



ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ПРИКЛАДНОЙ
И НЕОТЛОЖНОЙ
ЭТНОЛОГИИ**

№ 215

И.Л. БАБИЧ, О.В. РОДИОНОВА

**ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА**

Москва
2009

УДК 323.1

ББК Ф5

Серия:
Исследования по прикладной и неотложной этнологии
(издается с 1990 г.)

Редколлегия:
академик РАН В.А. Тишков (отв. ред.),
к.и.н. Н.А. Лопуленко,
д.и.н. М.Ю. Мартынова.

Материалы серии отражают точку зрения авторов
и могут не совпадать с позицией редакционной группы.
При использовании ссылка на материалы обязательна.

Б-12 Бабич И.Л., Родионова О.В.

Теория и практика мультикультурализма / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. –
– М., ИЭА РАН, 2009. – Вып. 215. – 49 с.

В докладе рассматривается теория и практика мультикультурализма. Авторы обратили внимание историю формирования понятия «мультикультурализм» и ключевые его термины в современном понимании. Наряду с этим в статье описываются основные модели внедрения идей мультикультурализма в ряде стран мира: Швейцарии, Канаде, Австралии и др.

© ИЭА РАН – 2009 г.
© И.Л. Бабич – 2009 г.
© О.В. Родионова – 2009 г.

И.Л. Бабич, О.В. Родионова

Теория и практика мультикультурализма

Resume

THE THEORY AND PRACTICE OF MULTICULTURALISM

In the report is analyzing the theory and practice of multiculturalism., that extremely is complicating of contact between two peoples The authors took into account on the history of development of notion «multiculturalism» and the key notions in the modern world. The other aim of this article is to describe the mail models connecting with set up of idea of multiculturalism in some countries: Canada, Australia and others.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (И.Л. Бабич).	4
Теория мультикультурализма (О.В. Родионова).	11
<i>Две модели мультикультурализма.</i>	16
Концепция мультикультурализма на практике (И.Л. Бабич).	26
<i>Мультикультурализм и статусы женщины в мире.</i>	26
<i>Культурное положение национальных меньшинств внутри стран.</i>	27
<i>Европа, мультикультурализм и христианство.</i>	29
<i>Мультикультурализм в Швейцарии.</i>	29
<i>Статус фламандцев в Бельгии и квебекцев в Канаде.</i>	31
<i>Великобритания.</i>	33
<i>Внедрение мультикультурализма в Нидерландах.</i>	34
<i>Лингвистический плюрализм в Европе.</i>	35
<i>Мультикультурализм в Дании и общественно-политическая жизнь.</i>	35
<i>Отношение датчан к исламу</i>	35
<i>Мультикультурализм в посткоммунистических странах</i>	
<i>Центральной и Восточной Европы.</i>	36
<i>Модели мультикультурализма в Австралии.</i>	37
<i>Австралия, США и Канада.</i>	38
<i>Проблема коренных народов.</i>	39
<i>Проблема «азиатских ценностей».</i>	40
Заключение (И.Л. Бабич).	41
Литература	46

Введение

В настоящее время можно наблюдать сосуществование по всему миру различных культур в рамках единой страны¹. Например, в Канаде проживает 600 различных этнических общностей. Или Бельгия, которая объединяет два основных региона: Валлонский и Фламандский. В этих регионах говорят на разных языках – французском и нидерландском. Политическая жизнь двух регионов также имеет свои различия, особенно в отношении экономической политики. Живущим в Бельгии людям присуще региональное сознание. В вопросе определения места своего проживания они идентифицируют себя не со страной, а с тем или иным регионом. Подобное явление носит название «мультикультурализм»².

Как государства, для которых мультикультурализм из концепции стал практикой, в реальности справляются с своим этническим многообразием? Ведь известно, что обилие культур и культурных норм, ценностей зачастую приводят к малым и большим конфликтам.

Термин «мультикультурализм» впервые был употреблен швейцарцами в 1957 г. Швейцария является государством, в котором говорят на четырех языках и исповедуют различные религии, и с целью охарактеризовать свою страну швейцарцы и ввели термин «мультикультурализм».

Начиная с 1971 г. термин изменил свое значение, и, вместо наличия различных языков или религий в стране, стал характеризовать многокультурное государство, принимающее мигрантов и уважающее иные культуры. Так, например, правительство Канады ввело политику «мультикультурализма» с целью связать противоположные культуры, доминирующие культурные общности с культурами меньшинств в стране, в первую очередь, англо-говорящее население с жителями, говорящими на французском языке, которые составляли меньшинство³. Вслед за Канадой другие страны, как, например, Великобритания и Нидерланды, стали осуществлять политику мультикультурализма, что позволяло признать и закрепить существование различных культур в пределах одной страны⁴.

Надо отметить, что западные страны впервые столкнулись с фактом существования иных культур в период колонизации, с XV по XVII вв., когда Португалия и Франция основывали поселения в Африке и Латинской Америке. По мнению большинства современных культурологов, именно средневековая и постсредневековая колонизация явилась одной из причин современных процессов т. н. глобализации, в т. ч. и культурной. Глобализация представляет собой интернациональное сближение культур, обществ и экономик. В процессе глобализации, с одной стороны, уменьшается отно-

сительная удаленность стран друг от друга, а с другой, – происходит нарастание различий и неравенства в мире, увеличение пропасти между богатым Западом (или Севером) и бедным Югом.

Известный культуролог *Б. Парек* отмечает, что начало 1970-х гг. ознаменовало появление мультикультурального движения сначала в Канаде и Австралии, а затем и в США, Великобритании, Германии и в других странах. Сейчас это движение стало приоритетным в политической программе даже такого строго национального государства, как Франция, которое официально не обращало внимания на этническую, культурную и расовую принадлежность своих жителей и не записывало их в свою перепись, проходящую каждые десять лет⁵.

Тем не менее даже таким влиятельным, стабильным и политически зрелым демократическим государствам, как США, Великобритания и Франция, удалось добиться лишь относительного успеха, и они демонстрируют признаки сильной моральной и эмоциональной дезориентации перед лицом возрастающих потребностей меньшинств признания и равенства. Благодаря мудрости отцов-основателей и разумному балансу между единством и многообразием, воплощенном в конституции Индии, ей удалось просуществовать в течение пяти веков как территориально нетронутое и достаточно успешное государство⁶.

В современном мире этнические меньшинства требуют все большего признания и принятия своей культурной идентичности и своих культурных практик. В пример можно привести такие требования, как признание обычного права для коренных жителей, требования групп иммигрантов принятия их культурных и религиозных практик и т. д. Как подчеркивает *У. Кимлика*, «таков важный тренд, меняющий сегодня политическую жизнь вокруг нас. Требования политики, учитывающей культурное разнообразие, культурно включенной политики, не просто декларируются, но и во многих случаях принимаются и претворяются в жизнь». Поэтому в настоящее время мы являемся свидетелями рождения новых, мультикультурных моделей государств. Однако этот процесс далеко не однозначный и остается таковым как для различных государств, так и в рамках различных групп внутри одного государства⁷.

В последнее десятилетие главным расхождением стали «культурные» противоречия между мусульманами и представителями Западной цивилизации, что во многом усугубилось обострением проблемы терроризма. Причем в современном мире наблюдается использование радикальными мусульманами культуры в качестве политического инструмента. *Э. Филипс* в своей работе «Мультикультурализм без культуры» показывает, как критики искажают образ культуры, когда говорят, что члены меньшинств и не западных группировок используют культуру в качестве оправдания сво-

им действиям⁸. Различия между культурами, существующими в рамках одного государства, не исчезают, и именно поэтому так важно относиться к другим культурам *с уважением*, поскольку это единственный способ избежать подобных конфликтных ситуаций.

В настоящее время на первый план вышли возрастающие национальные проблемы, касающиеся экономической и социальной интеграции культурных меньшинств, напряженность мира перед лицом терроризма, сложная ситуация на Ближнем Востоке и война в Ираке. *Х. Аббаси* подчеркивает, что для современного «мира после 11 сентября» характерны проблемы социального неравенства и национальной самобытности. И с этими проблемами не может справиться «ни ограниченная мультикультурная модель интеграции, ни более основательная модель космополитизма»⁹.

И, наконец, ключевой для современной жизни проблемой стали мощные миграционные потоки и жизнь мигрантов в новых странах. Известный культуролог У. Кимлика подчеркивает, что «сегодня широкая общественность многих развитых государств обеспокоена иммиграционным ростом в их странах. Это отражают многочисленные меры, направленные на ограничения въезда иммигрантов, их изоляцию или ассимиляцию»¹⁰.

Более того, в последние годы постоянно раздаются голоса против внедрения концепции мультикультурализма в практику, рассматривая ее как политику не ослабления, а именно *усиления культурных различий*. Многие культурологи считают, что при реализации идей мультикультурализма происходит преувеличение культурных различий, что негативно сказывается на бытовании собственно культуры. Об этом пишет академик РАН *В.А. Тишков*¹¹. Причем У. Кимлика вообще считает, что *национализм* является неотъемлемой частью развитой либеральной демократии, потому что социальная справедливость, совещательная демократия и индивидуальная свобода более разумно достигаются в рамках национальных политических союзов¹². Исследователь считает, что «национализм помогает социальной справедливости, т. к. государство всеобщего благосостояния требует жертв, которые предполагают чувство солидарности, которое, в свою очередь, достигается через национальные особенности»¹³.

Идеи мультикультурализм рассматриваются как практика разрушения социального единства. *А. Эйзенбер* отмечает, что претворение концепции мультикультурализма как набора идеальных политических принципов – это достижение равенства в различных обществах за счет гарантии того, что принадлежность к какому-либо этническому меньшинству не послужит для гражданина источником социальных, политических или экономических неудобств¹⁴. *Политические меры*, воплощающие в жизнь эти идеальные принципы, включают законодательную деятельность, направленную на борьбу

бу с дискриминацией, внедрение принципа справедливости в сфере труда, организацию курсов языка, повышение культурного уровня и, в некоторых случаях – предоставление особых прав или признания меньшинств. На практике получается, что мультикультурализм, выделяя некоторые группы и предоставляя ресурсы для усиления этнических общностей и организаций, *разрушает социальное единство и разделяет само сообщество*¹⁵.

