на вещи реалистически, то придется признать, что до тех пор, пока не разорвана связь между классовой и групповой принадлежностью, ни о каком уважении или терпимости речи тут идти не может.

Цель тех или иных акций (или обратной дискриминации при приеме в университеты, при отборе государственных служащих и распределении государственных ассигнований) как раз и заключается в том, чтобы разрушить эту связь между групповой и классовой принадлежностью. Ни одна из подобных попыток не носит эгалитарного характера в том, что касается индивидов; последние лишь передвигаются вверх и вниз по лестнице социальной иерархии. Положительная деятельность является эгалитарной лишь на групповом уровне, так как ставит перед собой цель организовать в каждой из групп схожие иерархии путем образования внутри подчиненных групп недостающих классов — высшего, профессионального или среднего. В случае приблизительной одинаковости всех групп с точки зрения существующих в них классовых структур культурные различия воспринимаются как более приемлемые. Последнее утверждение неприменимо к случаям ожесточенных национальных конфликтов, но там, где плюрализм уже существует, как, например, в конфедерациях и иммигрантских сообществах, данное утверждение имеет силу. В то же время опыт Соединенных Штатов показывает, что создание привилегированных условий для угнетенных групп — какими бы ни были отдаленные последствия этой акции — на короткое время усиливает нетерпимость в отношении их. Эта акция оборачивается настоящей несправедливостью в отношении к некоторым людям (обычно это бывают представители следующей по степени угнетенности группы), что порождает политически опасное негодование. Видимо, именно поэтому более широкая терпимость плюралистических

40 См. классическим роман Ральфа Эллисона: Ellison R. *Invisible Man*. N.-Y.: Random House, 1952.

обществ предполагает больший эгалитаризм. Вероятно, для данных обществ ключом к успеху является не воспроизведение — или не только воспроизведение — в каждой группе аналогичных иерархий, а уменьшение иерархичности общества в целом **.

Тендер

Вопросы, касающиеся строения семьи, роли тендера и сексуального поведения, относятся к числу тех, в которых современные общества демонстрируют больше всего различий. Было бы ошибкой думать, что данное разнообразие само по себе ново: споры вокруг полигамии, конкубината, ритуальной проституции, затворнического образа жизни женщин, обрезания и гомосексуализма делятся на протяжении тысячелетий. В данной сфере специфическим образом преломились особенности культур и религий, приняв форму тех или иных характерных обычаев, а также форму критики "чужих" обычаев. Но предел тому, что может быть предметом обсуждения (и кто может принять в нем участие), устанавливает практически повсеместное доминирование мужчин. Ныне же получившие широкое признание идеи равенства и прав человека ставят эти ограничения под сомнение. Ныне не осталось закрытых для обсуждения тем, критическому рассмотрению подвергается любая культура и любая религия. В одних случаях это ведет к установлению терпимости, в других — наоборот, к разжиганию нетерпимости. При этом теоретический и практический водораздел между терпимым и нетерпимым чаще всего проходит — и устанавливается — с учетом того, что я буду именовать для краткости проблемой тендера.

Великие многонациональные империи обычно оставляли эти вопросы в компетенции составляющих их сообществ. Тендерные отношения считались внутренним делом каждого сообщества и не затрагива-

41 Читатель может счесть полезным для себя более подробное знакомство с данным вопросом, выходящим за рамки моего сравнительного исследования. См.: Galanter M. *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*. Berkeley: University of California Press, 1984. Индийская разновидность "компенсаторной дискриминации" была особо предназначена для преодоления свойственных старому режиму вековых традиций "стигмации" и нетерпимости, и Галантер доказывает, что попытка достичь этой цели путем набора гражданских служащих из числа "неприкасаемых" позволила Индии сделать, по крайней мере, шаг к достижению поставленной цели, но это был всего лишь шаг.

ли, либо не должны были затрагивать отношений между ними. На общих рынках инородные способы ведения торговли считались нетерпимыми, семейный же ("частный") закон полностью отдавался на откуп традиционным религиозным властям или старейшинам (мужчинам). В их же руках находились устоявшиеся обычаи; имперские чиновники, как правило, не вникали в эту сферу.

Вспомним, как неохотно в 1829 году англичане пошли наконец на отмену в индийских штатах обычая сатпи (самосожжения вдовы на погребальном костре вместе с телом мужа). В течение многих лет ост-индская компания, а затем и британское правительство терпели этот обычай из-за, говоря словами историка XX века, "продекларированного намерения уважать

как индуистские, так и мусульманские верования и предоставлять им право свободного отправления культа". Даже правители-мусульмане, не испытывавшие, по словам того же историка, никакого уважения к индуистским верованиям, лишь эпизодически и без особой страсти боролись с этим обычаем **. Таким образом, имперская толерантность распространялась даже на сатпи, а если верить английским описаниям того, как в действительности подобное происходило, то можно сказать, что толерантность эта была очень и очень велика.

Можно, по крайней мере, предположить, что консоциативное устройство способно достичь аналогичного уровня терпимости, если силы входящих в него сообществ находятся в состоянии, близком к равновесию, и при этом лидеры одного из сообществ демонстрируют сильную приверженность к тому или иному обычаю. Между тем национальное государство, в котором баланса сил нет по определению, не потерпит обычаев, подобных сатпи, в среде национального или религиозного меньшинства. В иммигрантском обществе, где каждая группа является меньшинством в отношении всех остальных, толерантность в таких размерах также невозможна. Пример мормонов в Соединенных Штатах показывает, что такие отклоняющиеся от нормы формы брака, как полигамия, не встречают терпимого к себе отношения, даже когда являются полностью внутренним делом, чем-то, что относится исключительно к домашней жизни людей. В последних двух случаях государство признает равноправными гражданами всех своих членов — включая вдов индусов и жен мормонов — и утверждает единство закона для всех. Никаких коммунальных судов не существует; вся страна находится под действием единой юрис-

42 Griffiths P. Sir. The British Impact on India. London: Mac-Donald, 1952, pp. 222, 224.

77

дикции, в рамках которой обязанностью государственных чиновников является препятствование, по мере своих сил, совершению сати. Для них это то же самое, что и выполняемая ими по мере сил обязанность препятствовать совершению самоубийства. Если же совершению сати "помогали", принуждая женщину к совершению этого обряда (что на практике имело место довольно часто), то представители власти должны были рассматривать это принуждение как убийство; при этом религиозные или культурные мотивы не могли служить оправданием.

Так, по крайней мере, трактуют данные случаи государства, подпадающие под мое определение национального государства либо иммигрантского общества. Но порой реальность сохраняет в себе элементы далекого прошлого — взять хотя бы такой ритуал, как уродование женских гениталий или, говоря более нейтральным языком, клиторэктомия и зашивание. Обе эти операции обычно продельваются в целом ряде африканских стран над новорожденными девочками или молодыми женщинами, а, так как никто до сих пор не выступил с предложением об осуществлении гуманитарного вмешательства с целью прекращения подобной практики, можно сказать, что международное сообщество толерантно относится к последней (толерантно на государственном уровне, в то время как ряд организаций, работающих в масштабах международного гражданского общества активно противостоят этому). Данные операции проводятся также внутри иммигрантских африканских общин в Европе и Северной Америке. Запрещение их было особо оговорено в законах Швеции, Швейцарии и Великобритании, хотя серьезных попыток привести запрет в исполнение не предпринималось. Во Франции, этом классическом национальном государстве

(являющемся ныне, как мы показали, еще и иммигрантским обществом) в середине 80-х годов жертвами таких операций могли стать около 23 тыс. девушек. Неизвестно, над сколькими из них фактически была проделана данная операция. Однако в рамках общего закона, запрещающего нанесение увечий, был проведен целый ряд широко освещаемых судебных процессов над женщинами, производившими подобные операции, и над матерями данных девочек. Женщины были осуждены условно. В результате данная практика (если брать с середины 90-х годов) осуждена публично, но на деле к ней относятся толерантно *3.

"Данные факты я заимствую из ст.: WnterB. Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision // Signs 19 (summer 1994), pp. 939—974.

78

Доводом в пользу терпимости является здесь "уважение культурного разнообразия". Данное разнообразие, если следовать модели национального государства, должно возникать благодаря тому выбору, к которому приходит вся совокупность усредненных членов культурного сообщества. Отсюда появление в 1989 г. петиции, направленной против криминализации того, что французы именуют "эксцизией": "Требование обвинительного приговора против того, что не угрожает республиканскому строю и что, подобно обрезанию, может быть безоговорочно отнесено к сфере личного выбора граждан, явится демонстрацией нетерпимости, способной лишь умножать те самые человеческие драмы, которых она намерена избежать, и обнаружит крайнюю узость представлений о демократии" **. Как и в случае с сати, здесь важно правильно описать суть дела: клиторэктомия и зашивание "сравнимы ... не с удалением крайней плоти, а с удалением пениса" *5, и если бы обрезание означало последнее, трудно вообразить, что к нему относились бы как к делу личного выбора. В любом случае новорожденные девочки идут на это не по собственной воле. И есть основания полагать, что французское государство обязано защищать их своими законами: ведь некоторые из них являются гражданами, а большинство — будущими матерями граждан Франции. В любом случае они являются жителями Франции и в будущем станут участвовать в социально-экономической жизни этой страны; и даже если они будут продолжать жить исключительно в рамках иммигрантского сообщества, они вовсе не обязаны оставаться в нем (в чем и состоит одно из преимуществ жизни во Франции). В целях заботы о подобных индивидах толерантность определенно не должна распространяться на ритуальное нанесение увечий, так же как не распространяется она на ритуальное самоубийство. Столь крайние проявления культурного своеобразия могут быть защищены от вмешательства извне только в том случае, когда границы терпимости раздвинуты шире, чем это может иметь и имеет место в национальных государствах или иммигрантских обществах *1.

44 Цит по: Ibid., p. 951, из петиции, составленной Мартином Лефевром и опубликованной в 1989 г. под эгидой Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (mauss). Приводимый там перевод несколько мною отредактирован.

45 Ibid., p. 957.

46 Следует подчеркнуть, что мои доводы нацелены не на причисление подобных обычаев к разряду уголовных преступлений; для борьбы с ними достаточно было бы той или иной формы государственного вмешательства. Уинтер приводит убедительные доводы в пользу попыток преобразовать сами процессы культурного воспроизводства, предполагающих просвещение взрослых, медицин-

В других случаях, там, где нравственные ценности общества в целом — национального большинства либо коалиции меньшинств — не подвергаются столь непосредственным нападкам, религиозные или культурные различия (и "личный выбор") способны послужить оправданием, различия могут быть уважаемы, а нестандартные гендерные практики могут быть восприняты с толерантностью. Такая ситуация имеет место в случае с малочисленными меньшинствами или сектами вроде американских менонитов или хасидов, которым государственные чиновники порой готовы предложить то или иное компромиссное решение (посредниками в достижении которого порой готовы служить суды) — например, отдельную перевозку разнополых учащихся в школьных автобусах или обучение их в разных классных комнатах.

Говоря о более крупных, мощных (и более опасных) группах, следует отметить, что им не так легко добиться аналогичных уступок — даже в относительно несущественных вопросах, — а уже достигнутые компромиссы всегда могут быть оспорены любым членом группы или секты как ущемляющие ее гражданские права. Представим себе, что было заключено соглашение, позволяющее девочкам-мусульманкам находиться во французской школе с покрытой головой, как того требуют их обычаи (а такое соглашение действительно следует заключить) *7. Это было бы компромиссом с нормами национального государства, в котором отразилось бы признание права иммигрантских сообществ на реализацию (весьма скромную) своей специфики в общественной сфере. Что до светских традиций французского образования, то они будут продолжать господствовать в составлении учебной программы и учебного календаря. Представим теперь, что ряд девочек-мусульманок заявляют о том, что ходить с покрытой головой их принуждают их семьи и что данное компромиссное соглашение лишь усилит степень принуждения. В таком случае условия ком-

ские консультации и т.п. (ibid., pp. 966—972). Другое исследование на эту тему, автор которого приходит к схожим выводам, см. в ст.: Cohen-Almagor R. Female Circumcision and Murder for Family Honour Among Minorities in Israel // Schuize K. E., Stokes M., Campbell C. Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East. London: 1. B. Tauris, 1996, pp. 171—187. 47 Ср. новаторский подход к данному вопросу Анны-Елизаветы Галлеоти: Galle-oti A. E. Citizenship and Equality: The Place for Toleration // Political Theory, № 21 (Nov. 1993), pp. 585—605. Я многое почерпнул для себя из бесед с д-ром Галлеоти о проблемах терпимости в современной Европе.

?0

промисса пришлось бы пересмотреть. В национальном государстве и в иммигрантском обществе — но не в многонациональной империи — право на защиту от подобного принуждения (а тем более на защиту от куда более сурового вида принуждения, коим является клиторэктомия) должно возобладать над "семейными ценностями" религиозного или культурного меньшинства.

Это крайне деликатная тема. Угнетение женщин, о коем красноречиво свидетельствуют такие обычаи, как содержание их в затворничестве, принуждение их к ношению скрывающих тело одежд и нанесение им увечий, имеет своей целью не только обеспечение патриархальных прав собственности. Оно связано также и с воспроизведением норм культуры и религии, и

женщины играют здесь роль наиболее надежных агентов. Исторически мужчины являлись более активными участниками общественной жизни — в составе армий, судов, ассамблей и рынков; они всегда были потенциальными носителями новшеств и агентами ассимиляции. Подобно тому, как национальная культура лучше сохраняется в сельской, а не в городской местности, лучше сохраняется она и в частной или домашней обстановке, нежели в общественной жизни; а это в подавляющем большинстве случаев равносильно утверждению о том, что женщины в большей степени являются ее хранителями, чем мужчины. В роли передатчиков традиции выступают колыбельные, которые матери поют детям, молитвы, которые они шепчут, одежда, которую они шьют, еда, которую они готовят, а также домашние ритуалы и обычаи, которым они обучают детей. Как будет осуществляться эта передача с выходом женщины в общественную жизнь? Вопросы ношения традиционных головных уборов в школе становятся предметом столь страстного спора именно потому, что получение образования связано с первым выходом человека в общество.

Вот как выглядит этот спор в случае, когда имеет место столкновение традиционной культуры или религии с национальным государством или иммигрантским обществом. "Вы обязуетесь толерантно относиться к нашему сообществу и его обычаям, — говорит традиционалист, — но, если так, вы не можете отказать нам в праве контролировать собственных детей (и особенно девочек). В противном случае вы не являетесь толерантными по отношению к нам". Толерантность подразумевает наличие у сообщества права на самовоспроизведение. Но это право вступает в конфликт с правами отдельных граждан, принадлежавшими некогда лишь мужчинам и потому не столь опасными. Теперь же права распространены и на женщин. То, что права инди-

81

видов в конечном счете возобладают, представляется неизбежным, ибо гражданское равенство является основной нормой как для национального государства, так и для иммигрантского общества. В таком случае воспроизведение сообщества станет менее гарантированным или, по крайней мере, будет осуществляться в виде процессов, приводящих к не столь предсказуемым результатам. Традиционалисты должны будут научиться внутренней толерантности — толерантности по отношению к различным вариантам собственной культуры и религии. Но прежде чем этот урок будет усвоен, следует ожидать наступления продолжительного периода "фундаменталистской" реакции, при этом в центре внимания чаще всего будут находиться вопросы тендера.

Некоторое представление о том, какой характер примет эта реакционная политика, дают войны, разгоревшиеся в Соединенных Штатах вокруг проблемы абортов. С фундаменталистской точки зрения, моральная проблема состоит в том, может ли общество терпеть убийство младенцев в чреве матери. Но политический аспект проблемы имеет для обеих сторон несколько иное звучание: кто будет контролировать сферу воспроизводства? Чрево матери есть лишь первая из возможных "контролирующих инстанций"; следующими, как мы видели, являются дом и школа, и они уже стали предметом споров. Окажись эти споры урегулированы — а они рано или поздно будут разрешены в пользу независимости женщин и тендерного равенства, — что тогда останется от культурных различий, составляющих предмет толерантности? Если верить традиционалистам, не останется ничего. Но вряд ли стоит верить им на слово. Тендерное равенство будет принимать различные формы в разных местах и в разные времена (и даже в одно и то же время, в одном и том же месте, но внутри различных групп), и некоторые из этих форм окажутся совместимыми с

культурными различиями. Может случиться даже, что мужчины начнут играть более заметную, чем ныне, роль в сохранении и воспроизведении тех культур, ценность которых они провозглашают.

Религия

Большинству людей в Соединенных Штатах, да и на Западе вообще, кажется, что религиозной терпимости достичь легко. Сообщения о религиозных войнах, ближних (в Ирландии и Боснии) и дальних (на

82

Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Азии), вызывают у них недоумение. Должно быть, в таких регионах религия проникнута духом этнической или национальной вражды либо она отличается неким экстремизмом, фанатизмом и потому являет собой (как нам кажется) нечто из ряда вон выходящее. Разве мы не доказали собственным примером, что свобода вероисповедания, добровольность ассоциаций и политический нейтралитет в совокупности ведут к сглаживанию религиозных различий? Разве не способствуют эти заповеди американского плюрализма воспитанию взаимной терпимости и налаживанию благополучного сосуществования? Мы разрешаем каждому человеку верить в то, во что он хочет верить, посещать ту церковь, которую он выберет сам, — либо же не верить в то, во что ему верить не хочется, оставаться вне той или иной церкви и т.п. Чего еще желать человеку? Разве подобное не есть образец толерантного устройства общества?

На самом деле существуют, конечно, и другие, реальные или гипотетические, режимы: так, система милкетов была установлена специально для религиозных общин; консоциативные устройства также, как правило, сводят воедино различные религиозные или этнические группы. Но ныне преобладающей моделью является возникшая в XVII веке в Англии и перенесенная впоследствии через Атлантику модель толерантности по отношению к отдельно взятым верующим. Необходимо¹ поэтому поподробней рассмотреть некоторые из тех затруднений, с которыми эта модель сталкивается. Остановлюсь на двух проблемах, важных как для прошлого, так и для настоящего: речь идет, во-первых, о проблеме сохранения на границах современных национальных государств и иммигрантских обществ религиозных групп, требующих признания себя как групп, а не признания тех, кто эти группы составляет; и, во-вторых, о сохраняющихся требованиях такой "веротерпимости" (и нетерпимости), которая выходила бы за рамки свободы ассоциаций и вероисповедания и распространялась бы на широкий спектр других видов социальной деятельности.

Одной из причин того, что в странах, подобных Соединенным Штатам, веротерпимость дается гражданам легко, является то обстоятельство, что учреждаемые индивидами церкви и конгрегации, при всех их теологических разногласиях, отличаются большой похожестью друг на друга. В XVII веке веротерпимость существовала, прежде всего, как результат компромисса протестантских сект. Также и в Соединенных Штатах распространение (вслед за учреждением в Массачусетсе "священного союза") толерантного режима способствовало обращению в

83

протестантство входящих в этот союз групп. Американские католики и иудаисты постепенно утрачивали сходство с католиками и иудаис-тами других стран: ослабевал контроль со стороны религиозной общины; в речах священников не было уже прежней властности; индивиды утверждали собственную религиозную независимость, отдалялись от общины и вступали в брак с иноверцами. Тенденция к умножению числа общин путем их деления, четко обозначившаяся уже в первые дни Реформации, стала отличительной чертой религиозной жизни в Америке. Толерантность сглаживала различия, и, кроме того, она дала всевозможным группам определенный шаблон приспособления к протестантской модели, что весьма облегчало сосуществование.

Однако некоторые группы сопротивлялись этой тенденции — описанного "несогласия с инакомыслием" (той самой почвы, на которой, так сказать, изначально произросли протестанты) решили избежать протестантские секты и ортодоксальные фракции традиционных религиозных общин. Вернусь к уже приводимым мной в качестве примера менонитам и хасидам. Режим веротерпимости заставил приспособиться и эти группы — но лишь маргинально. Режим позволял им продолжать существовать изолированно и вступил в компромисс с ними по таким вопросам, как государственное образование. Так, например, менонитам долгое время разрешалось давать образование своим детям на дому; когда же наконец сначала штат Пенсильвания, а затем Верховный суд потребовали, чтобы они посылали детей в государственные школы, они сохранили за собой право завершать образование своих детей в более раннем возрасте, чем тот, что был оговорен законом 48. В принципе, объектом толерантности являлась в данном случае принимаемая несколькими поколениями серия частных решений относительно вступления в конгрегацию менонитов и отправления культа в соответствии с их канонами. На деле же истинным объектом толерантности была и остается здесь община менонитов как целое, а также практика принудительного контроля этой общины над своими детьми (лишь отчасти смягченная государственным

48 Выступление против данной практики компромиссов (на мой взгляд, чересчур суровое) см. в кн.: Shapiro I. *Democracy's Place*. Ithaca, N.-Y.: Cornell University Press, 1996, ch. 6: *Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin v. Yoder* (написано совместно с Ричардом Арнесоном); Cutmann A. *Civil Education and Social Diversity // Ethics*, № 105 (Apr. 1995), pp. 557—579.

