

# ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

## Государственная и этническая идентичность: выбор и подвижность\*

*Л.М. Дробижева*

Тема идентичностей — одна из наиболее реагирующих на политические перемены в стране и в мире в целом. Каждый раз с изменением политической ситуации, исходя из теории символического интеракционизма, теории ролей, социальной категоризации выбираются те концепты, которые интерпретаторам — политикам или политологам — кажутся наиболее приемлемыми для их проектов. Не является исключением и проблема взаимодействия и акцентации государственной, гражданской и этнической идентичности.

Этнические вызовы конца 1980 — 1990-х гг. ушедшего столетия стимулировали внимание к причинам роста этнической идентичности, ее содержанию и типам (норма, этноцентризм, этнодоминирование, этнофанатизм, этнонигилизм, амбивалентность). В тот период важно было показать, что рост этничности, самосознания у национальностей имеет объективные и субъективные причины, что позитивная идентичность не представляет опасности для общества, а угрозы исходят от гипертрофирования этнической идентичности, национализма и надо искать их причины.

В 1970-х и начале 1980-х гг. в научном мире обсуждались главным образом содержание понятия «национальное (в значении этнонациональное) самосознание» и его структура. В период дискуссии о понятии нации в журнале «Вопросы истории» В.И. Козлов, отстаивающий идею о национальном самосознании как признаке нации, понимал под ним отождествление людей, принятие принадлежности к данному сообществу (феномену). Ю.В. Бромлей ввел узкое и широкое понимание обсуждаемого термина. В узком значении слова он считал возможным понимать под этническим или этнонациональным само-

---

\* Статья выполнена в рамках совместного российско-украинского проекта «Национально-гражданские идентичности и толерантность в России и Украине: сравнительный анализ», поддержанного РГНФ (грант № 05-03-91303а/Ук).

сознанием отнесение человеком себя к тому или другому народу, а в широком значении понималось не только самоотнесение к национальности, но и представление о ней (автостереотипы), ее языке, культуре, истории, территории и государственности, если она была<sup>1</sup>.

Этносоциологи, изучая этническое самосознание, операционально выделяя его элементы, на основании широкого бромлеевского понимания включали в него, кроме того, и интересы, осознаваемые личностью, группой как этнические, национальные (в значении национальности). Посылком для такого понимания были выводы психологов, которые выделяли в самосознании три группы элементов — когнитивные, эмоциональные и регулятивные. Регулятивные элементы, приводящие к действиям в связи с самосознанием, как раз и не могут функционировать, если личность не осознает некоторых интересов, ассоциирующихся со своей личной идентичностью или идентичностью того народа, к которому она себя относит<sup>2</sup>.

События конца 1980-х и начала 1990-х гг. прошлого столетия на советском и впоследствии постсоветском пространстве существенно изменили концептуальные подходы к пониманию этничности и ракурс интереса. Этническое самосознание стало чаще называться идентичностью, как на Западе, хотя социальные психологи видят некоторое различие между этими понятиями (С.В. Рыжова, Г.У. Солдатова), акцентируя в идентичности культурно-психологические составляющие, а в самосознании — и социально-политическую.

По-другому исследователи стали оценивать роль самосознания в связи с распространением конструктивистских подходов к этничности. Представления о своей национальности при этом подходе, также как этническая солидарность, без чего невозможна общность, как раз и являются ее «соединительной тканью». Таким образом, в рассмотрении этничности роль самосознания, идентичности существенно возросла<sup>3</sup>. Она стала предметом рассмотрения как индикатор межэтнической напряженности. Внимание к ее содержательному наполнению, интенсивности выросло, так как связывалось с распространением идей национализма в значении приоритета интересов

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1972; Очерки теории этноса. М., 1983.

<sup>2</sup> Дробижева Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // Советская этнография, 1985. № 5.

<sup>3</sup> Дробижева Л.М. Ценности и символы в контексте новых концепций этничности // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994. С. 9 — 10.

народа по отношению к интересам личности и стремления к максимально возможной самостоятельности (сепаратизм, сецессия).

В стремлении к снижению актуализации этничности ряд российских ученых, и прежде всего В.А. Тишков, стали акцентировать идею дрейфа идентичности, в том числе и даже прежде всего, этнической идентичности и переключения внимания населения с этнической идентичности на осознание государственной — российской идентичности, подчеркивая значение этой общегосударственной идентичности и необходимость активных усилий по ее формированию.

В начале XXI в., когда актуальная опасность сецессии (выхода каких-то территорий из состава государства) миновала, а сепаратизм в целом по стране (не считая некоторых районов Северного Кавказа) не грозил, встали другие проблемы — борьбы с проявлениями терроризма, с ростом ксенофобий и экстремизма. В этих новых условиях востребована гражданская идентичность, гражданское сознание и поведение.

Здесь важно обратить внимание на разное значение одних и тех же терминов, понятий. Во Франции, Великобритании, США, Швейцарии рождение политической нации как политических сообществ, консолидированных в рамках конституционного государства, имеющих политическую, договорную природу, связано с идеями демократии, суверенитета самоуправляющегося народа. Американская исследовательница Лия Гринфельд в часто цитируемой ныне книге «Национализм: пять путей к современному обществу»<sup>4</sup> характеризует суверенность нации как независимость, самоуправляемость общности, которая выводит свою свободу из свободы и достоинства личности (французские просветители требовали передачи суверенитета монархией народу). Достоинство и свобода воплощаются в политических институтах. Э. Паин, иллюстрируя этот подход приводит определение Р. Эмерсона: «Нация (общество) стремится овладеть государством как политическим институтом, с помощью которого она может защитить и утвердить себя»<sup>5</sup>. По сути, это тип государств с либеральной демократией, где государство — для народа. Потому государственная идентичность в таких странах практически совпадает с гражданской.

<sup>4</sup> *Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA, 1992.*

<sup>5</sup> *Emerson R. From Empire to Nation. The Rise of Self Assertion of Asian and African Peoples. Cambridge, 1960. P. 96. Цит. по Паин Э.А. Этнополитический маятник. М., 2004. С. 64 — 65.*

Иная традиция складывалась в России. Государство и в дореволюционной России и в Советском Союзе характеризовалось высоким уровнем централизации и иерархизации власти и населения (в сравнении с конституционными и впоследствии с демократическими государствами), не дававшими возможности самоорганизации общества, противопоставлявшими принцип гражданства принципу подданничества власти<sup>6</sup>.

В силу сложившегося исторического шлейфа восприятий и представлений в России принципиально важно различать государственное и гражданское самосознание. И в этом отличие российской ситуации от французской или ситуации в США, Швейцарии, где формирование политической нации-государства связано со становлением самоуправляющегося народа. Там государственная и гражданская идентичности сложились как равнозначные понятия, а у нас они не могут не различаться. Государственная — российская — идентичность, за которую давно активно ратует известный российский ученый В.А. Тишков, складывается значительно проще и поэтому быстрее, чем гражданское самосознание россиян. Первая формируется политической волей лидера, политической элитой, политическими антрепренерами, посылающими идеи, интерпретирующие государственность, державность. Имея в руках СМИ, возможность влиять на образовательную систему, изобретение и внедрение символов и знаков, сделать это возможно в исторически короткие сроки (особенно, если не пренебрегать этническими чувствами в полиэтнической стране, учитывать политические настроения при выборе флага, гимна, герба, формы войсковых соединений и т.п.). В 1992 г. при опросах москвичей — столичных жителей не более одной пятой идентифицировали себя как россияне<sup>7</sup>, а в начале XXI в. даже в далекой Саха (Якутии) 80 % населения имели такую государственную идентичность. Намного сложнее с формированием гражданского самосознания, которое связано с комплексом социально-психологических предпосылок в обществе, с заменой исторически сложившихся представлений у громадного большинства населения, переориентацией его с патерналистских настроений на деятельностную

---

<sup>6</sup> Историки, разрабатывающие на современном уровне проект «империя» обращают наше внимание на то, что империя отличается отнюдь не только захватом и удержанием территорий, но автократией, утверждением принципа подданничества.

<sup>7</sup> Опросы проводились Отделом этносоциологии Института этнологии и антропологии РАН, рук. исследования — Ю.В. Арутюнян.

самоорганизацию, солидаризацию вокруг ответственности за свою судьбу и жизнь окружающих. Различение государственного и гражданского сознания в России еще только начинает происходить<sup>8</sup>.

Этнополитолог Э.А. Паин дискутирует с В.А. Тишковым по вопросу понимания нации в этой связи как «государственной общности»<sup>9</sup>. Он считает, что назвать «российское согражданство нацией и приучить людей к употреблению такого термина» не решит еще проблемы формирования политической нации как гражданского общества, «овладевающей государством как своим орудием» (по Р. Эмерсону)<sup>10</sup>. Это невозможно именно без гражданского (а не просто государственного) самосознания.

Специальные репрезентативные исследования, изучающие формирование именно гражданского самосознания пока не проводились. Мы располагаем лишь материалами глубинных интервью с представителями элитных групп, в которых затрагивались проблемы государственного и гражданского сознания. Но то, что такое разделение уже начинает осознаваться, мы можем фиксировать. Приведу выдержку из интервью Юрия Арабова — поэта, писателя, известного как соавтора режиссера А. Сокурова, единственного сценариста, получившего приз Каннского фестиваля за сценарий фильма «Молох». «Современный мир бросает вызов России — вызов заключается в следующем: сумеет ли нация (ясно, что имеется в виду нация в западноевропейском понимании как гражданское сообщество) самоорганизоваться... Что такое гражданин? Человек, который умеет отвечать за себя и своих близких, а уже потом он начинает отвечать за дела государства»<sup>11</sup>.

Представительные социологические опросы позволяют рассмотреть динамику множественных идентичностей, подвижность в их содержательном наполнении, а глубинные интервью помогают понять смысловое наполнение выборов, их значения. Поскольку в проведенных нами исследованиях в количественных измерениях фиксировалось государственное и этническое самосознание, мы остановимся, прежде всего, на их соотношении. При этом еще раз подчеркнем, что мы различаем государственное и гражданское самосознание, но также понимаем, что между ними нет пропасти, и даже в на-

---

<sup>8</sup> Дробижева Л.М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость / Россия реформирующаяся. М., 2002. С. 242.

<sup>9</sup> Паин Э.А. Указ. соч. С. 65.

<sup>10</sup> Там же. С. 65.

<sup>11</sup> Независимая газета. 2005 г. 3 июня. С. 14.

ших российских условиях они в чем-то перекрещиваются, особенно в условиях «демократического перехода»<sup>12</sup>.

В наших исследованиях была сделана попытка соединить социально-психологический и идеологический уровни изучения идентичности. Но в целом доминировал социологический ракурс.

В качестве источника для рассмотрения проблем послужили результаты социологических исследований, которые мы проводили по сопоставимой программе и выборке в 1994 и 1999 гг. в Татарстане, Саха (Якутии), в 1994 г. в Северной Осетии-Алании — 1000 респондентов в каждой республике, в 1999 г. в Башкортостане — 1347 респондентов. Для сопоставления приводятся данные по Оренбургской области (1999 г.), где живут русские и татары (за пределами республики)<sup>13</sup>. За 2002 г. приводятся некоторые сравнимые данные по Татарстану и Саха (Якутии), полученные по проекту, руководимому Д. Барри-Бартлет, «Этничность и доверие в постсоветском обществе» и любезно предоставленные нам в знак давнего сотрудничества по предыдущим проектам. Участники и организаторы с российской стороны — П.М. Козырева, М.С. Косолапов.

В ходе массового стандартизированного интервьюирования нами использовались методики выбора общностей для идентификаций. (Частота выбора «мы-идентификаций» служила основанием для суждений о включенности людей в данный тип общностей). Методика «социального термометра» предполагала определение респондентом своей позиции на шкалах «достатка», «удовлетворенности трудом», «социального положения», «благополучия». Соотнесение этих двух методик позволяло выявить факторы, влияющие на интенсивность этнической и российской идентификаций. Мы использовали

---

<sup>12</sup> Многотысячные демонстрации 1990-х гг. в поддержку демократизации, электро-альные голосования свидетельствовали о пробуждении ответственности за судьбу страны, народа.

<sup>13</sup> Привлекаются материалы трех проектов: «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в РФ» (1993 — 1996 гг.), «Этнические и административные границы: факторы стабильности и конфликтности» (1997 — 1998 гг.), «Социальное неравенство этнических групп и проблемы интеграции в России» (1999 — 2000 гг.). Руководитель и автор проектов Л.М. Дробижева. Участники проектов: первого — А.Р. Аклаев, З.В. Анайбан, У.В. Винокурова; всех трех — В.В. Коротева, А.А. Коростелев, И.М. Кузнецов, Р.Н. Мусина, С.В. Рыжова, Л.В. Сагитова, Г.У. Солдатова. Во втором и третьем проекте участвовали также В.В. Амелин, Э.М. Виноградова; в третьем — Д.Г. Брагина, Р.А. Кузьмина, Л.В. Остапенко.

методику «идеологемы» (автор — С.В. Рыжова), когда респондента просят выбрать суждения, с которыми он согласен: «Я редко задумываюсь о том, кто я по национальности» или «Я никогда не забываю о своей национальности». Она позволяет судить об уровне идентичности. Выбор суждения «Каждому человеку важно чувствовать себя членом своей национальности» или «Человеку не обязательно чувствовать себя членом какой-либо национальности» является индикатором афилиативных установок.

Выбор суждений использовался и для выявления ценностей этнонационализма и гражданского национализма (автор Л.М. Дробижева). Так, первый параметрировался через выбор ценности: «Землей и природными ресурсами должна распоряжаться только республика», «Каждая республика должна иметь право на свободный выход из Российской Федерации», «Лучше развитие республики как суверенного государства в составе РФ», «Министерство внутренних дел республики должно подчиняться только правительству республики». Вторая ориентация на российскость, государственный национализм (не в оценочном, негативном значении) фиксировалась выбором суждений: «Землей, природными ресурсами должна распоряжаться только Российская Федерация», «Министерство внутренних дел республики должно подчиняться только МВД Российской Федерации», «Республики не должны иметь права выхода из РФ» и др.

Для выявления поведенческих стратегий использовалась методика «интеракции», позволяющая фиксировать ориентацию респондентов на агрессивные действия или сотрудничество. На уровень и содержание идентичности влияют психологические состояния людей, групп, поэтому мы также использовали эмотивные шкалы, улавливающие тревожность, раздражительность.

Кроме того, для изучения содержания идентичности мы используем данные глубинных интервью, проведенных с представителями элитных групп. 110 интервью, собранных в 1995 г., опубликованы в книге «Говорит элита республик Российской Федерации. 110 интервью Леокадии Дробижевой», М., 1996. 112 интервью (1999 г.), и 60 интервью (2004 — 2005 гг.) не опубликованы, и часть из них мы используем для понимания того, почему в массовом общественном сознании существуют те или другие идентичности, каково их наполнение.

В рамках статьи мы, конечно, не можем изложить все результаты изучения российской государственной и этнической идентичности. Представим те из них, которые в наибольшей мере связаны с целью данной статьи — выявить подвижность и предпочтения в выборе общероссийской государственной и этнической идентичности.



### **Актуальность и динамика изучаемых идентичностей**

Оба вида идентичностей, которые мы рассматриваем, в человеческом восприятии вписываются в другие множественные идентичности и на уровне личности в большинстве случаев в более-менее спокойной социально-политической обстановке не являются доминирующими.

Если мы специально не ориентируем наших респондентов на обсуждение этнической или общегосударственной идентичности, то они не часто актуализируют их.

Выяснение значимости этих идентичностей осуществлялось с помощью известного в социологии и психологии теста Куна-Макпартленда. Респондента просили 5 раз ответить на вопрос «Кто я?» По устной инструкции интервьюер просил назвать наиболее важные для респондента характеристики.

Доминируют у всех национальностей базовые категории (к ним нами отнесены самоопределения типа: человек, семейные — ролевые, гендерные). Они составляют от 50 до 70 % всех самоидентификаций.

Как правило, этнические категории составляли в наборе всех самоопределений в 1994 г. (когда воспоминания о национальных движениях, конфликтах были еще очень остры) не более чем 6 — 14 %. Конечно, они были актуализированы в ситуациях конфликтов, особенно насильственных.

Государственная идентичность в групповых идентификационных матрицах по тесту Куна-Макпартленда тоже не занимала большого места.

Этнические самоопределения респонденты давали себе чаще, чем называли себя россиянами или гражданами локального сообщества. Наиболее выраженной этнической идентичностью в условиях этнических конфликтов была у осетин и русских из Северной Осетии-Алании. Но надо сказать, что эта ситуация обостряла и республиканское, и российское самосознание. По результатам опросов, было очевидным, что для осетин и русских, причем для последних даже в большей степени, принадлежность к республике и России была намного значимее, чем для жителей других регионов.