Политика, направленная на сохранение культурного разнообразия, и поиск способов поселения культурных меньшинств без требования ассимилироваться с основной культурой, может ослабить культуру взаимодействия и распределения ресурсов в либерально-демократических обществах. В Канаде начала 1990-х гг. государственная политика мультикультурализма, проводимая Федеральным правительством, побудила лидеров этнических групп «удерживать своих членов вдали от основного течения»¹⁶. А. Эйзенбер подчеркивает, что «этническое и лингвистическое разнообразие соответствует слабой организации труда, и что общества с более однородной культурой, такие как Швеция, Норвегия и Дания, чаще имеют сильное благополучное государство»¹⁷.

Канадские антропологи уточняют, что «мало кто, приехав в Канаду, в конечном итоге воспринимает себя – и других – просто как канадца, тем самым ослабляя структуру общества». В США *Шлезингер-младший* заявил, что мультикультурализм «разъединяет Америку». Другие, более радикальные теоретики, говорят, что политика «признания» различных самобытных групп входит в противоречие с политикой «перераспределения ресурсов». Британские критики выражают озабоченность тем же. *Дэвид Миллер*, например, утверждает, что когда, согласно идеалам мультикультурализма, меньшинства поощряются к формированию своей идентичности, основываясь на «отличии» от соотечественников, а не на сходстве с ними, то они становятся более уязвимы перед социальной несправедливостью, чем если бы они приняли позицию полноправных членов национального сообщества. Д. Миллер считает, что *национальное единство важнее всего в стремлении к социальной справедливости*, и что радикальная мультикультурная политика, которая ставит этническую идентичность на один уровень с национальной идентичностью, ставит под угрозу это единство. Чтобы устранить несправедливости, влияющие на жизнь маргинальных групп, этнические меньшинства должны установить с большинством отношения, основанные на доверии и солидарности. Д. Миллер утверждает, что «если мы верим в социальную справедливость и заботимся о демократической поддержке социально справедливой политики, мы должны обратить внимание на условия, при которых различные группы будут друг другу доверять... Доверие требует солидарности не только внутри самих

групп, но и между ними, а это, в свою очередь, зависит от такого сознания общности, которое может дать только принадлежность к какой-либо национальности». *Б. Барри* также утверждает, что мультикультурализм подвергает угрозе социальное единство, на котором основываются благополучные государства¹⁸.

Итак, вслед за У. Кимлика рассмотрим наиболее типичные для практики мультикультурного подхода к иммиграционной интеграции:

- Утверждение мультикультурализма на конституционном, законодательном или парламентском уровне.
- Принятие мультикультурализма в учебных планах школ.
- Включение представительства этнических групп в мандат о средствах массовой информации.
- Отмена дресс-кода, обязательства закрытия бизнеса по воскресеньям и т. п. (законодательством или в результате судебного процесса).
- Разрешение двойного гражданства.
- Финансирование этнических организаций на поддержание их культурных традиций.
- Финансирование двуязычного обучения или обучения родному языку.
- Принятие правительственных программ, направленных на помощь неимущим или малоимущим группам иммигрантов.

Как подчеркивает У. Кимлика, «три первые программы знаменуют полную победу мультикультурализма, две следующие снимают правовые ограничения, направленные против этнических групп, и, наконец, последние три основаны на предоставлении активной поддержки иммиграционным сообществам и их отдельным членам»¹⁹.

Приведем таблицу, в которой показаны характер выбора большинством мировых стран мультикультурных программ²⁰.

***Сила влияния мультикультурных программ
в западных демократических государствах***

<i>Сильные</i>	<i>Средние</i>	<i>Слабые</i>
Австралия, Канада	Бельгия, Нидерланды, Новая Зеландия, Швеция, Великобритания, США	Австрия, Дания, Финляндия, Франция, Норвегия, Германия, Греция, Ирландия, Италия, Япония, Португалия, Испания, Швейцария

Целью данной работы стало, с одной стороны, проанализировать ключевые теоретические положения современных концепций мультикультурализма, а с другой, – показать специфические формы претворения идеи мультикультурализма на практике в различных странах.

В России данная тема делает лишь первые шаги в области культурной антропологии или этнологии, мы можем сослаться лишь на одну крупную коллективную монографию, вышедшую в Институте этнологии и антропологии РАН в 2002 г. «Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ» под редакцией *В.С. Малахова и В.А. Тишкова*.

Современные культурологи в связи с теорией и практикой мультикультурализма вводят три понятия: *политическое отчуждение, экономическое отчуждение, культурное отчуждение*.

В современном мире этнокультурные меньшинства сталкиваются с различными формами социального отчуждения, в т. ч. и культурной, политической и экономической. Например, группы могут сталкиваться с *политическим* отчуждением, когда им отказывают в гражданстве, в активном избирательном праве, когда их не допускают к политическим должностям или не дают доступа к государственным СМИ для высказывания собственных точек зрения. Также возможно поддерживаемое государством *экономическое отчуждение*. В этом случае группе отказывают, например, в праве на владение землей, на занятия той или иной профессией; на работу в государственном секторе. В данной работе мы будем говорить о проблеме *культурного отчуждения*²¹.

Проблема культурного отчуждения существует не только для меньшинств. В некоторых латиноамериканских странах, например, в Боливии или Гватемале, большинство населения является представителями коренных народов, и в то же время государство предпочитает их языку, религии, обычаям и культуре культуру латино/креольской элиты. Но все же в большинстве стран мира под угрозой культурного отчуждению находятся меньшинства.

У. Кимлика приводит следующие факты: есть группы, которые экономически находятся в привилегированном положении, но культурно (и политически) дискриминируются. Замечательный пример – китайское меньшинство в странах Юго-Восточной Азии, таких как Индонезия, Филиппины или Таиланд. В этих странах китайское меньшинство составляет лишь небольшой процент всего населения, но часто владеет большой, если не основной, частью экономики. В Индонезии, например, китайское меньшинство составляет 3 % населения, но, по оценкам экспертов, владеет 70 % частного сектора экономики²².

Несмотря на такие экономические привилегии, эта группа сталкивается с серьезным культурным отчуждением. До последнего времени образование на китайском языке было строго ограничено, так же как и издание печатной продукции, а, кроме того, присутствие китайских героев на вывесках магазинов было запрещено. В Таиланде китайцам было необходимо брать тайские фамилии. В общем, китайские группы в данном регионе до сих пор воспринимаются как «иностранцы», пришлые люди, даже если они живут в стране вот уже несколько поколений. Они незаметны в государственной сфере, исключены из государственной символики и хроник.

К началу XX в. только Швейцария и Канада приняли особую комбинацию территориальной автономии и статуса официального языка для внутригосударственных этнонациональных групп. С тех пор фактически все западные демократические страны, на территории которых проживает значительное количество национальных меньшинств, продвинулись в этом направлении²³.

Модель многоязычного многонационального федерализма, появляющаяся на Западе, представляет собой успешный пример нового подхода, обеспечивающего культурное разнообразие и отвечающего требованиям «культурной свободы», указанным в Докладе о развитии человеческого потенциала. Вопрос о том, может ли данная модель успешно применяться не в западных странах, более сложен. Как отмечает *Коннор*, феномен национализма меньшинства действительно универсален: страны, в котором он наблюдается, являются африканскими (напр., Эфиопия), азиатскими (Шри-Ланка), восточно-европейскими (Румыния), западно-европейскими (Франция), центрально-американскими (Гватемала), южно-американскими (Гайана), или даже находятся в Океании (Новая Зеландия). В этот список попадают как старые (США), так и новые государства (Бангладеш), как крупные (Индонезия), так и небольшие (Фиджи), богатые (Канада) и бедные (Пакистан), авторитарные (Судан) и демократические (Бельгия), марксистско-ленинистские (Китай) и активно антимарксистские (Турция). В списке также есть буддистские (Бирма), христианские (Испания), мусульманские (Иран), индуистские (Индия) и иудаистские (Израиль) страны. Можно было ожидать, что многие неевропейские страны применят модель многоязычного, многонационального федерализма. Однако таких примеров совсем немного: Индия, Нигерия, Эфиопия и ЮАР. Наблюдатели отмечают, что данная модель – единственный целесообразный подход для большинства стран Азии, Восточной Европы, Ближнего и Среднего Востока или Африки, например, для Шри-Ланки, Бирмы, Индонезии, Молдовы, Грузии, Ирака, Афганистана, Судана, Камеруна и так далее. Но в большинстве этих стран она отвергается. По мнению Нанди, «любое предложение о децентрализации государства или смежны его концепции на действительно федералистскую противоречит самой сути боль-

шинства постколониальных стран третьего мира». Кроме того, это противоречит и устройству большинства посткоммунистических государств Восточной Европы. Во всем мире многоязычный, многонациональный федерализм рассматривается либо как последняя отчаянная попытка избежать гражданской войны, либо как ее результат²⁴.

Индия представляет собой интересное исключение из этого общего правила. Она – единственная из небольшого числа не западных стран, принявших модель многоязычного, многонационального федерализма, чтобы справиться с требованиями националистов об автономии. Большинство наблюдателей отмечают, что данное решение было правильным, и что выбранная модель снизила накал, тем самым предотвратив потенциальный сепаратизм и ирредентизм национальных меньшинств. Таким образом становится ясно, что нет никаких внутренних причин для отнесения этой модели исключительно к странам Запада. Но необходимо серьезно подумать над тем, почему она отвергается в большинстве стран, и можно ли выработать какие-либо рекомендации для ее успешного применения²⁵.