84

образованием). Подобная разновидность толерантности заставляет нас мириться с тем, что дети менонитов остаются гражданами-недоучками по сравнению с прочими американскими детьми. Такой порядок отчасти оправдывается маргинальностью менонитов, их принципиальным нежеланием существовать где-либо, кроме как на границе американского общества, нежеланием допускать никакого влияния на себя самих. Существуют и другие маргинальные религиозные секты, схожим образом контролирующие жизнь собственных детей и не встречающие в этом особого сопротивления со стороны либерального государства.

Наиболее интересной чертой, ознаменовавшей первые проявления толерантности в Америке, было освобождение от военной повинности членов определенных протестантских сект, широко известных своими пацифистскими убеждениями *9. Ныне неучастие по идейным мотивам относится к числу прав индивида, хотя если говорить о том, что является для политических властей самым верным признаком наличия таковых мотивов, то это опять же

принадлежность к секте. Изначально неучастие было фактически групповым правом. Да и вообще любые изъявления свободы совести применительно к социальным вопросам — таким, как отказ от клятвы, работа присяжным, получение государственного образования, уплата налогов, требования разрешить полигамные браки, жертвоприношения животных, ритуальное использование наркотиков и т.п., — все это и по сей день обладает легитимностью лишь постольку, поскольку является частью отправления культа или атрибутом коллективного образа жизни. Все эти притязания не имели бы никакой легитимности, если бы выдвигались исключительно в индивидуальном порядке, даже если бы данные индивиды утверждали, что их представления о том, что следует и чего не следует делать, являются коллективной позицией (этаким со-знанием), объединяющим каждого из них с Богом.

Обычаи меньшинств и налагаемые ими запреты, не являющиеся составными частями свободы ассоциаций и вероисповеданий, могут быть терпимы или нетерпимы — в зависимости от того, находятся ли они у всех на виду и пользуются ли скандальной известностью, а также от степени негодования большинства по поводу их. И национальные государства, и иммигрантские сообщества имеют в своем распоряжении богатый выбор средств практического приспособления к подобным ситуациям.

49 См. собрание правовых документов, речей и памфлетов в кн.: *Conscience in America*/Schlissel L. (ed.), N.-Y.: E. P. Dutton, 1968.

85

Мужчины и женщины, заявляющие властям, что их религия предписывает им делать то-то и то-то, вполне могут рассчитывать на то, что их требования будут удовлетворены, даже если это не разрешено никому другому, — особенно если требование свое они излагают спокойно. А главы общин, доказав властям, что обладание ими полномочиями принуждать членов общины необходимо для выживания таковой, вполне могут получить такие полномочия с определенными либеральными ограничениями. Между тем имеет место постоянная, хотя и не всегда мощная, тенденция перехода к индивидуалистической модели — модели общины как свободного сообщества, двери которого открыты как на вход, так и на выход; сообщества, мало влияющего на повседневную жизнь своих членов, хотя и претендующего на такое влияние.

В то же время в современных Соединенных Штатах данный толерантный режим ощущает на себе давление со стороны групп, находящихся внутри (христианского) большинства, — тех, кто не возражает против свободы ассоциаций и вероисповеданий, но опасается утраты социального контроля. Они готовы терпеть религиозные меньшинства (поэтому они и выступают в роли защитников свободы вероисповедания), но при этом они совершенно нетерпимы к проявлениям личной свободы вне стен церкви. Если общины сектантского толка стремятся к контролю над поведением своих членов, то экстремистски настроенные представители религиозного большинства стремятся контролировать поведение всех — и делают это во имя якобы общей (например, иудео-христианской) традиции, во имя "семейных ценностей" или же исходя из собственного точного знания того, что правильно, а что неправильно. Подобное является ярким примером религиозной нетерпимости. При этом свидетельством частичного успеха толерантного режима является то, что объектом непримиримости оказывается здесь не то или иное религиозное меньшинство, а создаваемая режимом атмосфера свободы.

Несомненно, в этой атмосфере свобода расцветает и даже достигает того, что я назвал бы концентрированным выражением свободы, но от этого, по крайней мере, веротерпимость не зависит. Существенные ограничения свободы личности, такие, как запрет аборт, цензура печатных изданий (или текстов в электронных средствах коммуникации), дискриминация гомосексуалистов, недопущение женщин в определенные профессии и т.д., — все это, даже будучи порождением религиозной нетерпимости, полностью совместимо с веротерпимостью, то есть с существованием всевозможных

церквей и конгрегации, члены которых свободны отправлять культ самыми различными способами. Это не противоречие между толерантностью и запретами; противоречие заключается в самой идее веротерпимости, ибо практически все религии, пользующиеся толерантностью режима, нацелены на ограничение индивидуальных свобод, являющихся, по крайней мере для либералов, основой идеи свободы как таковой. Сама структура большинства религий подразумевает контроль над поведением. Требовать от них отказа от этой цели или от средств ее достижения значит требовать такого преобразования этой религии, результата которого никто не сможет предсказать.

Конечно, уже существуют и совершенно новые религиозные общины, но они если и удовлетворяют потребности верующих, то далеко не всех. Отсюда возврат сект и религиозных культов, а также фундаменталистских теологических систем, бросающих вызов господствующему толерантному режиму. Предположим, удалось преодолеть все это противостояние (такое же допущение я делал и в предыдущей главе) — что тогда? В чем будет заключаться жизнестойкость и организационная надежность чисто добровольной веры?

Образование

Школы уже фигурировали в этом исследовании, а именно — в обсуждении тендера и культурного воспроизводства. Здесь же я должен обратиться к одной важной теме (и затем вновь поднять ее в разделе о гражданской религии), связанной с воспроизводством самого толерантного режима. Разве не должен данный режим распространяться на всех детей, невзирая на их групповую принадлежность, а также на то, насколько ценны собственные институты данной группы и насколько велики добродетели ее основателей, героев и современных вождей? И разве не будет насаждаемое режимом образование мешать своим однообразием социализации детей в составе различных культурных общин или, по крайней мере, играть роль противовеса этой социализации? В обоих случаях ответ будет несомненно утвердительным. Все режимы должны осуществлять обучение собственным ценностям и достоинствам, и это обучение не может не конкурировать с тем, чему учат ребенка родители или община. Но такая конкуренция способна послужить полезным уроком взаимной терпимости (и связанных с нею про-

блем). Государственные учителя должны толерантно относиться, скажем, к религиозному образованию вне школы, а религиозные учителя — к организуемому государством обучению основам гражданственности, политической истории, естествознанию и другим светским дисциплинам. Вероятно, детям удастся узнать кое-что из того, что представляет собой толерантность на практике, а когда, например, сторонники креационизма ставят под

сомнение то, чему учат в школе на уроках биологии, то дети благодаря этому получают и некоторое представление о сопутствующих толерантности проблемах.

Наименьшие требования к образовательному процессу предъявляют многонациональные империи. Вряд ли их политическая история, состоящая главным образом из завоеваний, способна была зародить в душах покоренных народов чувство лояльности; поэтому правильной всего было не включать ее в образовательные программы. Чаще преподавалась лояльность императору, изображаемому в виде императора всех народов. Именно император, а не империя, стоял в центре официального образования, ибо последняя часто обладала явно национальным характером, в то время как отдельно взятый лидер мог, по крайней мере, сделать вид, что он выше узконациональных интересов. Иногда императоры действительно стремятся к воспарению, к самообожествлению, освобождающему их от земных связей. Но и требование обожествленного императора, чтобы его подданные молились на него — наводящее на мысль о тех римских властителях, которые пытались воздвигнуть собственные статуи в иерусалимском храме, — является примером религиозной нетерпимости. Школа — это наиболее подходящее место для воцарения имперского лика, милостиво взирающего на учащихся детей, — и неважно, чему именно они учатся и на каком языке, неважно, является ли школа местной или общинной.

Консоциативные устройства тоже способны осуществлять обучение по программе-минимум, в центре которой зачастую оказывается выхолощенная история сосуществования и взаимодействия сообществ и обслуживающих их институтов. Чем дольше длится сосуществование, тем больше вероятность того, что общее политическое лицо будет дополнено соответствующим культурным содержанием (именно это и произошло в Швейцарии), которое составит достойную конкуренцию культурам различных составляющих консоциативное устройство общин. И все же предметом преподавания является, по крайней мере в принципе, политическая история признан-

88

ного и равноправного сосуществования этих общин.

Совершенно иначе обстоят дела в национальных государствах, имеющих собственные национальные меньшинства, когда одна община находится в привилегированном положении по отношению ко всем остальным. Этот режим гораздо более централизован, чем империи и консоциативные устройства, и потому он больше нуждается (а в случае демократически организованного национального государства нуждается и подавно) в настоящих гражданах — лояльных, ответственных, компетентных и знакомых с жизненным стилем господствующей нации мужчинах и женщинах. Соответственно, целью государственных школ должно быть воспитание именно такого рода граждан. Так арабы во Франции должны воспитываться в духе лояльности французскому государству, должны интересоваться политикой, разбираться в обычаях и формах выражения французской политической культуры, знать французскую политическую историю и иметь представление об институциональных структурах Франции. В общем и целом все арабы от мала до велика, кажется, соглашаются с данными целями образования; свою арабо-мусульманскую сущность они намерены утверждать исключительно через ношение символических одежд, а отнюдь не через изменение учебного плана. Они довольствуются (или делают вид, что довольствуются)

сохранением собственной культуры в негосударственных школах, в религиозных заведениях и дома. Но французское гражданство — вещь серьезная, значение которой выходит далеко за рамки узко политической сферы. Его интегрирующая и ассимилирующая мощь проявляла себя в течение долгих лет и может представляться если не детям, то многим родителям в виде опасности, нависшей над их культурой. И чем больше страны, подобные Франции, будут походить на иммигрантские общества (или становиться таковыми), тем легче будет противостоять данной угрозе.

О том, какие формы способно принять это противостояние, можно судить по войнам вокруг образовательных программ, подобным тем, что ведутся в Соединенных Штатах. Здесь детей учат тому, что каждый из них — гражданин плюралистического и толерантного государства, в котором объектом толерантности является индивидуальный выбор каждого в плане отождествления себя с той или иной культурой. Конечно, большинство из них являются изначально "отождествленными" с определенной культурой благодаря "выбору" своих родителей или (как это бывает в случае расового самоотождествления) благодаря месту, занимаемому в системе социальной дифференциации. Но, будучи американцами, они имеют право на последующий

89

выбор и обязаны толерантно относиться к существующим индивидуальностям и к любому выбору, который могут сделать окружающие. Эта свобода и эта толерантность и составляют то, что мы зовем американским либерализмом.

Школы учат детей всех этнических, религиозных и расовых групп Америки быть либеральными в вышеуказанном смысле, а значит, быть американцами — и это весьма похоже на то, как детей французских школ учат быть республиканцами, а значит, быть французами. Но американский либерализм обладает тем культурным нейтралитетом, которого недостает французскому республиканству. Это различие, кажется, соответствует двум политическим учениям: республиканство, как учил Руссо, нуждается в надежной культурной основе, позволяющей поддерживать высокую гражданскую активность; менее требовательный либерализм дает больше простора для частной жизни и культурного разнообразия. Но подобные различия легко могут оказаться преувеличенными 90. Либерализм также представляет собой солидную политическую культуру, корни которой уходят в английскую историю и историю протестантизма. Понимание того, что американские школы, фактически, несут на себе отпечаток этой истории и едва ли могут быть нейтральны в отношении ее, заставило некоторые непротестантские и неанглийские группы призывать к мультикультуралистскому образованию — что, по-видимому, потребовало бы не вычеркивания из учебного плана истории либерализма, а дополнения его иными историями.

Обычно справедливо утверждают, что суть мультикультурализма — в обучении детей культурам друг друга, в привнесении в образовательный процесс плюрализма иммигрантского общества. Если предшествующая версия нейтралитета, понимаемого — или, точнее, недопонимаемого — в качестве попытки избежать иных культур, ставила своей целью превращение всех детей в просто американцев (что равносильно стремлению воспитать из них поборников английского протестантизма), то идеология мультикультурализма предполагает признание представителей иных культур в качестве некоренных американцев, коими они и являются, и воспитание в них понимания

собственного разнообразия и способности радоваться этому разнообразию. Нет основания думать, что это понимание и эта

50 Качественное и обстоятельное рассмотрение требований, предъявляемых к образованию либеральной демократией, см. кн.: Gutmann A. *Democratic Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

90

радость каким-либо образом вступают в коллизию с требованиями либерального гражданства, — важно, однако, еще раз подчеркнуть, что либеральная идея гражданства менее обязывает, чем идея гражданина республиканского национального государства.

Но порой идеология мультикультурализма несет в себе и иную программу — программу, нацеленную на укрепление с помощью государственных школ обесцененных или находящихся под угрозой обесценивания идентичностей. И дело не в том, чтобы учить других детей тому, что значит быть в том или ином смысле отличным от других, а в том, чтобы учить детей, выглядящих непохожими на окружающих, тому, как правильно относиться к собственному отличию от других. Таким образом, данная программа нелиберальна — по крайней мере, в том смысле, что она как бы подтверждает установившиеся и предполагаемые идентичности и не имеет ничего общего с взаимностью или с индивидуальным выбором. Возможно, она также предполагает ту или иную форму раздельного образования, подобного тому, что предусматривается теорией и практикой афро-центризма, являющегося способом обеспечения детей чернокожих в государственных школах теми же ценностями, которыми обеспечивает католическая церковь детей католиков в частных школах. Но плюрализм присутствует лишь в системе в целом, а не отдельно в опыте каждого ребенка, так что требуется государственное вмешательство, дабы заставить разнообразные школы непременно преподавать детям — наряду со всем прочим, чему они их обучают, — также и ценности американского либерализма. Пример католиков показывает, что иммигрантское общество может быть устроено подобным образом, по крайней мере, до тех пор, пока большинство школьников учатся в смешанных классах. Вопрос в том, смогут ли сохраняться либеральные ценности в условиях, когда все дети учатся в "собственной" — либо католической приходской, либо афро-центристской — системе образования. В этом случае успех либеральной идеи будет зависеть от действенности внешкольного образования, т. е. от каждодневного опыта массового общения, работы и политической деятельности.

Гражданская религия

Поразмыслим о том, что преподается в государственных школах в качестве ценностей и достоинств самого государства как некое-

91

го светского откровения — "гражданской религии" (данный термин принадлежит Руссо) и. Если не принимать во внимание случаи обожествления императоров, разговор о религиозном откровении является здесь лишь речевой фигурой, но аналогия с религией удачна настолько, что есть смысл ее развить. Ибо, как явствует из рассмотрения вопроса о школах, речь идет о такой "религии", которая неотделима от государства: она суть кредо самого государства и в качестве такового имеет решающее значение для его воспроизводства и долговременного

сохранения им стабильности. Гражданская религия включает в себя полный набор политических доктрин, исторических повествований, знаковых фигур, памятных дат и мемориальных ритуалов, посредством которых государство запечатлевается в душах своих граждан, в особенности молодежи и лиц, недавно вступивших в гражданство. Возможно ли существование более, чем одного подобного набора для каждого государства? Несомненно, гражданские религии способны терпеть друг друга лишь внутри международного сообщества, но никак не внутри единого внутреннего режима.

На деле, однако, гражданская религия зачастую становится причиной нетерпимости и в рамках международного сообщества, подогревая приступы "приходского" "самодовольства" по поводу жизни по эту сторону границы, а также подозрительность и обеспокоенность тем, что имеет место по другую ее сторону. С другой стороны, влияние ее внутри страны может и не иметь опасных черт, так как она наделяет всех (по эту сторону границы) некой коренной единой идентичностью, благодаря которой дальнейшая дифференциация оказывается не столь опасной. Несомненно, гражданская религия, подобно государственному образованию, составляет конкуренцию групповой принадлежности индивида: в подобных взаимоотношениях находились в XIX веке французские республиканцы с французскими католиками; то же можно сказать и о современных республиканцах и современных мусульманах. Но так как гражданские религии обычно не имеют своей теоло-

51 The Social Contract, bk. 4, ch. 8; применительно к гражданско-религиозной практике современности этот термин был использован Робертом Белла. См. кн.: Bellah R. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. N.-Y.: Seabury, 1975).

52 Имеется в виду приверженность локальному сообществу, архаичный локализм, замкнутость в рамках общины. — Прим. рецензента.

92

гии, они способны опосредовать различия, в частности (и в особенности) религиозные. Оставляя в стороне единичный исторический конфликт революционных лет, нет причин думать, что верующий католик не может быть одновременно и преданным республиканцем.

Наилучшие условия для реализации толерантности возникают там, где гражданская религия оказывается меньше всего похожей на ... религию. Если бы, например, Робеспьеру удалось привязать республиканскую политику к некой целостной системе деизма, он мог бы тем самым создать непроходимую пропасть между республиканцами и католиками (мусульманами, евреями). Показательно, однако, что этого ему не удалось: политическое кредо проигрывает от соединения с истинной религиозной верой. То же можно сказать и о соединении его с истинным антирелигиозным неверием. Воинствующий атеизм — в большей степени, чем любая ортодоксия, — сделал коммунистические режимы Восточной Европы крайне нетерпимыми, а вследствие этого и политически слабыми: они оказались не в состоянии "переварить" огромные массы собственных граждан. Большинство же гражданских религий мудро берут на вооружение некую туманную, неразработанную, веротерпимую религиозность, проистекающую скорее из исторических преданий и празднований, а не из ясных и отчетливых убеждений.

Конечно, именно эта веротерпимость может вызвать возражения со стороны ортодоксальных религиозных групп, опасаящихся, что она сделает их детей терпимыми к религиозным

зablуждениям и светскому неверию. Трудно сказать, что можно возразить против подобных опасений; остается лишь надеяться на то, что они являются оправданными и что публичные школы, а также история гражданской религии и ее праздники возымеют именно то действие, которого так опасаются родители-ортодоксы. Родители вольны забрать своих детей из государственных школ и избежать приобщения их к гражданской религии посредством той или иной разновидности сектантского изоляционизма. Но утверждения, согласно которым уважение к разнообразию не позволяет иммигрантскому обществу, такому, как Соединенные Штаты, учить уважению к разнообразию, являются лишены смысла. А повествование об истории возникновения разнообразия и празднование связанных с этим великих собы-

93

тий, несомненно, являют собой легитимную форму такого либерального образования 53.

Иной характер должны иметь история государства и государственные праздники в национальных государствах: там они должны исходить из исторического опыта нации, представляющей большинство, и учить ценностям именно ее исторического опыта. Таким образом, гражданская религия создает возможность дальнейшей дифференциации внутри большинства (разделения по религиозному, региональному и классовому признаку) — но при этом она не перекидывает моста к меньшинствам. Вместо этого гражданская религия устанавливает стандарты индивидуальной ассимиляции: например, она предлагает вам, для того чтобы стать французом, суметь представить себе, что ваши предки штурмовали Бастилию или, в крайнем случае, что они сделали бы это, окажись они в Париже в то самое время. Но обладающие собственной гражданской религией национальные меньшинства все же пользуются терпимостью — до тех пор, пока собственные ритуалы они справляют частным порядком. И члены меньшинств могут стать гражданами, могут, скажем, изучить особенности французской политической культуры, не становясь французами по духу.

Особенно важная роль принадлежит единству идентичности как порождению гражданской религии в иммигрантских обществах, для которых характерно наличие столь разнообразных индивидуальностей. Очевидно, что еще более разнятся идентичности в многонациональных империях, но там, если оставить в стороне объединяющую фигуру императора и провозглашаемые им символы веры, общность не имеет такого же значения. Современные иммигрантские общества являются также и демократическими государствами, и их политическое здоровье зависит, по крайней мере отчас-

53 Иной взгляд на фундаменталистские возражения против либерального образования выражен в ст.: Stolzenberg N. M. "He Drew a Circle That Shut Me Out": Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education // *Harvard Law Review*, № 106, 1993, pp. 581-667. Описанный парадокс достаточно реален; и все же родители (христиане-фундаменталисты), о которых с таким сочувствием пишет Штолыденберг, возможно, преувеличивают то воздействие, которое оказывают на их детей государственные школы. Тем не менее добросовестные возражения таких родителей и их детей должны быть допустимы в либеральном обществе. См. обзор Стэнфорда Левинсона (Levinson S.), посвященный работе Carters. Culture of Disbelief// *Michigan Law Review* 92, № 6 (May 1994), pp. 1873—1892.

94

ти, от преданности идее и активности их граждан. Но если мы хотим, чтобы гражданская религия на местах усиливала и прославляла эти качества, то она должна приспособливаться к себе не только собственно религии, но и прочие гражданские религии. Конечно, наиболее ярые сторонники конкретной гражданской религии захотят подменить ею все прочие религии: в частности, именно в этом заключался смысл кампаний по американизации начала 20-х годов XX века. И, вероятно, в конечном счете, все то, что происходит в Америке, приведет именно к такому результату. Возможно, каждое иммигрантское общество является не чем иным, как находящимся в процессе становления национальным государством, а гражданская религия суть один из инструментов данной трансформации. Тем не менее проведение подобных кампаний является проявлением нетерпимости, способное спровоцировать сопротивление и преумножить разобщенность между различными группами (и внутри их).