Казалось бы, в Татарстане и Саха (Якутии) начало 90-х гг. было временем прямых последствий провозглашения суверенитетов, принятия конституций, в Татарстане — проведения референдума и этнополитического конфликта с Москвой. Солидаризация в республике, а для русских актуальность российской общности, могли бы существенно повыситься. Но на уровне личностной самоидентификации это сильно не сказывалось.

Пока мы сопоставляли актуальность этнической и общероссийской идентичности в сравнении с другими. Но важно представить, как менялись ориентации и солидарности — внутриэтническая, республиканская, российская. В опросах 1999 и 2002 гг. респондентам — русским, татарам, якутам — задавали вопрос в формулировке: «Встречая в жизни разных людей, с одними мы легко находим общий язык, понимаем их, иные же, хоть и живут рядом, остаются всегда чужими. Если говорить о Вас, то как часто Вы ощущаете близость, единство с перечисленными ниже людьми, о ком Вы могли бы сказать: "Это — мы"?». Далее шло перечисление: «часто», «иногда», «никогда», «не знаю».

Прежде всего, обращают на себя внимание изменения, происшедшие с конца 90-х гг. до 2002 г. Интенсивность всех трех солидарностей возросла в каждой этнической группе. В Татарстане, например, доля русских, которые часто ощущали общность с гражданами России, увеличилась более чем в два раза, у татар — почти в два раза. При этом и интенсивность этнической идентичности у тех и других тоже выросла почти вдвое.

Российская идентичность растет и интенсифицируется, но при этом этническая остается более значимой. Обращает на себя внимание и отличающаяся значимость российской и локальной идентичности в разных регионах страны. У русских в Саха (Якутии) российская идентичность опережала республиканскую (71 % против 60 % в 1999 г.), а в Татарстане — российская несколько уступала республиканской (на 6 — 10 пунктов в 1999, 2002 гг.).

Этническая идентичность более выражена, чем российская, актуальна и интенсивна. Еще в 90-е гг. исследования показывали, что этничность уступает поколенческой, профессиональной идентификации по интенсивности. В 2002 г. она и у русских, и других национальностей — в нашем случае у татар, якутов — конкурировала с ними практически на равных. Можно говорить о *чувстве этнической солидарности*. Подтверждением этому был выбор респондентами ответа «Современному человеку необходимо ощущать себя частью своего народа». На рубеже веков его сделали более 60 % татар, около 80 % якутов, примерно половина русских как в республиках, так и в Оренбургской области.

Ранее приходилось отмечать, что в условиях, когда бывшие граждане СССР потеряли свою прежнюю государственную идентичность, веру в правильность своего исторического выбора и реальность многих достижений, когда значительная часть населения меняла свой привычный социальный статус, этническая солидарность давала некоторую психологическую поддержку.

В поликультурной среде этническая идентичность приобретает особую чувствительность и к самооценке, и к оценке себя другими. Это отражается в декларациях властных элит, в дискурсе СМИ, в текстах учебников и художественной литературы. Все, кто изучает этничность, легко могут привести множество примеров подобных реакций. Чувство достоинства — неизменный спутник и один из важных работающих элементов в этнической идентичности. Среди факторов, которые «очень важны» для ощущения «равенства или неравенства», русские, башкиры, татары, якуты на втором месте после «равенства перед законом», «возможности получить образование» или наравне с последним называли «уважение достоинства моего народа». Оно оказывалось даже важнее «возможности получить работу независимо от национальности» или «приобрести собственность». Более 60 % респондентов называли это условие «очень важным» для них, чтобы чувствовать свое равенство в обществе.

В этом этнорегиональном самочувствии есть представление о несправедливости распределения благ для человека по параметру Центр — периферия. Не случайно в условиях рецентрализации по реформам В.В. Путина, 60 % татар и 31 % русских в Татарстане высказывались за то, чтобы землей и природными ресурсами распорядилась республика или они были бы в совместном распоряжении с федеральным Центром. При том, что практически 80 % татар и 85 % русских считали, что для Татарстана лучше развиваться в составе России, 69 % татар и 74 % русских полагали, что республики могут иметь право на выход или это зависит от обстоятельств. Последнее, скорее всего, и говорит о психологической потребности в *свободном* выборе общероссийского единства.

Насколько значима эта группа людей, про которых можно сказать, что у нее актуализированная этническая идентичность?

В целом этническая солидаризация типа «мы — татары», «мы — русские» распространена широко и характерна практически для 90 % респондентов во всех этнических группах. Но доля тех, кто *часто* себя этнически идентифицирует, кто выбирал ответ «я никогда не забываю, что я — якут (татарин, осетин, русский человек)», больше среди сельских жителей, среди специалистов среднего звена, среди тех, кого можно отнести к низшему слою «среднего класса», кто относил себя к низшему классу. Это чаще немолодые люди. Среди саха в группе до 40 лет таких людей 34 %, а среди более старших возрастов — 50 %, у татар соответственно — 52 и 58 %.

Среди специалистов высшей квалификации у татар, якутов, русских так себя идентифицируют 39 — 44 %, а среди специалистов сред-

ней и низшей квалификации, работников физического труда — 52 — 70 %. Те же тенденции у русских и татар в Оренбуржье.

Как известно, среди ученых — сторонников механистического варианта теории модернизации этничность рассматривалась как уходящее явление, пережиток традиционного общества, которое должно исчезать в процессе модернизации обществ<sup>14</sup>. И даже после взрыва этничности, расширения и обострения этнической вражды и насилия в 1960 — 1970-е гг. и затем в 1980 — 1990-е гг. при конфликтах уже в условиях глобализации в Европе, США и Канаде, в Азии и Африке все еще остается представление об этничности как анахронизме в наше время<sup>15</sup>.

Но даже те, кто считает актуальную этничность рудиментом, должны представлять, что это феномен живой и довольно широко распространенный. В самом неблагоприятном варианте акцентированная этническая идентичность выражается в готовности к любым средствам действия во имя своей национальности. В нашем опросном листе респондентам предлагалось согласиться или не согласиться с высказыванием «любые средства хороши для защиты интересов своего народа». По данным на 1997 г., так считало не менее четверти опрошенных (25 % татар, 29 % осетин, 34 % саха, 23 — 29 % русских в республиках). В 2000-е гг. такая гиперидентичность не уменьшилась, а среди русских она увеличилась. Чаще всего она тоже была характерна для менее благополучного, в чем-то обездоленного населения. Лечить социальные беды — одно из направлений снятия не только социальной, но и этнической напряженности и гипертрофии этничности.

Но это средство тоже не для всех. Ведь и в более благополучной, образованной среде, в группах мобильного населения, адаптировавшегося к новой жизни, от 30 до 50 % — люди с актуализированной этнической идентичностью. Именно в их среде категоризируется этническая идентичность.

### **Категоризация этнической идентичности на повседневном и идеологическом уровне**

Категоризация идентичности осуществляется на уровне повседневного восприятия и на идеологическом уровне.

---

<sup>14</sup> *Smelzer N.J.* Mechanisms of change and adjustment to change // *Hoselitz B.F., Moore W.E.* (eds.). *Industrialization and Society*. The Hague: UNESCO, 1963.

<sup>15</sup> См. об этом подробнее: *Лебедева М.М., Юрченко В.М.* Политическая конфликтология. Краснодар, 2000; *Аклаев А.Р.* Этнополитическая конфликтология. Анализ и менеджмент. М., 2005.

Обыденное повседневное восприятие этнической идентичности изучалось нами через анализ ответов респондентов на вопрос «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?» После предварительного пилотажа нами было внесено в опросный лист несколько наиболее значимых описаний: «язык», «культура/обычай», «природа», «черты характера, психология», «религия», «историческое прошлое», «общая государственность», «внешний облик».

У русских первые четыре места из восьми вариантов описаний занимали язык, культура, природа, историческое прошлое. Первые три символа являются этнообъединяющими и у народов, дающих название республикам. На четвертое место у якутов в 1994 г. поставлены черты характера, в 1999 г. с культурой конкурировал признак — «родная земля, природа», у тувинцов (1994 г.) — внешность, у татар — родная земля, природа. Общность исторической судьбы большую значимость имела в Северной Осетии-Алании, для осетин и русских (49 % против примерно 30 % выборов в других республиках). Сказывалось приграничное расположение республики в условиях попытки сецессии в соседней Чечне и борьбы за объединение с южными осетинами.

В Татарстане определяющих себя по религиозности — 30 % у татар, 28 % у русских, в Саха (Якутии) — 7 % у якутов и 10 % русских. В этнокатегоризации в той или иной мере отражается реальность.

Методологически важно развести представления (по Московичи) и идеологию. На примере этнокатегоризации видно, что далеко не все задаваемые в идеологии постулаты глубоко осваиваются людьми. Вспомним, как часто в литературе говорится о государственности русских, а по государству идентифицируют себя среди них не более 20 — 25 %.

На идеологическом уровне в декларировании ценностей этнической идентичности истории государственности всегда отводится важное место. Татарские идеологи, обращаясь к истории золотоордынского периода, «увеличивают вес» исторических обоснований значимости своего народа. В идеологическом обосновании этничности саха заметное место уделялось историческому прошлому (жизнь до прихода русских, попытки складывания государственности, поиски археологических памятников, обосновывающих автотонность саха).

Самое весомое обоснование этнической идентичности, конечно же, дается через значимость языка для культуры народа, отсюда шли требования государственного языка, без которого невозможно развивать высокую (по Геллнеру) культуру.

В идеологическом дискурсе о татарской идентичности много внимания уделялось воспоминаниям о распространении образования у татар через медресе, ценности образования в представлении народа. В последние годы в связи с обоснованием введения латинской графики задавалась идея значимости образования на ней для более интенсивного вхождения в мировое информационное поле. Практически у всех народов выражалась обеспокоенность потерей языка, культуры. Борьба с манкуртизмом выплескивалась на страницы литературы, в прессу (об этом писали Л. Сагитова, У. Винокурова и др.). Особенностью идеологического дискурса вокруг якутской идентичности была концентрация тревог за потерю своей особой природы, ресурсов и декларирование «природной толерантности», связанной с суровой природой. (О толерантности якутские идеологи заговорили раньше идеологической кампании в связи с объявлением ООН 1995 г. — годом толерантности.)

В Северной Осетии в идеологическом дискурсе помимо общих для всех других народов идей защиты языка, культуры, как уже говорилось, особое значение придавалось истории в связи с обоснованиями территориальных границ и воссоединения северных и южных территорий Осетии. Акцентация исторического прошлого завершилась изменением названия республики, которая теперь именуется Северной Осетией-Аланией.

Идеологическое поле для русской идентичности в республиках складывалось под влиянием как идеологем, формулируемых за пределами республик, так и ассоциированных с тем, что говорилось, писалось идеологами титульных национальностей. Не случайно анализ категоризаций обыденного сознания русских показывает высокое созвучие в выборе ими характеристик своей идентичности с теми народами, в среде которых они живут.

Идеологический накал в обосновании русской идентичности в республиках, конечно, меньше. Русские чаще живут идеями, транслируемыми из Москвы, а в самих республиках той информацией, которая поступает из местных газет оппозиционной направленности по отношению и к центральной, и местной власти.

Идеи же, которые транслировались из Москвы, были, как известно, самой различной направленности. Если в конце 80-х и начале 90-х гг. доминировали идеологемы ущерба от сталинизма (так же как и у других народов), дефектов советского периода, поиска ответственных за судьбу русского народа, идеи самоориентации, то к концу 90-х гг. и в начале XXI в. набор идеологем заметно расширился.

Идеологию русского самосознания, конечно, нельзя сводить к русскому радикальному национализму — идеям, декларируемым РНЕ, национал-большевистской партией Э. Лимонова. Нам приходилось писать о центристских направлениях в том же «Нашем современнике». И совершенно правы О.Д. Волкогонова и И.В. Татаренко в том, что в последние годы умеренная версия русского национализма стала заметно проявляться при обсуждении проблем русских, оставшихся за пределами страны, возможности приема мигрантов, сокращения армии, реституции культурных ценностей, она «неявно присутствует в антизападничестве», «кавказофобии».

Стремясь противостоять идеологии этнического национализма, исследователи обращаются к идее Л. Гринфельд противопоставить этническому национализму гражданскую нацию и гражданский национализм, в котором приоритет прав остается за личностью, а не за нацией. Но все же и гражданская нация, нация в значении государственной общности тоже имеет свои идеалы, ценности, объединяющие мифологемы, и питаются они прежде всего историей, традициями, культурой доминирующего народа. Поэтому можно согласиться с Э. Смитом в том, что, различая выделенные два типа национализма, не стоит забывать: это всего лишь два идеальных типа и «каждый национализм содержит гражданские и этнические элементы в разной степени и в разной форме».

Так же относительно делимо этническое и общегосударственное самосознание. Но в условиях кардинальных трансформаций, которые переживали русские и все другие народы России, амплитуда разделенности возросла и в какой-то период, в начале 90-х гг., приобрела кризисное состояние.

### **Категоризация общероссийской государственной идентичности: идеологический и социально-психологический уровень**

В том, что российская государственная идентичность должна утверждаться, согласны специалисты разных научных школ и направлений. И даже зарубежные кремленологи считают «важным для России определенное восстановление национальной идентичности вдоль культурных линий, вдоль исторических линий». И пока это восстановление не заходит слишком далеко, не становится нацизмом или фашизмом, или до тех пор, пока оно не превращается в идеологию, которая лишает некоторых членов российского общества полноправного участия, — все в порядке, — считает Кайт Блэкер, директор Института международных исследований Стенфордского уни-

верситета, ведущий специалист Белого дома по России и СНГ в Администрации Б. Клинтона<sup>16</sup>.

Специалисты расходятся в стратегии и способах ее формирования. Это предмет специального историографического анализа. Частично он осуществлен мной в книгах «Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 80-х годов» (1996) и "Ethnic Conflict in the Post-Soviet World" (1996).

Судя по материалам опросов, накануне XXI в. на личностном уровне россиянами себя определял не совсем узкий круг людей — 60 — 70 % русских в республиках и областях (Оренбуржье, Магаданская область), более 50 — 60 % татар, якутов и башкир идентифицировали себя как россияне.

В условиях, когда бывшие советские граждане потеряли свое прежнее Отечество, и нашей стране чуть более 10 лет, это не выглядит трагично.

Россия — это страна, которую никто не хотел. Авторы трансформации Союза полагали, что будет СНГ. И даже зарубежные лидеры побаивались раскола страны из-за непредсказуемости последствий, неуправляемости территорий со стратегическим оружием. У меня осталось сильное впечатление от образа России, о котором говорил профессор Мичиганского университета (США) Рональд Суни. На рубеже веков он сказал: «Россия — это для меня пока не страна, а мечта».

И все же у большинства населения в стране российская идентичность уже есть (об этом говорят и данные, приведенные в статье Е.Н. Даниловой в этой книге). Россиянами увереннее себя идентифицируют люди в молодом и среднем возрасте. Это понятно: люди старшего поколения еще нередко идентифицируют себя с гражданами СССР. С тем периодом у них связана молодость, многие тоскуют по стабильности, привычной в прошлом жизни.

Среди тех, кто имеют российскую идентичность (сравниваются с теми, кто ее не имеет или выбирает местную), чуть больше тех, кто удовлетворен работой, у кого положение на работе улучшилось, кто выбирает позицию «жить трудно, но можно терпеть» и «все не так плохо и жить можно». Среди них, естественно, больше тех, кто «часто», а не «иногда» идентифицирует себя «со всеми гражданами России», но не больше тех, кому нравятся и кто «чувствует себя близко» с русскими националистами (3 — 8 % по всем массивам).

Образ россиян, в какой-то мере фиксируемый в ходе массовых оп-

---

<sup>16</sup> Независимая газета, 3 июня 2005.



росов, основывается на агрегированных показателях взглядов на страну, на то, какой ее хотят видеть граждане. Эти показатели не вскрывают всей сложности и внутренней разнородности содержания, которое несет в себе этот образ. Поэтому мы попытаемся совместить их с материалами глубинных интервью с элитами, теми людьми, которые и конструируют этот образ или транслируют его в массы.

В их описаниях образа России, той, как они ее видят, и с которой себя идентифицируют, присутствует несколько составляющих.

Прежде всего, цивилизационное определение России — страна между Востоком и Западом («мы все же страна западной цивилизации», «мы — евразийцы», «до Запада никак не дотянемся, мы — особая «цивилизация»). Несколько раз и в 1999 г., и в 2004 г. было употреблено определение «российская цивилизация». Наполнение этих определений идет обычно за счет набора присущих людям нашей страны экономических, социально-культурных ценностей в сопоставлении с Западом или Востоком: передовая — отстающая, модернизирующаяся, европейская, богатая ресурсами, талантливыми людьми, «блоху подкуем», «освоили космос», «если не потеряли бы от войн, революции, были бы передовой страной», «нам есть чем гордиться», «имеем культурное наследие, признаваемое всем миром». В противопоставление давали характеристики: «мы — больше азиаты», «не бережем ресурсы», «достигаем штурмом», «не хватает культуры», «нужна палка, дисциплина», «страдаем от коррупции», «воров много».