Теория мультикультурализма

Проблема межкультурного диалога представляется на сегодняшний день, пожалуй, самой основной, вряд ли есть нужда объяснять, почему этот вопрос так актуален для нашей страны, национальные проблемы проникают в частную, семейную, повседневную жизнь каждого из нас, сталкиваемся мы с ней и в профессиональной сфере, к сожалению, не редкими стали высказывания студентов о необходимости всякого рода националистских движений.

Тожественный самому себе субъект трансцендентальной философии рассеивается, уступая место в постструктуралистском дискурсе субъекту децентрированному (*М. Фуко, Ж. Делёз*), страдающему в условиях «лишения самого себя», которое, по утверждению *Р. Вальденфельса*, не компенсируется никаким рефлексивным «возвращением к самому себе»; представление о человеке как целостном, самодостаточном индивиде вытесняется представлением о нем как фрагментированном, лишенном целостности индивиде²⁶.

Важно отметить, что инаковость, разность субъектов коммуникации в одно и то же время затрудняет процесс общения и одновременно является его неперенным условием.

Истолкование феномена интерсубъективности предполагает сдвиг внимания исследователей с интенциональных актов к коммуникативным и далее – к респонзивности. Постклассическая философия, снимая противоречие между бытием-для-себя

(предполагающим, что «Другой» является не более чем вещью) и бытием-для-других (когда «Другой» вторгается в сферу моего собственного опыта, отчуждая меня от собственной самости), пытается разрешить проблему в синтезе моего бытия и бытия другого, для чего и выдвигает понятие бытия-с-другим, вне-себя-бытия-навстречу-другому, которое для человека всегда есть бытие-вместе с другими (как равными ему субъектами) без ущерба собственному существованию и бытие-при-мире: «Вслед за другим возникает некий третий, это третье лицо – “ближний”, и обстоятельства его распространяются и на него»²⁷.

Более того, можно предположить, что «Другой» является одним из обязательных условий формирования собственного «Я», одной из первопричин процесса самоидентификации: соотношения себя с собственным именем. В данном случае представляет довольно спорная, но не лишенная интереса точка зрения о соотношении имени и дальнейшей судьбы человека. Наиболее авторитетным выразителем подобных теорий, которыми заполнены различные популярные издания, является труд *о. Павла Флоренского* «Ономатология» с его утверждением: «Имя предопределяет личность и намечает идеальные границы ее жизни»²⁸. Самоидентификация, которая может являться внешним отражением понимания того, кто он есть (здесь уместно вспомнить детские сказочные сюжеты, когда котенок хочет стать собакой и т. п., на этом во многом строится путаница *К.И. Чуковского*: «хрюшки замяукали, кошечки захрюкали»). Очень показателен пример подобной «ошибочной» идентификации себя с волком, который демонстрирует главный герой в мультипликационном фильме «Маугли» по одноименной сказке *Р. Киплинга*.

«В последние годы стало принято заменять слово “Чужой” понятием “другости”, признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурам могут быть поняты и осмыслены как отличные от своих собственных, но не вступающие с ними в противоречие»²⁹.

В то же время развитие и формирование собственной личности под воздействием «Другого» не снимает, а в какой-то степени даже усиливает проблему инаковости. *М.М. Бахтин*, автор все больше входящего в оборот термина «Другость», в небольшом отрывке «Человек у зеркала» подчеркивает эту инаковость на грани отчуждения при взгляде на самого себя в зеркало. Позволим себе привести этот отрывок полностью:

«Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю *изнутри* своими глазами на мир, а я **смотрю на себя глазами мира** (здесь и далее, кроме оговоренных случаев выделено мной – *О.Р.*), чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ.

Наивность **слияния себя и другого в зеркальном образе**. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. **Из моих глаз глядят чужие глаза**³⁰.

В данном случае можно, безусловно, пойти по пути «зазеркальности» в сторону структурного анализа Ж. Лакана и его комплекса зеркала, что несколько уведет нас от основной проблемы работы. Отметим лишь, что осознание себя–другого в зеркале также является одним из вариантов самоидентификации и конструирования собственного «Я», и эта двойственность, судя по всему, столь же необходима, как и двойной взгляд на мир.

В одном из недавних диссертационных исследований предлагается даже своеобразный альтеральный подход к проблематике культуры с целью «представить как единое целое то, что до этого воспринималось как существующее порознь»³¹. В самом деле взгляд на себя глазами «Другого», хотя бы и собственного «Alter Ego», существенно расширяет горизонт познания и самопознания, в то же время «совместимость, терпимость – свойства присущие лишь отношениям Я–другой, Я–иной, тогда как отношение Я–чужое, будучи проявлением альтернативного, такими свойствами не обладает»³².

Определение смысла человеческого существования через необходимость обретения человеком собственной идентичности посредством установления родства – сходства и различия – между собой и окружающим (природным и социальным) миром, непрерывающийся поиск самого себя в контактах с «Иным» себе обуславливают повышенное внимание к истолкованию интерсубъективности как полисубъективности, точнее бисубъектности (субъект–субъектности), сферы «между» мной и «дискурсом Другого»³³.

Человек не просто присутствует в мире наряду с другими его объектами, но конституирует вокруг себя мир культурный и социальный.

«Все, до меня касающееся, приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через уста других, с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности; я осознаю себя первоначально через других от них я получаю слова, формы, тональность для получения первоначального представления о себе самом... Как тело формируется первоначально в материнском лоне, так и сознание человека пробуждается окутанным чужим сознанием»³⁴.

Зазеркальная жизнь нашего «Я», столь подробно изучаемая *Лаканом* дает нам еще одну возможную отправную точку для наших рассуждений. С одной стороны, самоузнавание возможно только как отделение собственного «Я» от всех остальных (материнского образа, прежде всего); с другой, – вывод, что там, в зеркале, тоже я–другой. Интересно, что практически во всех случаях любая модификация «Я» порождает

иную (другую) реальность. Человек имеет ввиду не только предстоящее, но и некий фон за своей спиной, то есть все то, окружающее нас, что мы непосредственно не видим и не воспринимаем, но что видимо и воспринимаемо другими: «Люди помогают осознать масштаб изображения, и, что еще более важно, они представляют разные точки его обзора, как бы позволяющие зрителю увидеть главное не только с собственной позиции, но и со многих других»³⁵. И что это нам дает?

В. Савчук в работе «Нам зеркало – вам пир»³⁶ отмечает, что «зеркало потому является онтологическим условием существования сознания, что **человек обнаруживает себя, лишь смотрясь в другого** (в данном случае речь идет о зеркальной поверхности, но подобное утверждение может быть верным и по отношению межличностной и межкультурной коммуникации – *О.Р.*)... любое зеркало – система искушения и принуждения. Оно удваивает нечто уникальное по своей природе, но при этом лишь то, что претворяется в бестелесный и бескровный образ (опять же зеркальность, но и текст, и музыка и любое самоотражение – *О.Р.*) (...). Единственное, что определенно не может дать зеркало – это возможность увидеть себя смотрящего, подсмотреть работу, которую совершает человек прежде чем и когда смотрит в зеркало. Двуликий Янус – вывернутый, но абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Итак, рефлексия не может представить, чтобы ее объект существовал сам по себе, вне и без актов рефлексии, посредством которых он дан».

Бахтин считал: «Выразить самого себя – это значит сделать себя *объектом* для другого и для себя самого... При объяснении – только *одно* сознание, один субъект; при *понимании* – два сознания, два субъекта»³⁷.

Одной из особенностей «европейского подхода к Культуре Другого является стремление уловить “Дух” или понять “Душу” чуждой культуры, исходя из общефилософских или эстетических установок»³⁸. *Левин-Стросс* в Киото в 1988 г. начинает доклад «Место японской культуры в мире» признанием принципиальных трудностей, стоящих перед этнологией: «...культуры по природе своей несоизмеримы. Все критерии, к которым мы можем прибегнуть, чтобы охарактеризовать одну из них, происходят либо из нее же и, таким образом, лишены объективности, либо из другой, и в силу этого несостоятельны. Чтобы вынести правомерное суждение о месте, занимаемом в мире японской (или любой другой) культурой, надо было бы суметь оторваться от притяжения какой бы ни было культуры. Только при этом невыполнимом условии мы могли бы быть уверены в том, что наше суждение не произвольно ни по отношению к исследуемой культуре, ни по отношению к любой из тех, от которых наблюдатель, сам будучи членом определенной культуры, не может сознательно или бессознательно отделаться»³⁹.

В современной культуре реализуются два, во многом противоположных, направления; с одной стороны, «на фоне глобализационных процессов еще ярче выступают черты культуры «Другого», а этнические группы не только не стремятся скрыть свою «другость», но зачастую выставляют ее напоказ и даже преувеличивают этнокультурные особенности»⁴⁰. А с другой – повседневная жизнь «сближает различные миры, представленные предметами потребления, в одном пространстве и времени. Но при этом утрачивается любой след происхождения, или социальных отношений, связанных с их производством»⁴¹.

Современный человек оказывается в чрезвычайно сложной ситуации одновременного сохранения и отказа от собственных традиций, кроме того, не лишним будет напомнить, что влияние милитаризма и колониализма на дух общества особенно проявилось в XX в. «Тот комплекс оккупантов, который прежде считался нормой поведения в колониях, уже в XIX и особенно в XX в. был перенесен в метрополию»⁴².

М. Горький неоднократно подчеркивал, что корень хулиганства – в скуке, а скука порождается неодаренностью. Сочетание неодаренности с социальной заброшенностью, с унижением порождает «комплекс трущоб» – комплекс разрушительный; он вырывается наружу в форме хамства⁴³. Когда такой человек попадает, как оккупант, в чужую страну, у него нет достаточной культуры, чтобы справиться с этим новым своим положением, и он выражает его в том, что свою старую культуру вычеркивает, – он ее оставил дома. Он *свою* вычеркнул, *чужой* не получил, он остается свободным от культуры и этим упивается⁴⁴.