В любом случае оказывается, что подобная американизму гражданская религия способна прекрасно ужиться с тем, что можно описать как отправление ее приверженцами альтернативных гражданских религиозных культов. Исторические предания и празднования, сопровождающие, например, День Благодарения и День Памяти или 4 Июля, способны сосуществовать в совместной жизни американцев ирландского происхождения, черных американцев и американских евреев с другими, самыми разными, историями и праздниками. В данном случае различия не являются противоречиями. Верования гораздо чаще, чем исторические предания, вступают в противоречие друг с другом; один праздник не становится отрицанием, запретом или перечеркиванием другого. Конечно, всегда проще с легким сердцем созерцать узко общинный или семейный праздник своих сограждан, когда знаешь, что они разделят с тобой и общий для всех нас праздник. Так гражданская религия помогает терпимо относиться к частичным различиям — или же помогает нам воспринимать различия как частичные. Все мы американцы, и этим определением наша сущность не исчерпывается; но кем бы мы ни были сверх того, каждый из нас находится в такой же безопасности, что и все остальные, поскольку каждый из нас — американец.

Несомненно, существуют — или могут существовать — такие идеологически или теологически целостные гражданские рели-

95

гии меньшинств, которые противоречат американским ценностям, но их как-то не видно в общественной жизни Америки. Аналогичным образом нетрудно представить себе и более нетерпимую разновидность американизма, например христианскую, тесно, даже расово связанную со своими европейскими корнями либо имеющую узко политическую ориентацию. Подобные американизмы существовали в прошлом (отсюда такое понятие, как "антиамериканская деятельность", выдвинутое антикоммунистически настроенными правыми в 30-х годах) и продолжают существовать и поныне, но теперь ни одной из этих разновидностей не принадлежит господствующее положение. Американское общество не только задумано как собрание индивидов, обладающих разнообразными частичными идентичностями, но и в действительности является таковым. Конечно, религии часто занимались отрицанием этого факта, этим же путем отрицания может пойти и гражданская религия. Может даже оказаться, что данная модель множественности носит в Соединенных Штатах и в других иммигрантских обществах неустойчивый и временный характер. Даже если так, объявленная различиям Kulturkampf* есть не самое лучшее решение проблемы. Гражданская религия более подходит для приспособления, а не для противостояния той

множественности индивидуальностей мужчин и женщин, на преобразование которой она нацелена. В конце концов, речь идет не о полном обращении в новую веру, а лишь о политической социализации.

Как терпеть нетерпимое

Должны ли мы терпеть нетерпимое? Этот вопрос часто называют центральной и самой сложной проблемой теории толерантности. Но это не так, ибо большинство из тех групп, что пользуются толерантным отношением при всех четырех режимах, сами на деле оказываются нетерпимыми. Всегда есть некие "другие", которых они не любят и знать не хотят, чьих прав не признают; отношение их к факту существования этих других нельзя назвать ни равнодушием, ни отстраненностью. В многонациональных империях различные нации, пожалуй, находятся в состоянии временной взаимной отстраненности — таким образом они приспособ-

м Борьба за культуру (нем.) — Прим. перев.

96

сабливаются к сосуществованию с другими в условиях имперского правления. Но будь правителями они сами, потребность в отстраненности исчезла бы и некоторые из них определенно попытались бы тем или иным образом покончить с этим сосуществованием. Есть все основания не допускать такие силы до политической власти, но нет никаких оснований отказаться от толерантности к ним как к составной части империи. То же можно сказать и о консоциативных устройствах, весь смысл конституционной системы которых — в том, чтобы сдерживать аналогичную взаимную нетерпимость ассоциированных сообществ.

Аналогичным образом, терпимы и должны быть терпимы меньшинства национальных государств и иммигрантских сообществ, даже если известно, что находящиеся у власти их соотечественники или единоверцы в других странах проявляют жестокую нетерпимость. Здесь же (во Франции или, скажем, в Америке) данные меньшинства не могут запугивать соседей или преследовать либо подавлять еретиков и отщепенцев из собственной среды. Но еретиков и отщепенцев они вольны изгнать из своей общины или придать остракизму, равно как вольны верить (и заявлять), что такие люди будут навеки прокляты или не допущены в будущий мир или что любая другая группа их соотечественников ведет богопротивную жизнь или жизнь, совершенно несовместную с человеческим процветанием. Именно так считает множество из тех протестантов-сектантов, ради которых был изначально задуман современный толерантный режим и которые воплотили его в реальность.

Смысл отделения, в рамках современных режимов, церкви от государства состоит в том, чтобы лишить политической власти все религиозные инстанции, исходя из реалистичного осознания того факта, что все они нетерпимы, по крайней мере потенциально. Лишение политической власти способно научить их толерантности; правда, скорее они научатся притворяться, будто обладают этим достоинством. Огромное большинство рядовых верующих определенно этим достоинством обладают, особенно в иммигрантских обществах, в которых повседневные контакты как с внутренними, так и с внешними "другими" неизбежны. Но и эти люди нуждаются в отделении церкви от государства, и они, скорее всего, будут поддерживать его политически в качестве приема самозащиты, а также защиты всех остальных от возмож-

ного фанатизма единоверцев. Аналогичная возможность фанатизма существует также в рядах активистов этнических групп (в иммигрантских обществах); таким образом, этнос тоже должен быть отделен от государства в силу тех же самых причин. Демократия нуждается в еще одном отделении, суть которого не слишком хорошо понята: отделении самой политики от государства. Политические партии конкурируют за власть и борются за внедрение, скажем так, идеологически окрашенной программы. Но победившая партия, хотя она и может придать своей идеологии вид свода законов, не в силах превратить ее в официальное кредо гражданской религии; она не может сделать день своего прихода к власти национальным праздником, не может настаивать на обязательном преподавании в государственных школах истории партии, не может использовать государственную власть для запрета публикаций или собраний других партий и. Подобное имеет место в тоталитарных режимах, являя собой полную аналогию с теистическим строем. Религии, стремящиеся к официальному статусу, и партии, мечтающие о тотальном контроле, могут быть терпимы и в либерально-демократических национальных государствах, и в иммигрантских сообществах, и, как правило, они пользуются толерантным к себе отношением. Но (как я сказал в начале данного раздела) можно сделать так, чтобы они не могли захватить политическую власть и даже бороться за нее ". В отношении их требование отделения озна-

55 Интересным примером того, что можно и чего нельзя (что следует и чего не следует) делать, является установленный в Соединенных Штатах в качестве общенационального праздника День Труда. Первое Мая был праздником рабочего движения и различных сочувствующих партий и сект; он имел специфическое, ограничительное политическое значение, что, вероятно, не позволяло сделать его общенациональным праздником. Переименование этого праздника и изменение его даты, а также широкое и неидеологизированное празднование его превратило его в праздник не столько рабочего движения, сколько в праздник самих трудящихся мужчин и женщин.

56 Ср. аргументацию Герберта Маркузе, настаивающего на гораздо более радикальных ограничениях: "отмена терпимости на стадии, когда дело еще не дошло до поступков, — на стадии общения посредством слов, печати и изобразительных средств". (Marcuse H. *Repressive Tolerance*// Wolff R. P., Moore B., Jr., Marcuse H. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon, 1965, p. 109.) Доводы Маркузе являются следствием его безмерного доверия к собственной способности различать "освободительные силы" и отказывать в терпимости лишь врагам этих последних.

98

чает, что сфера их деятельности должна ограничиваться гражданским обществом: они могут проповедовать, писать и встречаться друг с другом; что же касается их статуса, то им можно позволить существовать только в виде сект.

99

ГЛАВА ПЯТАЯ

Современная и постмодернистская толерантность

Современные проекты

Я исследовал некоторые пределы терпимости, но еще не рассмотрел нетолерантные режимы, а к их числу относятся многие империи, национальные государства и иммигрантские общества. В таких режимах терпимость к различиям подменена стремлением к единству и единообразию. Центр империи ставит перед собой цель создания такого строя, который как можно более походил бы на национальное государство: отсюда кампании по "русификации", проводившиеся царями в XIX веке. Или имеет место усиление давления национального государства на меньшинства и иммигрантов: ассимилируйтесь либо убирайтесь! Или же иммигрантское общество разогревает свой "плавильный котел", желая выплавить новую национальность (обычно отливая ее в форме первых поселенцев или иммигрантской группы). В качестве примера такой "переплавки" укажу на ранее упомянутую "американизацию", проводившуюся в Соединенных Штатах в начале века и фактически являвшуюся попыткой принимать иммигрантов, игнорируя их отличия от американцев.

Иногда попытки такого рода оказываются успешными, с их помощью удастся покончить с культурными и религиозными различиями, но порой (в случаях, когда до суровых преследований дело не доходит) результат оказывается противоположным задуманному и различия лишь усугубляются. Представители меньшинств, будучи выделены из общей массы граждан и дискриминируемы из-за своей принадлежности к меньшинству, оказываются вынуждены полагаться друг на друга, что необычайно сплачивает их. Вместе с тем ни лидеры, ни рядовые члены таких меньшинств.

100

даже самые преданные, не хотят жить в условиях нетолерантного режима ". При наличии соответствующих условий они всегда будут стремиться к той или иной форме индивидуальной или коллективной толерантности: они могут один за другим получать гражданство страны своего обитания или добиваться признания своей группы в рамках как внутреннего, так и международного сообщества в качестве объединения, наделенного той или иной степенью самоуправления (региональной или функциональной автономии, консоциативного устройства или государственного суверенитета).

Две эти формы толерантности — индивидуальная ассимиляция и обретение признания группой в целом — могут быть рассмотрены нами в качестве центральных проектов современной демократической политики. Обычно они преподносятся как взаимоисключающие формы: от преследований и "незаметности" могут-де быть освобождены либо индивиды, либо группы; индивиды же будут свободны лишь тогда, когда покончат со своей принадлежностью к группе. Я уже указал на то, каково было отношение Сартра к данной точке зрения, восходящей к идеям Французской революции. Революционеры стремились первым делом освободить индивида от прежних корпоративных сообществ и поместить его (а позже и ее) в правовое поле, а уже потом они намеревались научить этих обладающих правами мужчин (и женщин) их гражданским обязанностям. А между индивидом и политическим режимом — республикой французских граждан — не существовало (в представлении революционеров) никакого промежуточного звена, и это обстоятельство облегчало, по их мнению, переход от частной к общественной жизни, являясь стимулом к культурной ассимиляции и к более активному участию в политике.

Постепенно постреволюционные либералы и демократы начинали сознавать ценность промежуточных ассоциаций, занимавших это якобы пустое пространство, начав усматривать в них и выражение

57 Известный довод Жан-Поля Сартра, согласно которому индивидуальность евреев поддерживается благодаря антисемитизму, имеет силу и применительно ко многим другим меньшинствам, но вряд ли с ним согласятся члены этих меньшинств (особенно наиболее преданные), находящие истинные ценности в истории и культуре своей группы и считающие, что именно эти ценности ответственны за самоидентификацию составляющих группу индивидов. См. мое предисловие к работе "Антисемит и еврей": Walzer M. Anti-Semite and Jew.

101

интересов отдельных индивидов, и школу демократии. Но те же самые ассоциации служат чем-то вроде дома для национальных меньшинств, местом, где культивируется коллективная идентичность и где возможно оказать сопротивление ассимиляционному давлению. Что же до либеральных демократов, то они готовы мириться и с подобной культивацией, и с подобным сопротивлением — но в установленных пределах — т.е. лишь до той стадии (точка начала этой стадии всегда является предметом споров), на которой данные ассоциации либо начинают представлять угрозу для своих членов, ущемляя их свободу, либо выказывают меньшую, чем прежде, преданность республике. Граждане республики толерантно относятся к индивидам, представляющим меньшинства, причисляя их, невзирая на их религиозную или этническую принадлежность, к сообществу сограждан; мало того, они терпят образуемые ими группы — но лишь как вторичные (в самом строгом значении этого слова) ассоциации.

Демократический всеохватывающий подход есть первый из современных проектов. Политика демократически настроенных левых за последние два века может быть представлена в виде серии сражений за признание гражданских прав: евреи, рабочие, женщины, чернокожие и разнообразные иммигранты штурмуют крепостные стены буржуазного города, пробивая в нем брешь за брешью. В ходе этой борьбы они образуют мощные партии и движения, организации коллективной защиты и наступления. Но вступая наконец в город, они вступают туда как индивиды.

Альтернативой вступлению является отделение. Это второй современный проект: предоставить группе в целом право голоса, место обитания и право проведения собственной политики. И здесь уже речь идет о борьбе не за включение, а за обособление. Главный лозунг этой борьбы — "самоопределение", предполагающий наличие потребности в определенной территории или, по крайней мере, в ряде независимых институтов — а отсюда потребность в децентрализации, передаче полномочий, автономии, разделе или суверенитете. Правильно провести границы — правильно не только в географическом, но и в функциональном смысле — дело крайне непростое. Любое политическое решение становится предметом ожесточенных споров. Но если различные группы хотят быть в значительной степени хозяевами своей судьбы, если они желают иметь соответствующие гарантии, то какое-то решение все-таки должно быть принято.

102

Данная работа идет полным ходом и ныне: приспособление старого имперского строя, расширение современной международной системы, умножение числа национальных государств, самоуправление регионов, отличающиеся друг от друга общества, местные органы управления и т.д. Отметим, что в рамках этого второго проекта объектом признания и толерантности всегда являются группы (этнические или религиозные) и их члены, мужчины и женщины, каждого из которых считают обладателем неповторимой или, по крайней мере, исконной индивидуальности. Очевидно, что проделываемая работа зависит от степени мобилизации этих людей, хотя реально взаимодействуют лишь их лидеры, пересекая границы своих сообществ, взаимодействуют один на один (за исключением лишь тех случаев, когда речь идет о войне сообществ). Автономия общин укрепляет власть традиционных элит; консоциативное устройство обычно принимает вид того или иного института, закрепляющего распределение полномочий между теми же элитами; национальные государства взаимодействуют через свои дипломатические корпуса и через своих политических лидеров. Что до массы рядовых членов групп, то их толерантность обеспечивается обособлением. Практика обособления базируется на представлении, согласно которому эти люди сознают себя членами определенного сообщества и в основном желают держаться вместе. Они считают, что "доброе соседство обеспечивается надежными заборами" и.

Возможно, однако, и одновременное осуществление обоих этих проектов различными группами или даже различными членами одной и той же группы. Последняя возможность фактически являет собой самую распространенную практику: кто-то стремится за пределы собственного религиозного или этнического круга, заявляя, что является только гражданином, а кто-то желает, чтобы его признавали и терпели именно как члена некоего организованного сообщества верующих или этнических собратьев. Своенравные (или же просто эксцентричные) индивиды, вырвавшиеся из объятий своих общин, существуют бок о бок с преданными (или просто инертными) мужчинами и женщинами, чье единодушие и образует эти цепкие объятия; такие сообщества обладают стремлением к самоувековечиванию. В этом случае два названных проекта существуют как бы в соперничестве: что предпочесть — единоличное бегство или преданность группе? И нет

58 Данные слова принадлежат одному из персонажей повести в стихах "Восстановление стены" Роберта Фроста (The Poems of Robert Frost. N.-Y.: Modern library, 1946, pp. 35—36.) Сам поэт не вполне согласен со сказанным.

103

оснований предпочитать постоянно одно и то же. Трения должны улаживаться в индивидуальном порядке, каждый раз по-разному, применительно к каждому конкретному режиму (ряд примеров тому здесь уже приводился). Насовсем покончить с трениями не удастся, ибо, если иссякнет преданность группе, от чего будут спасаться бегством отдельно взятые личности? Чем будут они гордиться, если никто не станет препятствовать их бегству? И что же они будут из себя представлять, если тем, что они есть, они станут безо всякой борьбы? Сосуществование сильных групп и свободных индивидов является, при всех сложностях такого сосуществования, весьма устойчивой чертой современности.

Постмодернизм ?

Однако последняя из названных мною моделей толерантности указывает на иной стереотип и возможно на иной, постмодернистский проект. В иммигрантских обществах (а теперь также

— под давлением иммигрантов — и в национальных государствах) люди начинают ощущать себя живущими как бы вне четко очерченных границ, они чувствуют себя лишенными надежной или неповторимой идентичности. Различия практически расплывлены здесь настолько, что с ними сталкиваешься повсеместно и ежедневно. Индивиды порывают со своими "приходскими" связями и свободно смешиваются с большинством, но при этом они вовсе не обязательно ассимилируются какой-либо общепринятой (common) идентичностью. Влияние групп на своих членов ныне слабее, чем когда бы то ни было, но оно отнюдь не исчезло. В результате имеет место непрекращающееся смешение лиц с неопределенной идентичностью, между ними заключаются браки; отсюда — высокий уровень мультикультурности, причем не только в масштабе общества в целом, но и внутри все большего числа семей и даже среди все большего числа индивидов. А это означает, что толерантность начинается уже дома, где нам зачастую приходится восстанавливать межэтнический, межрелигиозный и межкультурный мир с нашими супругами, с их родственниками и детьми, да и с самими собой — со своей отчужденностью и внутренним разладом.

Особую проблему представляет эта толерантность в смешанных семьях первого поколения, а также для людей с внутренним разладом: в них еще жива память (а может быть, и тоска) о более гармоничном сообществе, о большем единодушии. Идеологизация подобной тоски при-

104

сутствует в фундаментализме, нетерпимость которого направлена, как я уже отмечал, не столько против других ортодоксии, сколько против беспорядочности и анархии светской жизни. Даже у далеких от фундаментализма людей близкие контакты с чем-то отличным от них самих могут вызвать беспокойство. Ибо многие из этих людей все еще хранят приверженность или, по крайней мере, испытывают ностальгию в отношении тех групп, с которыми были исторически связаны они сами, их родители и их деды (с одной либо с другой стороны).

Представим теперь, что произойдет несколько поколений спустя, когда полностью отсеченные ото всех таких связей мужчины и женщины будут составлять свое Я из крошечных остатков прежних культур и религий (и вообще из всего, что только попадет под руку). Ассоциации, организуемые этими изначально и бесконечно самостоятельными индивидами, будут ненамного более прочными, чем любые временные союзы, с легкостью разрываемые каждый раз, как только появится что-то более обещающее. Не окажутся ли тогда на месте терпимости и нетерпимости просто приязнь и неприязнь? Не будут ли старые публичные споры и политические конфликты вокруг того, кого и до какой степени терпеть, вытеснены личными мелодрамами? Если да, то трудно представить, что у толерантных режимов есть будущее. Я полагаю, на судороги и слабости наших собратьев из постмодернистской эпохи мы будем реагировать с отстраненностью, безразличием, стоицизмом, любопытством и восторженностью. Но поскольку эти наши собратья — эти "другие" — не будут являться нам в узнаваемых ситуациях, то и наши реакции на них не будут стереотипными.

Постмодернистский проект свободен ото всех видов общепринятой идентичности и стандартного поведения: его цель — такое общество, в котором множественные местоимения "мы" и "они" (и даже смешанные местоимения "мы" и "я") не имеют постоянного

обозначаемого; этот проект устремлен к самому совершенству индивидуальной свободы. Одним из наиболее интересных теоретиков этого проекта является болгаро-французская писательница Юлия Кристева; она призывает нас принять мир "чужих" ("ибо только чужое обладает всеобщностью") и признать "чужого" в себе самом. Помимо психологического рассуждения, которое я здесь опускаю, она воскрешает очень древнее моральное рассуждение, первым вариантом которого была библейская заповедь: "Пришелец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской"⁵⁹.

59 Библия Левит. Гл.19,34. — Прим. ред.

105

Для придания ей современного звучания Кристева изменяет местоимение, ставит глагол в другую временную форму и в иной географический контекст: не угнетайте чужеземцев, ибо все мы являемся чужеземцами на этой самой земле. Конечно же, легче терпеть других, если признаешь, что и сам ты — другой ⁶⁰.

Но если чужие все, тогда никто никому не чужой. Ибо не обладая сильным чувством тождества с кем-либо, мы не можем даже воспринимать окружающих как других. Союз людей, чужих друг другу, возможен лишь как некое мимолетное объединение, созданное в качестве оппозиции тому или иному устойчивому сообществу. Не будь его, не появился бы на свет и данный союз. Можно себе представить, как государственные чиновники "терпели" бы всех этих постмодернистских чужих людей; пределы их терпимости очерчивались бы уголовным кодексом и ничем сверх того. Но политике определения различий, непрекращающимся переговорам вокруг межгрупповых отношений и прав индивидов практически пришел бы конец.