Набор описаний часто связан с историческими воспоминаниями от Петра I, Столыпина до Ленина, Сталина, Хрущева, Брежнева и Горбачева с Ельциным, а затем с ассоциациями времени В. Путина.

С цивилизационными определениями сочетаются и раздумья: в каком направлении должно идти развитие. Среди интервью с элитами не было ни одного, в котором содержалась бы идея вернуться в советское прошлое, хотя среди респондентов были и коммунисты, и представители оппозиционных партий. Никто не назвал в 1990-е гг. желаемой перспективой капитализм. В 2000-е гг. появляется идея желаемого «не дикого, а нормального капитализма», «справедливого общества». Почти все использовали определения «Запад», «американцы», «как Америка», «как в Европе». Чаще всего желаемая Россия — это страна с преимуществами Запада («благополучно живущее большинство населения», «рациональное использование ресурсов», «порядок в организации труда»), но отличная от него («у нас свои ценности», «общество должно быть более справедливым», «не должно быть бедных», «не допускать свободы порнографии», «сохранить культуру» — в это вкладывается обыч-

но протест против примитивизма массовой культуры, считающейся пришедшей с Запада).

В целом из описаний создается образ россиян как людей, живущих в стране постоянно догоняющего развития. Но, поскольку это задевает самолюбие думающих людей, конструируется образ — мы отличная (не загадочная, какая-то особая), другая страна. При этом никто не дал названия того общества, которое будет в желаемой России. А в интервью 2004 г. не раз встречалось утверждение о возврате к советскому прошлому.

Одна из ведущих черт образа — внешнеполитическая составляющая: отношение с западными странами, НАТО, проблема стратегии, которой мы должны придерживаться («дружба» или «изоляция», «наступать» или «встраиваться», «защищать границы», не распродавать богатства). Запад привлекателен и угрожающ. Доминирующим все же в определении желаемого образа выступает Россия с политикой прагматизма. Большая или меньшая настороженность к Западу и к Востоку сочетается с надеждой на развитие сотрудничества во имя экономического благополучия и сохранения мира («избегать риска», «не допустить конфликтов» и т.п.).

Внутреннее содержание образа соединяет представления о большой, богатой ресурсами стране, с культурным наследием, которым гордятся, и одновременно «попранном достоинстве», потерях и ущербах от революции, войны, неразумной перестройки (комплекс неполноценности).

В этих внутренних описаниях значительное место занимает «образ врага» («давит Запад», «приехало много мигрантов», «не перевариваем нахлынувших из Китая, Вьетнама, Кавказа» и т.п.). Негативная эмоциональная подпитка образа звучала в большинстве интервью. Именно она стимулирует оборонные, а иногда и агрессивные ориентации.

В целом тот образ россиян, который улавливается из элитных интервью, ближе всего к центристскому. С ним, главным образом, идентифицирует себя российское население. Любопытно, однако, что только в некоторых интервью (трех за 2004 г.) звучала мысль об ответственности людей за происходящее в стране, о необходимости солидарных действий, о возможности влияния на власть, т. е. то, что можно было бы квалифицировать как выражение гражданского самосознания. Примечательно то, что в какой-то мере это сознание проявлялось в озабоченности за судьбу города, региона.

Наши элитные респонденты были выделены на основе ответов в массовых интервью, полученных по репрезентативной выборке.

Стоял вопрос: «Кто, с Вашей точки зрения, лучше других выражает сейчас интересы людей Вашей национальности?» Следовательно, можно полагать, что они отражают то мнение, с которым солидаризируется большинство наших граждан. Конечно, в каждом конкретном регионе, в зависимости от особенностей обстановки, могут быть отклонения. Но в целом субъекты Федерации, в которых мы работали, представляют общую ситуацию в стране в ее разнообразии (исключая Северный Кавказ, хотя в Северной Осетии-Алании в 1994 и 1997 гг. проводились сравнительные исследования).

Выводы на основе элитных интервью коррелируют и дополняются данными массовых опросов.

В разных регионах и этнических группах сохраняется внутрискановая патриотическая ориентация. Свыше 60 – 70 % в 1999 г., и не меньше в 2002 г. русских, татар, якутов, башкир считали, что «даже для спасения экономики России нельзя распродавать ее природные богатства».

Но государственный патриотизм в основном был взвешенный, умеренный. Об укреплении военной мощи по радио, телевидению россияне слышали часто, но с мнением «для сохранения военной мощи Российской Федерации можно идти на снижение жизненного уровня» соглашалось менее 10 %.

Выступая за сохранение целостности страны, более трети русских в субъектах Федерации считали, что республики должны иметь право на выход. Уже в условиях путинских реформ по укреплению централизации в стране, которые, по данным Левада-Центра, поддерживало большинство в Татарстане, который нередко Центр обвинял в сепаратизме, половина русских все же считали, что такое право у республик должно быть или «это зависит от обстоятельств». Российскость не стала для большинства этноцентричной. С мнением, что «Россия должна быть для русских», соглашалось не более 20 % русских, тем более с этим не были согласны другие национальности. Около 60 % русских было согласно, или скорее согласно, с мнением: «Российское правительство должно делать больше для обеспечения прав национальных меньшинств». И это в условиях, когда антикавказские настроения отнюдь не снижались.

Данные говорят о том, что государственный ультрапатриотизм чаще был свойственен популистским политикам, чем населению. Но, конечно, и 20 % людей с этнодоминирующими установками в государственной политике – группа достаточная, чтобы разворачивать идеи А. Проханова, А. Дугина, созвучные с ориентациями «новых правых» в Австрии, Франции, Германии. Идеи этнодоминирования в респуб-

ликах у титульных национальностей распространены еще шире, что создает опасность межнациональной конфронтации. В таких ситуациях важно, какие идеи являются не разъединяющими, а объединяющими. Одну из них мы уже назвали — это защитная идея — сохранение в стране ресурсов. Другая — отношения с Западом. Большинство и русских, и титульных национальностей едины в противопоставлении себя Западу, согласны с тем, что «Запад нам оказывает экономическую помощь, чтобы поставить нашу страну в зависимость». В то же время это не изоляционизм. Более трети респондентов расширение отношений с Западом оценивали положительно, а 40 — 50 % — видели в этом положительное и отрицательное. В путинский период это соотношение в худшую сторону не менялось. Таким образом, массовое общественное мнение в целом ближе к центристскому типу российской идентичности. Устойчиво сохраняется психологическое чувство ущерба, потерь. Практически половина и русских, и других национальностей полагают, что теряют самобытность культуры.

Считается, что чувства потери, ущерба сплывают общность. Но сплочение на такой основе не продуктивное, и к тому же каждый народ в потере культурной самобытности винит «других». Этими другими выступают для всех «Запад» или «советская власть», но для нерусских эта вина нередко возлагается на доминирующий народ.

Позитивные объединяющие общероссийские ценности еще предстоит утверждать. Их ищут давно политики, идеологи, и нельзя сказать, что успешно. Именно такая ситуация заставляет, на наш взгляд, ставить вопрос «стоит ли противопоставлять этническую, этнонациональную и общероссийскую идентичности?»

Как мы видели из приведенного материала, когнитивное наполнение российской идентичности в чем-то совпадает, а в чем-то не совпадает с этнической. Этническая идентичность в основном базируется на языке, культуре, национальности родителей, историческом прошлом, территории. Российская идентичность — на месте в мире, геополитическом пространстве, цивилизационном развитии, на представлениях о ресурсах страны, достижениях в культуре, исторической общности. Она более динамична, чем этническая, выбор которой совсем не исключает российской идентичности. Когнитивное наполнение той и другой идентичности не исключает, а способно дополнять друг друга. Это дает нам основание говорить о совместимости этих идентичностей. Но эта совместимость возможна при определенных условиях.

Для того чтобы произошло совмещение государственной и этнической идентичности, государство должно выстроить систему отно-

шений, основанную на взаимопонимании. В стране, где русские составляют доминирующее большинство, государственная идентичность не может не базироваться на этнической идентичности большинства. Но именно поэтому, чтобы общероссийская идентичность стала привлекательной для других народов России, ее ценности, символы, представления, ассоциирующиеся с российскостью, должны соответствовать также и их интересам и ценностям.

Формирование гражданского сознания, солидаризации с ценностью человеческого достоинства, свободы и ответственности, уважения к индивидуальному выбору могло бы как раз стать цементирующим государственную и этническую идентичность, делающим государственную идентичность привлекательной для всего населения страны.

# Идентичность, толерантность и идея гражданства<sup>1</sup>

М.Б. Хомяков

## Введение

В 1995 г., размышляя об этнических конфликтах, занявших то самое место, которое до 1991 г. занимало противостояние двух общественных систем, Уилл Кимлика писал во введении к своей книге "The Rights of Minority Cultures": «...эти конфликты интенсивно изучались социологами и представителями политической науки. И все же, до недавнего времени, их совершенно игнорировали западные политические теоретики. Хотя в 1970 – 1980-х гг. англо-американский мир и стал свидетелем "возрождения" нормативной политической теории – включая важнейшие новые теории справедливости, свободы, прав, общества и демократии, – проблемы, связанные с культурами меньшинств, очень редко становились предметом этих дискуссий»<sup>2</sup>. За время, прошедшее после выхода в свет этого тома, многое изменилось: этнические конфликты на территории стран бывшего коммунистического лагеря уступили место мировой войне против «терроризма», У. Кимлика разработал в деталях свою теорию мультикультурализма, а проблемы взаимоотношений различных этнических, религиозных и культурных меньшинств стали предметом самого пристального внимания многих политических философов. Однако и сегодня ситуация в современной политической теории здесь представляется весьма далекой от совершенства, поскольку многие проблемы теоретического порядка не просто до сих пор не решены, но даже попросту не поставлены. Такое положение наводит на мысль, во-первых, что связной политической тео-

---

<sup>1</sup> Данная статья подготовлена при финансовой поддержке программы для молодых докторов наук Президента РФ (грант МД – 596.2004.6).

<sup>2</sup> *Kymlicka, Will. Introduction // Will Kymlicka, ed. The Rights of Minority Cultures. Oxford University Press, 1995. P. 1.*

рии идентичности до сих пор не существует, и, во-вторых, что потребность в такой теории назрела довольно давно — по крайней мере, задолго до дня 11 сентября 2001 г., сделавшего проблемы этнокультурного (и этнорелигиозного) порядка вопросами глобального масштаба. В данной небольшой статье предлагается проблематизация одного-единственного элемента сложнейшей системы групповых взаимоотношений, а именно, обсуждение взаимосвязи между концептами идентичности и толерантности.

Почему именно эти понятия? Вопросы идентичности (или самоидентификации индивида в отношении той или иной группы), конечно, напрямую связаны с проблемой групповых взаимоотношений. Идентичности конструируются как большинством (через государственный язык, определение границ внутреннего территориального деления и обязательную национальную образовательную программу, т. е. посредством того, что в совокупности тот же У. Кимлика называет «проектом национального строительства» — *nation-building project*)<sup>3</sup>, так и меньшинствами — во многом через «отталкивание» от культуры большинства<sup>4</sup>. Анализ процессов конструирования и дальнейшего развития идентичностей абсолютно необходим для понимания того, в каком случае это самое «отталкивание» меньшинства имеет склонность перерастать в этническое про-

<sup>3</sup> *Kymlicka, Will. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Will Kymlicka and Magda Opalski, eds. Can Liberal Pluralism be Exported. Oxford University Press, 2001. P. 18.*

<sup>4</sup> Здесь можно вспомнить, кроме всего прочего, довольно яркий пример попытки реконструирования марийской идентичности в Российской империи XIX в. в движении так называемой «анимистской реформации», когда марийские интеллектуалы предприняли попытку возродить исконный марийский анимизм, используя для этого, однако, рациональные конструкции христианского богословия. Проблему для марийцев представляла, конечно, не столько религия, сколько «подинная» марийская идентичность — недаром лидеры реформы именовали православных марийцев «русскими черемисами» и отказывались от участия в христианских таинствах, ссылаясь именно на свою этническую (а не религиозную) принадлежность. Подробнее см.: *Paul W. Werth. Big Candles and "Internal Conversion": The Mari Animist Reformation and Its Russian Appropriations // R.P. Geraci, M. Khodarkovsky, eds. Of Religion and Empire. Missions, Conversions and Tolerance in Tsarist Russia, Cornell University Press, 2001. P. 144–172.* Более «свежим», хотя и не столь ярким, примером является современная попытка русского казачества сконструировать *отдельную этническую* идентичность, выделившись, тем самым, из русского этнического большинства.

тивостояние и конфликт. Иными словами, возникает вопрос о возможности и условиях существования «толерантной» этнической идентичности.

Проблема толерантности, в свою очередь, в последние годы довольно активно обсуждается как в западной, так и в российской литературе. И все же имеет смысл кратко напомнить ставшее «классическим» философско-политическое определение толерантности, данное П. Николсоном в его фундаментальной статье «Толерантность как моральный идеал». По Николсону, толерантность есть единство следующих основных элементов: 1) *отклонения* (толерантность возникает только если имеется что-то, рассматриваемое как не-должное); 2) восприятия субъектом толерантности данного отклонения как *нетривиального*, важного (иначе имеет место простое безразличие); 3) возможности для субъекта оказать влияние на существование этого отклонения (*сила*); 4) *отказа* субъекта от реализации этой возможности, т. е. позволение отклонению спокойно существовать; 5) характеристики толерантности как одной из основных составляющих *морального идеала*, т. е. понимания ее как одной из основных общественных ценностей и добродетелей. Здесь не место анализировать всю противоречивость этой философской модели, тем более, что подобное рассмотрение предпринималось нами уже не раз<sup>5</sup>. Проблема, которую хотелось бы поставить здесь, заключается в вопросе об условиях возможности толерантной идентичности.

Исходя из определения Николсона, однако, довольно трудно говорить о толерантности, как некоем *групповом* (а тем более социальном) качестве. Если толерантность есть определенного рода *моральное* отношение субъекта к отклонению, она есть нечто, свойственное именно и только индивиду, а вовсе не группе. Д. Хейд<sup>6</sup> идет по этому пути «психологизации» толерантности еще дальше, полагая, что толерантность становится возможной благодаря своеобразной «приостановке» суждения по поводу неприятного отклонения и переключения внимания субъекта на личность носителя этого отклонения, т. е.

---

<sup>5</sup> См., например: Хомяков М.Б. Толерантность — парадоксальная ценность // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб. 2003. С. 98–112.

<sup>6</sup> См.: Heyd D.. Introduction // D. Heyd, ed. Toleration: An Elusive Virtue. Princeton University Press, 1996. P. 3–17; Heyd D. Education to Toleration: Some Philosophical Obstacles and Their Resolution // Culture of Toleration in Diverse Societies, ed. by Catriona McKinnon and Dario Castiglione, Manchester University Press, 2003. P. 196–207.



в том, что сам Хейд называет «персонализирующим сдвигом восприятия». Конечно, группы, институты, государство в целом и пр., в таком случае, не могут быть названы в собственном смысле *толерантными*, ибо у них попросту нет никакого восприятия. Государство и институты, по Хейду, могут быть лишь *нейтральными*. В любом случае, если толерантность есть именно моральное отношение к отклонению, то и совершаться она может лишь в мире индивида — единственном доступном пониманию моральном мире (о морали наций, этносов и государственных институтов можно говорить разве лишь в метафорическом смысле).

И все же соединение концептов *идентичности* и *толерантности* вовсе не бессмысленно. В самом деле, несмотря на то что идентичность есть свойство, конечно, групповое, она всегда подразумевает *идентификацию*, т. е. определенного рода отношение индивида и группы. А именно, в процессе идентификации индивид признает те или иные конститутивные (т. е. важные для самого существования группы) признаки и свойства *своими собственными индивидуальными характеристиками*, отождествляясь в том или ином отношении с данной группой. Иными словами, групповая идентичность, хотя и поддерживается наличием тех или иных институтов, объективно существующих показателей и пр., как *таковая* имеет смысл только как элемент индивидуальной идентичности, самоидентификации, того, как *индивид определяет сам себя*. Итак, несмотря на то что толерантность и идентичность на первый взгляд принадлежат разным сферам — а именно, индивидуальной и групповой, они неизбежно встречаются в процессе *самоидентификации индивида*. И по известному определению, отраженному в *Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО*, эта встреча вполне дружелюбна, поскольку для этой *Декларации* сама толерантность и есть не что иное, как «...уважение, принятие и высокая оценка богатого разнообразия наших мировых культур, форм выражения и путей человеческого бытия. Она воспитывается знанием, открытостью, коммуникацией и свободой мысли, совести и верований. Толерантность есть гармония в различии. Она не есть лишь моральный долг, но также политическое и правовое требование. Толерантность как добродетель, создающая возможность мира, вносит вклад в замещение культуры войны культурой мира»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО // Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт. Екатеринбург: УрГУ, 2000. Ч. 1. С. 18.