На сегодняшний день мы имеем хрупкий баланс достоинств и недостатков многонациональных федераций. Какой же должна быть общая оценка этого явления? Некоторые считают, что недостатков больше. Для некоторых – назовем их «государственники» – ключевым вопросом является распад государства. По их мнению, ключевым критерием оценки государственных институтов является устранение угрозы государственного раскола. Для других – назовем их «коммунитарии» – ключевыми являются межличностные отношения граждан. Представители национальных меньшинств обычно считают, что некоторые характеристики прежних иерархий остаются в привычках и действиях доминантной группы, а также на уровне государственных институтов.

Схожая тенденция наблюдается в отношении прав на официальный, государственный, язык. Несмотря на высокий уровень языкового разнообразия во многих странах Центральной и Восточной Европы, только Белоруссия официально признала билингвизм. Отмечается «парадокс»: бывшие моноязычные страны Запада демонстрируют больше уважения к лингвистическому многообразию, чем бывшие многоязычные республики Советского Союза, «пропагандирующие одноязычие».

Сравнивая Восток и Запад, мы наблюдаем серию контрастов. В странах ЦВЕ многие представители интеллигенции и политики пессимистично настроены по поводу перспективы территориальной независимости внутригосударственных национальных меньшинств в соответствии с либерально-демократическими нормами, хотя прежде они были оптимистично настроены по поводу возможного исчезновения внутригосударственного национализма.

Судя по всему, теоретические основы мультикультурализма заложены именно в политических концепциях классического либерализма. Тем не менее, правильность этого вывода, несомненно, будет оспариваться по крайней мере по одной причине: эта концепция представляет собой стандарт, которому не может соответствовать ни один реально существующий режим. В чистом виде классический либеральный мультикультуралистский режим, с одной стороны, задает нереально высокий стандарт – стандарт абсолютной толерантности, и в то же время не предусматривает вообще никаких стандартов, поскольку частью политической системы признается любое культурное сообщество или традиция. Важно понимать, что в мультикультурной стране культура, противоположная доминирующей, не исчезает, а лишь претерпевает изменения.

Мультикультурализм представляет собой явление, прошедшее долгий путь формирования, и всегда будет оставаться сложным понятием. Основными причинами мультикультурализма, таким образом, являются колонизация, глобализация и миграция.

Принципиальная разница между понятиями «мультикультурализм» и «космополитизм» заключается в том, что первый борется за сохранение самобытности культур. Важным здесь также является отношение между культурой и миграцией. В отличие от мультикультурализма, сторонники космополитизма считают, что человек свободен в выборе собственной культуры, и этот выбор не должен зависеть от национальной принадлежности. Не должно существовать никаких пределов культурному развитию индивида. По мнению приверженцев космополитизма, права индивида важнее и первостепеннее любой культуры.

Две модели мультикультурализма

Австралия, США и Канада являются странами с наибольшим числом иммигрантов. Около 60-х гг. три страны с наибольшим количеством иммигрантов применили по отношению к ним модель «соответствия *англоценностям*», которая предполагала, что с течением времени иммигранты усвоят исконную культуру и ее моральные и социальные нормы. В 60-х гг. стало очевидным, что они почти сумели интегрироваться. Вторая модель была создана в начале 1970-х гг. Под давлением иммигран-

тов предыдущая модель была изменена. Для того чтобы сохранить иммигрантскую культуру, государство в своем отношении к иммигрантам стало более толерантным. Эта модель получила название «мультикультурная модель». Впервые, в 1971 г., применила эту модель Канада. За ней последовали и другие страны. Таким образом, модель «соответствия *англоценностям*» превратилась в «мультикультурную модель».

Иммигранты – это люди, прибывающие в соответствии с переселенческой политикой, которая дает им право стать гражданами по истечении относительно короткого срока – порядка 3–5 лет – и отвечающие лишь минимальным требованиям (например, знание официального языка, знание истории страны и ее политической структуры). О национальных меньшинствах Кимлика говорит следующее: «Национальные меньшинства – это группы людей, обладающих единством исторического прошлого, территории, языка или культуры. Иногда их относят к определенной нации, народности или культуре. Каждое из них может превратиться в меньшинство непреднамеренно, в результате завоевания, колонизации или экспансии, либо добровольно прийти к соглашению о создании федерации в составе одной или более наций, народов или культур. Я даю определение национальным меньшинствам в контексте культуры и считаю, что, если эти меньшинства желают и стремятся сохранить свою культуру, их необходимо признать в качестве уникальных и неповторимых».

Разница между иммигрантами и национальными меньшинствами заключается в форме и степени интеграции. Иммигранты признают, что они вынуждены адаптироваться к существующей в данном обществе культуре и интегрироваться в нее. В отличие от иммигрантов, национальные меньшинства оказывают сопротивление процессу интеграции и отстаивают сохранение своей собственной культуры. При этом в обоих случаях может иметь место отчуждение культуры, оно обнаруживается, когда культура группы, в т. ч. ее язык, религия, традиции или стиль жизни в целом, дискредитируются или подавляются государством. В этом случае члены группы отчуждаются от государства. Однако неверно понимать культурное отчуждения как нечто сводимое к отчуждению политическому или экономическому. Все эти типы отчуждения часто пересекаются и способствуют развитию друг друга, но далеко не всегда. Даже в тех случаях, когда они пересекаются, ошибочно считать, что самая активная борьба идет против экономического или политического отчуждения. Конфликты и даже насилие на религиозной или этнической почве часто возникают, когда под угрозой оказываются религия или культура меньшинства (поджоги в мечетях или церквях; провокационные статьи, критикующие какие-либо обычаи; ущемление прав на использование родного языка). Таким образом, именно культурное отчуждение часто способствует

разжиганию этнических конфликтов, хотя эти конфликты затем возникают вокруг других форм отчуждения

Стоит обратить внимание, что международно-признанного определения меньшинства не существует. Каков же возможен сценарий построения собственной идентичности, с одной стороны, и толерантной/ комфортной картины мира – с другой? Во-первых, необходимо отметить общую человеческую природу и уникальную индивидуальность каждого человека. Каким же образом тогда выстраивается идентичность? Я – человек, я – россиянка, я – русская, я – преподаватель, я – имярек. Во-вторых, многочисленные общеевропейские и общемировые конвенции постоянно подчеркивают, как равные возможности для рабочих всех национальностей, мигрантов и не мигрантов, так и необходимость продвижения и защиты многообразия в духе толерантности. Таким образом, наша самоидентификация по определению отвечает на вопрос, что делает нас уникальными. Очевидно, что определенной сверхзадачей может стать создание сообщества, в котором основным принципом было бы единство непохожих.

Мультикультурализм нельзя назвать политической доктриной с программным содержанием, также он не является и философской школой с определенным взглядом на место человека в жизни, это скорее перспектива или способ оценки человеческой жизни. Существует три центральных положения, каждое из которых иногда неправильно понимается его сторонниками, поэтому необходимо их точно переформулировать, раз уж они должны излагать определенные убеждения. Первое положение основано на том, что люди прикреплены с точки зрения культуры к мысли, что они растут и живут в культурно структурированном мире, что они строят свои жизни и социальные отношения исходя из культурно производной системы значения и смысла.

Во-вторых, различные культуры представляют различные системы значений и видения хорошей жизни. Поскольку каждая из них реализует лишь ограниченный ряд человеческих возможностей и эмоций и охватывает лишь часть всего человеческого существования, то им необходимы другие культуры для лучшего понимания себя, для расширения своих интеллектуальных и моральных горизонтов, для улучшения воображения, для спасения от самолюбования, для защиты от очевидного соблазна возвести себя в абсолют и т. д. Это не означает невозможность вести хорошую жизнь в рамках своей культуры, но что, при равных возможностях, жизнь будет богаче при общении с другими, и что жизнь, изолированная в рамках одной культуры, практически невозможна для большинства людей в современном постоянно меняющемся и независимом мире.

Третье положение заключается в том, что каждая культура духовно неоднородна и отражает продолжительную дискуссию между ее различными традициями и способа-

ми мышления. Культура не может чувствовать себя комфортно с внешними отличиями, если ей некомфортно с внутренним многообразием. Диалог между культурами требует, чтобы каждая была готова открыться влиянию со стороны.

С точки зрения мультикультуральной перспективы, ни одна политическая доктрина или идеология не может отражать всю правду, а хорошее общество лелеет и поддерживает созидательный диалог между различными культурами и их моральными воззрениями. Такое общество не только уважает право своих членов на проповедование той или иной культуры и расширяет возможности выбора, но и развивает их способности самокритики, самоопределения, воображения, интеллектуальной и моральной общности и способствует их развитию и процветанию.

Если некоторые группы в обществе желают вести независимую жизнь и избегать контактов с другими, оно должно уважать их выбор, если они учитывают согласованно выбранные основные условия хорошей жизни. Мультикультурное общество не должно повторять ошибку монокультурного аналога требуя от всех своих сообществ мультикультурности. Ведь именно потому, что оно поощряет культурную множественность, оно открыто для тех, кто не является сторонником его доминирующей культуры.

Мультикультурное общество не может быть стабильным и не может долго существовать, не развивая чувство принадлежности у своих граждан. Чувство принадлежности не может быть этническим и не может основываться на общих культурных, этнических и других характеристиках, т. к. мультикультурное общество слишком разнообразно, но оно должно быть политическим и основываться на приверженности политическому

Ощущение того, что ты являешься гражданином той или иной страны, но все равно находишься в стороне, тяжело понять и объяснить, но оно бывает настолько сильным, что может нанести серьезный ущерб качеству гражданства и чувству преданности политическому сообществу. Когда представители доминирующей культуры относятся к меньшинствам с неуважением и систематически его усиливают, меньшинства сознательно или бессознательно усваивают негативную самооценку, недостаток самоуважения и чувствуют себя отдаленными от основного общества. Как правильно заметил *Чарльз Тэйлор*, социальное признание необходимо для осознания личностью своей индивидуальности, для самоуважения, и непризнание может нанести ущерб и тому, и другому.