Кристева предпринимает попытку описать переход к подобному состоянию национального государства; в качестве примера "оптимального воплощения" она приводит Францию (в той мере, в какой та соответствует роли наследника Просвещения), показывая тем самым, что принадлежит к числу тех идеальных иммигрантов, чей патриотизм своей принципиальностью всегда будет выше патриотизма коренных французов. В лучших своих проявлениях, пишет Кристева, Франция является "переходным" обществом со все еще "цепкими" национальными традициями, но индивиды имеют здесь возможность, по крайней мере в какой-то степени, самостоятельно определять свою идентичность и создавать собственные социальные объединения "благодаря ясности, а не благодаря судьбе". Это самоопределение указывает на "все еще непредсказуемое", но явно представимое "поливалентное сообщество... мир без иностранцев" — а значит, и Францию без французов (так что Кристева, пожалуй, является ее патриотом лишь на время) "

Даже самые передовые иммигрантские общества, в которых гораздо мощнее, чем во Франции, заявили о себе "самочинные" индивиды и индивидуализированные версии культуры и религии, даже такие общества все еще не являются "поливалентными" сообщества-

mKristeva3. Nations Without Nationalism, trans. Leon S. Roudiez. N.-Y.: Columbia University Press, 1993, p. 21 and passim. См. также: Kristeva J. Strangers to Ourselves, trans. Leon S.

ми". Мы все еще продолжаем жить в первом поколении: в мире чужих мы живем не постоянно, и наши столкновения с чуждостью других происходят не один на один. Отнюдь — в ситуациях, где личные отношения опосредуются политикой толерантности, мы все так же коллективно воспринимаем отличия. Так что здесь явно не тот случай, когда постмодернистский проект просто вытесняет собой современность, как это имеет место в каком-либо масштабном метанарративе об исторических этапах. Здесь одно налагается на другое, никоим образом это другое не уничтожая. Границы все еще существуют, правда, многочисленные случаи нарушения смазывают их. Мы все еще несем в себе знание того, кто мы такие, но в знании этом сквозит неопределенность, ибо мы суть и то, и другое. Существуют и политически утверждают себя группы, обладающие ярко выраженной идентичностью, но степень лояльности их членов очень и очень неодинакова, причем все большее число членов группируется на расстоянии наибольшего удаления от группы (оттого-то наиболее лояльные активисты групп и отличаются ныне такой крикливостью).

Этот дуализм современности и постмодернизма требует двойных путей опосредования различий: во-первых, неповторимо индивидуального и коллективного, во-вторых, плюралистически рассредоточенного и обособленного пути. В толерантности и защите мы нуждаемся и как граждане государства, и как члены групп — а еще как лица, чуждые и тому, и другому. Самоопределение должно быть одновременно и политическим, и личным — то и другое взаимосвязано, но не тождественно друг другу. Прежнее понимание различий, связывающее индивидов со своими автономными или суверенными группами, будет встречать сопротивление со стороны инакомыслящих и амбивалентных личностей. Но всякое новое понимание, фокусирующееся исключительно на инакомыслящих, будет отвергнуто теми мужчинами и женщинами, кто все еще борется за усвоение, воплощение в жизнь либо выработку или пересмотр (а также передачу по наследству) общей религиозной или культурной традиции. Таким образом, различия, по крайней мере на настоящий момент, нуждаются в двойной толерантности — на личностном и на политическом уровне — посредством любого смешения (при том, что и на первом, и на втором уровне это вовсе не обязательно должно быть смешение) отстраненности, безразличия, стоицизма, любопытства и восторженности.

Однако я не уверен, что две названные разновидности толерантности морально и политически равноценны друг другу. Расколотые Я [эпо-

хи] постмодернизма представляются мне паразитирующими на не-раздвоенных группах, выходцами из которых они являются и которые практически служат культурной основой для взращивания ими индивидуально неповторимой самобытности. Какую еще ясность способны продемонстрировать субъекты Кристевой, как не ясность присущих им традиций? И чем больше будут они удаляться от своей культурной основы, тем меньше в их распоряжении будет оставаться того материала, над которым они намерены работать. Не окажется ли, что данный постмодернистский проект, рассмотренный в отрыве от неизбежно присущего ему исторического прошлого, будет обречен на производство все более обедняемых со временем

индивидов и на катастрофическое сужение сферы культурной жизни? Не лучше ли в таком случае увековечить нынешнее состояние общества, описанное мною выше как жизнь с проблемами первого поколения некоренных граждан? Нам следует ценить ту чрезвычайную личную свободу, которой мы пользуемся в качестве "чужих" или потенциальных "чужих" в современных "переходных" обществах. И в то же время нам необходимо сформировать такие толерантные режимы, которые укрепляли бы различные группы и, возможно, даже поощряли бы индивидов к однозначному самоотождествлению с одной или несколькими группами. Современность, доказывая, требует того, чтобы индивид и группа, гражданин и член сообщества сосуществовали в состоянии постоянного напряжения. Постмодернизм нуждается в аналогичном напряжении — но уже между самим собой и современностью: между гражданами и членами сообществ, с одной стороны, и раздвоенной личностью, культурным пришельцем — с другой. Радикальная свобода мало чего стоит, будучи оторвана от жизни, оказывающей ей ошутимое сопротивление.

Но если так, то мое же утверждение, согласно которому толерантность эффективно обеспечивается любым отношением из спектра: отстраненность — безразличие — стоицизм — любопытство — восторженность — возможно, уже в наше время получило опровержение. Отстраненность, безразличие или стоическое принятие могут обеспечить достаточные условия для сосуществования, только если группа самостоятельна. Из этого на деле и исходили все режимы, принимавшие за нечто само собой разумеющееся существование религиозных национальных и этнических групп, имеющих в своем подчинении людей, чья безусловная лояльность могла при случае быть поставлена на службу патриотизму и гражданству. Когда же мы имеем

108

дело со слабыми, нуждающимися в помощи группами (этот случай я рассмотрю в эпилоге на примере Америки), тогда возникает нужда в толерантности, замешанной на некоторой комбинации любопытства и восторженности. Ибо лишь они способны послужить мотивом к оказанию необходимой таким группам помощи. Свободные и фрагментированные личности демократических обществ не окажут этой помощи из собственных рук и не поручат своим правительствам оказать такую помощь, если не осознают значения групп (как своих собственных, так и всех прочих) для формирования личностей, подобных им самим, если они не осознают того, что смысл толерантности не в том, чтобы устранить "нас" и "их" (и, уж конечно, не в том, чтобы устранить "меня"), а в том чтобы обеспечить их долговременное мирное сосуществование и взаимодействие. Расколотые Я [эпохи] постмодернизма осложняют сосуществование, но и эти индивиды, их самосозидание и самопонимание находятся в зависимости от такого сосуществования.

109

ЭПИЛОГ

Размышления об американском мультикультурализме

В настоящее время Соединенные Штаты находятся во власти двух мощных центробежных сил. Одна отрывает от того, что принято считать общим центром, целые группы людей; вторая посылает в бегство индивидов. У каждого из этих двух препятствующих централизации сепаратистских движений есть свои критики, доказывающие, что движущей

силой первого является безмозглый шовинизм, а второго — простой эгоизм. Отделившиеся группы представляются этим критикам некими аномальными и нетолерантными племенами, а отделившиеся индивиды являются в их глазах одинокими, лишенными корней и невыносимыми эгоистами. В этих представлениях есть своя доля истины, но лишь доля. Два названных движения должны рассматриваться вместе, а также в контексте иммигрантского общества и демократической политики, ибо и то, и другое суть те факторы, что запустили в действие механизм центробежного движения. В существующей ситуации мне, вопреки всем законам физики, представляется, что именно иммигрантское общество и демократическая политика способны помочь друг другу в разрешении данной проблемы.

Первой из названных сил является все более резкое обозначение групповых различий. Данное утверждение весьма нестандартно: ведь различия как таковые — плюрализм и даже мультикультурализм, — очевидно, были характерной чертой американской жизни с самых ранних времен. Джон Джей в "Записках федералиста" описывает американцев как народ, "который происходит от одних предков, говорит на одном языке, исповедует одну религию, привержен одним и тем же принципам правления, следует одинаковым обычаям и традициям". Эти слова были неточны уже в период написания их, в 70-х годах XVIII века,

62 Jay 3. Federalist¹ Papers, № 2 (См. русское издание: Федералист. Политические эссе Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея. М., 1993, с. 35. — Прим. ред.)

110

а события XIX века полностью их опровергли. Массовая иммиграция превратила Соединенные Штаты в страну, обитатели которой отличались огромным разнообразием и предков, и религий, и манер, и обычаев. Единственным неизменным и всеобщим основанием являлись политические принципы и заповеди терпимости. Границы и основные правила американского плюрализма устанавливались с помощью демократии и свободы.

Контрасты, проводимые мной в рамках типологии режимов, способны помочь нам осознать радикальность этого плюрализма. Рассмотрим сначала (относительную) однородность таких национальных государств, как Франция, Голландия, Норвегия, Германия, Япония и Китай, где, при всех имеющихся региональных различиях, подавляющее большинство граждан обладает единой этнической идентичностью и отмечает одни и те же исторические даты. Затем рассмотрим территориально закреплённую разнородность прежних многонациональных империй и являющихся их наследниками государств — таких, как прежняя Югославия, новая Эфиопия, новая Россия, Нигерия, Ирак, Индия и т.д., в которых целый ряд этнических и религиозных меньшинств претендуют на определённые территории как на свою историческую родину (хотя границы этих территорий всегда оказываются предметом спора). Соединенные Штаты отличаются как от первых, так и от последних стран: они не являются однородными ни в общенациональном, ни в местном масштабе; они повсюду разнородны — это земля рассредоточенного разнообразия, ни для кого (если не считать аборигенов) не являющаяся исторической родиной. Конечно, и у нее есть свои модели сегрегации, вольной или невольной; существуют районы компактного проживания определенных этносов, называемые неточным, но красноречивым словом "гетто". Но ни одной из наших групп (за исключением — частичным и временным — мормонов штата Юта) никогда не удавалось достичь чего-либо даже отдаленно напоминающего господство над определенной географической территорией. Ничего похожего на американскую Словению,

Квебек или Курдистан не существует. Даже в наиболее охраняемой среде американцы повсеместно ощущают различия.

Вместе с тем всеохватывающее и полнокровное выражение различий является для Соединенных Штатов относительно новым явлением. Долгая история господства предрассудков, угнетения и страха препятствовала любому публичному утверждению "манер и обычаев" меньшинств, способствуя тем самым сокрытию радикального характера американского плюрализма. Я хочу, чтобы в этой истории не оставалось

III

ничего недоговоренного. В своих крайних выражениях она была жестокой, о чем свидетельствуют факты покорения индейцев и доставки в Америку чернокожих рабов; по сути же, в отношении не столько к расам, сколько к религиям и этносам, она была относительно милосердной. Иммигрантское общество приветствовало новых иммигрантов уми, по крайней мере, готово было потесниться, с тем чтобы дать место и им. Их верования и образ жизни оно встречало с гораздо меньшим неприятием, чем это было принято в других местах. И тем не менее все наши меньшинства научились вести себя тихо: смиренность оставалась чертой политики меньшинств вплоть до недавнего времени. Полное осознание того, что значит жить в среде иммигрантов, приходило очень медленно.

Я, например, помню, что в 30-40-е годы любой признак того, что евреи становятся слишком самоуверенными — такой даже, как появление "слишком большого числа" еврейских имен в числе демократов "нового курса", профсоюзных руководителей или интеллектуалов (из числа социалистов либо коммунистов), — вызывал в еврейской среде нервную дрожь. "Ша! — говорили старейшины общин, — не поднимайте шума, не привлекайте внимания, не высывайтесь, не говорите ничего провокационного". Так понимали они совет, данный пророком Иеремией первым еврейским изгнанникам в Вавилонии две тысячи лет назад и часто с тех пор повторяемый: "И заботьтесь о благосостоянии города, в который я переселил вас". (Иеремия. 29:7) 63. То есть будьте лояльны власти предержавшим и не суйтесь в политику. Иммигранты-евреи ощущали себя изгнанниками и гостями (истинных) американцев задолго до того, как стали гражданами Америки.

Теперь все это, как они говорят, в прошлом. Соединенные Штаты 90-х годов XX века социально — хотя и не экономически — являются более эгалитарным местом, чем 50-60 лет назад. Этот контраст между социальным и экономическим положением в области равенства очень существен, и позже я вернусь к нему; сейчас же я остановлюсь на социальной стороне. Нас никто больше не заставляет молчать, никто не запуган и не робок. Прежние типы расовой и религиозной идентичности становятся все более заметными в нашей общественной жизни-

63 В тексте английская версия Библии, авторизованная королем Англии Яковом I: ... and seek the peace — ищите мира в городе. В To-day's English version переведено: Work for the good of the cities — трудитесь на благо городов... — Ярим. ред.

ни; к общему смещению добавились тендерные и сексуальные предпочтения; а нынешняя волна иммиграции из Азии и Латинской Америки порождает новые значительные различия

между действительными и потенциальными гражданами Америки. И всему этому, как кажется, постоянно находится свое выражение. Ылоса звучат громко, со всем разнообразием акцентов, а в результате возникает не гармония — подобная той, что ранее изображала плюрализм в виде некой симфонии, в которой каждая группа исполняла собственную партию (а кто же написал музыку?), — а раздражающий диссонанс. Все это очень напоминает разномыслие протестантского раскола в начальные годы Реформации, когда происходило деление и последующее дробление многих сект и множество состоявшихся и потенциальных пророков говорили все разом. Отсюда и первоочередная политическая важность толерантности, ясно проявлявшаяся в шумном споре о политкорректное™, речах, пронизанных ненавистью, мультикультура-листских учебных планах, первом и втором языках, иммиграции и т.п. В ответ на эту какофонию другая группа пророков — либералов и интеллектуалов неоконсервативного толка, академиков и журналистов — принялась заламывать руки и уверять нас в том, что страна распадается на части, что наш неистово насаждаемый плюрализм вносит опасное разобщение и что мы отчаянно нуждаемся в повторном утверждении гегемонии единой культуры. Интересно, что эта так нам якобы необходимая и непременно единая культура часто описывается как культура элитарная — так, что можно подумать, будто единство наше на протяжении всех этих лет обеспечивалось не чем-нибудь, а нашей общей приверженностью Шекспиру, Диккенсу или Джеймсу Джойсу. На самом же деле элитарная культура разобщает нас, так было всегда — и, возможно, так всегда было и будет в нашей стране с ее сильными эгалитарными и популистскими тенденциями. Разве не памятна нам книга Ричарда Хофштадтера "Антиинтеллектуализм в американской жизни" "? Нацеленные на единство политические движения, скорее всего, приведут к вульгарному и неестественному представлению о нативизме, характеризующемуся заведомо низким культурным уровнем. Данные движения не вписываются в литературно-философские каноны. Но существует, как мне кажется, и более адекватная реакция на плюрализм: я имею в виду саму демократическую политику, в рамках которой члены всех групп являются (в

и Hofstadter R. *Anti-Intellectualism in American life*. N.-Y.: Knopf, 1963.

113

принципе) равноправными гражданами, призванными не только спорить друг с другом, но и так или иначе достигать согласия. И то, чему они научаются в ходе необходимых переговоров и в результате заключаемых компромиссов, более важно для них, чем все то, что они могли бы почерпнуть, изучая правила. Нам необходимо подумать о том, каким образом можно было бы развить это практическое, демократическое познание.

На не является ли это познание и без того достаточно продвинутым — ведь мультикультуралистские конфликты разворачиваются в демократическом контексте и требуют от их участников широкого спектра специфически демократических навыков и процедур. Знакомясь с историей этнических, расовых и религиозных ассоциаций в Соединенных Штатах, нельзя, как мне кажется, не заметить, что эти ассоциации все время играли роль средств индивидуальной и групповой интеграции — несмотря на (или, может быть, вследствие) порождаемые ими политические конфликты ". Даже если целью ассоциаций является сохранение различий, в американских условиях этого еще предстоит достичь, а результатом достижения этой цели может стать новая, непреднамеренная дифференциация. Один пример такого явления я уже приводил: речь шла о дифференциации американских католиков и евреев не столько друг от друга или протестантского

большинства, сколько от католиков и евреев других стран. Меньшинства приспособляются к местной политической культуре: они становятся некоренными американцами. Хотя их первостепенными целями являются самооборона, толерантность, гражданские права, место под солнцем, успешность осуществления ими этих целей наиболее явственно проявляется в том, что отстаиваемые ими различия приобретают американизированный вид.

Но то же самое происходит и с носителями идеи о превосходстве коренных жителей над некоренными, а также с большинством в це-

65 То же самое говорит Ирвинг Хоу о левых политических ассоциациях в своей книге: Howe I. *Socialism and America*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985, он показывает, каким образом активисты социалистического движения становятся активистами и чиновниками профсоюзов, а затем превращаются в функционеров местных и федеральных избирательных кампаний демократической партии. Такой подход к социализму как к "подготовительным курсам" основных партий и движений, как показывает Хоу, весьма неудобен для социалистов. Вхождение в большую игру зачастую бывает весьма болезненным. Рассказ об этом см. на ее. 78-81, 141 названной книги.

114

лом: ему тоже приходится приспособляться к тому факту, что Америка наводнена иностранцами. Воображая себя коренными американцами, они также переживают медленную и болезненную "американизацию". Я не хочу сказать, что имеет место безропотное принятие различий или молчаливая их защита. Безропотность вообще не принадлежит к числу соблюдаемых нами условностей политической жизни; зачастую превращение в американца требует того, чтобы индивид отучился быть безропотным. А успех, к которому стремится одна группа, далеко не всегда совместим с успехом всех остальных (или какой-либо иной группы). При этом неизбежны конфликты, так что чья-то даже маленькая победа может иметь угрожающие последствия. Важно понять следующее: толерантность кладет конец преследованиям и страхам, но при этом не является формулой социальной гармонии. Группы, только что сделавшиеся объектом толерантности, будучи действительно отличны от остальных, часто оказываются к тому же враждебными окружающим; такие группы, как правило, стремятся получить политическое преимущество над остальными.

Однако еще большие трудности представляют случаи, когда кто-то находится в положении, невыгодном по сравнению с остальными, и терпит неудачу, или, что еще хуже, серию неудач. Такая ситуация наводит на мысль о слабости тех, с кем это происходит, а вытекающие из этого тревога и чувство обиды действуют разобщающе, порождая новые формы нетерпимости и фанатизма, проявляющиеся в наиболее неистовых и пуританских разновидностях "политкорректное™" и в наиболее крайних требованиях этнической расовой мифологии. Самые шумные и наиболее экстремистски настроенные группы в нашей современной какофонии являются вместе с тем слабейшими и беднейшими изо всех групп. Бедняки современных американских городов, принадлежащие по большей части к различным меньшинствам, практически не могут наладить между собой сколь-нибудь устойчивого взаимодействия. Взаимопомощь, сохранение культур и самозащита громко провозглашаются, но претворяются в жизнь крайне неэффективно. Отсутствие надежной основы и хорошего финансирования современных институтов помощи бедным не позволяет сосредоточить усилия на дисциплинировании отщепенцев. Они остаются социально незащищенными и уязвимыми.

Произошедшее в Соединенных Штатах за последние десятилетия являет собой неожиданную и вызывающую беспокойство картину;

115

вместе с тем в этой картине, возможно, есть и кое-что обнадеживающее. Поясню, что я имею в виду. Экономическая пропасть между различными слоями населения увеличилась — даже при том, что социальная пропасть сузилась; неравенство в доходах и богатстве ныне возросло по сравнению с тем, что было полвека назад. Но это обстоятельство не порождает с неизбежностью у четвертой или пятой части населения, принадлежащей к низшим слоям общества, "соответствующего" сознания, т.е. пораженческих настроений: отстраненности и почтения к остальным слоям. Нет ничего похожего на свойственный "респектабельной бедности" прежних и, кажется, столь далеких лет всепроникающий дух низкопоклонства, когда целые группы людей оказывались морально подготовленными к послушанию и безропотности. Если такие люди и сохранились, теперь они более, чем когда-либо, незаметны — культурно и политически немые и никем не представлены в общественной жизни. Представляющее нашему взору зрелище довольно безрадостно: мы видим множество разобщенных, не обладающих никакой властью и часто деморализованных мужчин и женщин, от лица которых выступает и которых эксплуатирует все возрастающее число демагогов и псевдохаризматических фигур, выступающих от имени той или иной расы или религии. Но, по крайней мере, эти люди не являются безропотными, подавленными, сломавшимися. Возникает чувство, что хотя бы некоторые из них в ином политическом контексте способны были бы на более обнадеживающую мобилизацию.

Между тем политический контекст ныне таков, каков он есть, и он не сулит никакого прогресса в обозримом будущем. Общей, хотя и необязательной чертой ассоциаций современной Америки является их слабость; из осознания этого факта и должна исходить любая программа политического возрождения. Американское гражданское общество замечательно многообразно: союзы, церкви, группы по интересам, этнические организации, политические партии и секты, общества самосовершенствования и благотворительные общества, местные филантропические организации, соседские клубы и кооперативы, религиозные товарищества и т.д. Однако большинство из этих ассоциаций неустойчивы, плохо финансируются и находятся под угрозой закрытия. Сфера их влияния и сила их воздействия менее значительны, чем раньше". Растет число неорганизованных, неак-

66 Это утверждает Роберт Патнэм в ряде своих исследований, не оформленных еще (к моменту издания данной работы) в виде книги. Я слышал критические доводы.