### Толерантность *versus* идентичность

Если это так, то вполне резонно будет спросить: что происходит, когда индивид, групповая идентичность которого (ставшая в процессе самоидентификации неотъемлемой частью его индивидуальности) требует отвергнуть то или иное отклонение от нормы (как, скажем, православность того или иного представителя православия требует полного запрещения гомосексуалистам публично заявлять о своей идентичности), все же отказывается внять требованиям этой самой идентичности, проявляя тем самым свою толерантность? Разве не содержится в таком случае в самом понятии толерантности требования ослабления своей связи с группой (и, тем самым, ослабления групповой идентичности)? Согласно модели Хейда (которую, в принципе, разделяют многие исследователи), однако, ничего такого толерантность от своего носителя вовсе не требует. Дж. Ньюмен, например, полагает, что в требованиях толерантности не заключается требования смягчения своего несогласия с тем или иным «отклоняющимся» верованием, мнением, поведением и т.д., а значит, нет и ослабления групповой идентичности. В самом деле, если бы имело место такое смягчение, мы говорили бы не о толерантности (которая, как свидетельствует самый латинский корень этого слова, все же есть некая разновидность *терпения*), но о принятии, любви, уважении и прочих отличных от толерантности явлениях. Вспомним в этой связи, что структура толерантности включает в себя в качестве главного своего конститутивного элемента *несогласие с нетривиальным для субъекта толерантности отклонением*. По Ньюмену, толерантность, не ослабляя связи со «своей» группой, открывает субъекта для «чужого», поскольку означает не принятие «иного» мнения, поведения и пр. как такового, а, скорее, уважение к носителю этого мнения, поведения и т.д.

Здесь, однако, мы подходим к довольно сложной проблеме. Толерантность как принцип требует «персонализирующего сдвига в восприятии», т. е. временного «забвения» своего несогласия с тем или иным мнением или поведением и внимания к личности того, кто это самое мнение выражает. Но это означает, что в толерантном отношении к другому субъект толерантности проявляет себя не как носитель той или иной *групповой идентичности* (ибо, «приостанавливая» свое моральное суждение, он временно «забывает» о своей групповой принадлежности), но, скорее, как *личность* в отношении к другой *личности*. Более того, обращая внимание на *личность* или *права* другого человека — носителя того или иного мнения, субъект

толерантности и в нем видит опять-таки не члена той или иной группы, но именно человека. Групповая идентичность, таким образом, оказывается «подвешенной» с обеих сторон толерантного отношения — и со стороны субъекта, и со стороны объекта толерантности. При этом, если в отношении субъекта такое «подвешивание» является добровольным моральным поступком, для объекта толерантности оно некоторым образом насильственно, а потому может быть весьма болезненно, неприятно. К примеру, будучи активным членом той или иной религиозной организации, я вижу свою идентичность (в значении «самости») главным образом в этом членстве и определяю себя прежде всего как правоверного шиита или суннита, православного христианина или ортодоксального иудея. В либеральном обществе к моим взглядам относятся толерантно, т. е. признают мои *человеческие права* иметь какое угодно убеждение. Во мне тем самым видят человека, а не шиита или иудея. Но это как раз противоречит тому, чего хочу я, и тому, как я сам себя определяю. Будучи шиитом *для себя*, я хочу быть им и *для другого*, а именно в этом мне отказывает толерантное общество.

Иными словами, толерантность опасна даже не столько для субъекта толерантности, сколько для идентичности того, на кого эта самая толерантность направлена. В толерантности есть, таким образом, некая фундаментальная *асимметрия отношения* — субъект толерантности всегда находится в несколько лучших условиях, нежели ее объект. Для тех, к кому относятся толерантно, толерантность опасна и, уж во всяком случае, является чем-то несравнимо худшим того *признания* их воззрений, которого различные группы добиваются самыми разными (в том числе и экстремистскими) методами. Как сказал однажды Т.С. Элиотт, «христиане не хотят, чтобы к ним относились толерантно»<sup>8</sup>, имея в виду, что они добиваются признания.

Но так ли серьезна опасность толерантности для идентичностей на практике? Ведь одно дело — противоречия теоретического порядка, и зачастую совсем другое — проблемы реальной жизни. Быть может, в этой самой жизни групповая идентичность вполне может существовать и без какого-то особого внимания со стороны общества? К сожалению, как история, так и современность учат нас, что эта опасность более чем реальна. В случае малых изолированных групп в рамках внешнего «большого» общества толерантность зачастую фа-

---

<sup>8</sup> Цит. по: Cranston, Maurice. John Locke and Case for Toleration // John Locke. Letter Concerning Toleration in Focus. L.: Routledge, 1991. P. 78.

тальна для сохранения групповой идентичности. В средневековом Китае, например, существовала довольно значительная еврейская община, пользовавшаяся, в отличие от иудеев христианской Европы, самой широкой толерантностью со стороны китайского населения и благословением со стороны императорской власти. Иудеи Китая возводили храмы и осуществляли свои религиозные обряды, писали на своем языке, абсолютно свободно исповедывая иудаизм. Парадоксальным образом, однако, «ассимиляция и интеграция иудеев... в Китае были столь безболезненными и в самом деле столь "естественными", что для еврейских поселенцев было сложно сохранить свою расовую и религиозную идентичность»<sup>9</sup>. Результат не замедлил сказаться — довольно скоро иудейская община исчезла сначала в расовом (исповедующие иудаизм люди уже в XVI в., по свидетельству современников выглядели китайцами), а затем и в религиозном отношении, полностью растворившись в китайском обществе. Эту опасность толерантности и либерализма для существования множественности идентичностей очень хорошо знал, вероятно, самый яркий представитель русского консерватизма XIX столетия, К.Н. Леонтьев. Понимая и глубоко чувствуя всю красоту разнообразия «мультикультурного» общества, Леонтьев полагал главной опасностью для него утверждение принципов равенства и свободы, уподобляя либеральное общество... разлагающемуся труп. «Явления эгалитарно-либерального прогресса схожи с явлениями... холерного процесса, который обращает весьма различных людей сначала в более однообразные трупы (равенство), потом в совершенно почти схожие (равенство) остовы и, наконец, в свободные (относительно, конечно) азот, водород, кислород и т.д.»<sup>10</sup>. Можно было бы, конечно, благодушно отмахиваться от этих примеров, как не имеющих никакого отношения к современному миру, если бы о том же (только гораздо менее талантливо и ярко) не кричали на всех углах наши собственные современные «охранители» русской идентичности<sup>11</sup>, и если бы в своем вос-

<sup>9</sup> См.: Longxi, Zhang. Toleration, Accommodation and the East-West Dialogue // *Religious Toleration*. "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe. N. Y., St. Martin's Press, 1999. P. 44.

<sup>10</sup> См.: Леонтьев К. Византизм и славянство // К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. М.: Республика, 1996. С. 130.

<sup>11</sup> См., например: очень показательную для подобного стиля мышления ст. Никиты Гараджи «Толерантность: принцип тоталитарного плюрализма, опубликованную в «Русском журнале» ([www.russ.ru](http://www.russ.ru)) 14 дек. 2004 г. (Продолжение на след. с.).

станции против либеральной толерантности представители различных идентичностей не пользовались таким жестоким средством добиться внимания человечества, каким является международный и внутренний терроризм. Ведь современный терроризм, с этой точки зрения, вполне может считаться *бунтом идентичности против толерантности*. Основная задача террористов — обратить на себя внимание, и потому террор сегодня столь зрелищен. Толерантность, как мы видели, принципиально направлена на человека как такового, абсолютно не замечая его групповой идентичности, а потому провоцирует последнюю на организацию жутких театральных зрелищ наподобие разрушения небоскребов "World Trade Center". Итак, толерантность может быть весьма опасна для идентичности, а потому вызывает ответную реакцию последней.

Но если это так, то должно быть верно и обратное — не только толерантность несет в себе фатальную опасность для существования идентичности, последняя также угрожает мирному существованию толерантного либерального общества. Во всяком случае, идентичность, реагирующая на толерантность терроризмом, уж никак не может считаться безопасной. Нужно ли, в таком случае, в демократическом обществе политически содействовать если не развитию, то хотя бы сохранению групповых идентичностей? Если групповая (*сектантская*) принадлежность потенциально конфликтогенна, интолерантна, то, быть может, главной задачей хорошей политики в этой сфере будет *индивидуализация* общества, превращение его из *общества групп* в *общество атомарных индивидов*? В таком случае, мультикультурализм, проповедующий содействие развитию стабильных идентичностей, является как минимум опасной политикой, укрепляющей интолерантные идентичности и провоцирующей их на восстание против либерального большинства.

### Идентичность и синдром Каина

Довольно известный канадский либеральный критик национализма М. Игнатъефф вообще считает групповые идентичности ос-

---

В статье намеренно отсутствует логика, поскольку автор преследует, по сути дела, единственную цель — *быть услышанным*. Подобный род мышления вполне можно назвать *интеллектуальным терроризмом*, ибо задача эта вполне параллельна главной цели организаторов зрелищ 11 сентября 2001 г. в Америке и «Норд-Оста» в России — *быть увиденными*.

новным источником интолерантности в обществе. Дело в том, что идентичности формируются на основе «отталкивания» от «иного», и чем ближе это самое «иное», тем сильнее интолерантность, тем конфликтнее отношения, тем враждебнее настроена одна группа по отношению к другой. В самом деле, вовсе «не те общие элементы, которые объединяют людей друг с другом, определяют их восприятие своей идентичности, но именно те маргинальные "меньшие" различия, которые их разделяют»<sup>12</sup>. Иными словами, процесс формирования идентичности прямо противоположен процессу формирования толерантности. Действительно, в первом случае мы имеем сосредоточение на различиях — в культуре, мнении, поведении, тогда как во втором речь идет о временном забвении различий и сосредоточении на уважении другого человека как «равного» субъекту толерантности.

Опираясь на психоанализ Фрейда, Игнатъевф именуется тенденцию подчеркивать различия при формировании идентичностей «нарциссизмом меньших различий» и даже «синдромом Каина и Авеля»<sup>13</sup>. Суть этого «синдрома» состоит в очень естественном, хотя, на первый взгляд, и парадоксальном факте, — что «интолерантность между братьями зачастую сильнее, нежели интолерантность между чужими»<sup>14</sup>. Вся естественность его становится очевидна из следующего соображения: если идентичности формируются через отталкивание от другого, то уж, конечно, от «ближайшего другого», а не от того, что отстоит от той или иной идентичности слишком далеко. Украинцы, например, определяют свою идентичность вовсе не по отношению к африканским пигмеям или бушменам, но именно по отношению к ближайшим к ним русским или белорусам. Этот простейший фундаментальный факт отталкивания от «ближайшего другого» при формировании идентичности и оказывается, по мысли канадского теоретика, одной из главных причин интолерантности.

Здесь настало, наконец, время немного прояснить терминологию. Дело в том, что само понятие идентичности несет в себе некую семантическую двойственность. С одной стороны, идентичность (лат. *idem*) — тождественность, равенство чего-то самому себе. Если это равенство утрачивается, нечто перестает существовать как таковое: напри-

---

<sup>12</sup> *Ignatieff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration, Edinburgh University Press, 1999. P. 77.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 77.*

<sup>14</sup> *Mendus S. My brother's keeper: the politics of intolerance // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 1.*

мер, утративший идентичность индивид теряет свою личность. С другой стороны, поскольку во внутреннем мире человека все находится в постоянном изменении, эта самоидентичность вовсе не есть что-то с легкостью устанавливаемое, самоочевидное. Это равенство индивида самому себе оказывается, в таком случае, не формально-логическим равенством типа Я = Я, но, скорее, равенством себе в противоположность неравенству по отношению к другому, самоидентичностью через нетождественность иному. Иными словами, в мире индивидуального человека Я = Я не столько потому, что это самое «Я» неизменно, сколько потому, что это «Я» не равно всем другим «не-Я». А это означает, что человек формирует и понимает свое «Я» только отличая себя от того, что этим «Я» не является. Утрата такого различия, значит, чревата утратой себя самого. Эта сложная диалектика «Я» и «другого» неплохо выражается в понятии «самости» (лат. ipse). Итак, идентичность, это и самоидентичность (в противоположность неравенству себе), и самость (в противоположность «иному», «другому» или «чуждому»). П. Рикер очень хорошо показывает, что такая семантическая двойственность идентичности означает крайнюю сложность временных ее характеристик: «сообразно латинским словам "idem" и "ipse" здесь накладываются друг на друга два разных значения. Согласно первому из них, "idem", "идентичный!" — это синоним "в высшей степени сходного", "аналогичного". "Тот же самый", или "один и тот же", включает в себе некую форму неизменности во времени. Их противоположностью являются слова "различный", "изменяющийся". Во втором значении, в смысле "ipse", термин "идентичный" связан с понятием "самости", "себя самого". Индивид тождественен себе самому. Противоположностью здесь могут служить слова "другой", "иной". Это второе значение включает в себе лишь определение *непрерывности, устойчивости, постоянства во времени*, как говорил Кант»<sup>15</sup>. Для теории групповых идентичностей такая временная двойственность этого понятия является принципиально важной, позволяя понять, каким образом идентичности могут формироваться, изменяться (порой очень существенно), оставаясь при этом теми же самыми идентичностями. Для наших целей, однако, более важен другой момент — идентичность как тождество в человеческом мире возможна лишь на основе идентичности как самости, которая формируется, как было показано, на основе от-

<sup>15</sup> Рикер П. Повествовательная идентичность // П. Рикер. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С. 19.

талкивания от «ближайшего другого» (в конце концов, ведь *omnis determinatio est negatio*), а потому противоположна толерантности, формирующейся через «забвение» инаковости «другого».

Идентичность, однако, многосоставна. В самом общем виде можно выделить родовую (человек в его отличии от животных и неживой природы), групповую (этническую, гендерную, гражданскую, государственную и пр.) и индивидуальную («я» в отличие от всех других) идентичности. Понятно, что в *конечном итоге* все эти идентичности существуют в составе индивидуальной «самости» и через нее. Однако, доля этих идентичностей в «самости» индивида может быть разной: я могу определять себя прежде всего как человека (что, конечно, бывает крайне редко), как шиита или православного христианина, или же как такую-то и такую-то личность. Каждая из этих идентичностей подразумевает свое собственное «другое», от которого происходит «отталкивание» в процессе ее формирования, свое собственное *различие*. Игнатъевф, следом за Фрейдом, однако, полагает, что эти различия могут быть «меньшими» (т. е. объективно незначительными и лишь искусственно усиливаемыми «нарциссизмом меньших различий») и «большими» (т. е. объективно значимыми).

С одной стороны, он полагает в духе гуманистически-либеральной толерантности, что вообще *все* различия между людьми могут считаться «меньшими». А именно, «в свете субстанциальных элементов, которые объединяют людей друг с другом, можно сказать, что все различия людей являются меньшими, или, точнее, бледнеют в своей значимости по сравнению с теми элементами, которые являются для нас общими»<sup>16</sup>. Иными словами, и групповая, и индивидуальная идентичности, в *конечном счете*, признаются здесь искусственными. При контактах с другими людьми предлагается обращать внимание не на «меньшие» незначительные различия между нами, но на ту общую *человеческую природу*, которая является в нас единственно важной. По сути, такой подход выражает установку классической либеральной толерантности. Дело за малым — чтобы обращать внимание на единство человеческой природы, нужно быть, по меньшей мере, уверенным в том, что она существует. Иными словами, в основе такого подхода лежит весьма сильное, «нагруженное» метафизическое допущение реальности человеческой природы. Понятно, что эссенциализм и философский реализм такой теории вполне соответствуют духу либеральной толерантности.

---

<sup>16</sup> *Ignatieff M. Nationalism and Toleration//S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 83.*



В самом деле, если в толерантном отношении значима лишь принадлежность к роду человеческому («права человека», например), то, конечно, именно этот род должен полагаться существенным, большим, *rem realioget*, тогда как все индивидуальные различия попросту акцидентальны.