Поскольку доминирующая группа не одобряет никакие другие, признание не даруется с готовностью и не является актом милосердия. За него нужно бороться, оно требует культурных и политических споров, а иногда и жестокости, как утверждал *Хе-*

гелъ в своем анализе диалектики признания, а Тэйлор – в своей смягченной версии. Ч. Тэйлор является сторонником равенства большинства и меньшинства. Каждая общественная группа должна иметь право на сохранение своей культуры и следование ей. Поэтому когда новая культура вступает во взаимодействие с новой страной, эта страна должна принять ее в качестве равноправной и заслуживающей уважения культуры.

При условии присутствия трех факторов: увеличения численности, рост осознания прав и множественность способов доступа к безопасной политической мобилизации – тенденция принятия этнического многообразия будет распространяться. Впрочем, это фактически неизбежно. Такой вывод следует из опыта всех западных демократий. *Межгрупповое равенство* – многонациональный федерализм обеспечил равенство групп большинства и меньшинств. Под равенством здесь понимается «недоминирование», т. е. одна группа не является беззащитной под властью другой. Большинство швейцарцев разделяют идею многоязыкового государства, которое признает и разделяет власть между группами, входящими в его состав. Но лишь некоторые граждане заинтересованы в знакомстве и взаимодействии с членами других национальных групп.

На сегодняшний день мы можем выделить три модели построения толерантной картины мира:

1. Ассимиляция;
2. Мультикультурализм;
3. Межкультурный диалог.

Остановимся на каждой из них несколько подробнее. Межкультурный диалог предполагает открытость к размышлению, способность посмотреть на себя глазами других. В отличие от ассимиляции он признает, что во избежание трений между общинами государственные власти должны быть беспристрастными, а не признавать лишь жизненную модель большинства. В отличие от мультикультурализма он требует наличие общего ядра, не оставляющего места моральному релятивизму. В рамках межкультурного диалога признается ключевая роль организаций гражданского общества, с помощью которых возможно разрешать проблемы повседневной деятельности недоступными для государства способами.

Очевидно, что подобный подход требует принципа запрещения любой дискриминации, а также жесткого нейтралитета в вопросах культуры и религии, в силу того, что созданные СМИ и обыденным сознанием стереотипы восприятия людей другой национальности, религии, цвета кожи с неизбежностью приводят к нагнетанию конфронтации в обществе. С другой стороны, следует признать, что само понятие межкультурного диалога остается весьма неопределенным. «Белая книга», принятая Со-

ветом Европы в 2008 г., определяет его как процесс, включающий в себя открытый, вежливый обмен мнениями между лицами и группами с различным этническим, культурным, языковым, религиозным прошлым и наследием, основанный на взаимном уважении. Имеет целью развитие более глубокого понимания различного мировоззрения, а также продвижение толерантности и уважения к другому.

Концепция мультикультурализма сложилась в западной части послевоенной Европы, она требовала политического признания особой жизненной модели меньшинства в качестве равной модели принимающего большинства. Проблема заключалась в том, что пара большинство–меньшинство оставалась в тех же ролях, что и в концепции ассимиляции, с той лишь разницей, что меньшинство поддерживалось в своей инаковости, а не ассимилировалось в большинство. Несмотря на благие пожелания, на деле мультикультурализм, подчеркивая отличительные черты различных общин, может привести к сегрегации, созданию национальных и/или конфессиональных районов, в которых и по отношению к которым будут иметь место те же самые стереотипы и взаимные предубеждения. Уже *Опатийская декларация* 2003 г. отвергла этот подход, в силу того, что он перестал быть адекватным для сегодняшнего дня.

Идеи межкультурного диалога, пропагандируемого «*Белой книгой*», на бумаге берут лучшее, как из ассимиляции, так и из мультикультурализма, т. е. сохраняя интерес к индивидуальной личности, признается факт культурного многообразия, а также диалог на основе равного достоинства и общих ценностей. И вот здесь, на мой взгляд, скрывается один из подводных камней новой культурной политики. Итак, с одной стороны, дать возможность адекватного свободного развития, а с другой – не нарушать традиции и обычаи. А как быть, если они конфликтуют? С точки зрения «*Белой книги*» свобода – главная ценность западноевропейской культуры более значима, чем традиция. Нет ли в этом нового варианта дискриминации? В качестве примера, можно привести многочисленные столкновения в разных странах Европы по поводу ношения хиджаба – традиционного головного платка женщин-мусульман. В ряде стран, например, в Турции и Франции, хиджаб запрещено носить в государственных школах и вузах, а в Алжире его не могут носить сотрудницы полиции. В начале февраля 2009 г. в Норвегии поступающим на службу в полицию мусульманкам разрешили носить хиджабы, но уже 20 числа того же месяца разрешение было отменено, т. к. не встретило поддержки. В британских графствах Эйвон и Сомерсет к униформе женщин-полицейских добавился хиджаб, – пишет 28 июля *The Daily Mail*. Предполагается, что полицейские будут надевать мусульманские головные платки при посещении мечетей в знак уважения к исламской религии. Законные юридические тонкости требуют от граждан в возрасте 18 лет принимать уверенное решение быть французами.

Стремление возобновления пути исламской жизни и выражения исламского призыва ко всему миру ведет мусульман в «Дар аль-Ислам» и в исламское общество, такое общество, где все жизненные страхи преодолеваются, согласно правилам «Шариата», и где есть четкий водораздел между «халялем» (разрешенное) и «харамом» (запрещенное), который является основой Халифата.

Умма (община) придерживается и остается верна больше идеалу, нежели реальности. На практике же она никогда не приспособится к форме правления, которая не допускает людей к их вероисповеданиям. Тысячелетнее исламское правление Халифата над тремя континентами имело успех, потому что это не было чем-то исключительным.

Для мусульман на Западе решение носить хиджаб есть публичное политическое отстаивание права принадлежать общине мусульман, особенно для женщин, т. к. это не является отказом от дома, домашнего очага и близких отношений с их не мусульманскими родственниками и родителями. Внутри либерального демократического положения и в феминистской среде их решение носить хиджаб есть сущность веры и индивидуальность, а также политический акт солидарности, но не с тем, что отчуждает от родственников и общности. Отсюда умма (община) становится частью нестабильной своеобразности, которая обрисовывает границы между мусульманами и не мусульманами.

«Белая книга» многократно подчеркивает надлежащее уважение к правам неверующих, исходя, очевидно, из того, что церковь, по определению, отделена от государства. Возникает вопрос, как охраняются права верующих на саму веру, не в качестве объекта изучения, а просто как сам факт, определяющий жизнь конкретного человека. Проблема религиозного сознания касается не только ислама и буддизма, но и христианства, как в либеральной трактовке, так и в атеистической, утверждающей необходимость сохранения нейтралитета по отношению к различным представлениям о хорошей жизни. То есть проблема существует в необоснованном неприятии упоминания о Боге, что означает, что эти мыслители перестают быть беспристрастными и справедливыми по отношению к христианам и привносят слишком много скептицизма (сомнения в существовании правды) в конституциональную базу объединяющей/воссоединяющей Европы.

Помимо этого остается вопросом, применимы ли западные модели мультикультурализма и прав меньшинств в посткоммунистических странах Центральной и Восточной Европы? Представляется спорным, было ли отсутствие национальных конфликтов на коммунистическом пространстве следствием их подавления и замалчивания или же идеи интернационализма в самом деле до некоторой степени нивелировали национальные различия?! Все это нуждается в детальном и более пристальном изучении.

Если мы вслед за Международной конвенцией о гражданских и политических правах повторим, что каждое меньшинство имеет право жить согласно своей собственной культуре, то что именно в эту культуру должно быть включено (и каким образом это право должно реализоваться?). Как мы можем «примирить» идеи о культурно ответственной политике и реальность, в которой любое развитие человеческого потенциала будет культуру трансформировать?

Среди недостатков такого традиционалистского взгляда на права на культуру можно выделить следующие:

А) Редко можно действительно найти такие «подлинные» и «неустаревающие» практики. Исследования показывают, что т. н. традиционные практики сами по себе редкость, чаще всего они – результат каких-либо более ранних культурных обменов, а иногда даже бывают изобретены элитами для собственной легитимизации. Таким образом, идеи и о «культурной подлинности» и о «чистоте» наивны, с точки зрения антропологии. Кроме того, они политически опасны. Они подразумевают что-то ненормальное и достойное сожаления в процессе культурной эволюции и кросскультурных взаимодействий, в то время как подобные явления нормальны, неизбежны и необходимы для процесса развития человеческого потенциала. Нормальное состояние человечества – культурное смешение, а не культурная чистота, а фантазии о ней могут лишь реализовываться путем искусственного предотвращения взаимодействия групп с внешним миром и путем насаждения ксенофобских настроений.

Б) Утверждение о том, что какие-либо практики являются «подлинными» для той или иной группы или необходимы для поддержания идентичности ее членов, редко бывают нейтральными или объективными. Это скорее предмет политического спора *внутри самой группы*. Часто роль «вершителей», которые определяют, что является «подлинным» и «традиционным», берут себе консервативные элиты, которые делают это лишь для подавления реформаторских настроений в других членах группы. Практики, которые исторически были изменчивыми, эволюционирующими, спорными и необязательными, объявляются элитами «священными», религиозно или культурно обязательными и необходимыми для тех, кто хочет быть членом группы. Понимание культурного права как защиты традиционных и подлинных практик имеет своим последствием поощрение таких консервативных элит: оно дает таким «хранителям древних традиций» право, объявлять не «истинными» или не «подходящими» группе тех, кто осмеливается выступить против этик практик. В этом смысле консервативная интерпретация «права на культуру» скорее подразумевает «обязанность поддерживать культуру», не считаясь с тем, хочет ли человек поддерживать ее или нет.