116

тивных и незащищенных (хотя все еще шумных и рассерженных) американцев. Почему?

Отчасти ответ надо искать в феномене второй из названных центробежных сил, действующих в современном американском обществе. В данной стране господствует не только плюрализм групп, но и плюрализм личностей; ее толерантный режим, как мы уже видели, ставит во главу угла не общинные формы существования, а личный выбор и частный образ жизни. Пожалуй, это самое индивидуалистическое общество из всех, какие знавала человеческая история. По сравнению с мужчинами и женщинами любой страны прежнего Старого света

все мы являемся радикально свободными. Мы свободны намечать во всем свой собственный курс, планировать свою жизнь, выбирать ту или иную карьеру, того или иного партнера (или ту или иную последовательность партнеров), любую религию (либо вовсе не иметь религии), любую политику (или быть против всяческой политики), любой стиль жизни (и любой стиль вообще) — словом, мы свободны "делать что захотим". Личная свобода и неразрывно с нею связанные радикальные формы толерантности, несомненно, представляют собой самые замечательные достижения "новой связи времен", запечатленные на большой государственной печати Соединенных Штатов. Защита этой свободы от всевозможных пуритан и фанатиков принадлежит к числу вечных тем американской политики, с нею связаны самые острые моменты нашей политической жизни; среди постоянных тем нашей литературы — прославление этой свободы, дающей простор для творчества и развития индивидуальности каждого.

Вместе с тем личная свобода не есть некая ничем не омрачаемая радость: ведь многим американцам недостает средств и сил не только на то, чтобы "делать что захочется", но и на то, чтобы установить, к чему же они предрасположены. А обладание необходимыми к этому

направленные против этой точки зрения, согласно которым некоторые ассоциации находятся в Соединенных Штатах на взлете — среди них различные организации внутри персонала того или иного предприятия, оказывающие услуги работникам данного предприятия (такова Американская ассоциация пенсионеров), группы по восстановлению здоровья (такие, как общества анонимных алкоголиков), службы электронного общения и т.п. Неясно, однако, обеспечивают ли данные группы тот же уровень образования и дисциплины, что и партии, движения и церкви, являющиеся основным объектом исследований Патнэма. См.: Putnam R. Bowling Alone: America's Declining Social Capital // Journal of Democracy 6 (Jan. 1995), pp. 65—78.

117

средствами является не столько индивидуальной, сколько семейной, классовой или общинной прерогативой. Ресурсы приходится накапливать сообща, на протяжении поколений. А не обладающие ресурсами отдельно взятые мужчины и женщины оказываются жертвами сбоев в экономике, природных катаклизмов, ошибок правительства и личных кризисов. Большинство из таких людей и дня не могут прожить, не ощутив разочарования неудачи. И рассчитывать на постоянную или значительную семейную или общинную поддержку они не могут. Часто такие люди являются беглецами из собственной семьи, собственного класса или собственной общины, желающими обрести в открывшемся им мире новую жизнь и новую идентичность. Уходя навсегда, они никогда не оглядываются назад. А если и оглядываются, то, скорее всего, видят у себя за спиной людей, способных поддерживать разве что свое собственное существование. Во всем этом есть определенный романтизм постмодернизма, но часто он оборачивается бедой или, точнее, целым рядом схожих, но не связанных между собой бед.

Остановимся на минуту на тех культурных (этнических, расовых и религиозных) группах, что составляют наш, на первый взгляд, неистовый и разобщающий мультикультурализм. Все они представляют собой добровольные ассоциации, в центре которых находятся функционеры, активисты и принципиальные приверженцы, а на периферии — более широкие слои пассивных мужчин и женщин, фактически являющихся в культурном отношении такими "вольными стрелками". Эти люди причисляют себя к тому или иному кругу (или к

нескольким кругам сразу), при том что такое причисление не стоит им ни денежных, ни временных, ни энергетических затрат. Встречаясь с какими-либо жизненными трудностями, они обращаются за помощью к мужчинам и женщинам, причисляющим себя к тому же, что и они, кругу. Однако помощь от них им не гарантирована, ибо данная принадлежность к определенному кругу является по большей части поверхностной, никоим образом не заслуженной. В качестве членов сообществ "вольные стрелки" — личности ненадежные. Но у наших культурных групп нет границ и, конечно же, нет и пограничных войск. Мужчины и женщины вольны участвовать или не участвовать, они могут присоединяться к группам и покидать их, уходить совсем либо продолжать маячить на отдалении. Они свободны смешиваться с различными культурами, открывать для себя и нарушать всяческие границы. Повторю, эта свобода есть одно из преимуществ иммигрантского общества; однако в то же время она

118

не в состоянии порождать сильных и сплоченных ассоциаций. В конце концов, я не уверен и в том, что эта свобода в состоянии породить сильных, уверенных в себе личностей.

В наши дни процент людей, выходящих из культурных ассоциаций и переставших идентифицировать себя с такими ассоциациями — ради единоличного поиска счастья (или же в связи с отчаянными попытками экономического выживания), — настолько высок, что все группы озабочены тем, как удержать свою периферию, обеспечив тем самым будущее собственной организации. Они находятся в процессе постоянного поиска средств, привлечения новых членов, борьбы за функционеров, союзников и за признание, в угаре заклинаний от ассимиляции, смешанных браков, переходов в иные ассоциации и от пассивности. Не имея возможности применить какое-либо принуждение, будучи к тому же не уверенными в собственной убедительности, некоторые из групп выступают с требованиями правительственных программ (целевых или квотирующих), которые помогли бы им сохранить членство в их ассоциациях. В данной ситуации в качестве действительной альтернативы мультикультурной толерантности выступает, как нам представляется, не сильный и обстоятельный американизм (который имел бы смысл, если бы Америка была национальным государством Старого света), а пустой индивидуализм с неопределенным содержанием; воцарение последнего явило бы собой резкий отрыв "низов общества" от любого созидания.

Вновь речь идет о весьма односторонней перспективе индивидуальной свободы в иммигрантском обществе, но это не такая уж ошибочная перспектива. Вопреки скороспелым представлениям, принципиальный конфликт американской жизни заключается в наше время не в противостоянии мультикультуризма некоему культурному гегемонизму или единообразию, плюрализма — единству, многого — одному. На самом деле речь идет о том, что мы живем в условиях специфически современного и постмодернистского конфликта множественности групп и индивида. И в этом конфликте у нас нет иного выбора, кроме как утверждать ценность обеих сторон. Именно обе эти ипостаси плюрализма делают Америку тем, что она есть, или тем, чем является порой; именно обе эти ипостаси плюрализма задают образец того, чем она должна быть. Будучи объединены — и только вместе, — они оказываются полностью совместимыми с общедемократическим гражданством.

Обратимся теперь ко все более обособляющимся индивидам совре-

менного американского общества. Процессы, порождающие распад ассоциаций и сами являющиеся продуктом этого распада (при том даже, что некоторые из них являются освободительными процессами), несомненно, вызывают беспокойство: "

— высокий процент разводов, неуклонно идущий вверх — вплоть до последнего времени, когда наметилась некоторая стабилизация;

— все еще растущее число детей, воспитываемых одним и часто пугающе молодым родителем;

— участвовавшие за последнее время сообщения о плохом обращении с детьми и о брошенных детях;

— рост числа людей, живущих в одиночестве (в переписи населения такие называются "семьями, состоящими из одного человека");

— сокращение численности членов профсоюзов, старых, наиболее устоявшихся церквей (хотя евангелические церкви и секты находятся на подъеме), филантропических организаций, родительских советов при школах и соседских клубов;

— долговременное сокращение числа голосующих и уменьшение лояльности партиям (пожалуй, наиболее драматично проявившееся на местных выборах);

— высокая степень географической мобильности, подрывающей целостность местных обществ;

— внезапное появление бездомных мужчин и женщин;

— растущая волна случайного насилия.

Все эти процессы усиливаются, а их последствия усугубляются из-за явно стабилизировавшегося высокого уровня безработицы и неполной занятости. Безработица ослабляет семейные узы, заставляет людей порывать со своим профсоюзом и с группами по интересам, истощает ресурсы общины, ведет к политическому отчуждению и уходу в себя, повышает криминогенность. Старая поговорка о праздных руках и вмешательстве дьявола не всегда справедлива, но в случаях, когда праздность не является результатом свободного выбора, правота ее неоспорима.

Я склонен думать, что в общем и целом данные процессы должны вызывать большую озабоченность, чем мультикультурная какофо-

67 См.: U.S. Bureau of the Census, *Statistical Abstract of the United States*: 1994, 114th ed., Washington D.C., 1994; см. также: Andrew Hacker's *useful U/S: A Statistical Portrait of the American People*, N.-Y.: Viking, 1983.

ния, — хотя бы уже потому, что в демократическом обществе способность действовать сообща предпочтительней, чем уход в себя и одиночество, волнения лучше пассивности, а общность цели (даже той, которую мы не одобряем) лучше единоличной апатии. Кроме того, скорее всего, правы те, кто думает, что многие из этих разобщенных индивидов становятся добычей крайне правых, ультранационалистических, фундаменталистских или ксенофобских начинаний, коих демократическим обществам следует по мере возможности избегать. Некоторые современные авторы утверждают даже, что сам мультикультурализм есть продукт перечисленных крайностей: по их мнению, американское общество стоит на грани не только распада, но и "боснийской" гражданской войны и. На деле же мы до сих пор имели дело лишь с намеками на открыто шовинистическую и расистскую политику. Американцы в большей мере вовлечены в отправление причудливых религиозных культов, чем в деятельность крайне правых политических групп (хотя одно не всегда исключает другое). Мы находимся на той стадии, когда еще возможно воспользоваться плюрализмом групп для восстановления плюрализма разобщенных индивидов.

Индивиды демонстрируют больше силы, уверенности в себе и смекалки, когда участвуют в общей жизни, когда они несут ответственность за других и подотчетны другим. Конечно, не всякая жизнь сообща соответствует подобным характеристикам; я бы не рекомендовал сообща предаваться причудливым религиозным культам — хотя и приходится терпеть их существование в тех пределах, что установлены нашими представлениями о гражданстве и правах личности. Возможно, опыт пребывания в такого рода группах способен закалить участвовавших в них мужчин и женщин и научить их выбирать более умеренные типы сообществ. Ибо лишь в процессе общей деятельности индивиды научаются взвешивать различные возможности, спорить, принимать решения и брать на себя ответственность. Это старый довод, впервые изобретенный для оправдания протестантских конгрегаций и тайных собраний, служивших, как нам говорят, школой демократии в Великобритании XIX века (несмотря на то, что они ставили своих членов в сильную и исключительную зависимость, а также на то, что часто выра-

63 Это несколько утрированное отображение тех доводов, которые приводит Артур Шлезингер младший (см.: Schlesinger A. M. Jr. *The Disuniting of America*. N.-Y.: Norton, 1992), но отнюдь не тех, что последовали в ответ на его выступление на радио и по телевидению, в редакционных статьях газет, на страницах журналов и пр.

121

жали сомнения относительно того, спасутся ли неверующие) и. Членство в конгрегации и на самом деле было спасительным — оно спасало людей от изоляции, одиночества, чувства неполноценности, привычной бездеятельности, некомпетентности и некой моральной пустоты, превращая их в полезных членов общества. Верно, конечно, и то, что Британия была спасена от протестантских репрессий благодаря развитому индивидуализму все тех же полезных членов общества: в этом, главным образом, и состояла их полезность.

Но никакой толерантный режим не может держаться на плечах исключительно "сильных личностей", ибо они суть продукты коллективной жизни и сами по себе неспособны воспроизводить те связи, которые обусловили их силу. Поэтому нам необходимо поддерживать и укреплять связи, характерные для ассоциаций, даже если это связи неких определенных людей, а не всех со всеми. Достичь этой цели можно многими способами. Первостепенное значение имеют здесь правительственные стратегии по созданию рабочих

мест и по финансированию и поддержке профсоюзного движения. Ибо самой опасной разновидностью разобщенности является, пожалуй, безработица, тогда как профсоюзы служат не только испытательным полигоном демократических стратегий, но и орудием "противостояния" в экономике, а также оплотом локальной солидарности и взаимопомощи⁷⁰. Почти столь же важными являются программы, направленные на укрепление семьи как в традиционной, так и в нетрадиционной ее формах — в любой из форм, порождающих стабильные отношения и системы поддержки.

Но здесь я вновь хочу обратиться к культурным ассоциациям, ибо именно в них видят ныне главную угрозу. Мне кажется, что угрозу нашей общей жизни представляет слабость этих ассоциаций, а не их сила. Одной из причин упадка профсоюзов в современной Америке является практическое исчезновение особой культуры рабочего класса или, скорее, ряда рабочих культур (ирландской, итальянской, славянской, скандинавской и т.д.), благодаря которым в XIX — начале XX в. стало возможно такое явление, как радикализм рабочего класса. Мужчины и женщины, если им предстоит на протяжении длительного времени работать вместе, испытывают нужду в связях, способных прояв-

и Lindsay A. D. *The Modern Democratic State*, vol. I (второго тома не существует), London: Oxford University Press, 1943, ch. 5.

70 См.: Calbraith J. K. *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*. Boston: Houghton Mifflin, 1952, см. также: Freeman R. B., Medoff J. M. *What Do Unions Do?* N.Y.: Basic Books, 1984.

122

ляться через язык и память, через семейные ритуалы, такие, как праздники или траур, через совместные дела, даже через игры и песни. Некоторые из таких связей в масштабе всего государства обеспечивает гражданская религия, но жизненность и дисциплина иммигрантского общества зависят от более тесных связей, обеспечиваемых составляющими это общество группами. Поэтому нам нужно больше, а не меньше культурных ассоциаций; необходимо также, чтобы эти ассоциации были более сильными и сплоченными и обладали более широкой сферой ответственности.

Ассоциации этого типа не являются объектами толерантности в иммигрантских обществах, но они могут быть превращены в объекты или, точнее, в цели правительственной политики. Рассмотрим, например, нынешний набор правительственных программ — включая программы, связанные с налоговыми льготами, грантами, субсидиями и наделением правами, — программ, позволяющих религиозным общинам содержать собственные больницы, дома престарелых, школы, детские сады и службы помощи семьям. Внутри децентрализованного (и еще не завершено) американского государства всеобщего благоденствия (*welfare state*) существуют общества социального обеспечения (*welfare societies*). Деньги, поступающие от сбора налогов, используются для поддержания благотворительности, чтобы тем самым подкрепить те стереотипы взаимопомощи и культурного воспроизводства, которые стихийно возникают в рамках гражданского общества. Но расширять эти стереотипы не следует, ибо в настоящее время они распределяются крайне неравномерно. В дело социального обеспечения должно быть вовлечено как можно больше групп — как расово-этнических, так и религиозных (а почему бы не вовлекать также и профсоюзы, кооперативы и корпорации?).

Кроме того, мы должны найти и другие программы поддержки граждан, действующие непосредственно на местах: сюда могут входить "чартерные школы" ("charter schools"), организуемые и управляемые совместно учителями и родителями, а также самоуправление жильцов и выкуп кооперативами общественных зданий; сюда же войдут эксперименты по передаче предприятий в собственность рабочим и по осуществлению рабочими контроля над фабриками и компаниями, местные строительные проекты, проекты очистки территорий и проекты по предотвращению преступности, а также проекты, связанные с финансируемыми на местах музеями, молодежными центрами, радиостанциями и спортивными обществами. Подобные про-

123

граммы призваны порождать и укреплять местные сообщества, но они явятся источником конфликтов вокруг государственного бюджета и схваток на местах за контроль над политической сферой и над институциональными функциями. Напомним, толерантность не является формулой гармонии: она лишь узаконивает ранее находящиеся на нелегальном положении или незаметные группы, позволяя им вступить в конкуренцию за наличные ресурсы. Но присутствие этих групп в балансе сил приведет также к расширению политической сферы и к увеличению числа институциональных функций, а значит, и к увеличению возможностей участия индивидов в общественной жизни. А участие индивидов — вкупе с укреплением в них чувства собственной значимости — есть лучшая защита от местничества и нетерпимости групп, к которым данные индивиды принадлежат.

Мужчины и женщины если уж они участвуют в общественной жизни, то делают это с размахом, входя в разнообразные ассоциации, как на местном, так и на общенациональном уровне. Это обстоятельство отмечают практически все политологи и социологи (и все они дружно удивляются: откуда только люди берут на все это время?). Все это помогает объяснить, почему в плюралистическом обществе участие в общественных организациях помогает предотвратить расистские и шовинистические течения и идеологии. Общественно активные люди участвуют и в профсоюзных собраниях, и в местных проектах, и в предвыборной агитации, и в церковных комитетах, и уж наверняка — в голосованиях. Большинству из них свойственна внятность и определенность занимаемой позиции, искушенностью, уверенностью в себе и изрядным постоянством. Непостижимое сочетание ответственности, честолюбия и назойливости делает их неизменными участниками всевозможных собраний. Каждый из них жалуется, что таких, как они, мало. Является ли эта их малочисленность законом общественной жизни, предотвращающим "вымывание" из ассоциаций компетентных людей? Мне кажется, ответ на этот вопрос есть у экономистов-теоретиков спроса, имеющих собственную точку зрения на этот "человеческий капитал": надо, мол, просто увеличивать спрос на компетентных людей — и такие люди появятся. Увеличивайте возможности для совместных действий — и появятся активисты, которые ухватятся за эти возможно-

71 Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1963, см. особенно ch. 10.

124

сти. Конечно же, некоторые из них будут людьми ограниченными и фанатичными, заботящимися исключительно об успехах собственной группы. Но чем больше будет таких

людей и чем более разнообразной будет их деятельность, тем меньше будет опасность того, что в их рядах возобладают ограниченность и фанатизм.

Нам еще предстоит признать, что некоторая крикливость есть отличительная черта раннего мультикультурализма; это особенно очевидно в случае, когда речь идет о новейших и слабейших, а также о беднейших и наименее организованных группах, экономическая обездоленность которых является составной частью закрепленного за ними статуса меньшинства; в этом случае классовая принадлежность, пусть не полностью, но в значительной мере, является функцией расовой и культурной принадлежности. Эта крикливость есть порождение того исторического периода, когда обещанное нашим толерантным режимом (и отчасти реализованное) социальное равенство постоянно сводится на нет неравенством экономическим.

Более сильные организации, способные к накоплению ресурсов и к предоставлению своим членам реальных выгод, будут постепенно подводить эти группы к взаимной толерантности и к проведению демократически открытой политики. Конечно, между членами ассоциаций и гражданами, между частными и общими интересами имеется определенное напряжение, но есть между ними и взаимосвязь. Преданные общим интересам граждане возникают не из ниоткуда. Все они — члены групп, ощущающие кровную заинтересованность также и в делах всей страны — прежде всего, в установлении толерантного режима и, во вторую очередь, в проведении этим режимом более широкой политики. Именно таким образом намерены они участвовать в принятии решений в масштабах страны.

Напомним, что подобное случалось и ранее, в ходе этнических и классовых конфликтов. Когда группы консолидируются, центр захватывает периферию и превращает ее в избирательный округ. Так, скажем, профсоюзные деятели начинают с пикетов и забастовочных комитетов, а затем оказываются в советах школ и муниципалитетах. А активисты религиозно-этнических групп начинают с защиты интересов собственных общин и заканчивают участием в политических коалициях; при этом они борются за место в "сбалансированном" списке и если не заботятся об общем благе, то, по крайней мере, говорят о нем. Царящее в группе согласие ободряюще влияет на ее членов, а честолюбие и мобильность наиболее энергичных из них оказывают либерализующее воздействие на группу в целом.

125

Некоторые из членов такой группы покинут ее и примкнут к другим либо проделают сложный путь из одной культуры в другую. Они в полной мере воспользуются открывающимися возможностями обособления и смешения. Они будут вести себя как совершенно свободные личности, преследующие собственные материальные и духовные цели. Если же их деятельность будет протекать в рамках группы, они будут выступать еще и в качестве агентов культурного обновления и культурного обмена. В случае если эти "бродяги постмодернистской эпохи" будут жить не сами по себе, а бок о бок с членами общин и гражданами, они, скорее всего, не окажутся занятыми исключительно самими собой и самими с собой разговаривающими, а станут участниками интересных диалогов.

Эти диалоги развернутся повсюду, но в первую очередь, видимо, в государственных школах (а также в государственных и частных колледжах и университетах), которым присуща историческая традиция создания (по крайней мере, в главных иммигрантских центрах)

интегрированных ассоциаций. Государственные школы собирают под одной крышей детей, родители которых принадлежат к различным религиозным и этническим общинам, а также детей тех родителей, кто порвал или рвет связи с такими общинами. Эти школы, по определению нейтральные в отношении ко всем общинам и беглецам, должны с пониманием преподносить историю и философию нашего толерантного режима, говоря о котором вряд ли возможно не упомянуть о том, что своими корнями он восходит к партикуляризму (английскому протестантизму). В этих школах должна преподаваться американская гражданская религия, их задачей должно быть воспитание граждан Соединенных Штатов, в этом и будет заключаться их вызов тем культурным сообществам, которым неведома идея подобного гражданства.