Конечно, современный либерализм не может всерьез основывать свою теорию на столь «нагруженной» метафизической предпосылке реализма почти платоновского толка. Поэтому, от крайнего реализма Игнатъев сразу же переходит к крайнему же номинализму, признающему реальность одних лишь индивидов. Действительно, «можно доказать, на самом деле, что значимы лишь различия между индивидами внутри группы, а не между самими группами»<sup>17</sup>. «Научное» доказательство этому факту канадский исследователь видит, например, в генетических исследованиях, показывающих, что различное распределение способностей между индивидами в самом деле имеет место, тогда как подобных различий между группами вовсе не наблюдается. Современность, конечно, склонна к номинализму более, чем к платоническому реализму, а потому такой аргумент, отрицающий значение любых групповых идентичностей, может показаться современному человеку более приемлемым.

И все же, во втором случае, как и в первом, есть свои, не проговоренные автором, предпосылки, основания которых весьма спорны и даже более чем просто сомнительны. Странно, к примеру, само противопоставление «больших» и «меньших» различий. На каком основании одни различия считаются «большими», а другие — «меньшими»? Где та линейка, которой вообще можно измерить различие? Ответ реализма, утверждающий акцидентальность *любых различий* с этой точки зрения более логичен, но неприемлем, поскольку основан на утверждении абсолютной реальности общего. Признание же индивидуальных различий «большими», а групповых — «меньшими» обосновывается весьма сомнительным аргументом *большой значимости природно-биологических* аспектов идентичности по сравнению с элементами социокультурными. По сути, Игнатъев утверждает, что групповые различия являются «меньшими» именно потому, что они «искусственны», т. е. неприродны, а значит социокультурны. Индивидуальные же различия в гораздо большей степени обусловлены биологией (наследственностью, например), поэтому они и являются «большими». Сомнительность подобного разделения очевидна,

<sup>17</sup> Ibid. P. 83.

поскольку оно противоречит простейшим фактам — в конце концов социо-культурные различия в обществе зачастую гораздо важнее природных, и не потому, что они поддерживаются неким нарциссическим комплексом, а просто потому, что сама социальность базируется на внеприродных основаниях. К примеру, различия между инвалидом и здоровым человеком («природные» различия) в современном мире вполне могут быть менее значимы, чем различия между социальными группами. Объявлять все групповые различия искусственным изобретением, выдумкой — это, в сущности, все равно, что назвать выдумкой и искусственным изобретением само общество.

Вряд ли, конечно, Игнатъефф этого не понимает. Пафос его теории, однако, состоит в том, что коль скоро процессы формирования и сохранения групповой идентичности и развития толерантных отношений прямо противоположны друг другу, «хорошей» политикой будет направленное ослабление групповых идентичностей за счет их «индивидуализации». Толерантное общество для него — это мир атомарных индивидов, признающих право друг друга вести тот образ жизни, который им представляется наилучшим. Общество же групповых различий конфликтогенно, а потому взрывоопасно. Вряд ли, конечно, выделение «больших» и «меньших» различий является наилучшим способом обоснования такой теории. Здесь, однако, важна сама идея — верно ли, что всякая групповая (этническая, гендерная, религиозная, расовая и пр.) идентичность опасна для толерантности, и правда ли, что единственным выходом из положения является индивидуализация общества? Игнатъефф утверждает, что это именно так: «насколько индивиды могут научиться самостоятельно думать, стать истинными индивидами, они могут освободить себя, один за другим, от смертельной динамики нарциссизма меньших различий»<sup>18</sup>.

### **Национальный патриотизм и либеральный индивидуализм**

Итак, во всем, изложенном выше, ставится одна из фундаментальных проблем современного общества, которая может быть названа *толерантность versus идентичность*. В самом деле, процессы формирования толерантности и идентичности аналитически противоположны. На практике это означает, что толерантность не просто

---

<sup>18</sup> *Ignatieff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus, ed. The Politics of Toleration. Edinburgh University Press, 1999. P. 106.*

опасна, но, что даже хуже, *воспринимается* как опасность для существования идентичности; а групповая идентичность стигматизируется либеральным обществом как *потенциально конфликтогенное* явление. Описанные выше решения этой проблемы, однако, на деле решениями не являются.

Действительно, с одной стороны, если обществу следует ограничить толерантность в целях защиты идентичности (то, что предлагают сегодня националисты, консерваторы и «патриоты» разных мастей), оно будет фатально несправедливо. Все дело в том, что глобализация и мультикультурное общество не являются чьей-то дьявольской выдумкой — это вполне объективная реальность, в которой, так или иначе, жить всем — и антиглобалистам, и консерваторам, и «патриотам». Если же говорить о России, то даже самый патриотичный из всех российских националистов не может отрицать поликультурный, многонациональный характер этой страны. И что же: ограничить толерантность ради единства идентичности? Какой из многих? И почему именно этой? Более того, такая защита идентичности предполагает наличие одной официальной идеологии, наподобие знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность», некоей пресловутой «русской идеи» и пр. Государственная, т. е. «государственно-охраняемая» идентичность обязательно будет идеологически «нагруженной», включая в себя совершенно определенные ценности, положения, «безусловно-истинные» догматы, национальные мифы, единую для всех мораль и т.д. Однако, приходится констатировать, что, во-первых, это попросту невозможно. Современное секулярное общество (а, как ни крути, даже Россия сегодня является таковым) утратило способность порождать мобилизующие идеологии с серьезной претензией на истину. А значит все попытки искусственного изобретения такой идеологии заранее обречены на провал. Кроме того, и это во-вторых, такие попытки попросту опасны. Современное общество (и опять-таки Россия здесь вовсе не исключение) характеризуется самым радикальным плюрализмом, в том числе и «плюрализмом ценностей» (value-pluralism). Разного рода меньшинства (этнические, религиозные, расовые, сексуальные и пр.) исповедуют *разные*, во многих аспектах диаметрально *противоположные друг другу системы ценностей*. Простой пример: такие фундаментальные ценности, как свобода, равенство, безопасность и справедливость очень часто противоречат друг другу. Плюрализм ценностных систем, по-разному ранжирующих эти ценности, делает общество «нагруженной» идеологии взрывоопасным. Нельзя же, в самом деле, всерьез рассчитывать на то, что на основе одного лишь

силового подавления недовольных можно создать какое-то стабильно развивающееся общество. Но ведь именно к этому ведут попытки создания «национальной идеологии». Ибо недовольных будет много, поскольку идентичности различных меньшинств при таком положении дел окажутся еще более незащищенными, нежели при режиме либеральной толерантности. Идеология станет отражать, конечно, ценностные ориентиры большинства, превратив всех остальных членов такого общества в «граждан второго сорта». При анализе здесь следует учитывать и тот факт, что, помимо «традиционных» меньшинств, имеющих хоть какую-то общую историю с большинством, современные общества становятся новым домом для многочисленных мигрантов, такой общей истории не имеющих. Запрет миграции, закрытие границ и прочие чрезвычайные меры самоубийственны, особенно в условиях отрицательного прироста населения и простой нехватки неквалифицированной рабочей силы. Между тем, государство, разрабатывающее и внедряющее официальную «ценностно-нагруженную» идеологию, при наличии постоянного притока иностранной рабочей силы, препятствует включению этих (да и многих других) меньшинств в «большее общество» (в конце концов, вряд ли дети китайских или таджикских иммигрантов в Россию, обучаясь в школе православному закону Божьему, станут считать Россию своим настоящим домом, а православие — религией их предков). Результат не замедлит сказаться — «маргинализованные» меньшинства «граждан второго сорта» станут прекрасной почвой для ухудшения криминальной ситуации, с которой власть не сможет справиться никаким увеличением бюджетных ассигнований на национальную безопасность. Таким образом, политическая ориентация на создание государственной идентичности, официальной идеологии и т.д. в мультикультурном обществе вообще и в России в частности может привести к некоей «кристаллизации» общественной среды, в которой не будет места вытесняемым на ее границы, а потому потенциально криминальным меньшинствам.

С другой стороны, подход классического либерализма, выбирающий толерантность *против* групповой идентичности, грешит утопизмом, а в результате — вновь невниманием к меньшинствам. Власть, согласно этой точке зрения, считает только индивида носителем определенных прав, и, в идеале, должна быть «нейтральной» по отношению к различным групповым интересам. Между тем, как не раз отмечалось теоретиками мультикультурализма, такой «нейтралитет» оказывается предельно замаскированной тиранией большинства. С этой точки зрения, власть просто не может не выразить

тех или иных групповых интересов (в демократическом обществе — интересов большинства), не может не влиять на существование различных групповых идентичностей. В самом деле, даже претендующие на нейтральность государства будут иметь официальный язык, государственный стандарт в образовании, общенациональные средства массовой информации и прочие инструменты «строительства нации». В этой ситуации различные меньшинства (не только как группы, но и как *индивиды*, эти группы составляющие), так или иначе, оказываются «пострадавшими», что опять-таки отнюдь не способствует их эффективному включению в «большее» общество<sup>19</sup>. Более того, кроме этих вполне эмпирических соображений, имеется и сомнение более фундаментального, теоретического порядка, а именно, сомнение в том, может ли вообще индивид обойтись без какой-либо важной для него групповой идентификации. Или иначе — возможна ли устойчивая индивидуальная идентичность без идентичности групповой или социокультурной? В конце концов *любой человек* идентифицирует себя как члена той или иной группы, причем, чаще всего, одновременно нескольких групп: как, например, гетеросексуальную этнически русскую женщину, православного вероисповедания, социолога по профессии и пр. И групповая идентичность важна для самого индивида *не как результат его индивидуального выбора*, т. е. не как часть идентичности индивидуальной, но именно — как таковая, как групповая идентичность. Ни один искренне верующий человек не скажет, что православие (или католицизм, или мусульманство) есть то, что он сам, как автономный субъект, *выбрал*, а следовательно, для него различия между ним и членом другой группы никак не могут быть сведены к *индивидуальным различиям*. Но если это так, то сам выбор человека как *индивида* во многом определяется его *групповой принадлежностью*. Групповая идентичность в таком случае не есть некая «прибавка» к идентичности индивидуальной, но представляет собой сущностную, конститутивную часть этой последней. Отсюда индивид *не может эффективно реализовывать* свою индивидуальную свободу (или, если угодно, свою *автономию*), если его идентичность как члена группы находится под угрозой. Индивид, в конце концов, никогда не есть «только» индивид, он — всегда и довольно существенным образом — член группы.

---

<sup>19</sup> См.: например, *Kymlicka W. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Can Liberal Pluralism be Exported? Oxford University Press. P. 13–106.*

### Идентичность и толерантность: попытка соединения

Итак, с одной стороны, идентичность и толерантность противоположны, сформированы фундаментально различными процессами и, как было показано, *угрожают существованию друг друга*. Вместе с тем, и это с другой стороны, ни политика идентичности без толерантности, ни либеральная политика индивидуальной толерантности без учета факторов идентичности, не могут решить проблем, связанных с сосуществованием различных групп, культур, религий и этносов в рамках современного общества. Речь, таким образом, должна идти о соединении, казалось бы, несогласуемых вещей — политик идентичности и толерантности в одно и то же время, в одном и том же обществе. Проблема эта осложняется еще и тем, что развитие различных групповых идентичностей в принципе способно привести к фрагментации, дезинтеграции, а потому — распадению общества. Поэтому одну из центральных задач современной политической теории можно было бы описать как задачу согласования идей социальной солидарности, толерантности и групповой идентичности, и построения на этой основе некоей модели общества, в которой данные идеи не препятствуют существованию друг друга, но, скорее, друг друга дополняют и усиливают. Но как это возможно?

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, необходимо сделать ряд уточнений. Во-первых, несмотря на то что *процессы формирования* идентичности и толерантности прямо противоположны друг другу, само *существование* идентичностей вовсе не обязательно противоречит толерантности. В самом деле, идентичность обращается к своим границам, к навязчивому отличению себя от других, только если ее существование находится под угрозой, если имеется опасность со стороны других, более мощных групп, усиленно навязывающих свои собственные ценности. Иными словами, идентичность интолерантна и конфликтна, когда она нестабильна или проблематична. Формирование специфических экстремистских «протестных» идентичностей связано с этим процессом дестабилизации идентичностей традиционных. Глобализация, развивающаяся по империалистической «цивилизаторской» модели, как насаждение чуждых иным культурам ценностей и моделей поведения, логически ведет к появлению подобного рода общностей. Если же идентичность относительно стабильна, устойчива, у ее носителей нет причин к постоянному агрессивно-нарциссическому отличению себя от иных и чуждых. Это означает, что, раз уж существующие идентичности должны быть согласны с общим климатом толерантности в обществе, политику следует

направлять как раз на *обеспечение условий максимального благопроявления* развитию и стабилизации групповых идентичностей.

Во-вторых, такая политика должна снимать несправедливые последствия «национального строительства» для различных существующих в обществе меньшинств. Ведь в конечном итоге только такой политикой справедливости гарантируется уверенность меньшинств в стабильности их групповой идентичности. Речь идет о том, что, если всякое государство с неизбежностью вовлечено в процесс «национального строительства», и, значит, попросту, не может быть *культурно нейтральным*, нужно приложить все усилия для того, чтобы *компенсировать* различным меньшинствам негативные для них последствия такого национального строительства. Это, в свою очередь, можно сделать с помощью системы *групповых прав*. Конечно, здесь возникает целый ряд интересных теоретических и практических проблем, которые мы просто физически не можем здесь обсуждать, и, в частности, проблема столкновения системы групповых прав с либеральными индивидуальными правами, или — правами человека. В любом случае, однако, некоторый баланс этих двух систем должен быть найден, если мы хотим развития стабильных (и потому совместимых с идеей толерантности) групповых идентичностей. В сущности, такая политика была уже разработана в целом ряде стран, и это — *политика мультикультурализма* в том или ином ее виде.

В-третьих, очевидно, что интеграция общества должна быть основана на некоторых *общих* идентичностях. В сущности, в этом положении состоит правда современного национализма. И все же, в национализме (даже и либеральном, по Д. Миллеру) нет *всей правды*. Действительно, что предлагает либеральный национализм в качестве основного инструмента интеграции и солидаризации общества? По Д. Миллеру, речь должна идти о нации, как: 1) этическом сообществе, что подразумевает наличие особых добродетелей по отношению к другим членам этой же нации; 2) политическом сообществе, т. е. группе людей, имеющих обоснованную претензию на политическое самоопределение; 3) сообществе, которое конституируется мифом и верой — нация существует, когда люди *верят* в то, что они составляют одну нацию; 4) сообществе, имеющем общую историю, основанном на великих исторических победах и поражениях. Поэтому, по Миллеру, нация и подразумевает общность обязанностей — все мы обязаны продолжать дела, начатые нашими предками; 5) сообществе, связанном с определенной территорией, на которой оно осуществляет или желает осуществлять свое политическое самоопределение; 6) активной, действующей идентичности, принимающей реше-

ния через выразителей национальной воли; 7) наконец, сообществе, имеющем некоторые объективные черты, отличающие его членов от других наций<sup>20</sup>. По Миллеру, только такая национальная общность способна «...ответить на одну из самых насущных потребностей современного мира, а именно, как сохранить солидарность населения больших и анонимных государств»<sup>21</sup>. Заметим, что у Миллера речь вовсе не идет об этническом национализме; более того, он полагает, что национальная идентичность должна стоять *над* многочисленными групповыми (в том числе и этническими) идентичностями, объединяя их воедино и будучи, тем самым, источником как толерантности, так и солидарности между группами. Процесс соединения национальной идентичности с идентичностями групп при этом подразумевает компромисс с обеих сторон: «хотя национальные идентичности утончаются, чтобы стать приемлемыми для меньшинств, эти самые меньшинства сами должны отказаться от тех ценностей и моделей поведения, которые конфликтуют с ценностями и моделями поведения сообщества в целом»<sup>22</sup>. Основная проблема подхода Миллера состоит как раз в определении сущности этого самого компромисса. Национальная идентичность оказывается столь «нагруженной», что даже ее «утончение», состоящее, по-видимому, в отрицании всякой связи национальности и этноса, вряд ли может эффективно способствовать включению в нее меньшинств. Меньшинства слишком много теряют в этом процессе, и модель Миллера не подразумевает сколько-нибудь значительной *компенсации* за эти потери. Кроме того, эта модель вовсе не снимает проблем, связанных с «плюрализмом ценностей»: национальная идентичность, по-видимому, представляет собой некую завершенную ценностную систему, а значит, не может не *навязывать* этой системы меньшинствам, ее не разделяющим. И последнее, вряд ли возможно представить себе, чтобы китайский иммигрант, изучающий русскую историю в российской школе, вдруг ощутил бы общность своей истории с историей «большого общества». В таком случае, хотя Миллер и утверждает, что для его концепции национальности иммиграция не представляет какой-то серьезной проблемы, трудно поверить, что это и в самом деле так. Вывод, который можно сделать из этого краткого рассмотрения

---

<sup>20</sup> См. Miller D. Citizenship and National Identity. Polity Press. Malden, Mass., 2000. P. 27–31.