В) Идея о праве на жизнь, согласно своим культурным традициям, интерпретировалась многими, например, Американской ассоциацией антропологов, как мысль, включающая саму идею универсальных прав человека. Согласно заявлению ассоциации, сделанному в 1947 г. в ООН, личность человека реализуется через его культуру, и каждый имеет право жить согласно собственным традициям. Таким образом всякое суждение о локальной культуре, исходя из универсальных стандартов прав человека, – ошибочно. В последнее время антропологи отказались от этих крайне релятивистских взглядов и попытались связать поддержку права на сохранение культуры с поддержкой общих прав человека. Сегодняшние антропологи скорее принимают возможность того, что некоторые культурные традиции жестоки, и что общие универсальные права человека могут помочь избавиться от этой жестокости. Таким образом, ученые ищут сегодня баланс между правами человека и правом на сохранение культуры. Но, тем не менее, эта позиция потенциально небезопасна, ибо подразумевает жертвование правами человека (хоть и частичное) в пользу принятия культурных практик, которые эти стандарты нарушают. Будет более правильным сказать, что люди имеют право на следование своим культурным практикам только при условии, что эти практики отвечают стандартам прав человека. Но эта идея, хоть и не безынтересная, не состыковывается с идеей о том, что право на культуру состоит в защите «традиционных» практик. Традиционные культурные практики в большинстве обществ (и во многих европейских тоже) часто содержат в себе элементы, противоречащие современным стандартам прав человека. Если культурные практики должны пройти через фильтр соответствия правам человека, чтобы получить право на защиту, то те практики, которые все-таки проходят «осмотр», уже сами по себе являются измененными. Разговоры о праве на сохранение культуры могут сделать неясной или вовсе уничтожить эту первоочередную ответственность за изменения в культурных практиках, которые вносятся лишь для того, чтобы практики соответствовали универсальным правам человека.

Эти вопросы окажутся очень сложными, если мы ошибочно приравняем друг к другу такие понятия, как «культура» и «традиция», а, следовательно, «культурное приобщение» и «сохранение культуры», или «культурное приобщение» и сохранение «традиционных стилей жизни».

Существует, конечно же, классический либеральный взгляд на культуру, она воспринимается как нечто, формирующееся через следование гражданским свободам в частной жизни и через гражданские собрания. Иногда такой подход называется стратегией «приватизации». Преимущества данной модели, с одной стороны, – защита способности индивидов действовать согласно их культурным идентичностям вместе с

другими представителями группы. С другой – отсутствие опасностей, уже упоминавшихся выше: примат культурной чистоты над культурным взаимодействием или незаслуженные привилегии традиционных элит и подавление реформаторов, или опасные игры с идеей об универсальных правах человека, или разрушение пространства для демократического диалога. Она обеспечивает (гражданские) права, необходимые для свободных действий согласно своим культурным убеждениям, и при этом отсутствуют риски, связанные с идеей отдельного и свободного «права на культуру».

Есть и третий подход к феномену культурного приобщения, который называют «либеральный культурализм», чтобы отделить его и от культурного консерватизма и от классического либерализма. Этот подход состоит из двух основных компонентов: во-первых, новая интерпретация того, что мы называем «культурой», которая оспаривает консерваторское приравнение культуры и традиции; во-вторых, новая интерпретация культурного приобщения, которая ставит под сомнение классическую либеральную стратегию «приватизации». Здесь можно выделить два базовых элемента:

Во-первых, согласно либеральному культурализму, «культура» должна рассматриваться не как фиксированный набор унаследованных традиций, которые определяют наше поведение, а скорее как окружающая нас среда, которая предоставляет выбор и критерии для придания этому выбору смысла. С этой точки зрения культура представляет собой «контекст выбора», предоставляя нам «знакомую, понятную и предсказуемую среду», необходимую для рационального принятия решений и для развития личной независимости. У индивида есть способность (и право) критически оценивать наследуемый стиль жизни и традиционные практики, но эта его способность зависит от наличия культурного контекста, которые наделяет этот выбор смыслом. Если процитировать Тамира, «ни один человек не свободен от контекста, но он может быть свободен внутри него».

«Право на культуру», при таком подходе, представляет собой не столько право защищать и исполнять традиционные практики, сколько право поддерживать значимый контекст выбора для других членов группы. Это желание не укоренено в социологических фантазиях о сохранении этнической чистоты или культурной подлинности. Присутствует полное принятие того, что культурные изменения и культурное взаимодействие – нормальные процессы, которые являются неизбежным результатом свободного выбора индивидов, размышляющих о ценности унаследованных практик и альтернативных стилей жизни. Также осознается тот факт, что новые стили жизни будут появляться, в то время как старые практики будут отмирать или изменяться. В рамках данного подхода утверждается, что некоторые позитивные культурные права или культурно ответственная политика, в т. ч. право на использование языка и рефор-

мы в законодательстве, будут необходимы для поддержания этого культурного контекста.

Во-вторых, рассматривается особая роль современного государства в создании культурного отчуждения (современные государства исторически подавляли этнокультурное разнообразие под флагом укрепления национального единства и с целью создания унифицированных государств-наций. Именно эта политика негативно влияет на способность различных меньшинств поддерживать культурный контекст для членов своей группы. Таким образом, требования меньшинств о культурном приобщении являются, по крайней мере частично, ответом в защиту от культурной предвзятости и отчуждения, которые неизбежны в современном государстве, которое занято построением государства-нации.

Подводя итог, можно выделить несколько смыслообразующих элементов, определяющих до некоторой степени направления развития построения толерантной картины мира:

1. Изменение направления культурной политики.
2. Необходимость преподавания основ знаний о религиях и убеждениях, не делая этот предмет площадкой для межконфессиональных споров или экуменистического движения.
3. Использование междисциплинарных подходов к обучению.
4. Объективное интерпретирование исторического прошлого (см. *М. Ферро* «Как рассказывают историю в разных странах мира»).
5. Поддержание многоязычия.
6. Развитие уважения ко всем типам отличий, основанного на понимании национальной идентичности и принципа толерантности.

Концепция мультикультурализма на практике

Мультикультурализм и статусы женщины в мире

Вопрос о соотношении мультикультурализма и тенденций по уравниванию в мире прав женщин и мужчин непростой. Так, *Х. Аббаси* подчеркивает, что если следовать теории «культурного разнообразия», то легко придти к ограничению прав женщин на практике, поскольку в различных культурах женщина занимает разное положение, в т. ч. и обусловленном равенством или неравенством полов в конкретном обществе. Поэтому, если внедрять теорию мультикультурализма на практике, то она может «узаконить» данное неравное положение женщины в некоторых обществах в мире. Именно этот аспект мультикультурализма не устраивает сторонников феминизма. Часто идеи

мультикультурализма как особого подхода к многообразию культурных групп стали использоваться мужчинами в качестве оправдания насилия против своих жен, родителями как оправдание жестокого обращения со своими детьми и группировками – в разжигании расовой вражды⁴⁵. Поэтому сторонники «выравнивания» положения женщин во всем мире считают, что для достижения этого следует отступить от концепции мультикультурализма. В свою очередь, сторонники концепции мультикультурализма, в частности, Э. Филипс, пытаются доказать, что именно мультикультурализм сможет сыграть ведущую роль в достижении социального равенства. Культурологам следует договориться с феминистками в той области, где идеи мультикультурализма пересекаются с идеями феминизма. Поэтому Э. Филипс предлагает использовать концепцию мультикультурализма, но без понятия «культуры», без стереотипных понятий культуры, против которых выступают сторонники феминизма. Мультикультурализм, базирующийся на понятии культура, «таит в себе проблему неравенства между культурными группами», в котором существуют явления культурного различия между этническими общностями, столь необходимые расистам для разжигания конфликтов»⁴⁶.

Культурное положение национальных меньшинств внутри стран⁴⁷

Отметим, что в целом экономическое и политическое положение каталонцев и квебекцев в своих странах достаточно высокое. Их права как политически активного населения лучше защищены, они пропорционально представлены в национальных законодательных органах стран. В Квебеке, например, имеет силу собственная традиция гражданского права (наряду со Швейцарией, где сохраняется римская и немецкая правовые нормы, а в Шотландии – традиционная система права)⁴⁸.

Однако и квебекцы, и каталонцы страдают от культурного отчуждения: их язык и культура воспринимаются как «низшие» по отношению к культуре и языку большинства. Представители меньшинств недовольны такой дискриминацией своего языка и традиций федеральным правительством, поэтому усиливают автономию региона (а в некоторых случаях даже стремятся к его полной независимости)⁴⁹.

Как отмечает А. Эйзенбер, некоторые группы, вроде национальных меньшинств (аборигены Канады и жители Квебека), могут потребовать специальных гарантий или прав для своей группы (например, территориальная автономия, гарантированное представительство в центральных институтах, претензии на землю и право на язык), чтобы их культурные товары (т. е. их язык, религия, обычаи, земля) были защищены от непредсказуемого поведения «рынка» культурных товаров, на котором преобладают товары большинства⁵⁰. Другие культурные меньшинства, в особенности иммигранты, добровольно лишившиеся корней ради получения преимуществ, ожидаемых

от новой страны, также требуют честного размещения культурных ресурсов, что они получают в первую очередь, когда им обеспечивают все возможности и дают средства для успешного интегрирования в главную культуру.