Следует ли государственным школам посягать на большее? Следует ли им помогать детям совершать бегство из такой общины, чтобы идти в культуру своим путем? Следует ли им ставить перед собой задачу преумножения числа "бродяг"? Конечно, существует соблазн превращения демократического образования в школу критической мысли, готовящую студентов к тому, чтобы предпринимать независимую и, желательно, критическую оценку всех устоявшихся систем веры и всех существующих культур: ибо кто как не критики являются лучшими из граждан? Возможно, в этом есть свой смысл, в любом случае мы нуждаемся в критиках. Вместе с тем они могут оказаться отнюдь не самыми толерантными из граждан; возможно, они будут не в п. Данную аргументацию см. в кн.: Gutmann. *Democratic Education*.

126

состоянии демонстрировать в отношении "приходских пристрастий ближних своих ни отстраненности, ни индифферентности, ни даже стоического прития. Демократии же нуждаются в тех из критиков, кто обладает еще и таким достоинством, как терпимость, а таковыми, вероятно, явятся те из них, кто сам связан с той или иной ассоциацией и понимает благодаря этому ценность жизни в ассоциациях. Школа способна удовлетворять данную потребность путем простого признания множественности культур и донесения до учащихся каких-то сведений о каждой из них (пусть даже эти сведения будут преподнесены не критично: опыт выявления различий сам подскажет, как осуществить критический обмен знаниями). Ибо перед государственной системой должна стоять также и вторая задача, полностью совместимая с первой: воспитывать некоренных граждан, мужчин и женщин, таким образом, чтобы они стали проводниками толерантности в собственных разнообразных общинах, продолжая при этом ценить и воспроизводить (творчески и продуманно) традиционные различия.

Я не хочу уподобляться пресловутой Полианне ". Все это произойдет не само собой, если вообще когда-либо произойдет. В наше время все осложнилось — семья, класс и община не столь сплоченны, как когда-то; в распоряжении правительств и филантропов не так много ресурсов; уличная преступность и наркотики приобретают все более пугающий размах; растет разобщенность между отдельно взятыми мужчинами и женщинами. Но есть и такая трудность, наличие которой нам следует приветствовать. В прошлом организованным группам удавалось стать членами американского общества, лишь оставляя позади себя прочие группы (а также наиболее слабых членов своей собственной группы). А оставшиеся за бортом мужчины и женщины, как правило, смирились с собственной участью — по

крайней мере, они не поднимали по этому поводу шума. Теперь же, как я уже говорил, уровень отстраненности значительно понизился, и, даже если поднимаемый индивидами шум оказывается бессвязным и безрезультатным, он, тем не менее, напоминает всем остальным, что есть кое-что еще, помимо нашего личного успеха. Мультикультурализм как идеология есть программа борьбы за увеличение социального и экономического равенства. Без объединения двух таких факторов, как защита интересов группы и наступление на классовые различия, ни один толерантный режим в рамках современного и постмодерного им-

73 Полианна—героиня одноименной повести З. Портер, синоним неисправимого оптимизма.—Прим. перев.

127

мигрантского, плюралистического общества долго не протянет.

Если мы хотим поставить на службу общим интересам взаимовыгодные контакты сообщества и личности, мы должны избрать политические пути повышения их эффективности. Речь идет о некоем контексте, неких конструктивных условиях, обеспечить которые способно лишь государство. Нахождение в составе той или иной группы не спасет отдельных мужчин и женщин от разобщенности и пассивности; спасение состоит в выработке политической стратегии, мобилизующей, организующей, а при необходимости и субсидирующей те группы, которые соответствуют поставленной задаче. Энергичные личности не станут расширять свои обязанности и амбиции, пока общество в целом не откроет перед ними новые возможности — работу, должности и круг ответственности. Центробежные силы внутри каждой из культур и в судьбах отдельных индивидов смогут корректировать друг друга лишь при условии, что такая корректировка будет запланирована нами. Необходимо стремиться к установлению между ними равновесия. А это означает, что мы так никогда и не сможем быть последовательными сторонниками ни мультикультурализма, ни индивидуализма, ни простыми коммунитаристами, ни либералами, как не сможем быть приверженцами только современности или только постмодернизма. Мы должны быть то тем, то другим — в зависимости от того, что требуется в данный момент для поддержания равновесия. Мне представляется, что лучшим обозначением для самого этого равновесия (этого политического кредо, согласно которому нужен некий контекст, который бы позволил создать необходимые формы государственного вмешательства и сохранил бы тем самым современные толерантные режимы) является социал-демократия. И если ныне мультикультурализм для данной страны есть источник не столько надежды, сколько беспокойств, то причина этого заключена отчасти и в слабости социал-демократии (роль которой в этой стране играет левый либерализм). Но это уже другая, более длинная история.

1

приложение

Рецензии

на книгу

М. Уолцера

«О терпимости»

(1997-1998)

131

И. Дж. Дион (младший) Толерантность к различиям между нами

Dionne E. J. Jr. Tolerating Our Differences, Washington Post, August 12, 1997

...В слове "терпимость" слышится некий минимализм — вы "терпите" то, чего не выносите. В этом сила данного понятия. Исторически "мирное сосуществование групп людей с различными историями, культурами и идентичностями" являет собой, по выражению Уолцера, чрезвычайное достижение.

Мы забываем о том, сколь важно это явление. Толерантность, пишет Уолцер, "обеспечивает саму жизнь, ибо преследование часто ведется до смерти; кроме того, она обеспечивает общественную жизнь, жизнь тех разнообразных сообществ, в которых живем мы все".

Далее Уолцер изрекает прекрасный афоризм:

"Терпимость делает возможным существование различий; различия же обуславливают необходимость терпимости".

...Особенно хорошо удастся ему препарировать наше странное время, характеризующееся весьма слабой привязанностью индивидов к собственным сообществам. Именно это и заставляет их тосковать по более выраженной идентичности и более крикливо утверждать важность такой идентичности. "Американское общество ... представляет собой собрание индивидов, обладающих множеством частичных идентичностей". Многие ли из нас окажутся достаточно честными для того, чтобы признать подобное?

Книгу Уолцера не следует упрощать — так что я обращусь лишь к двум из поставленных им вопросов.

Первый связан с главной трудностью, стоящей перед всякой позитивной деятельностью. С одной стороны, очевидно, что Америка должна как-то искупать прошлые свои деяния, направленные против

132

афроамериканцев. Неумение создать предпосылки такого искупления усиливает у чернокожих чувство изоляции, подтапливая их как раз в той разновидности черного сепаратизма, которую так осуждают белые. "Нетерпимость, — пишет Уолцер, — обладает сплавляющим эффектом".

Однако, позитивная деятельность не имеет истинно эгалитарного характера. Цель ее лишь в том, чтобы "породить аналогичные иерархии" в группах, "стремясь организовать в каждой из

групп схожие иерархии путем образования внутри подчиненных групп недостающих классов — высшего, профессионального или среднего." Позитивная деятельность "является причиной истинной несправедливости в отношении отдельных индивидов", которыми, "как правило, бывают представители следующей по степени угнетенности группы, что порождает политически опасное негодование".

...Мудрой является позиция Уолцера также и в отношении двойственных — и противоречивых — обязательств свободного общества: мы стремимся создать возможность как для "индивидуальной ассимиляции, так и для признания групп".

Мы справедливо полагаем, что люди, независимо от их расовой, этнической и религиозной принадлежности, пользуются правами в качестве индивидов. Но признаем мы и то, что индивиды живут группами и каждая группа, особенно принадлежащая к меньшинству, имеет право "голоса, право на собственное место и на проведение собственной политики". Как совместить данные две цели?

Вывод Уолцера состоит в том, что терпимость легче достигается в тех обществах, в которых нет огромного экономического неравенства, в которых индивиды обладают возможностями для продвижения вверх и в которых сильны ассоциации промежуточного типа — семейные, этнические, профсоюзные, политические. Прекрасным является тот вывод, что для того, чтобы решать расовые проблемы, мы должны мыслить более масштабными, нежели раса, категориями. Не может быть расовой справедливости без справедливости социальной.

133

К. Энтони Эпплай Мультикультуралистское недопонимание

Appliah K. A. The Multiculturalist Misunderstanding, New York Review of books, October 9, 1997

Walzer M.

On Toleration Yale University Press, 126 pp.

Glazer N.

We Are All Multiculturalists Now Harvard University Press, 179 pp.

1.

Заметили ли вы, что последнее время большим спросом пользуется слово "культура"? А ведь у антропологов оно не сходит с уст вот уже более века; если же вообще говорить об активной жизни этого термина в литературе и политике, то она началась и того раньше — намного раньше. Но некоторые из тех употреблений, которые получил этот термин именно сейчас, способны повергнуть в удивление читателей не то что прошлых, но и середины нашего века — особенно идея, согласно которой все, начиная с анорексии и кончая zudeso, поддается осмыслению в качестве продукта культуры той или иной группы. Закончится тем, что, встретив слово "культура", вы полезете за словарем.

В этом kudzu-like progression соперничать с культурой может разве что "разнообразие" — нынешний любимец глав корпоративных и образовательных учреждений, политиков и ученых мужей. А в словосочетании "культурное разнообразие" присутствует и то, и другое. Разве не главной добродетелью нашей эпохи является тот факт, что Соединенные Штаты представляют собой общество, характеризующееся огромным культурным разнообразием? И разве не прав Натан Епейзер, утверждающий в своей новой книге "Все мы теперь мультикультуралмсты", что "мультикультурализм есть лишь последний из чреды терминов, использованных для обозначения того, как должно реагировать на собственное многообразие американское общество вооб-

134

ще и американское образование в частности"?

Он тысячу раз прав. Всем нам щедро даруется американское многообразие, а вместе с ним — и потребность как-то на это многообразие реагировать. В прояснении нуждается лишь то обстоятельство, что особого внимания заслуживает именно культурное многообразие.

Начнем с того, что принадлежность к той иной культуре действительно способна порой что-то объяснить нам. Когда евреи из shtetl и итальянцы из villaggio прибыли на остров Эллис, они привезли туда с собой всякую всячину, называемую нами культурой. Иначе говоря, они привезли с собой и язык, и сказания, и песни, и поговорки; они пересадили на новую почву и свою религию с ее специфическими ритуалами, верованиями и традициями, и свою кухню с ее особым крестьянским хлебосольством, и свою отличительную манеру одеваться; кроме того, они прибыли с определенными представлениями о семейной жизни. И их новые соседи зачастую просто не могли не задавать вопросов о смысле и цели тех или иных действий данных иммигрантов первого поколения; и часто самым разумным ответом на их вопросы было: "Это так принято у итальянцев, это так принято у евреев", или просто: "Такая уж у них культура".

Поразительно, как много этих формальных различий уже исчезло. Около десяти лет назад Мери Уотерс, социолог из Гарварда, убедительно доказала в книге "Этнический выбор"¹, что сытный иммигрантский суп из стручков бамии превратился в кашу-размазню. По сей день сохранились и седер², и свадебная месса, и фаршированная рыба, и спагетти, но ассоциируется ли теперь в нашем сознании итальянское имя с посещением церкви, или знанием итальянского языка, или с определенной едой и одеждой? Даже евреев, положение которых как маленькой нехристианской группы в преимущественно христианском обществе, кажется, вынуждало их к подчеркиванию собственного "своеобразия", в качестве культурной группы все более утрачивают свою индивидуальность. (Я никогда не пропускаю седер — и почти половину присутствующих составляют неевреи.)

Один из прежних способов описания итогов названного процесса мог бы вылиться в утверждение, согласно которому семьи, прибывшие с волной иммиграции, имевшей место на рубеже веков, уже асси-

1 Waters M. Ethnic Options: Choosing Identities in America. University of California Press, 1990.

2 Седер — первый день пасхального праздника. — Прим. ред.

милировались, стали американцами. Подходя же к этому процессу с другой (исторической) точки зрения, мы могли бы сказать, что они стали белыми. В момент своего прибытия из Восточной Европы итальянцы и евреи считались расой, отличной как от черных американцев, так и от белого протестантского большинства. В наше время вряд ли кто-либо имеет подобные представления относительно их современных потомков. Они, эти потомки, — американцы, мало того, они еще и белые американцы (если, конечно, среди их предков нет африканцев или азиатов).

Быть белым не значит принадлежать к богатой и своеобразной культуре — так, как принадлежали к ней евреи-иммигранты из Кракова. Правда, в Америке белые почти все поголовно говорят на английском языке, но это же можно сказать и обо всех остальных. Они являются католиками, иудаистами и протестантами, а это (несмотря на частые политические ссылки на иудейско-христианскую традицию) совсем не одно и то же. Многие из тех черт, что являются общими для шотландско-ирландского населения Аппалачей, присущи также и большинству американцев всех цветов кожи; и многое из того, что отличает их от большинства американцев, отличает их также и от других групп белого населения. Существует аппалачская кухня и аппалачский фольклор; но нигде, кроме как, пожалуй, в воспаленном воображении кучки "истинных арийцев", не сыскать ни белой кухни, белого фольклора — этаких отличительных черт белых американцев.

Противоположность черных и белых представляется чем-то самоочевидным. Черные американцы являются гражданами со времени внесения четырнадцатой поправки, но при этом отнюдь не становятся "белыми". Если бы черные американцы все же стали "белыми", как стали "белыми" итальянцы и евреи, то само понятие принадлежности к белым утратило бы смысл. А у него есть свой смысл. Натан Глей-зер напоминает нам о том, что в период американизации тех самых ранних европейских иммигрантов — в период, когда они становились похожими на тех американцев, которые жили здесь до них, — на большей части Соединенных Штатов черные получали образование отдельно от белых и едва ли кто помышлял об уподоблении их белым американцам.

Сохранению такого положения дел содействовало совпадение множества факторов. Идеология расизма, помимо того, что она обладает спо-

собностью к самоувековечиванию, оказалась еще и пригодной для промышленного капитала—во-первых, для розыгрыша "белой" карты против черных профсоюзов, столь успешно опробованного Генри Фордом. А во-вторых, белые бедняки на Юге повсеместно могли утешаться мыслью о том, что, как бы ни был суров их жребий, они все-таки не черномазые. Принадлежность к белым подобна обладанию карточкой American Express — она несет с собой определенные привилегии.

Белые редко думают о своей культуре как о "белой": с их точки зрения, она, несомненно, нормальна, к тому же, возможно, является культурой среднего класса, а иногда даже и американской культурой — но только не культурой для белых. В отличие от них черные американцы многое в своей жизни осмысливают в терминах расовой принадлежности: с их точки зрения, можно говорить на английском языке чернокожих (почтительно именуемый

некоторыми Ebonics), посещать церкви для чернокожих, танцевать черные танцы и слушать черную музыку. (И речь здесь идет не только об образе мыслей чернокожих — так же думают обо всем этом и другие.)

Эти "черные" формы не были унаследованы от Старого света наподобие этнической культуры иммигрантов; они определенно представляют собой изобретение Нового света, они такие же чисто американские, как и яблочный пирог. Естественно, первые поколения рабов прибывали из Африки с таким же культурным багажом, как и позже — европейские иммигранты — со своими языками, религиями, музыкой, сказаниями, кухнями, со своей системой кровнородственных связей и т. д. и т. п. Некоторые из них привнесли и собственные технологии — как, например, технология выращивания риса, полученная из Senegambia, — оказавшие решающее воздействие на развитие экономики Юга. Но принесенные ими традиции были многообразны, языки их были непонятны друг для друга, они поклонялись разным богам и рассказывали разные предания; и институту американского рабства суждено было в полной мере воспользоваться этой разрозненностью. В местах, отведенных для рабов, чернокожие создали собственную культуру, составленную из кусочков африканской, европейской, североамериканской и индейской традиций, а также, в изрядной степени, из героических инноваций. Африканцы стали здесь "черными", точно так же, как европейцы — "белыми".

Однако противопоставлять друг другу историю черных и историю белых значит закрыть глаза на то многое, что объединяет тех и

137

других. Конечно, существуют обороты английской речи, присущие именно черным — при том даже, что в речи черных имеются такие же существенные региональные различия, что и в речи белых. Но и те и другие являются оборотами английского языка. И несмотря на случившиеся в последние десятилетия мощные иммиграционные притоки, около 97 процентов взрослого населения Соединенных Штатов говорят, невзирая на цвет кожи, на английском "как на своем родном языке"; и несмотря на возникающую порой необходимость приспособливаться к акценту друг друга, эти 97 процентов способны друг друга понять. Вычтите новейших иммигрантов — и данная цифра приблизится к 100 процентам.

К англоговорящим относятся не только черные и белые, но также азиаты и американские аборигены. Даже испаноязычная американская этническая группа, определяемая по языку, не составила здесь исключения. В наши дни много говорят об испанизации Америки: что ж, ныне испанский язык действительно не редкость на улицах и в магазинах — там, где его нельзя было услышать тридцать лет назад. Но как отметил недавно Джеффри Нанберг, преподающий лингвистику в Стэнфорде, "согласно переписи населения, численность не говорящих по-английски резидентов старше пяти лет составляет лишь 1,9 миллиона человек — в пропорции лишь четверть от того числа, которое мы имели в 1890 году, на пике последней великой иммиграционной волны" 3. Он приводит результаты опроса общественного мнения во Флориде, показывающие, что 98 процентов испаноязычных хотят, чтобы их дети хорошо говорили по-английски, и добавляет: "Недавнее исследование корпорации РЭНД показывает, что более 90 процентов рожденных в Калифорнии испаноязычных первого поколения владеют английским языком, как своим родным, а во втором поколении испанским владеют лишь 50 процентов испаноязычных" *. Если быть американцем значит говорить по-английски, то подавляющее (и все увеличивающееся)

большинство рожденных в США испаноязычных подпадают под эту категорию. Столь же высок процент свободно владеющих английским языком и среди детей иммигрантов из Азии.

Язык является лишь одной из множества характеристик, общих для большинства американцев. Кроме того, США — это страна, почти каж-

3 Nunberg J. lingo Jingo: English Only and the new nativism // The American Prospect, July—August 1997, № 33, pp. 40—47. Цитируется со стр. 42. * Nunberg. lingo Jingo, p. 43.

138

дый гражданин которой хотя бы что-нибудь да знает о бейсболе и баскетболе. Американцев объединяет также принадлежность к единой культуре потребления. Они делают покупки по-американски и хорошо знают определенные торговые марки: "Кока-кола", "Найк", "Леви-Стросс", "Форд", "Ниссан", "Дженерал Электрик". Они смотрят картины, произведенные в Голливуде, и знают имена некоторых из его звезд; и даже те из американцев, кто почти не смотрит телевизор, наверняка смогут назвать несколько имен популярных телеведущих.

Даже пресловутые религиозные различия на поверку оказываются не такими уж существенными. Так, американская разновидность иудаизма, как часто отмечают, является уж очень американской. А католики этой страны раздражают Рим тем, что они ... так заражены протестантизмом. К примеру, в отличие от католиков многих других стран даже самые правоверные американские католики склонны отмечать как праздник дату отделения церкви от государства. К тому же они провозглашают индивидуальную свободу совести и потому не считают себя обязанными разделять политику церкви в отношении контрацепции или разводов.

Кроме того, большинство американцев, относящих себя к числу верующих (а таковые составляют большинство населения), считают религию сугубо личным делом, в котором они не ожидают ни помощи, ни помех со стороны правительства. Даже родители — члены Христианской коалиции, желающие введения молитвы в школах, как правило, хотят лишь того, чтобы в их вере воспитывались их собственные дети; они не требуют, чтобы в государственных школах осуществлялось обращение в их веру детей других родителей. В этих ключевых вопросах — а именно в вопросах суверенитета индивидуального сознания в рамках той или иной конфессии, а также религиозной веры как личного дела каждого — религия в Америке при всей ее сектантской внешности носит явно протестантский характер. Множество азиатских религиозных традиций, значение которых возросло в связи с текущей волной иммиграции, также быстро американизируются: так, например, многие исповедующие ислам американцы так же безоговорочно приветствуют отделение церкви от государства, как безоговорочно не приемлют такое отделение мусульмане в других странах мира.

Ведя свое происхождение из Ганы, в целом я нахожу культурную однородность Америки более поразительной, чем ее пресловутое разнообразие. Возьмите хотя бы язык. Когда я был ребенком, у нас дома

139

всегда звучали, как минимум три разных языка, и каждый из них был для кого-то родным языком: мы говорили по-английски и на тви (то был родной язык моего отца), а наша кухарка и дворецкий, происходившие с севера страны, говорили к тому же на языке Навронго — места, где они родились. (А сторож говорил на языке hausa.) В Гане, численность населения которой меньше численности населения штата Нью-Йорк, в повседневном обиходе имеется несколько дюжин языков, и нет ни одного языка, который бы служил домашним языком для большинства населения страны.

Так почему же в данном обществе, обладающем меньшим культурным разнообразием, чем большинство других обществ, мы проявляем такой интерес к разнообразию и такую склонность считать его разнообразием культурным?