<sup>21</sup> Ibid. P. 31.

<sup>22</sup> Ibid. P. 36.



проблем либерального национализма, заключается в следующем: обеспечивающая интеграцию и солидарность общества идентичность, в отличие от идентичности национальной, должна быть предельно «тонкой», максимально возможным образом ценностно-нейтральной, и все же — достаточно сильной для того, чтобы удерживать единство плюралистического мультикультурного общества.

### Гражданская идентичность

Такую минимально «нагруженную» идентичность мы находим в идее гражданства. В самом деле, гражданская идентичность в отличие от национальной, государственной и тем более этнической идентичности не подразумевает исторической общности, единой культуры, одной ценностной ориентации или мифической «национальной территории». Однако, такое понимание гражданства, в свою очередь, не является строго классическим, а потому требует значительных усилий по определению и критике этого понятия.

О чем здесь идет речь? «Классическую» идею гражданства мы находим в произведениях различных либеральных и республиканских теоретиков, например, у Руссо или Милля. Однако ни у одного из этих мыслителей идея гражданства, как известно, не является достаточно «тонкой», чтобы соответствовать мультикультурному состоянию ценностного плюрализма современного общества. Для Руссо, например, гражданская идентичность подразумевает, не более и не менее, чем «гражданскую религию». А именно, «...для Государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляет бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют Государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим»<sup>23</sup>. По Миллю же, идея гражданства основана на *национальной идентичности*. А именно, в *Considerations on Representative Government* этот автор утверждал необходимость общей национальной культуры в качестве условия жизнеспособности институтов представительной демократии. И, конечно, вполне можно согласиться здесь с Д.М. Уэйнстоком, что в таком виде идея гражданства «...кажется совершенно несогласной с решительно мультикультурной природою многих (большинства?) совре-

---

<sup>23</sup> Руссо, Жан-Жак. Об общественном договоре, или принципы политического права // Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., 2000. С. 320.

менных обществ»<sup>24</sup>. В самом деле, в таком виде идея гражданства, конечно, ничуть не менее «ценностно нагружена», нежели национальная или государственная идентичность. Вывод из этого очевиден — концепция гражданства точно так же, как и идея толерантности, должна быть значительно изменена для того, чтобы быть способной выполнять свои функции в условиях мультикультурного общества и пресловутого «плюрализма ценностей» современной цивилизации.

Подобное «тонкое» понимание гражданства было недавно предложено Д. Уэйнстоком и состоит из следующих основных элементов: 1) *статус гражданина*, который значительно отличается от статуса не-гражданина. Иными словами, быть гражданином — это значит иметь определенные привилегии или права (например, участвовать в выборах) и нести определенные тяготы или обязанности; 2) статус гражданина обычно конкретизируется именно через *права*. Иными словами, главное в гражданском статусе — это не столько тяготы или обязанности, сколько различные права, которыми обладают граждане и которые служат для защиты их основных свобод; 3) *самоуправление*, автономия. Гражданин — это человек, способный к управлению собой и осуществляющий такую автономию на практике. Быть гражданином, значит — совсем не то же самое, что быть *подданным*, т. е. *управляемым*. Потому идея гражданства неразрывна с идеей демократии. Государство, собирающееся «воспитывать» граждан с помощью авторитарного (или тоталитарного) режима, слишком далеко уходит от своей цели. Гражданская идентичность способна формироваться лишь в свободном демократическом обществе; 4) в условиях «больших и анонимных» обществ должен существовать *ряд институтов*, посредством которых люди проявляют себя как граждане, т. е. осуществляют свое самоуправление и реализуют свои права; 5) наконец, *идентичность*, т. е. целый ряд психологических (но вовсе не обязательно ценностных) характеристик, которые определяют отношение граждан друг к другу и формируют основу специфических *гражданских добродетелей*. А именно, «быть гражданином означает по крайней мере до некоторой степени идентифицировать себя с политическим обществом, к которому человек принадлежит, и быть расположенным к действию по отношению к своим согражданам так, чтобы содействовать стабильности и единству этого общества»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Daniel M. Weinstock, *Citizenship and Pluralism* // R.L. Simon ed. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 242.

<sup>25</sup> Ibid. P. 244.

Каковы же вызовы современного мультикультурализма для этой концепции гражданства, и как именно формирование такой гражданской идентичности может способствовать снятию той фундаментальной напряженности между толерантностью и солидарностью, о которой мы говорили выше?

*Во-первых*, процедура получения *статуса* гражданина в мультикультурном мире должна быть прозрачна, понятна и принципиально общедоступна. Этим гражданство принципиально отличается от *национальной идентичности*, подразумевающей мистические «общую историю», «пра-родину», общие верования или мифы. Национальная идентичность — что-то, дающееся в каком-то смысле и в конечном итоге *по праву рождения*, даже если она и не отождествляется более с этнической (кровной) принадлежностью. Статус гражданина же гораздо более процедурен и потому общедоступен. Здесь следует напомнить и тот факт, что в большинстве демократических стран имеется процедура получения гражданства, даже для нелегальных иммигрантов, гастарбайтеров или, по выражению У. Кимлики, *метеков*. Несмотря на то что эти самые иммигранты уже своим въездом в ту или иную страну нарушили ее законы, сегодня имеется довольно широкое понимание того факта, что без прозрачной процедуры получения гражданского статуса, в том числе и данными группами, в стране будет наличествовать растущий криминальный слой полу-рабов, маргинальных граждан «второго сорта»<sup>26</sup>. К сожалению, следует отметить, что в России, несмотря на постоянно растущую иммиграцию из стран «ближнего» зарубежья (да и «дальнего», впрочем, тоже — Китая и Вьетнама), к решению данной проблемы всерьез еще и не приступали.

*Во-вторых*, говоря о *правах гражданина*, обычно имеют в виду каноническую формулу Маршалла, включающую в себя *гражданские права* (служащие для защиты человека от власти), *политические права* (позволяющие индивиду участвовать в гражданском самоуправлении) и *социальноэкономические права* (гарантирующие индивиду минимальный уровень благосостояния, необходимый для его выживания, а потому и для его действий как гражданина)<sup>27</sup>. Мультикультурное общество, однако, требует включить в этот список еще и *групповые права*, смысл которых состоит, как было показано, в *компенсировании* по-

<sup>26</sup> См., например: *Kymlicka W. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe // Can Liberal Pluralism be Exported?. Oxford University Press. P. 39 – 45.*

<sup>27</sup> См. *Daniel M. Weinstock, Citizenship and Pluralism // R.L. Simon, ed. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy. Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 244.*

терь, которые неизбежно несут различные меньшинства в любом обществе. Вопрос коллективных или групповых прав, однако, чрезвычайно сложен. Во-первых, эти права могут конфликтовать с индивидуальными правами гражданина современного общества. Во-вторых, в некоторых случаях дарование групповых прав вместо усиления гражданской идентичности может привести к дезинтеграции общества. Наконец, имеется самое широкое несогласие по поводу того, какие группы могут легитимно претендовать на те или иные групповые права. Некоторые авторы склонны полагать, что полные групповые права могут быть даны лишь тем группам, которые принимают либеральную ценность индивидуальной автономии<sup>28</sup>, другие считают такое ограничение произвольным и распространяют коллективные права на все группы в обществе. Согласно этим последним авторам, если членство в той или иной группе формирует наши ценности и идентичности, то равенство и справедливость требуют возможности для всех без исключения групп влиять на общественную сферу (идея, получившая сегодня название «политик идентичности»)<sup>29</sup>. Вообще говоря, даже простое перечисление различных точек зрения по этому поводу заняло бы слишком много времени и, уж во всяком случае, далеко вышло бы за пределы задач данной статьи. Здесь, вероятно, по этому поводу следует заметить лишь следующее: 1) применение принципа групповых прав *наряду* с классическими индивидуальными правами всегда зависит от конкретного контекста (от того, *какие* группы на *какие* права претендуют и *насколько* серьезен конфликт между групповыми и индивидуальными правами); 2) применение принципа групповых прав должно *усиливать* гражданскую идентичность, а не ослаблять ее (например, было доказано, что право ношения мусульманских платков, в том числе и в публичных местах (школы) и при исполнении общественно значимых обязанностей (например у сикхов в канадской конной полиции), значительно способствует усилению чувства включенности меньшинств в большее общество, а потому способствует формированию у них устойчивой гражданской идентичности<sup>30</sup>); 3) в целом концепция гражданства должна быть

---

<sup>28</sup> См., например: *Kymlicka W., Multicultural Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 1995.*

<sup>29</sup> См.: *Iris Marion Young. Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press, 1990. P. 184.*

<sup>30</sup> См.: *Daniel M. Weinstock, Citizenship and Pluralism//R.L. Simon, ed. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy. Blackwell, Malden, Mass., 2002. P. 250.*

сконструирована таким образом, чтобы *содействовать*, а не *угрожать* стабильному существованию других групповых (этнических, религиозных, гендерных и пр.) идентичностей. Это значит, что через статус гражданина, носители этих групповых идентичностей должны получать *доступ к публичной сфере*, именно в качестве выразителей данных идентичностей, а не просто как индивидуальные граждане. Только в этом случае гражданская идентичность будет восприниматься представителями «нагруженных» идентичностей как *ресурс*, а не как *препятствие*, от ограничений которого следует избавляться любыми возможными способами. Только в этом случае, следовательно, гражданская идентичность действительно станет способствовать солидарности, интеграции и толерантности общества.

*В-третьих*, идея *самоуправления* или *автономии* гражданина, казалось бы, довольно плохо согласуется с мультикультурным обществом, в котором всегда имеется множество групп, не признающих индивидуального суверенитета, либеральной автономии индивида. Значит ли это, что предлагаемая концепция гражданства в этом смысле все же является ценностно «нагруженной» и подразумевает насаждение либеральных ценностей среди нелиберальных меньшинств? На этот вопрос вновь нет простого ответа, или скорее, ответ двойственен — и да, и нет. «Да» — в том смысле, что сама идея гражданства неразрывна с идеей демократии, а потому неизбежно содержит в себе либерально-демократические ценности (и прежде всего ценность индивидуальной автономии). «Нет», в том смысле, что ни о каком реальном насаждении этих ценностей не может быть и речи (в противном случае гражданская идентичность окажется ничем не лучше идентичности национальной или государственной). Гражданство подразумевает *принципиальную возможность* для любого человека (или любой группы) участвовать в определении своей собственной судьбы, чего совсем нет в концепции *подданного*, или в весьма модной сегодня идее *неограниченного манипулирования* населением. Возможность, однако, никак не подразумевает обязательности, хотя, конечно, для успешного функционирования данной системы необходимо наличие определенного процента граждан, реализующих эту возможность на практике. Кроме того, если концепция гражданства дает возможность нелиберальным группам свободно влиять на принятие решений в публичной сфере, эта модель вовсе не включает в себя ценность индивидуальной автономии в ее противоречии групповому самоопределению, но, скорее, идею *самоуправления как такового*, индивидуального в случае либерального большинства или меньшинств и группового в случае меньшинств нелиберальных. Тем

самым в гражданской идентичности нам дан неплохой *посредник* между индивидуальной и групповой автономией. И еще одно, по крайней мере, абсолютно очевидно: до тех пор пока население той или иной страны рассматривается как совокупность подданных или как объект PR-манипулирования, о формировании действительно гражданской идентичности не может быть и речи.

*В-четвертых*, в условиях анонимности современных массовых обществ, единственной возможностью для граждан *реально осуществлять* возможности самоуправления предоставляют институты *гражданского общества*. Не нужно, однако, слишком преувеличивать их значимость. В конце концов, отсутствие таких институтов вовсе не обязательно означает отсутствие гражданской идентичности, хотя это обычно и указывает на ее незрелость. Институты *не конституируют* гражданство, а содействуют более эффективному его *выражению*. Иными словами, гражданская идентичность вполне может существовать и без институционального своего оформления, но полное функционирование гражданской идентичности, ее *bene esse* вряд ли возможно без подобных институтов. Наконец, идея гражданства помимо институтов гражданского общества подразумевает еще и целый ряд доступных для граждан каналов выражения своей позиции по тому или иному поводу и способов влияния на принятие значимых для них решений. Наличие таких каналов и способов составляет существенную часть того, что сегодня обычно называют *делиберативной демократией*, т. е., грубо говоря, такой системы управления, при которой принятию того или иного решения предшествует по возможности широкое публичное его обсуждение. И вновь здесь дискуссионным является вопрос о границах такой «делиберации» в мультикультурном обществе. Как обычно, некоторые теоретики защищают модель, при которой всякое публичное обсуждение должно регулироваться довольно строгими правилами, среди которых одним из основных является принцип, по которому граждане могут обсуждать вопросы общественной значимости именно и только как граждане (т. е. руководствуясь «общественным разумом»<sup>31</sup>), а не как носители той или иной «частичной» групповой идентичности<sup>32</sup>. С другой стороны, как мы уже не раз указывали, только

---

<sup>31</sup> Rawls, John. The Idea of Public Reason // Collected Papers, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

<sup>32</sup> См., например: Gutmann A., Thompson D. Why Deliberative Democracy is Different // Social Philosophy and Policy, 17. P. 161 – 180.

допущение «частичных» групповых идентичностей в публичную сферу может сделать концепцию гражданства достаточно широкой, чтобы служить искомым медиатором различных принципов, лежащих в основе мультикультурного общества. Кроме того, конечно, следует согласиться с Уэйнстоком, указавшим на психологическую неправдоподобность того, чтобы носители «нагруженных» частичных идентичностей стали бы дискутировать в общественной сфере, опираясь на один лишь «публичный разум», вне всякого отношения к особой рациональности своих групп. Итак, правила публичной дискуссии должны быть максимально широкими, допускающими участие в ней представителей самых различных групп и вместе с тем достаточно определенными для того, чтобы ориентировать дискуссию на выработку конкретного решения по тому или иному вопросу.

И, наконец, *последнее*. Гражданская идентичность подразумевает определенное отношение граждан друг к другу, своего рода *гражданскую гружбу*, в основе которой лежит *доверие*. Именно *доверие*, таким образом, является моральным условием стабильности гражданского состояния и определяет наличие основных гражданских добродетелей. Доверие это, однако, не является какой-то жестко определенной ценностью, поскольку может у разных групп базироваться на совершенно разных основаниях. В конечном итоге, в идее гражданства важен вопрос о том, почему разные люди и группы живут вместе, даже если у них нет ни общей культуры, ни общего языка, ни общих ценностей. Для одних групп ответ на такой вопрос может быть чисто прагматическим: потому что членство в данном обществе (т. е. именно *гражданство*) позволяет им более эффективно реализовывать свою идентичность и свое самоуправление. Для других он может быть продиктован их национальной принадлежностью или общей историей. Концепция гражданства поэтому должна быть достаточно широкой, чтобы иметь возможность включить в себя *все возможные ответы* и, тем самым, сформировать особый климат доверия граждан друг к другу.

### Заключение

Из сказанного в данной статье становится очевидно, что мультикультурный характер современных обществ подразумевает сложнейшие отношения между идеями толерантности, солидарности и групповой идентичности. Попытки решения данных проблем с помощью создания государственной или национальной идентичности, выработки официальной идеологии нации и пр. не просто трудно

осуществимы, но и опасны той «кристаллизацией» общественной среды, которая сделает невозможной дальнейшее мирное существование различных групп в рамках такого общества. Мы попытались показать, что выходом из создавшегося положения может стать формирование переосмысленной, «истонченной» гражданской идентичности в отличие от идентичностей национальной, государственной, этнической, культурной или религиозной при, однако, заботливом охранении более «нагруженных» идентичностей. Далее мы постарались наметить некоторые наиболее характерные черты такой гражданской идентичности, которые позволили бы ей стать искомым «модератором» противоречащих друг другу концептов и принципов, лежащих в основе мультикультурного общества.

К сожалению, нужно отметить, что в современной России пока не существует не только сколько-нибудь серьезного движения к формированию такой системы различных идентичностей, но и простого понимания стоящих в этом отношении проблем. Многие социологические исследования последнего времени показывают усиление именно государственной или национальной идентичности населения различных областей и республик России, но не фиксируют сколько-нибудь заметного роста идентичности гражданской. Между тем, как мы попытались здесь показать, если развитие именно такой гражданской общности не станет целью *сознательно проводимой политики*, Россия рискует превратиться в зону перманентного конфликта идентичностей, который, к сожалению, отнюдь не всегда проходит в форме толерантных дискуссий. Угроза экстремизма и терроризма требует, на наш взгляд, поэтому, не столько усиления структур национальной безопасности, сколько изменения политики в отношении различных групп, и прежде всего — максимальных усилий по содействию развитию гражданской российской идентичности.