Добровольные иммигранты (в противоположность беженцам) не могут ждать, что они станут большинством и будут наслаждаться культурной безопасностью или что они станут защищенным меньшинством внутри только что принявшего их общества. Скорее, они должны ожидать, что им предоставят ресурсы, необходимые для понимания и получения радости от жизни в обстановке только что принявшего их общества. Им нужны система социального обеспечения и образовательные программы, чтобы выучить язык и культуру их новой страны. Им нужны политика и программы, борющиеся с дискриминацией, которая мешает им активно участвовать в общественной жизни. Им нужно эффективное действие, чтобы компенсировать им нечестные и неблагоприятные условия, потому что нет другого способа решить эти проблемы⁵¹.

Исследования подтверждают, что *мультикультурная политика в Канаде* облегчила перемещение иммигрантов, которые потом становятся преданными Канаде и стремятся присоединиться к политическому сообществу и правительству этого сообщества. По сравнению с другими странами Канада обладает сравнительно низким уровнем сегрегации в хозяйстве и образовании, сохраняя только умеренную разницу в доходах представителей разных национальностей, заработках и сходную активность данной культуры за пределами рынка труда и в союзах⁵².

У. Кимлика утверждает, что, с уважением относясь к вступлению в гражданство, участию в политической жизни страны и приобретению официального статуса языка, иммигранты Канады более интегрированы сегодня, чем до того, как были оформлены институты мультикультурализма. Более того, анкетный опрос представителей титульных наций показал, что в основном «принятие культуры, толерантность и взаимное уважение... увеличились со временем»⁵³.

Из четырех компонентов канадской политики мультикультурализма, которую Б. Барри определяет как самую радикальную, ни один не направлен на поощрение обособленности. Наоборот, цель беспристрастности в сфере труда состоит в вовлечении недостаточно представленных групп в трудовую силу отчасти для увеличения взаимодействия между меньшинствами и большинством. Законодательная деятельность, направленная против дискриминации, выполняет похожую задачу и, как у беспристрастности в сфере труда, ее исторической целью было снижение барьеров для интеграции, возведенных случаями дискриминации и таким отношением большинства. Курсы английского/французского языка как второго, которые были центральным

компонентом канадского мультикультурализма с самого начала и которым выделен большой процент программного финансирования, также направлен на повышение культурного взаимодействия, а также сближение культур. Курсы иностранного языка и культурного образования предлагают меньшинствам инструменты, необходимые для вживания в основную культуру. Канада также финансирует языковые и культурные программы, чтобы помочь культурным меньшинствам сохранить свой собственный язык и традиции. Эти программы действуют также для облегчения интеграции. Поскольку люди должны уметь свободно говорить на собственном языке, прежде чем они смогут усвоить второй язык, курсы родного языка – это первый необходимый шаг на пути изучения французского или английского. Представители культурных меньшинств скорее почувствуют себя комфортно, участвуя в общественной жизни Канады, если они могут войти в эту общественную жизнь, не стесняясь этнического элемента, который они приносят в нее. Таким образом, мультикультурализм «сделал этническую идентичность приемлемой, даже нормальной частью жизни в обществе, где преобладает другая культура»⁵⁴.

В Канаде законам о запрете работы магазинов по воскресеньям дали переоценку по причине религиозного разнообразия. Законы, запрещающие детям носить оружие в школу, вступали в конфликт с традицией сикхских мальчиков и мужчин носить церемониальный кинжал *кирпан*. Вставали также вопросы, могут ли традиционные верования японских, китайских и сикхских сообществ быть смягчающими обстоятельствами при вынесении приговоров⁵⁵.

Европа, мультикультурализм и христианство

Мультикультурализм в Швейцарии. Есть среди культурологов и такие, которые жестко отрицают тот факт, что Швейцария является многонациональным государством, на чем настаивает У. Кимлика, который не раз писал о ней как о «самой многонациональной стране». Культурологи считают, что Швейцария является истинным национальным государством и на протяжении веков в нем разрабатывалась особая модель патриотизма⁵⁶. Как известно, швейцарская нация формировалась постепенно с конца XVIII в. Швейцарские языковые группы не рассматривают себя в качестве отдельных «наций» и не видят в своих соответствующих языковых общинах «первичные очаги идентификации»⁵⁷.

Швейцарская конституция проявляет большое уважение суверенитету кантонов. Поэтому в первой статье говорится: «Народ двадцати двух независимых кантонов Швейцарии объединен существующим альянсом... и вместе образует Швейцарскую Конфедерацию». Третья определяет пределы кантонального суверенитета: «Кантоны

суверенны, поскольку их суверенитет не ограничен Федеральной Конституцией; они осуществляют все права, которые не переданы Федеральным властям»⁵⁸.

Провозглашение Федерации в 1848 г. дало новый импульс процессу формирования нации в Швейцарии. В то же время национальному дискурсу Швейцарии пришлось адаптироваться к изменениям в характере государственности в других частях Европы⁵⁹.

Для устранения привилегированного статуса отдельной нации в Европе были предприняты различные меры: ограничение прав национальных меньшинств на использование родного языка, упразднение традиционных форм регионального самоуправления, поощрение переселения представителей доминантной группы на территорию проживания национальных меньшинств с целью уменьшения доли представителей национальных меньшинств на данной территории⁶⁰.

В мире, и особенно в Европе, наблюдался переход от подавления внутригосударственного национализма к принятию региональной автономии и статуса официального языка национальных меньшинств. Первыми к этому пришли Швейцария и Канада. Впоследствии все западные демократии, имеющие значительные национальные образования внутри государства, двинулись в том же направлении. Список пополнился принятием независимости шведско-говорящих Аландских островов в Финляндии после первой мировой войны, федеральной автономии Каталонии и Страны Басков в Испании в 1970-х гг., фландрийцев в 1980-х, а также Шотландии и Уэльса в 1990-х гг.⁶¹ Среди западных демократий со значительной долей национальных меньшинств только Франция является исключением из данной тенденции, отказываясь признавать автономию Корсики. Тем не менее, законодательство недавно одобрило признание автономии Корсики, и только постановление Конституционного суда препятствовало ее реализации⁶².

Официальная систематизация прав национальных меньшинств в Европе: Декларация ООН 1992 г., Европейская хартия региональных языков или языков меньшинств (1992 г.), Рамочная конвенция Совета Европы, различные Рекомендации Верховного комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств (1996, 1998, 1999 гг.). Тем не менее по-прежнему возникает масса проблем при определении статуса национальных меньшинств, таких как: квебекцы в Канаде, шотландцы и уэльсцы в Великобритании, каталонцы и баски в Испании, фламандцы в Бельгии, немецко-говорящее меньшинство в Южном Тироле в Италии, а также Пуэрто-Рико в США. У. Кимлика пишет, что «во всех этих случаях мы имеем дело со сконцентрированной в определенном регионе группой людей, воспринимающих себя как нацию внутри государства и мобилизующихся на фоне националистических политических партий с целью достижения при-

знания статуса нации либо в качестве независимого государства, либо в качестве территориальной автономии внутри государства».

Предполагалось, что аборигенное население в ряде стран мира, например, индейцы и эскимосы в Канаде, аборигены Австралии, маори в Новой Зеландии, саами в Скандинавии, эскимосы в Гренландии, индейские племена в США со временем исчезнут как отдельные сообщества в результате вымирания, межнациональных браков или ассимиляции. Для ускорения данного процесса принимались следующие меры: переселение аборигенов в другие регионы, ограничение практики их традиционной культуры, языка и религии, а также разрушение институтов самоуправления. Однако начиная с 1970-х гг. произошли коренные изменения в политике рассматриваемых государств. Сегодня все вышеперечисленные страны согласились с тем, что аборигены будут существовать в неопределенной перспективе в качестве отдельных общностей внутри государства, и что они имеют право на требование территории, культурные права (включая признание обычного права), а также право на самоуправление для сохранения своей общности⁶³. Данная тенденция типична для всех западных демократий. Принятие прав аборигенов в 1982 г. в рамках Канадской конституции, а также создание комиссии по правам на территорию и подписание новых международных договоров; восстановление договорных прав в рамках Договора Вайтанги в Новой Зеландии; признание прав на территорию австралийских аборигенов в рамках решения Мабо; создание парламента саами в Скандинавии; эволюция самоуправления эскимосов в Гренландии; а также законы и судебные дела, защищающие право на самоопределение индейских племен США (не говоря уже о большом количестве законодательных и конституционных изменений, признающих права аборигенов в Латинской Америке). Во всех этих странах происходит постепенный, но реальный процесс деколонизации – возвращение на родину аборигенов обычного права и самоуправления⁶⁴.

Статус фламандцев в Бельгии и квебекцев в Канаде. Как подчеркивает У. Кимлика, многонациональный федерализм позволил этим национальным группам жить в системе собственных социальных институтов, общаясь на своем родном языке. В прошлом эти группы находились под сильным экономическим, политическим и общественным давлением социальных институтов, функционирующих на языке доминантной группы. К примеру, во всех судах, университетах, законодательных актах использовался доминантный язык. Сегодня, вследствие принятия модели многонациональной федерации, эти группы смогли создать большое число общественных институтов на своем родном языке, чтобы иметь доступ к образовательным, экономическим, правовым и политическим возможностям без изучения языка доминантной группы и без

участия в управлении социальными институтами, созданными доминантной группой. В сущности, такие типы многонациональных федераций способствуют созданию «параллельных обществ», существующих наряду с доминантным обществом и не предполагающих активного взаимодействия⁶⁵.