Позвольте мне предложить название — нет, не объяснить, а лишь терминологически закрепить это наше хваленое разнообразие; позвольте выступить с утверждением, что мы суть порождение социальной самобытности в ее различных проявлениях. Уютный трюизм, согласно которому мы суть общество разнообразное, отражает тот подчеркиваемый ныне многими людьми факт, что они, по сути, формируются группами, членами которых они являются; что их социальная индивидуальность — их принадлежность к этим группам — играет решающую роль в определении того, что они из себя представляют. И далее, они присоединяются к тому, что канадский философ Чарльз Тейлор называет "политикой признания": они просят у всех остальных публичного признания их "аутентичных" индивидуальностей 5.

Требующие признания индивидуальности в высшей степени разнообразны. Некоторые из этих групп сохраняют названия предшествующих этнических культур, итальянской, еврейской, польской. Некоторые соответствуют расам — черной, азиатской, индейской. Некоторые основаны на региональной принадлежности — южной, западной, пуэрто-риканской. Другие же представляют собой новые группы, построенные по образцу старых этнических групп (испано-язычных, азиатско-американских), или социальные категории (женщины, геи, бисексуалы, инвалиды, глухие), не принадлежащие ни к

5 Taylor Ch. Multiculturalism and "The Politics of Recognition". Princeton University Press, 1992.

140

одной этнической группе.

Теперь нас ничуть не удивляет то, что кто-то рассуждает о "культуре" подобных групп. Культура геев, культура глухих, культура чикано, еврейская культура — эти словосочетания так и слетают с языка. Но если поставить вопрос о том, что же именно отличает геев, или глухих, или евреев от всех других, то окажется, что отнюдь не каждой самобытности соответствует та или иная определенная культура. Название "испаноязычные" похоже на обозначение культурной группы, объединяющей говорящих на одном языке людей с общими культурными характеристиками; но половина всех принадлежащих ко второму поколению испанцев Калифорнии не вполне владеет испанским языком, а в следующем поколении процент говорящих по-испански еще ниже. Конечно же, такая категория, как "испаноязычные", является в такой же степени изобретением США, в какой деление на

"черных" и "белых" является порождением иммиграции, артефактом переписи населения США. Какая бы "культура" ни объединяла гватемальских крестьян и кубинских интеллигентов, утрата испанского языка подтверждает ту мысль, что категория "испаноязычные" теряет свое культурное звучание — точно так же как уже потеряла его принадлежность к этническим "белым".

Напрашивается вопрос: нет ли связи между культурным оскудением индивидуальностей и возрастающей крикливостью их притязаний? Те иммигранты из Европы, которые жили в богатой этнокультурной среде, выдвигали требования лингвистической американизации своих детей, желая гарантировать усвоение ими официальной американской культуры. Можно предположить, что они и не нуждались в публичном признании своей культуры, потому что — независимо от собственного отношения к этой культуре — воспринимали ее как нечто само собой разумеющееся. Их буржуазные потомки, чье частное общение, эклектически наполненное всякой всячиной — от Seinfeld до китайской еды на вынос, — осуществляется на английском языке, ощущают замешательство при мысли, что их собственные индивидуальности беднее, чем индивидуальности их предков; и некоторые из них опасаются, что если окружение не будет признавать существенности их отличий от других, то скоро у них не останется ничего, что стоило бы признавать.

Нечто подобное случилось и с афроамериканцами. До тех пор пока сохранялись легальные препятствия для обретения ими полноправного гражданства, до того как были приняты судебные решения — от

141

Брауна 6 до Ловинга — и гражданское законодательство 60-х годов, публичное признание неповторимости культуры чернокожих не занимало главенствующего места в политической повестке дня чернокожих. Чернокожие хотели от государства и общества признания того, что они такие же, как и белые: они тоже люди и тоже обладают пресловутыми "неотъемлемыми правами". Отчасти в результате этих легальных перемен принадлежащие к среднему классу черные американцы, и так достаточно близкие к белым протестантам с точки зрения языка и религии, во многих отношениях еще более сблизились с ними. Тогда-то многие из них и увлеклись той разновидностью афроцентризма, которая требует публичного признания культурных особенностей черных американцев.

Я не отрицаю того, что жизнь среднего черного в Соединенных Штатах отличается от жизни среднего белого — да и кто бы стал это отрицать? Всем нам известны негритянские гетто — с их ужасными школами и царящей безработицей — как места скопления беднейших чернокожих; мы знаем о сохранении практики дискриминации в области обеспечения жильем, работой и при отправлении правосудия; мы знаем, что белые склонны покидать те места, где концентрация чернокожих достигает "критической массы". Процветающая в целом экономика насчитывает множество чернокожих горожан (как и множество белых сельских жителей), находящихся в экономически бедственном положении. Все это — очевидные факты, но фактом является также и то, что в настоящее время черный средний класс, как никогда, многочислен и положение его лучше, чем когда-либо раньше; и именно представители этого класса, а не бедняки возглавляют борьбу за признание самобытности афро-американского культурного наследия — и это как раз тогда, когда культурные различия сокращаются.

Интерес наших современников к культурным "корням" иммигрантской нации понять нетрудно. Когда в детстве вы собирались на еврейскую либо христианскую Пасху вокруг праздничного стола — три-четыре поколения единой семьи, — когда из кухни веяло специями, когда вы отвечали священнику или раввину на древнем языке своего народа, когда вы читали свой отрывок из Торы или получали первое причастие — то в тот же самый момент к вашим чувствам по поводу происходящего могло примешиваться раздражение, вызываемое кузенком, зависть к сестре, любовь к бабушке, гордость за родителей. Часто жизнь иммигрантов сво-

Браун Д. (1800—1859) аболиционист. Повешен южанами. — Прим. ред.

142

пилась к борьбе с нищетой. При этом весьма существенна была эмоциональная сторона их жизни, она протекала внутри узкого сплоченного круга лиц; и все, кто находился внутри этого эмоционального поля, знали, что за пределами его находятся другие люди, которые едят и молятся не так, как они. Благодаря этому данные семейные воспоминания, неизбежно формирующие представления людей о самих себе, оказывались связанными не просто с семьей, но и с определенными этническими обозначениями, обособляющими "нас" от "них". Многие американцы — представители среднего класса явились свидетелями определенных преобразований института семьи: их бабушки и дедушки оказались в домах престарелых, двоюродные братья и сестры уже не живут по соседству, родители развелись. Короче, исчезли многочисленные социальные предпосылки сохранения расширенной семьи, включающей в себя несколько поколений, а у многих американцев исчезло также и желание жить такой жизнью. Поскольку же существует связь между семейной жизнью старого образца и прежней культурной самобытностью, не приходится удивляться тому, что утрата первого породила ностальгию по второму.

2.

Сказанное выше я предпосылаю рассмотрению того, каким образом должны мы реагировать на разнообразие — как в сфере образования (составляющей предмет рассмотрения в книге Натана Глейзера), так и в сфере политики (о которой идет речь в книге Майкла Уолцера). Ибо, как мы увидим ниже, различие между разнообразием индивидуальностей и культурным разнообразием проливает свет на проблемы, поднятые в двух этих важных книгах.

М-р Глейзер начинает непосредственно с рассказа о том, как за какие-то несколько лет учителя начальных, средних и высших государственных образовательных заведений стали относиться к "мультикультура-листскому образованию" как к чему-то само собой разумеющемуся. Он говорит, что эта перемена явилась, в сущности, порождением конца 80-х годов 7; а так как речь идет о новом явлении, законно ожидать от

7 "База данных Nexis даже в 1988 г. не дает сведений об упоминании в основных газетах термина мультикультурализма; в 1989 г. их только 33 — и лишь потом начинается всплеск — более 100 упоминаний в 1990-м, более 600 в 1991-м, почти 900 в 1992-м, 1200 в 1993-м и 1500 в 1994-м году..." {Glazer, p.7.) Когда речь заходит о разнообразии, похоже, все мы маршируем под один барабан.

143

автора дефиниции такого неологизма, как "мультикультурный". В конце концов, этим словом обозначают ныне чрезвычайно широкий спектр видов образовательной деятельности — начиная с отвлекающего утверждения, что американским учащимся следует преподавать что-нибудь из всеобщей истории, и кончая сумасшедшим предложением учить, что африканцы построили пирамиды при помощи телекинеза. Но из-за того, что это слово сделалось предметом постоянных поношений со стороны консерваторов, а также знаменем левых, трудно надеяться на то, что удастся прийти к единому мнению относительно его принципиального смысла. Вместо дефиниции м-р Глейзер предлагает ту ценную мысль, что всем мультикультуралистам присущ определенный подход к образованию и к публичной культуре, состоящий в стремлении утверждать презируемую ранее самобытность. М-р Гейзер справедливо отмечает, что

"главное требование мультикультурализма — уважение, и это уважение призвано укрепить терпимость и хорошие отношения между индивидами в различных группах, характер и достижения которых предстоит осветить..."

В книге "Все мы теперь мультикультуралисты" подробно исследуются некоторые из споров, разгоревшихся в связи с распространением мультикультурализма. Она дает взгляд изнутри на дебаты по поводу попыток произвести в штате Нью-Йорк в начале 90-х годов пересмотр учебных программ — м-р Гейзер сам являлся активным участником данного процесса. Книга включает в себя взвешенное обсуждение того, какими должны быть основополагающие принципы реформы учебных программ, и спокойные размышления по поводу дебатов вокруг критериев национальной истории.

Так, например, он отмечает, что "преподавание истин" — не столь уж полезный лозунг с точки зрения спора вокруг учебных программ, ибо в данном споре этого лозунга придерживаются все участвующие в нем стороны.

"В наши дни следование истине в социальных исследованиях является более сложной, чем когда-либо, задачей. В академических исследованиях истины то одной, то другой области изучения постоянно подвергаются сомнению... Кроме того, никто в действительности не настаивает на том, что единственным критерием суждений относительно учебных программ является истина. В конце концов, у нас есть и другие основополагающие цели — цели, связанные с гражданством, обеспечением единства нации, противодействием межгрупповым антагонизмам".

Все сказанное неоспоримо; однако эти бесспорные утверждения

144

достаточно часто игнорируются, и потому для напоминания о них требуется весь авторитет м-ра Гейзера.

Аналогичным образом, хотя, как мне кажется, м-р Гейзер недооценивает значение Нубии и Куша как областей культурной инновации и творчества, он совершенно прав, считая, что они занимают достойное место в "National History Standards" как отражение, отчасти, политического стремления ввести Африку "в историю". Но прав он и в том, что данное обоснование не является единственным объяснением переполненности "World History

Standards" различными малоизвестными материалами. Ибо "историки... естественно, хотят, чтобы учащиеся знали как можно больше о тех частях мира, которые они считают важными и незаслуженно забытыми". Подчеркивая, что за происходящими в этой сфере событиями вовсе не всегда стоит некий темный мультикультуралистский заговор, он восстанавливает то равновесие, которого, как правило, не ждешь от разворачивающейся у нас на глазах войны культур.

Очевидное, хотя и молчаливое согласие автора с нахлынувшим стремлением к мультикультурализму таит в себе некое сожаление. И время от времени это сожаление прорывается наружу. "Надеюсь, от читателя не ускользнет мое личное сожаление о том, что мы дошли до этого," — говорит он в первой главе. Глубинная амбивалентность подхода м-ра Гпейзера проистекает из его убеждения, что источником мультикультурализма в образовании явилось отрицание ассимиляционного идеала; само же это отрицание стало следствием того неравенства, которое царит в США в отношениях с чернокожими гражданами этой страны. Речь идет о "принципиальном отказе прочих американцев принять в свои ряды чернокожих, несмотря на то что последние страстно желали быть принятыми и являлись подходящими кандидатами на ассимиляцию", — пишет Глейзер. "Одним из результатов такого отказа явилось то, что ассимиляция перестала быть тем идеалом, к которому стремились все американцы".

В этой связи Гпейзер признает, что ошибался, утверждая много лет тому назад, что в результате

"принятия в 1964—1965 гг. мощной системы антидискриминационных законов чернокожие, как и другие американские меньшинства, будут более интегрированы в плане проживания, а, значит, также и в плане образования и социального положения — ведь препятствия к включению их в единое общество устранены" 8.

8 Glazer N. Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy. Basic Books, 1975.

145

Поскольку же этого не произошло, Епейзер подвергает пересмотру обширные свидетельства так называемой сегрегации де-факто, содержащиеся в работе Дугласа Месси и Нанси Дентон "Американский апартеид" — и это заставляет думать, что он намерен подталкивать правительство предпринять более активные попытки по преодолению существующей в американском обществе радикальной разобщенности 9. Но он скептически относится к мысли о том, что вмешательство правительства способно помочь в данном случае, так как "искомые силы перемен являются индивидуалистическими и волюнтаристическими, а не правительственными и властными". Если же правительственное вмешательство в жилищный вопрос и экономику недействительно, то остается только образование — а в сфере образования ныне царит мультикультурализм.

Представление Натана Гпейзера о корнях мультикультурализма отличается простотой, но, как я уже отмечал, существуют и другие источники мультикультурализма, признать наличие которых сказывается для многих людей делом непростым. В частности, стирание культурных различий порождает своего рода политику "нос-талпырования". Новый подход к "самобытности" дает надежду на возникновение новых форм признания и солидарности,

способных возместить собой утрату того всеохватывающего домашнего уюта, который приносила этническая принадлежность.

Независимо от того, прав или неправ м-р Глейзер, связывающий расцвет мультикультурализма, главным образом, с неистребимостью расового деления на белых и черных, я думаю, что, соглашаясь с возрастанием роли культуры и самобытности, он тем самым делает чересчур большую уступку мультикультурализму. Он мог бы вполне ограничиться здесь словами, что, поскольку чернокожие в культурном отношении отличаются от прочих американцев, мы можем научить уважать их с помощью уважительного отношения нашего образования к "их" культуре.

Между тем, для того чтобы показать учащимся-афроамериканам, что мы их уважаем, вовсе не обязательно вводить преподавание литературы чернокожих авторов, как необязательно и учить прочих учащихся должному уважению к их чернокожим сверстникам 10. Для

9 Massey D. S., Denton N. A. *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Harvard University Press.

10 Конечно, я за то, чтобы все американские дети знакомились с историей Афри-

146

осуществления этой цели умелое преподнесение "Бури" будет столь же хорошим, если не еще лучшим, подспорьем, чем умелое преподнесение "Цвета пурпура" (и принесет гораздо больше пользы, чем неумелое преподнесение "Цвета пурпура"). Более века назад У.Э.Б. Дюбуа М сидя в одном классе с черными и белыми учениками массачусетской школы за изучением Шекспира, пришел к правильному выводу: "Я сижу с Шекспиром, — писал бард Великого Беррингтона, — и от моего присутствия его не коробит" 12. Из того, что "первостепенное требование мультикультурализма" — это учить детей взаимной терпимости и взаимному уважению, отнюдь не следует, что школьная программа, как полагают многие защитники мультикультурализма, должна быть радикально изменена в сторону увеличения числа новых предметов.

Вместе с тем современные мультикультуралисты правильно полагают, что надлежащее образование должно просвещать детей относительно окружающей их разнообразной социальной самобытности. Подобное образование должно иметь место, во-первых, потому что при становлении собственной индивидуальности каждый ребенок должен иметь возможность опираться на знание коллективной самобытности как на один из (и только один из) ее источников; во-вторых, потому, что все должны быть готовы уважительно относиться друг к другу в рамках общего цивилизованного сосуществования. И, как мне представляется, многое в ныне существующем мультикультуралистском образовании служит именно этим целям; назовем эту облегченную разновидность "либеральным мультикультурализмом".

Но у мультикультурализма есть и другая сторона, стремящаяся заставить детей жить в отделенных одна от другой сферах, определяемых рамками их культуры, расы, религии или этноса. Эту более решительную позицию мы могли бы назвать "нелиберальным мультикультурализмом". А так как оба этих проекта (один — открывающий перед молодыми людьми возможность выбора различного рода социаль-

ки — но не по вышеуказанным причинам. История Африки интересна, она раскрывает те аспекты человеческих возможностей, которые не столь видны в истории других регионов; она служит важным контекстом для понимания таких процессов, как работорговля, имеющих огромное значение для истории Америки. 11 Дюбуа У.Э.Б. (1868—1963) американский писатель, историк, социолог, общественный деятель. Главный редактор "Негритянской энциклопедии". Последние годы жизни жил в Гане. —Прим. ред.

"DuBois W.E.B. The Souls of Back Folk in Writings /Huggins N. (ed.). The Library of America, 1986, p.438.

147

ной самобытности, а другой — жестко предписывающий им некую predeterminedную самобытность) выдвигаются от имени мульти-культурализма, необходимо осознать различие между ними. С проведением такого различия мы будем в состоянии определить, какой из них хорош, а какой плох и, отринув плохой проект, провозгласить победу дела мультикультурализма.

Майкл Уолцер, рассматривая в своей маленькой элегантной книжке вопрос отношения к социальному разнообразию, пользуется куда менее известными терминами, чем те, что мы встречаем в книге Гей-зера, — потому лишь, что в отличие от Гейзера он не придает особого значения "официальному" мультикультурализму. "Предметом моего исследования, — пишет он, — является терпимость или, лучше сказать, то, что делает терпимость возможным, — мирное сосуществование групп людей с различной историей, культурой и идентичностью". Но если м-р Гейзер (несмотря на то, что он все время, говорит о культуре) занимается современной американской политикой самобытности, то м-р Уолцер (несмотря на вышеприведенное упоминание об индивидуальности) в действительности разрабатывает проблематику существования общин, обладающих различными верованиями, ценностями и обычаями, — короче, проблематику культурного разнообразия.

М-р Уолцер приглашает нас к сравнительному подходу к проблемам сосуществования, его исследование посвящено функционированию пяти различных "толерантных режимов". Его модели широко варьируются: здесь и ушедшая в прошлое многонациональная империя, примерами которой являются британское владычество и Османская империя; и относительная анархия международного сообщества; и консоциативное устройство, с большим успехом функционирующее в Швейцарии; и национальное государство типа Франции, где в ранге меньшинств находятся все, кроме одной доминирующей группы. Последним в этой череде оказывается то, что он называет иммигрантским сообществом, — это, так сказать, национальное государство без большинства. Конечно, именно данная модель подходит к нашей американской ситуации.

"Речь идет о представителях различных групп, покинувших изначальные места обитания, родину; и вот они прибыли один за другим — по одному или семьями — в новые края и расселились в них... Ради удобства они сбиваются в небольшие группки, всегда смешанные по своему составу, одинаково пестрые и в городе, и в штате, и в отдельных регионах. Отсюда

148

невозможность никакой территориальной автономии"13.

В национальном государстве, таком, как Франция, единственной перевозимой самобытностью является самобытность доминирующей культуры, и меньшинства могут здесь пользоваться толерантностью и обладать гражданскими правами, но история нации останется историей большинства. В иммигрантском же обществе не существует группы, культура которой являлась бы официальной культурой, язык которой занимал бы почетное место. Даже когда ратуша Бостона оказалась под контролем ирландцев, последние не предпринимали попыток ввести в государственных школах изучение истории Ирландии или навязать браминам католицизм. Единственной страной, имеющей основание претендовать на звание нашего официального предка, является Англия, и английская история, конечно же, преподавалась в Соединенных Штатах более подробно, чем история любой другой страны. Но данное обстоятельство оправдывалось — по крайней мере в нашем веке — тем, что Соединенные Штаты явились преемником британских правовых и политических институтов, а не тем, что большинство населения является "настоящими" англичанами. Причина, по которой мы говорим на английском языке, — не в том, что наша публичная культура якобы является торжеством английского духа; напротив, часть нашего революционного эпоса повествует о том, как "мы" изгнали англичан из своей страны.

Естественно, должна существовать некая официальная культура. Правление должно осуществляться на ограниченном числе языков, легче всего осуществлять правление на одном языке. Для того чтобы люди могли отождествить себя с определенной нацией, необходимо наличие публичной истории, некоторых национальных понятий — то, что Руссо называл "гражданской религией". Если нужно, чтобы между различными группами иммигрантского общества воцарилось согласие, если нужен гражданский мир, достижение которого и есть цель терпимости, то, как говорит Уолцер, "изложение историй о том, как возникло разнообразие, и празднование связанных с этим великих событий, несомненно, являет собой легитимную форму ... образования".

Рассмотрение Уолцером этих моделей столь же разумно и человечно, как и его вышеприведенное замечание об образовании и гражданской религии. Вот, например, что говорит он об американской либераль-

13 Уолцер отмечает также, что обычно имеются еще и покоренные народы-аборигены, положение которых отличается от описанного.

149

ной традиции, составляющей политическую основу нашей официальной культуры.

"Либерализм также представляет из себя солидную политическую культуру, ведущую собственное происхождение, по крайней мере, от протестантизма и английской истории. Сознание того, что американские школы, фактически, дают отражение этой истории и едва ли могут быть нейтральны в отношении ее, заставило некоторые не протестантские и неанглийские группы призывать к мультикультуралистскому образованию — что, по-видимому, потребовало бы не вычеркивания из учебного плана истории либерализма, а дополнения его иными историями.