## Презумпция общества

А.В. Логинов

Актуальность тематики гражданского общества в последнее десятилетие в отечественном научном дискурсе резко возрастает<sup>1</sup>, однако проблемы соотношения гражданского общества и общества в целом, правового государства и механизмов функционирования «третьего» сектора (В. Якимец) фактически не получают однозначного концептуального решения даже в рамках предлагаемых теорий<sup>2</sup>. Российское общество сталкивается с парадоксом: нам необходимо «выстраивать» гражданскую идентичность и искать механизм согласования этнических и гражданских идентичностей в условиях отсутствия опыта гражданского общества и всплеска национализма, логично последовавшего за 70-летним «отсутствием наций». Более того, нет ясности с понятиями «гражданское общество», «этнос», «нация», выступающими теперь уже в качестве *ценностей*, которые для нас много *значат*.

**1. Гражданское общество: проблема определения.** Следует, наверное, признать, что смысловая многовариантность данного понятия выражает реальную историю политической философии. В схематичном виде можно выделить несколько направлений. От Г. Гроция и Т. Гоббса прослеживается мысль о том, что гражданское общество и государство суть синонимы, поскольку гражданское общество — *общество как таковое* и оно возможно в результате делегирования государству

---

<sup>1</sup>От концепций, впервые артикулированных на страницах журналов (*Шмиттер Ф.* Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии // *Полис*. 1996. № 5; *Гражданское общество в России* // *Социс*, 1997. № 3 и др.) до монографий и научных сборников (*Резник Ю.М.* Гражданское общество как феномен цивилизации. М., 1999; *Гражданское общество в России (структура и сознание)*. М., 1998; *Гражданское общество: истоки и современность*. СПб., 2002 и др.).

<sup>2</sup>См.: *Гуторов В.А.* Современные концепции гражданского общества // *Гражданский форум*. 2001. № 1. С. 47 – 56.

людьми своей собственной воли. Второй подход основан на противопоставлении общества и государства, свободной частной жизни и сферы государственной власти (либерализм Д. Локка, Ш. Монтескье, А. Токвиля). В этих теориях специфика гражданского общества и его отношения к государству описывалась различным образом. Соответственно расставлялись и приоритеты: от презумпции гражданского общества как условия возможности государства (Т. Пейн) до рассмотрения гражданского общества как этапа в становлении государственных форм организации (Г. Гегель). Современные авторы, утверждает А.В. Гайда<sup>3</sup>, не преодолевают сложившейся дихотомии, либо противопоставляя гражданское общество государству, либо отождествляя гражданское общество с определенной ступенью развития западной цивилизации. Дискуссия, основные мотивы которой были заданы публикациями в журнале "Pro et Contra"<sup>4</sup> (1997, № 4) вновь разворачивается на страницах журнала «Вопросы философии» (2002 № 1). Сама дихотомия, как кажется, становится «натянутой», если учитывать исторические особенности того или иного общества: возможна модель, когда гражданское общество, будучи саморегулирующейся внегосударственной системой, «подпитывает» государство: «Государство (государственный аппарат) выступает как *управляющая* система по отношению к гражданскому обществу как *управляемой* системе. Вместе с тем, гражданское общество функционирует как *саморегулирующаяся* социальная система, детерминирующая государство. В том, что гражданское общество — система саморегулирующаяся и одновременно управляемая, нет противоречия. Оно саморегулируется, в частности, так, что само для себя формирует управляющую систему — аппарат государственной власти»<sup>5</sup>, однако возможна модель, когда оно противостоит ему: «Во имя обеспечения демократии и свободы личности любой государственной власти должно корреспондировать, — а в необходимых случаях противостоять — гражданское общество»<sup>6</sup>. Представляется, что во временном срезе и в рамках европейских стран эти

<sup>3</sup> Гайда А.В. Гражданское общество. Екатеринбург: Уральское отд. РАН, 1994.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Pro et Contra, 1997 № 4. Т. 2, в частности, ст. Г. Дилигенского (концептуальный аспект), А. Зубова (социально-онтологический), В. Волкова «Методологический аспект проблемы формирования гражданского общества в России».

<sup>5</sup> Четвернин В.А. Гражданское общество, правовое государство и право («Круглый стол» журналов «Государство и право» и «Вопросы философии») // Вopr. философии. 2002. № 1. С. 12.

<sup>6</sup> Топорнин. Б.Н. Там же. С. 3.

модели не противоречат друг другу, что и раскрывает Б.Г. Капустин, рассуждая о типах гражданского общества — от первоначального «слияния» гражданского общества и государства до выделения государства в качестве «административной машины» (Гражданское общество третьего типа, согласно Капустину, представляет собой инстанцию между государством и экономикой, «арену и форму восстановления и реализации этической субъектности», чье становление связано с кризисом представительства и парламентаризма как форм связи общества и государства)<sup>7</sup>.

Дело, видимо, состоит в характере взаимовлияния общества и государства: от поглощения общества государством (тоталитаризм) до выполнения государством четко обозначенных функций внутри общества, закрепленных, к примеру, в правовых формах (правовое государство). Предположим, что мы можем говорить о качестве «гражданского общества» — в смысле структуры и качества связей между институтами и субъектами общества в целом, когда государство существует и функционирует наряду с другими общественными институтами, в том числе и неполитического характера, «реализуя» представления граждан о свободе, отношениях права и собственности, и тем самым получая определенную легитимацию. Во-вторых, мы можем говорить о гражданском обществе в субстанциональном смысле — в случае абстрактного «вычитания» из общества государственных институтов. Какие цели преследует гражданское общество как самостоятельная совокупность негосударственных структур и институтов?

Выделим две точки зрения. Первая формулируется В. А. Четверниним следующим образом: «Современная либерально-юридическая теория в соответствии с традицией либерализма рассматривает гражданское общество и государство как относительно независимые сферы частных и общих интересов. Гражданское общество (система отношений обмена) — это сфера свободной активности, в которой действуют индивидуальные и коллективные субъекты, преследующие *частные* цели и интересы. В этом контексте государство выступает как сфера публично-властных отношений, в которых носители властных полномочий, составляющие аппарат государства, обязаны руководствоваться *всеобщими* интересами. Государство — это сфера *общих* дел тех же субъектов, которые в отношениях гражданского общества выступают как *частные* лица»<sup>8</sup>. Функция государства «по

<sup>7</sup> См. подробнее: там же. С. 19–23.

<sup>8</sup> Там же. С. 10–11.

отношению» к обществу в этом случае понятна — оно выступает незаинтересованным арбитром, следящим за выполнением правил со стороны индивидов, преследующих эгоистичные и, следует предположить, различные цели. Опасности подобного «индивидуализированного общества» хорошо известны.

Вторая точка зрения выражена В.М. Межуевым: «Последнее (гражданское общество. — А.Л.) охватывает собой преимущественно публичную сферу жизни человека в обществе, причем в той мере, в какой она перестает быть монополией властных элит и становится открытой, доступной для всех членов общества. Гражданин — это человек, добровольно взявший на себя функцию политика или хотя бы общественного деятеля, свободно и совместно с другими участвующего в обсуждении и решении всех важнейших общественных дел, живущего не только частным, но и общим интересом. В отличие от профессионального политика он политик не по должности, на которую избран или назначен, а по сознанию своего гражданского общественного долга. Гражданское общество представляет собой сферу именно общественного взаимодействия людей по поводу их общих целей и задач»<sup>9</sup>.

Безусловно, это подразумевает развитое гражданское (в данном контексте — общественное) самосознание, способность к гражданским инициативам, и, как кажется, некоторое объединение людей вокруг общепризнанной концепции блага, которая и выступает основой для «параллельной», «облегченной» по отношению к основной, официально-государственной, «политики». Поставим следующий вопрос: почему общество не распадается, если оно «индивидуализировано», разобщено различными ценностями и стилями жизни и, наоборот, что может служить «объединяющей идеей», удерживающей «общность» в рамках целого общества?

**2. Аргумент от человека: позиция Дж. Ролза.** Дж. Ролз, современный теоретик «процедурного» либерализма, конструирует теорию, позволяющую получить на «выходе» требуемые правила для регулирования «характерных» для общества (общества как такового) конфликтов по поводу благ, полученных в результате кооперации (выгода от кооперации очевидна), и основополагающие принципы для форми-

---

<sup>9</sup> Там же. С. 8—9. На наш взгляд, в первом случае гражданское общество будет обществом большинства, если не всех. Во втором случае гражданское общество — круг инициативных людей, по отношению к которым «остальные» (живущие только частными интересами) вполне могут составить большинство.

рования институтов прав и обязанностей, распределяющих «плоды» и «тяготы». «Концепция социальной справедливости должна рассматриваться как стандарт, относительно которого следует оценивать распределительные механизмы общества»<sup>10</sup>, и соответствовать интуитивному понятию честности. Принципы справедливости суть следующие: «Первый принцип: каждый человек должен иметь равное право на максимально полную систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны сглаживаться или быть организованы таким образом, чтобы: а) они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающих, б) они были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей. Первое правило приоритета: ...свободу можно ограничивать только ради свободы. Второе правило приоритета (приоритет справедливости над эффективностью и благосостоянием): второй принцип справедливости... предшествует принципу эффективности и максимизации общей суммы выгод; а честное соблюдение возможностей предшествует принципу дифференциации»<sup>11</sup>.

Ролз выдвигает две линии аргументации в защиту своей концепции. Во-первых, она «лучше согласуется с нашими интуитивными представлениями» о честном равенстве возможностей. Наличие у индивидов неравных долей социальных благ считается справедливым, если это — результат их выбора и усилий. Но нечестно, когда индивиды поставлены в привилегированное положение из-за изначально лучших стартовых позиций: социального положения или природной одаренности, что суть случайность с моральной точки зрения. Ролз пишет: «Как только мы начинаем задумываться о влиянии, производимом социальными и природными случайностями на определение распределяемых долей, нас должно при здравом размышлении обеспокоить их влияние. В моральном плане и те, и другие одинаково случайны»<sup>12</sup>. Что можно сделать? Устранить неравенства, являющиеся плодом «слепой удачи», особенно в случае природных недостатков — явная утопия. Но если нельзя выровнять возможности, то нужно увязать их с другой целью — равенством результатов. «Базовая структура может быть организована таким образом, что эти непредвиденные обстоятельства будут работать на благо наиболее

<sup>10</sup> Rawls J. *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1971. P. 9.

<sup>11</sup> Ibid. P. 302–303.

<sup>12</sup> Ibid. P. 74.

обездоленных... Если мы хотим создать такую систему, в которой никто не выигрывает и никто не проигрывает от своего места в системе распределения своих естественных дарований или от своих стартовых позиций в обществе, в которой каждый теряет или обретает взамен этого некоторые компенсирующие преимущества, мы приходим к принципу дифференциации»<sup>13</sup>.

Вторая линия аргументации связана с идеей общественного договора в ситуации изначального положения. «Это изначальное положение не является, конечно, представлением о некоем реальном историческом положении вещей, еще менее — о примитивной культуре. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация... ключевая особенность которой состоит в том, что никто не знает своего места в обществе, своей классовой принадлежности или социального статуса, никто не знает своей участи в распределении естественных способностей, уровня интеллекта, физической силы. Я предполагаю, что стороны не знают даже своих концепций блага или своих специфических психологических качеств. Принципы равенства устанавливаются за завесой неведения... Поскольку все будут находиться в одинаковом положении, и никто не сможет создать условия, благоприятные для него одного, установленные принципы равенства окажутся результатом честного соглашения или торго»<sup>14</sup>.

Иными словами, люди, не зная даже собственных психологических склонностей (Ролзу необходимо исключить и это, так как желание рискнуть по принципу «все или ничего» может разрушить стабильность «усредняющей структуры») в условиях «чистой» рациональности, обладая только априориями политического мышления и представлением о достойной жизни как максимально абстрактной (тонкой) теории блага, обязательно выберут принцип дифференциации как единственно оптимальный<sup>15</sup>.

Но ведь в реальной жизни мы будем следовать все же разным частным концепциям блага! Как их совместить? Ролз формулирует

<sup>13</sup> Ibid. P. 102.

<sup>14</sup> Ibid. P. 12.

<sup>15</sup> Ролз здесь пытается преодолеть прежде всего утилитаристский принцип максимизации общей суммы благ (ведь этот принцип не исключает того, что ты окажешься в числе тех, кому не повезло), но избежать и «полного равенства» социальных благ вне зависимости от положения человека в обществе — это тоже нерационально, т.к. определенные виды неравенств могут улучшить для каждого возможность получения социальных благ.

проблему так: «...Как возможно, чтобы вечно могло существовать стабильное и справедливое общество свободных и равных граждан, которое разделено совершенно несхожими религиозными, моральными и философскими доктринами?»<sup>16</sup>. Он выдвигает идею приоритета права над благом — государство в своей деятельности не должно руководствоваться никакой частной концепцией блага. Но почему общество не распадается, и как вообще люди продолжают понимать друг друга? Ответ уже содержится в «Теории справедливости», Ролз остается на позициях антропологического фундаментализма: поскольку мы рациональные, разумные существа, различие в наших концепциях блага и понимании политических ценностей *не является абсолютным*, а потому возможен «перекрывающийся консенсус» и формирование некоей интегральной, сквозной системы ценностей и воззрений, относительно которых можно ожидать согласия всех<sup>17</sup>.

Таким образом, «возможность общества» у Ролза растворена в концепции справедливости и основана на вполне определенных антропологических допущениях и *культурных предпосылках*. Принципы «устроения» общества выбирает индивид, руководствующийся чистой рациональностью и преследующий вполне эгоистичный интерес. Срабатывает ли такой вариант теоретического обоснования в российских «условиях»? Значительное число работ ведущих отечественных ученых выявляет тот факт, что по своим *мировоззренческим установкам* наше общество относится, скорее, к традиционалистскому типу цивилизации, а своеобразие исторического пути делает более чем натянутой аналогией с развитием не только Англии и США, взрастивших либерально-демократическую модель взаимодействия государства и общества, но даже с некоторыми странами Европы (Германией, например), тяготеющих к этатистской модели<sup>18</sup>. Более того, ведущая роль государства в обеспечении «правил игры», прав человека, перспектив развития, идеологической панорамы в нашем обществе всегда ожидается, но не легитимиру-

<sup>16</sup> Rawls J. Political Liberalism. Columbia Univ. Press, 1996.

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Хомяков М.Б.* Проблема толерантности в современной англоязычной политической философии // Толерантность в современной цивилизации: Материалы междунар. конференции, Екатеринбург, 14–19 мая 2001 г. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. С. 91–121.

<sup>18</sup> Следует упомянуть работы А.С. Ахиезера, В.С. Степина, С.Г. Кара-Мурзы, А.А. Кара-Мурзы, и др. Подробнее см.: Сб. научных статей «Куда идет Россия?... Общее и особенное в современном развитии» / Под общей ред. Т.И. Заславской. М. 1997., доклад В.Н. Шевченко на рассматриваемом ранее «круглом столе» (с. 42–45).

ется. То есть параллелизм и взаимоподдержка «двух политик», возможность которых вытекает из нашей второй модели, в России оборачивается противоположностью интересов государства и общества: «Действительно, особенность России — поляризация ценностных ориентаций на «Государство», склонное пренебрегать обществом, с одной стороны, и «Общество», «отщепенческое от государства» (термин П. Струве) — с другой», — пишет А.А. Кара-Мурза в статье «Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций»<sup>19</sup>. Следовательно, необходимо некое основание, снимающее эту противоположность, причем это основание не может быть механически заимствовано из опыта других стран. Идентификационный кризис может быть снят, по мнению А. Кара-Мурзы, если социальное развитие России будет основано на национальном консенсусе государства и гражданского общества: «Отсюда и сложнейшая двуединая задача, стоящая перед современной Россией: ограничение тотальной власти государства при одновременном выстраивании государства, когда по мере созревания гражданского общества государство превращается из всеобъемлющего левиафана в эффективный инструмент национального развития»<sup>20</sup>. Либерально-государственная идея, по мнению автора, позволит нейтрализовать возможность опасной гипертрофии некоторых элементов новой национально-государственной идеологии, но потребует от *нации* серьезных усилий<sup>21</sup>. Схожую мысль мы можем обнаружить и в рассматриваемой ранее дискуссии: гражданское общество может быть рассмотрено «...как особая стадия развития общества, которая преодолевается (снимается) национальным государством»<sup>22</sup>. Но что такое нация? Кратко выделим некоторые подходы.

Концепции нации, как кажется, могут быть разделены на две большие группы. Первая группа конституирует идею нации по модели расы, и нация предстает общностью, основанной на «крови» — и эта общность предопределяет идентичность индивида за счет самого факта рождения «русским», «немцем», т.д. «С этой точки зрения мертвые решают за живых, а настоящее индивида предопределено прошлым его нации»<sup>23</sup>. Нации предстают своеобразной вещь-в-се-

<sup>19</sup> Кара-Мурза А.А. Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций (российские традиции и современность) // Куда идет Россия?... С. 280.

<sup>20</sup> Там же. С. 285.

<sup>21</sup> См. там же С. 285 — 286.

<sup>22</sup> Гусейнов А. Вопросы философии. 2002. № 1. С. 31.

<sup>23</sup> Трубина Е.Г. Социальная антропология. Екатеринбург: Урал. Ун-т, 2003. С. 50.



бе для «человека со стороны» — «зов, дух нации» понятен тем и затрагивает тех, в ком течет «кровь нации». Вторая группа, согласно Е.Г. Трубиной, описывает нацию как контракт, продукт «свободного договора индивидов» наподобие государства, и на этом же самом основании обосновывает возможность «выбора» национальной принадлежности. Нельзя не согласиться с тем, что «...две эти теории полностью противоположны: в них противоположны физические и моральные, естественные и искусственные основания, а также обусловленность, на которой стоит первая, и свободное решение, которое предполагает вторая. Однозначное решение в пользу какой-то из них вряд ли возможно»<sup>24</sup>.

Третий путь, связанный, по мнению автора, с работами Монтескье (понимание нации как культуры), на наш взгляд, только намечает перспективу преодоления границ предыдущих теорий, поскольку основывается на определенном предпонимании культуры, которое опять-таки может варьироваться в своих интерпретациях по аналогии с нацией — от культурных архетипов до «простой» совокупности объективаций, порожденных «рациональным» человеком. Круг в принципе замыкается. Разные типы культур и обществ могут тяготеть к разным моделям наций, от кровной общности до некоего единства вокруг определенного стиля жизни или концепции блага. Снова встает вопрос: что нас объединяет?

*Вариант первый:* менталитет, «дух нации», тотальная идеология в терминологии К. Мангейма. Концепцию тотальной идеологии как предельно значимых и скрытых ценностных ориентаций и способов миропредставления (структуры мышления) вслед за Мангеймом разрабатывала группа российских авторов (Л. Барботько, А. Войтов, Э. Мирский) в статье «Тотальная идеология против тоталитарного государства»<sup>25</sup>. Суть концепции сводится к следующему. Тотальная идеология разделяется всеми членами общества, хотя по сути своей она «неуловимый идеологический фантом», который выстраивается в систему только при «концептуализации представлений». Дело же в том, что при формулировании тотальной идеологии каждый раз получается идеология партийная, частичная. Частичных идеологий внутри общества много, и они отражают особенности сознания разделяющих их людей. Именно частичная идеология создается определенной группой людей, «отражая их представления о власти и программу

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> См. Вопросы философии. 2000. № 11. С. 12–27.

действий». Проблема, однако, не в простом наличии в обществе множества частичных, («партийных») идеологий: их взаимодействие может выйти за рамки дискуссий по поводу лучшего общественного устройства, когда одна из частичных идеологий претендуя на то, чтобы быть государственной, получает, согласно авторам, «политический заряд» и силовые ресурсы, вытесняет все остальные частичные идеологии: «Чем больше силовой поддержки требуется (и оказывается) избранной частичной идеологии, тем больше в ее структуре начинают преобладать политические компоненты, идеи борьбы за власть, вполне уместные для политических партий, но отнюдь не перекрывающие всю совокупность отношений "людей к действительности и к друг другу"»<sup>26</sup>. Борьба частичных идеологий за общественное признание в нормальных, «внегосударственных», условиях ведется внутри идеологического поля, заданного тотальной идеологией. Тотальная идеология — основа интеграции, которую невозможно задать или навязать, можно лишь сделать «явными» ее референции. Идея, на наш взгляд, вполне работоспособная и достаточно распространенная. В принципе, государство в данном случае опять-таки не должно разделять никакой частичной идеологии, должно быть нейтральным, «позволять» тотальной, национальной, «интегративной» (И.А. Косолапов) идеологии «вращиваться» для стратегических задач и переводить частные точки зрения (идеологии) в некую общую формулу для ответа общества на тактические «вызовы». Модель взаимодействия государства и общества, которая фундирует такую картину, мы рассматривали ранее.

*Вариант второй.* Современное общество настолько гетерогенно, что мы должны отказать ему в презумпции единого менталитета, «тотальной идеологии», общих ценностей. В общих чертах Б. Парек лаконично описывает ситуацию так: «Это общества, долгое время предполагавшие, что у них есть одна (single) национальная культура, которую все граждане должны усвоить (to assimilate). Такие общества сейчас обнаруживают, что они содержат группы и общности, которым невозможно навязать эту культуру или их приспособить к ней, тем самым они (общества) получают новый и незнакомый вызов»<sup>27</sup>. В такой ситуации «общность общества» удерживается рядом политических решений; в условиях подвижности и разнородности внутренней и внешней среды формула этих решений представляется достаточно хрупкой. Государство и его блоки берут на себя функцию *конструиро-*

<sup>26</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>27</sup> Parekh B. *Rethinking Multiculturalism*. Oxford Univ. Press, 2002. P. 4–5.

вания этой общности — и нация, в том числе, оказывается не более чем конструктом<sup>28</sup>. Российское общество, похоже, уже давно расколото минимум на две группы — будь то западники и славянофилы, государственники и почвенники, либералы и коммунисты, сторонники «гражданского общества» и «сообщества граждан», националисты и космополиты и т.д. И если мы пока не можем конкретизировать ту логику, по которой выстраиваются «точки сопряжения», попробуем представить теорию, позволяющую положительно отнестись к самому факту различия и несогласия в парадоксальной логике: и то, и то. Абстрагируясь от проблем российского общества в частности и западных обществ в перспективе, кратко опишем концепцию, по-своему отвечающую на вопрос, что нас удерживает *вместе*, если мы «разные».

**3. Аргумент от общества: позиция Н. Лумана.** Согласно Луману, общество представляет собой оперативно закрытую аутопойетическую систему, охватывающую, включающую в себя предыдущие уровни организации: системы интеракции, образованные коммуникациями между непосредственно присутствующими, и системы организации, основанные на формальных правилах членства<sup>29</sup>. Общество описывает само себя, оно единственная «точка зрения» для себя самого, а потому должно включать описание этой точки зрения в само описание: «Совершенно очевидно, что общество является самоописывающимся объектом. Общественные теории являются теориями общества в обществе... Иначе говоря: понятие общества должно быть образовано автологично. Оно должно содержать и само себя»<sup>30</sup>. Однако само общество как система, согласно теореме Геделя о неразрешимости, не может непротиворечиво описать себя при помощи самонаблюдения только «своими» средствами, а потому создает различия (такие, как общество — индивид, *общество — государство*, общество — природа), симулирующие «позицию вне», точку, с которой возможен взгляд «на общество». Этот ход позволяет обществу отличать себя от того, чем оно не является, оставаясь операционально-закрытой системой, т.е. не

<sup>28</sup> См. Тишков В.А. Забыть о нации // Вопросы философии. 1998. № 9.

<sup>29</sup> Луман Н. Теория общества // Теория общества: Сб. статей. М., 2000. С. 200–201. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 25–42. Луман, таким образом снимает само основание социологических дилемм. Общество и индивиды, будучи каждый сам по себе аутопойетическими системами — общество благодаря операции коммуникации, индивид благодаря сознанию — лишь стыкуются (Луман).

<sup>30</sup> Луман Н. Понятие общества. С. 28.

испытывая влияния окружающей среды и не имея возможности осуществлять операции вне своих границ<sup>31</sup>. «Оперативная закрытость это рекурсивное создание возможностей для собственных операций посредством результатов своих собственных операций... Оперативная закрытость исключает из общественной системы как людей, так и страны... они находятся не в обществе, а в его окружающей среде»<sup>32</sup>. Но как общество может отличать свои операции от операций «вне» себя? Луман вводит понятие сомореференции: «Сомореференция — это отсылка на самое себя. Каждая операция данной системы отсылает к другой операции той же системы и потому можно говорить, что система ссылается только на себя»<sup>33</sup>. Это означает примерно следующее: это моя операция, так как я отличаю (ее) себя от внешнего (ино-референция), что представляет собой мою другую операцию<sup>34</sup>. Иными словами, различение своего как своего и своего как внешнего обеспечивает единство системы, и принципиально важным становится воспроизведение этого различения или кода системы — аутопойесис: «Аутопойетические системы — это такие системы, которые производят не только свои структуры, но и свои элементы в сети этих элементов. Элементы (а во временном аспекте элементами являются операции), из которых состоят аутопойетические системы, не имеют никакого независимого существования... Элементы, каковые своими взаимодействиями и трансформациями постоянно регенерируют и реализуют сеть процессов, отношений, которые их производят, конституируют ее (систему) как конкретное единство...»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Такой ход напоминает предпринятую Кантом «Критику чистого разума» средствами самого разума. Чтобы понять принцип работы мышления, нужно ввести «вещь — для — себя», иное, (точку «вне»), которая на самом-то деле, будучи введена, уже является продуктом его операций. Аналогия может быть продлена: трансцендентальное единство апперцепции в субъекте само не обсуждается, но позволяет судить (производить суждения); тождество социальной системы само не наблюдаемо (проблема рефлексии тождества у Лумана), но позволяет наблюдать посредством различений.

<sup>32</sup> Луман Н. Понятие общества С. 30.

<sup>33</sup> Луман Н. Теория общества. С. 204.

<sup>34</sup> Концепция аутопойесиса «приходит» из нейрофизиологии. Код, позволяющий мозгу отличать свои сигналы от контактов с «внешней средой», всегда продукт самого мозга и он воспроизводится.

<sup>35</sup> Луман Н. Теория общества. С. 208–209. О постгегельянстве Лумана см. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества С. 236–260, особенно С. 243–245.

Поскольку система автономна, то она с необходимостью обладает самоорганизацией: «Система может определить себя только через свои собственные структуры, а именно: через структуры, которые можно построить и изменить посредством собственных операций»<sup>36</sup>. Но какие именно операции способны воспроизводить систему из нее самой? Операция, позволяющая осуществляться аутопойесису, суть коммуникация. Коммуникация — это операция, которая воспроизводит коммуницирующую систему, будучи способной к самонаблюдению операцией: «Каждая коммуникация должна одновременно и сообщать, что она есть коммуникация, и помечать, кто что сообщил, чтобы могла быть определена присоединяющаяся к ней коммуникация, т.е. чтобы мог быть продолжен аутопойесис. Она не просто производит некоторое различие, но, чтобы наблюдать совершение операции, она производит различие сообщения, информации и понимания. Сама коммуникация функционирует как единство различия информации, сообщения и понимания»<sup>37</sup>.

Коммуникации общества, направленные к предыдущим и последующим коммуникациям, являются единственными самонаблюдающимися операциями, а потому коммуницирование общества о себе функционально равносильно его воспроизведению. Но «между индивидом и обществом нет никакой коммуникации, так как коммуникация всегда является внутренней операцией системы»<sup>38</sup>. Но как общество (социальная система) относится к окружающей среде (индивиду)? Луман вводит понятие структурной стыковки — опосредующей структуры между системой и ее внешним миром. «Через структурную стыковку система может быть подсоединена к очень сложным системам окружающего мира, причем ей нет необходимости вырабатывать у себя или реконструировать их сложность»<sup>39</sup>. Структурная стыковка систем сознания (людей) и систем коммуникации (общества), приводящая к взаимной координации, возможна благодаря языку. «Он повышает возбудимость сознания посредством коммуникации и возбудимость общества посредством созна-

<sup>36</sup> Луман Н. Понятие общества. С. 36

<sup>37</sup> Луман Н. Теория общества. С. 216.

<sup>38</sup> «Системы сознания, равно как и системы коммуникации...суть оперативно закрытые системы, которые не могут поддерживать контакта между собой. Нет никаких коммуникаций от сознания к сознанию и нет коммуникации между индивидом и обществом» // Теория общества. С. 225.

<sup>39</sup> Луман Н. Теория общества. С. 227.

ния»<sup>40</sup>. «Через» язык индивиды размещаются в опциональном поле общества, и возможной становится селекция информации, селекция сообщения и селекция понимания или непонимания в зависимости от «удачного»/«неудачного» раскодирования посланий — импульсов.

Язык как структурная стыковка превращается в код социальных систем (имеется в виду, что общество представлено экономической, политической и пр. «системами»), что позволяет индивиду говорить «из» экономических, политических, экологических, «гражданских и государственных» соображений. Соответственно, общественные теории (экономические, политические и др. теории общества) несут информацию о коде общества, каждый раз конструируя его (общество). Однако проблема в том, что в результате функциональной дифференциации общества каждая из его подсистем создает собственное описание общества со своей позиции (со своей «точки зрения»), и в силу этого различия *консенсус описаний невозможен*. Более того, самореферентная система наталкивается на проблему тождества себя самой, поскольку характерным признаком современного общества является утеря им естественной репрезентации, невозможность репрезентации тождества: «Возможны две формы тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно, можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть»<sup>41</sup>. Поскольку оба варианта ведут к замыканию, блокировке последующих подсоединений, то современное общество не сознается самому себе, что его самописание наталкивается на проблему тавтологии или парадокса. Оно зашифровывает свое тождество и лишь таким образом оказывается в состоянии образовывать теории общества в спектре между тавтологией и парадоксом. Теории общества избегают самой «рефлексии над проблемой тождества» (не коммуницируют «исходную проблему») и выступают идеологиями, рефлексировав над противоположными «теориями»: «На место рефлексии тождества, увлекающей назад, к тавтологии или парадоксу, приходит рефлексия противоположностей идеологий, противоположности, возникающей из бифуркации. Всякая идеология в той мере, в какой она способна объяснить, что имеются другие идеологии, и каким образом это по-

<sup>40</sup> Луман Н. Понятие общества. С. 37.

<sup>41</sup> Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос, М. 1991. С. 197.

лучается, что они существуют, способна также оформиться в целостную конструкцию»<sup>42</sup>.

Даже понятие ценности символизирует аутопойесис коммуникации, поскольку это слепые пятна системы, которые «вооружают способностью к наблюдению и действию... Если речь идет о наблюдении, то требуется различение ценности и противощности или ценности и неудовлетворительного состояния. Если речь идет о действии, ценность включается в систему страховки мотивации... Ценности не суть формулы согласия, напротив, они побуждают к критическому наблюдению наблюдения»<sup>43</sup>.

Таким образом, можно предположить следующее: в концепции Лумана речь идет о множестве предельно широко понимаемых теорий — идеологий, чей онтологический «плацдарм» — язык, чья функция — реализация аутопойесиса, разница — в средствах (методах и приемах) и месте самоописания. «Генетически» все идеологии структурно одинаковы, будучи производными от «органики» самой системы, что позволяет снять «конфликт интерпретаций» в логическом смысле: они (теории) все функционально востребованы. Инстанцией, продуцирующей и снимающей различие, является сама социальная система — общество.

Если раньше различие подавлялось (борьба за бесконкурентную репрезентацию общества), а потом различие «как различие» выстраивалось по отношению к институционально закрепленному общему и в рамках, изначально заданных «нормой», то теперь общее возможно как результат собственно различия (разные науки, разные идеологии, разные культуры и ценности). «По сути, нам нужна не множественность как таковая, а гетерогенность, которая предполагает различие, расчлененность, разделенность — как условия становления отношений между людьми. Опасны единства, которые принимают

---

<sup>42</sup> Там же. С. 199. Если же идеология пытается решить проблему тавтологичности (общество сохраняется) или парадоксальности (общество сохраняется изменяясь, причем изменяется согласно какой-то внутренней логике), то она может сконструировать утопию или антиутопию, переносит решение во времени (в будущее или прошлое соответственно).

<sup>43</sup> Луман Н. Тавтология и парадокс... С. 206. Т.е. ценности фактически стимулируют аутопойесис, дают возможность наблюдать общество и действовать в нем. Об этом, а также о функции «редукции» со стороны государства в теории Лумана см. подробнее: Калайков С.Ю. Общество: между «государством» и «индивидом» // Гуманитаризация обществознания. Сб. науч. статей. Екатеринбург, 2004. С. 102–118.

вид однородных органических целостностей, — внутри их нет места для ответственного решения, а стало быть, нет места для этики и политики. Но если взглянуть на все это шире, то и чистые единства, и чистые множественности в равной мере оказываются именами опасного, нежизненного состояния, именами смерти»<sup>44</sup>.

Другое дело, как перевести такое теоретическое «решение» с языка социальной онтологии на язык политической практики? Возможно, вопрос нужно ставить шире: а насколько необходим прямой «перевод» какой бы то ни было теоретической модели? Реализуемо ли гражданское общество на самом деле, или же его модели позволяют *отнестись* к тому, что происходит, «с гражданских позиций»?

---

<sup>44</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 23.