Обычно справедливо утверждают, что суть мультикультурализма — в обучении детей культурам друг друга, в привнесении в образовательный процесс плюрализма

иммигрантского общества. Если предшествующая версия нейтралитета, понимаемого — или, точнее, недопонимаемого — как избежание иных культур, ставила своей целью превращение всех детей в просто американцев (что равносильно стремлению воспитать из них поборников английского протестантизма), то идеология мультикультурализма предполагает признание представителей иных культур в качестве некоренных американцев, коими они и являются, и воспитание в них понимания собственного разнообразия и способности радоваться этому разнообразию. Нет основания думать, что это понимание и эта радость каким-либо образом вступают в коллизию с требованиями либерального гражданства..."

Это либеральный мультикультурализм, о котором я говорил ранее; размышления о нем тут же сменяются у Уолцера размышлениями о нелиберальном мультикультурализме, задачей которого является навязывание каждому ребенку "надлежащего" самосознания.

Касательно этого нелиберального образования, нацеленного на выработку у ребенка определенного самосознания, позиция Уолцера более снисходительна, чем моя или м-ра Глейзера. Он утверждает, что успех католических приходских школ открывает возможность того, чтобы образование ряда детей предполагало формирование у них определенного религиозного самосознания — при условии, что большинство учащихся воспитываются в духе официального беспристрастия в отношении ко всем типам самосознания, наличествующим в иммигрантском обществе. Он допускает даже (с крайним скептицизмом) такую возможность, как сохранение либерального общества в условиях получения каждым из детей "его собственной разновидности" католического приходского (или афроцентристского) образования — при условии, если жизнь вне школы ("каждодневный опыт массового общения,

150

работы и политической деятельности") служит необходимой основой взаимного познания и взаимного уважения.

Интерес к культурным различиям как к источнику конфликтов побуждает м-ра Уолцера к изучению линий водораздела по вопросам религии, языка, "строения семьи, тендерных ролей и сексуального поведения". В этих случаях пути возникновения конфликтов достаточно ясны: расхождения в трактовке Божьей воли, в выборе официального языка, в отношении к уродованию гениталий у девочек — все эти вопросы имеют достаточное практическое или символическое значение для того, чтобы люди, не соглашающиеся друг с другом в подходе к ним, оказались бы в естественном состоянии вражды. Однако если мы посмотрим на самые страшные межгрупповые конфликты наших дней — те, что имели место, например, в Боснии, Руанде или Бурунди — то усомнимся в том, что именно культурные различия привели там к кровопролитию. С точки зрения стороннего наблюдателя, трудно представить себе более культурно однородные народы, чем сербы, хорваты и мусульмане Боснии. (Всплеск исламистских настроений в Боснии есть результат, а не причина конфликта.). Хуту (Hutus) и тутси (Tutsis) говорят на одном языке, долгое время жили бок о бок, и (несмотря на расовую идеологию) зачастую крайне трудно отличить их друг от друга. По-видимому, различия в самосознании требуют не меньше терпимости, чем культурные различия.

Между тем многие внутренние социальные трения, информация о которых наводняет прессу и телевидение, возникают в среде образованного среднего класса в учебных заведениях и на рабочих местах и инициируются людьми, которые, как я сказал, по всем объективным

критериям являются весьма близкими друг другу в культурном отношении. Я имею в виду ту определенную нервозность, которая проявляется в колледжах, когда белый ребенок из Шейкер Хайте вежливо говорит: "Не понимаю, почему мы не можем быть просто людьми", — и слышит в ответ от черного ребенка из Андовера: "Это означает лишь то, что ты хочешь, чтобы все мы были белыми". Эта нервозность затрагивает больные струны нашего самосознания, касающиеся взаимоотношений между мужчинами и женщинами. Эта же нервозность проявляется и на рабочих местах профессионалов — о ней пишется в таких книгах, как "Ярость привилегированного класса" Эллис Коуз (Cose E. *The Rage of a Privileged Class*) и "Добровольное рабство" Джилл Нельсон (Nebon J. *Volunteer Slavery*).

151

Эта нервозность, несомненно, является показателем того, какие трудности встречаем мы на пути к осуществлению нашего идеала иммигрантского общества — общества, в котором самые разные люди будут равноправно участвовать в общественной жизни. Естественно, нам не терпится достичь состояния гармонии, но следует помнить о том, что названный процесс начался совсем недавно. Даже для евреев, упоминаемых м-ром Глейзером в качестве образцовой ассимилированной этнической группы, равноправное участие в жизни элитарных университетов стало в основном результатом преобразований начала 60-х годов. И лишь с конца 60-х годов стали предприниматься серьезные попытки сделать рабочие места и места в университетах одинаково гостеприимными как для белых, так и для цветных. Примерно в то же время начались попытки добиться настоящего тендерного равенства в публичной сфере, но требование одинакового уважения к различным сексуальным ориентациям и по сей день является предметом жарких споров. Не следует забывать, что в предыдущий период, памятный ныне живущим взрослым американцам, чернокожие были в основном "незаметным" сословием, не получавшим радушного приема в среде интеллектуальной элиты; женщины редко были профессионалами, и отношение к ним было высокомерно-покровительственным; а гомосексуалисты являются повсеместно объектом насмешек и презрения.

Университеты — главный рассадник изрядной доли подобных речевых упражнений на тему разнообразия — всегда были местом запугивания. Поступая в колледж, большинство молодых американцев впервые покидают родной дом, они нервно состязаются в уме и знаниях с другими соискателями, столь же успешно закончившими среднюю школу; они размышляют над тем, какие пути выбрать в лежащей перед ними жизни; они начинают жить взрослой половой жизнью. Когда университеты были официально однородными, некоторые из их неизбежных проблем решались с помощью понятия нормы. Получение членства в старейших университетах было куда более легким делом для тех, кто представлял себе идеального американца в виде белого парня в твидовом пиджаке, которого дома ждет жена и дети — особенно если этот парень в твидовом пиджаке еще не нашел себе жены. Когда к этой компании добавились женщины и чернокожие и когда — вскоре после этого — "легализовались" геи, условия сосуществования пришлось изменять.

152

Благие намерения превратить университет в место, где каждый чувствует себя как дома, породили в среде студентов и преподавателей тенденцию слишком многие неизбежные беды колледжа и проблемы в области расы, пола и сексуальной ориентации. Думаю, это же можно сказать и относительно ситуации в любой профессиональной среде.

Но если мы рассмотрим эти моменты напряженности, то нам откроется интересный парадокс. Растущее значение расовых и тендерных проблем как социальных раздражителей — являющееся, на первый взгляд, отражением настроений, определяемых коллективным самосознанием, — на деле отражает, в первую очередь, заботу индивидов о сохранении собственного достоинства и обеспечении уважения к своей особе. В то время как наше общество не шатко, не валко продвигается к наиболее полной реализации социального равенства, каждый начинает желать, чтобы его воспринимали всерьез — чтобы его уважали, а не унижали. Ведь неуважение все еще часто проистекает из расизма, сексизма, гомофобии, которым мы противостояем во имя всех чернокожих, всех женщин, всех геев, утверждая тем самым нравственный принцип кантианства. Но что нас по-настоящему раздражает в названных ситуациях — так это чувство унижения, которое испытываем мы лично.

И ссылки на культурные различия грешат тем, что запутывают, а не проясняют эти ситуации. Расисты презирают не культуру чернокожих, а их самих. Во взаимоотношениях черной и белой культур не существует конфликта, способного послужить источником расовых трений. Никакие познания в области архитектурных достижений Нубии и Куша не способны гарантировать уважения черным американцам. Ни один афроамериканец не заслужит большего почтения к себе тем, что является представителем народа, создавшего джаз и произведшего на свет Тони Моррисона. Культура не является ни проблемой, ни разрешением проблемы.

Так что, пожалуй, при рассмотрении образования и гражданства, терпимости и социального мира мы могли бы обойтись и без разговоров о культуре. Давным-давно, в доисторические времена наши предки пришли к пониманию того, что полезно порой оставлять поле невспаханным.

153

Д. Арчард

Упование на лучшее?

Archard Я. The Best Hope? Radical Philosophy 90, July/August 1998

Walzer И.

On Toleration Yale University Press, 126 pp.

Майкл Уолцер принадлежит к авторам, которых несправедливо однозначно причислять к лагерю коммунитаристов. В действительности он является одним из наиболее проницательных, здравомыслящих, сострадательных и образованных теоретиков, пишущих на политические темы. Его сочинение является плодом глубокого ознакомления с тем, что происходит не только в сфере политологии, но и в истории и социальных науках вообще. Вместе с тем он всегда чуток к обстоятельствам места и времени. В этом смысле данная работа, посвященная терпимости, также не является исключением. Она представляет собой краткое, но элегантное и ясно сформулированное размышление о проблемах мультикультурализма. Написанная сжато и исключительно по существу вопроса, она способна послужить образцом, которому могли бы последовать авторы более пространных и

подробных исследований на ту же тему. Прежде всего, Уолцер пишет как специалист, знакомый с обширными дебатами вокруг "плюрализма", "мультикультурализма", "политики признания различий" и "идентичности", но не желающий, вместе с тем, переливать из пустого в порожнее и предлагать известные панацеи. Он реалистичен в оценке положения в современной Америке, но высказывает осторожный оптимизм, считая, что конец республики еще не близок. Тем самым он показывает, что принадлежит к числу интеллигентных комментаторов современности, вынужденных быть пессимистами в теории и оптимистами на практике.

Уолцер начинает с противопоставления того, что он называет "процедурным" и "ситуативным" подходами, — противопоставления, все более острого и возрастающе актуального для современной политологии. Первый вырабатывает общие принципы в рамках некой гипотетической идеальной позиции, абстрагирующей от любых конкретных социально-исторических обстоятельств. Далее требуется реализовать эти принципы в реальном мире. Такая политология пред-

154

ставляет собой разновидность прикладной моральной теории. Второй — "правильный ситуативный" — подход дает историческое и контекстуальное объяснение различным формам, в которые выливается ныне социально-политическая кооперация. Согласно этому подходу, рекомендации вырабатываются применительно к каждому конкретному случаю:

"Даже самое лучшее из политических установлений является таковым в соотношении с историей и культурой того народа, жизнь которого оно намерено обустроить".

Недостатком первого подхода является неправильное представление о том, что политический выбор однозначно и непреложно определяется единым принципом или набором принципов. Этот подход невосприимчив к частностям государственного устройства, его истории, традициям, устоявшимся обычаям, институтам и стилям жизни. Второй же подход сталкивается с иным набором проблем — с проблемами релятивизма. Уолцер согласен с тем, что любые рекомендации относительны, что явствует из приведенной цитаты. Но он настаивает на том, что подобный релятивизм должен носить сдержанный характер. Он исключает откровенно неприемлемые режимы, такие, как режимы тоталитарные, и приемлет лишь те, которые "обеспечивают ту или иную разновидность мирного сосуществования (утверждая тем самым основные права человека)".

Вероятно, Уолцер прав, подчеркивая, что вопрос состоит не в том, есть ли ограничения у нашего политического выбора, а в том, как широки границы этого выбора. Но некоторым подобные высказывания могут показаться чистой риторикой. Трудно не согласиться со здоровой реалистичной политикой, заявляющей к тому же о своем гуманистическом происхождении. Однако настаивать на том, что "мирное сосуществование" само по себе (без вытекающего из него утверждения прав) является "существенным моральным принципом", значит породить серьезные проблемы. В конце концов, ряд современных авторов — на ум приходят имена Ричарда Рорти и Джона Грея — полагают, что достижения либерализма, какое бы восхищение они ни вызывали, не могут служить совершенно убедительным и полным оправданием последнего. Возникает подозрение, что Уолцер подобную точку зрения отмечает, но предпочитает вместе с тем противостоять сторонникам "процедурного" подхода, ищущим прочного, общеморального основания для либерализма. Трудно объеди-

нить возможное с желаемым в рамках правдоподобного объяснения политических реальностей. Уолцер по-судейски вскрывает перед нами механизм подобного трюка, не чувствуя себя обязанным показывать нам, как от этого трюка избавиться.

Уолцер различает пять толерантных режимов. В их числе многонациональная империя, образчиками которой являются система мил-летов Османской империи и Советский Союз; международное сообщество; консоциативные устройства типа Бельгии и Швейцарии; национальные государства и иммигрантские общества, наиболее ярким примером коих является США. На фоне этой общей типологии Уолцер рассматривает сложные случаи, к которым относятся Франция, Израиль и Канада. Отдельную главу посвящает он вопросу о том, какие осложнения в проблему толерантности привносят вопросы власти, классовой принадлежности, тендера и религии. Он исследует вопрос о том, какие требования следует предъявлять к образованию, если ставить задачу воспроизводства толерантного режима, и, в частности, спрашивает, что следует преподавать в качестве ценностей и добродетелей самого государства ("гражданская религия"). Его замечания точно нюансированы, ясны и исполнены здравого смысла:

"Наилучшие условия для реализации толерантности возникают там, где гражданская религия является меньше всего похожей на ... религию".

Между тем наиболее интересные и поистине оригинальные прозрения относительно нашей (и особенно североамериканской) политической ситуации содержатся в заключительной главе книги Уолцера. Здесь он предполагает такое развитие событий, которое идет вразрез с модернизаторским демократическим проектом толерантности. Последний признает индивидуальную ассимиляцию и признание групп в качестве условия демократической всеобщности. Между тем, все более заметным становится тот факт, что современные индивиды характеризуются одновременно и фрагментированностью, и множественностью собственных идентичностей. Они порывают со своей прежней групповой идентичностью (сами при этом изменяясь) и при этом не обретают ни общей, ни какой-то новой групповой идентичности. Данная мысль великолепно выражена в следующем пассаже:

"Границы все еще существуют, правда, многочисленные случаи нарушения смазывают их. Мы все еще несем в себе знание того, кто мы такие, но в знании этом сквозит неопределенность, ибо мы суть и то, и другое".

Эпилог содержит размышления по поводу возможных последствий

этой все более различной и дифференцирующей разновидности различий. Кроме того, в нем содержится осторожная оценка очевидных сегодняшних последствий такой разобщенности: распад семей, вспышки насилия, бродяжничество, высокий уровень географической мобильности и сокращение членства в ассоциациях гражданского общества. По мнению Уолцера, условия для терпимости, гражданского мира и общей жизни обеспечиваются не сугубым индивидуализмом, а участием в группах, союзах и ассоциациях. Ибо даже столь скромный ассоциационализм (*associationalism*) порождает и питает

индивидов, способных одновременно и быть "сильными", и поддерживать связи с окружающими. В заключение он утверждает, что это взаимоусиление индивидуальности и сообщества, стоящих на службе общих интересов, нуждается в действенной политической поддержке — поддержке именем "социал-демократии", и в частности "левого либерализма".

В последних строках своей книги Уолцер открыто заявляет о своей приверженности к некой разновидности эгалитаризма, основанного на совместных действиях организованных групп лиц, с которой он связывает свои надежды на лучшее будущее Америки. Здесь также имеет место соединение "ситуативной" политической философии с представлением об общем благе. Уолцер считает, что слабость этого сложного кредо служит объяснением того, почему мультикультурализм является в общем и целом столь опасным. Но разговор о перспективах данного кредо он считает предметом "другой, более длинной истории".

Если он действительно решит продолжить историю, есть смысл ее дождаться.

157

Моника Моокхэриэ

Суровое испытание

Mookherjee M. Crucible. July—September 1998.

Walzer M.

On Toleration

Yale University Press, 126 pp.

Идеи политической теории часто излагаются в некой универсальной, неисторичной манере, не вполне отражающей тот культурный контекст, применительно к которому их следовало бы излагать. Книга Майкла Уолцера, исполненное творческого воображения рассуждение о терпимости, являет полную противоположность этой общей тенденции. Статьи, из которых составлена эта небольшая, но содержательная книга (некоторые из них представляют собой лекции, прочитанные Уолцером в 1996 г. в рамках программы по этике, политике и экономике), ставят своей целью дальнейшее развитие представлений о моральной основе сложных современных обществ, стремящихся, каждое по-своему, осмысливать и развивать ценности многообразия в обществе.

Читателей, знакомых с его более ранним сочинением — "Сферы справедливости" (в котором он красноречиво отстаивает культурный релятивизм), возможно, удивит то, что здесь Уолцер ставит в центр внимания такую, в сущности, либеральную идею, как терпимость. Однако в его цели не входит экспликация универсального понятия толерантности. Напротив, он подчеркивает ту нетривиальную мысль, что различные "режимы" толерантности уместны каждый в своем собственном историческом, национальном и культурном контексте и нет никакого универсального прообраза, с помощью которого можно было бы оценивать валидность политического устройства того или иного рассматриваемого общества.

Соответственно, он предпочитает наметить целый ряд "идеальных" форм толерантности (многонациональные империи, международные сообщества, консоциативные устройства, национальные государства, иммигрантские общества), после чего переходит к "сложным случа-

158

ям", а именно к Франции, Израилю, Канаде и Европейскому Сообществу (гл. 3). В этих "сложных" контекстах терпимость принимает различные формы, видимо, представляя различные комбинации двух или более "идеальных" режимов толерантности (так, например, в зависимости от тех или иных исторических или культурных факторов различные группы могут "консоциативно" объединяться между собой в рамках "национального государства"). Ввиду этого разнообразия Уолцер высказывает мысль о том, что практические вопросы толерантности, такие, как проблемы религии, образования и тендера, должны по-разному решаться в различных политических и культурных контекстах (гл. 4). Но если решение этих практических вопросов варьируется в соответствии с историей и культурой, то зачем размышлять об общественных устройствах, существующих в других частях мира? Видимо, не затем, чтобы путем такого сопоставления показать, какое политическое устройство является объективно наилучшим, а затем чтобы представить некий "эвристический" прием, с помощью которого можно достичь "моральной и политической оценки наличной ситуации и имеющихся альтернатив" (с.4). Его идея состоит в том, что, например, для израильских евреев или для ита-ло-американцев осуществление "того блага, каким является мирное сосуществование", должно соответствовать историческим, культурным и политическим реалиям.

Эта схема — Уолцер говорит о "схеме", так как отрицает за данным исследованием значение целостной философской аргументации, — завершается рассмотрением в эпилоге проблемы мультикультурализма и его перспектив в современных Соединенных Штатах. Рассматривая текущие дебаты вокруг "войны культур" и "разобщения Америки", Уолцер применяет к ним идеи, выработанные в предшествующих главах. В конечном счете, он выражает оптимизм относительно реализации в подобном контексте "сильной" демократии, т. е. такой, которая активно способствует равенству всех культурных группировок. Интересно, что это рассмотрение знаменует значительный сдвиг в образе мыслей Уолцера с позиции, выраженной им в "Сферах справедливости", где он защищает идею культурно однородного национального государства.

Уолцер упорно избегает проблематичных абстракций современных политических теорий, использующих "идеальные речевые ситуации" и "изначальные позиции" в качестве исходных пунктов рассуждений о размерах и границах терпимости. Но это порождает-таки некоторые

159

неясности. В начале книги заявляется, что толерантность как "минималистское утверждение ценности мира" должна в общих чертах согласоваться "со стандартным описанием основных прав личности". Но что если следование этому минималистскому "утверждению ценности мира" потребует, в определенных ситуациях, относительной автономии определенных культурных группировок, чьи обычаи или институты окажутся оскорбительными для "основных прав личности"? "Терпимое отношение к вызывающим замешательство типам поведения содержит сложные отличия", — замечает в ответ на это Уолцер, ибо "даже самое

лучшее из политических устройств является таковым в соотнесении с историей и культурой того народа, жизнь которого оно намерено обустроить". Однако в контексте межкультурных диспутов о том, что именно представляют из себя эти "основные права личности", достаточно ограничиться выводом, согласно которому, "вероятно, и нашим суждениям об этих отличиях следует быть столь же неоднозначными (complex)". Вместе с тем методология Уолцера представляется мне крайне важным и необходимым исходным пунктом плодотворных дебатов по проблеме толерантности — внутри различных политических сообществ и между ними. Призыв к "сдержанному релятивизму", то есть к уважению, с одной стороны, культурных приоритетов, а с другой — всеобщего блага, коим является мирное сосуществование, привлекателен и чуток в отношении ожесточенных боев, идущих в современном мире между различными культурными группами.

Научное издание

УОЛЦЕР Майкл

О ТЕРПИМОСТИ

Перевод с английского языка Мюрнберг И. Научный редактор Абрамов М. А. Научный рецензент Соловьев Э. Г.

Корректор Бондарева Л. Художественное оформление Жегло С.

Оригинал-макет Татариновой Н. В оформлении книги использованы рисунки Дениски Назарова

Издатель Олеся Назарова

Идея-Пресс ИД № 00208 от 10 октября 1999

Дом интеллектуальной книги ЛР № 071525 от 23 октября 1997

Наши книги спрашивайте в московских магазинах

Справки и оптовые закупки по адресу:

м. "Парк культуры". Зубовский бульвар, 17, комн. 5, б

книжный магазин "Гнозис", тел. 247.17.57

Подписано в печать 10.01.2000

Формат 60x90/16. Гарнитура Оффicina.

Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Заказ № 27

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,

140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

Тел. 554-21-86