Тем не менее на практике взаимодействие параллельных обществ может быть минимальным. Франко-говорящие и англо-говорящие общества в Канаде часто описываются как «два уединенных места», что весьма точно описывает ситуацию. Франкофоны и англофоны в Канаде читают разные газеты, слушают разные радиостанции, смотрят разные телепередачи, читают разные книги. Более того, они обычно не интересуются культурой друг друга. Только некоторые англо-говорящие канадцы желают узнать о развитии культуры франко-говорящих и наоборот. Англофонам неинтересно чтение французских авторов (даже в переводе) или знание новой звезды экрана, учебного или артиста из Квебека (и наоборот)⁶⁶. Такой тип параллельных обществ существует также в Бельгии, где живут фламандцы и франко-говорящее население; а Швейцарии – немецко-, франко- и итало-говорящие группы. В Швейцарии три группы населения «стоят спиной друг к другу». Французские швейцарцы обращены к Франции, итальянские – к Италии, немецкие – к Германии. Каждая группа сосредоточена на собственной культурной жизни, а также на СМИ и культуре соседних стран, на языке которых они говорят. Большинство швейцарцев разделяют идею многоязыкового государства, которое признает и разделяет власть между группами, входящими с его состав. Но лишь некоторые граждане заинтересованы в знакомстве и взаимодействии с членами других национальных групп⁶⁷.

Даже если федерализм уменьшает вероятность распада государства, он не приводит к устранению раскола на политической арене. Сепаратисты выступают на телевидении, в газетах, они открыто борются за политическую власть. Сепаратистские политические партии часто получают мощную поддержку на выборах: например, 40 % в Квебеке, 30 % в Шотландии, 15 % в Бельгии или Стране Басков, 10 % в Каталонии, 5 % в Пуэрто-Рико. Это означает, что сепаратисты присутствуют в парламентских и правительственных органах и выражают там свои взгляды. Таким образом, если многонациональный федерализм уменьшил вероятность распада государства, он не решил проблему раскола в политической жизни страны, не «решил проблему распада государства»⁶⁸.

Папа Иоанн Павел II в своей проповеди после синода Ecclesia in Europa подчеркивает, что «христианство широко и глубоко проникло в Европу. Не может быть никаких сомнений, что в запутанной истории Европы христианство является центральным и определяющим элементом, установленным на твердой базе античного наследия и

ценного вклада различных этнических и культурных течений, следовавших одно за другим в течение веков. Христианская вера сформировала культуру континента и настолько неразрывно связана с его историей, что история Европы была бы непонятна без упоминания о событиях, которые обозначили великий период распространения христианства и долгие века, когда христианство, несмотря на болезненное разделение между Востоком и Западом, становилось религией народов Европы. Даже сейчас, когда религиозное единство все больше распадается в результате разногласий среди христиан и постепенного отделения культур от веры, вера продолжает играть значительную роль»⁶⁹.

М. Куна пишет, что в настоящее время Европейский Союз модернизирует свою первую конституцию в связи с вопросом – должна ли конституция упоминать о Боге и христианских ценностях, являющихся одним из источников европейской культурной и политической самородности?⁷⁰ Известный факт, что вера в Бога и христианские ценности во многом сформировали европейскую культуру и в исторических рамках были объединяющими факторами европейской культурной разнородности. Они так глубоко проникли в европейскую культуру, что являются не только основой наших моральных и политических убеждений, но неявно присутствуют во всех наших культурных принципах, привычках и институтах⁷¹.

Великобритания. Развитие мультикультурализма в Великобритании приспособило этнические тождества как часть новой нации, но новое обозначение вокруг идентичности веры поднимает две новых проблемы⁷². В современной мусульманской литературе пишется, что «в атмосфере недоверия и страха очень тяжело для некоторого числа мусульман проводить свои разнообразные церемонии и вступать в диалог друг с другом и с обществом на Западе»⁷³.

Н. Вербнер подчеркивает, что международная миграция породила два культурных парадокса. Первый заключается в том, что вместо того, чтобы пустить корни в новой стране, современные мигранты культурно и социально «замыкаются». Они формируют закрытые сообщества. Второй – в том, что в таких сообществах культура противоречива, открыта, изменчива и подвижна, но в то же время несет в себе огромную эмоциональную и моральную силу⁷⁴.

Борьба британской мусульманской диаспоры за признание в условиях локального расизма и мировых межнациональных конфликтов иллюстрирует необходимость более широкого применения концепции мультикультурализма в Великобритании.

В Великобритании пакистанцы живут на границе трех миров: южноазиатского, с его культурой веселья и смеха, ярких цветов и запахов, музыки и танцев; исламского,

с его утопическим видением духовного порядка; и национального пакистанского, с его семейными и общинными традициями, устоявшимся отношением к другим народам, к постколониальному международному сообществу, Британскому Содружеству, демократии и справедливости⁷⁵.

В Великобритании именно ислам, как пишет Н. Вербнерн, стал почвой для призывов к мультикультурному обществу. Пока в 1988 г. «Дело Рушди» не «взорвало» общественность, национализм и религия – быть британцем или мусульманином – не сталкивались. Борьба за права мусульман не подразумевала совмещения и того и другого. «Дело» впервые показало, что мигранты из мусульманских стран кардинально отличаются от других послевоенных иммигрантов⁷⁶. Дело Рушди стало важнейшим событием глобального масштаба, спровоцировавшим дебаты на тему мультикультурализма во всем мире.

В эпоху международной миграции и размытых границ мультикультурализм – скорее постоянно видоизменяющийся исторический процесс переговоров между гражданами различных стран в контексте национальных и межнациональных конфликтов, часто помимо воли участников.

Внедрение мультикультурализма в Нидерландах. Общество Нидерландов мультикультурно. Различные культуры в стране сосуществуют друг с другом. Тем не менее можно говорить о проблемах, связанных с интеграцией иммигрантов в нидерландское общество. Проблемы иммигрантов освещаются средствами массовой информации. Однако в большинстве случаев иммигранты фигурируют в средствах массовой информации, будучи представленными в невыгодном свете. Это, в свою очередь, не способствует оптимизации процесса интеграции меньшинств. Негативные отзывы и комментарии по поводу тех или иных меньшинств со стороны средств массовой информации естественным образом вызывают негативную реакцию этого меньшинства. Этот процесс, как отмечают *А. Блом, Л. Мосарт, Г. Эрнст*, напоминает порочный круг⁷⁷.

В Нидерландах не все иммигранты (прибывшие с голландских Антильских о-вов или из Марокко) усвоили культурные нормы голландского общества. В то же время национальные меньшинства Нидерландов (как, напр., фризы) не сопротивляются процессу интеграции в голландское общество и усвоения культуры Голландии. Более того, постепенно фризская культура теряет свои своеобразные особенности. Таким образом, данная теория не во всех случаях является бесспорной⁷⁸.

В мировом культурном пространстве в настоящее время существуют две модели «практического мультикультурализма».

Лингвистический плюрализм в Европе. Официальное признание всех национальных языков в Европейском Союзе – это более поздний тип лингвистического плюрализма. Сохранение языковых границ между народами Европы – может, согласно *Доминику Шнапперу*, препятствовать установлению подлинного демократического государства в европейском масштабе⁷⁹. Европейский Союз – не одна нация, и потенциально не может ею стать. Более того, не следует путать процесс государственно-национального формирования, который происходил в XIX в. и который характеризуется, как напоминает нам Доминик Шнаппер, введением общего языка и «созданием традиций» с тем, что сейчас происходит на Европейском уровне⁸⁰.

Мультикультурализм в Дании и общественно-политическая жизнь. Культурализм имеет целый ряд аспектов, общих с национализмом; на самом деле национализм это субвариант культурализма, в котором каждая культура составляет основу государства. Поэтому не удивительно, что возродившийся в европейской политике национализм во многом использует идеи культурализма. Идеи Датской народной партии – очевидный пример переноса националистических воззрений из периода XIX – начала XX столетий, включая радикальную антипросвещенческую позицию того периода.

Начиная со споров на тему карикатуры на Мухаммеда, эта партия почувствовала стратегическую необходимость объединиться с защитниками свободы слова против исламистов. И независимо от того, что могло быть причиной такой смены курса, нужно заметить, что она стала возможной только в результате того, что партия провозгласила свободу слова достоянием Дании, как будто она является местным изобретением. Это типично культуралистская фальсификация истории: свобода слова не в Дании появилась. Ее истоки уходят в международные движения Просвещения. Это нечто, что либеральные, демократически настроенные силы сумели пронести вопреки абсолютизму и государственной церкви Дании вплоть до того, как это право было узаконено июньской конституцией 1849 г.⁸¹

Отношение датчан к исламу. Часть их критикует ислам как таковой, потому что это чуждая датской системе ценностей и традициям религия. Эта критика культурализма другим культурализмом; Иисус Христос против Мухаммеда. Роковой конфликт между двумя мифологическими персонажами. Тем временем другие критикуют ислам не потому, что он не датский, а потому, что это идеология, родственная различным видам тоталитаризма периода мировой войны в Европе⁸².

Как отмечают исследователи, «текущая политическая ситуация в Дании, в которой большинство малообеспеченных датчан поддерживают культуралистов правого тол-

ка, в то время как иммигранты и мультикультуралисты поддерживают левых, – примечательный пример данного феномена»⁸³.

Культурализм в политике левого толка – вовсе не современный феномен. Он впервые появился в 1947 г., когда американские антропологи попытались сорвать принятие декларации прав человека в ООН. Они отказались признать всемирные права человека, т. к. это подавило бы отдельные культуры⁸⁴. Таким образом *культурализм является чем-то вроде антропологической контрреволюции, переворачивающей марксизм с ног на голову*.

Мультикультурализм в посткоммунистических странах Центральной и Восточной Европы

У. Кимлика указывает, что «европейские посткоммунистические страны были вынуждены принять западные стандарты или модели мультикультурализма и прав меньшинств. В действительности, уважение прав меньшинств является одним из критериев вступления в Евросоюз и НАТО. Страны-кандидаты оцениваются и сравниваются с точки зрения соблюдения этих стандартов»⁸⁵.

В этой связи существуют два взаимосвязанных процесса: во-первых, наблюдается процесс «интернационализации» вопросов национальных меньшинств. Статус национальных меньшинств в государстве является в настоящее время основанием легитимации международного участия, контроля и вмешательства. Во-вторых, такая международная система действует с целью применения западных моделей в странах новой демократии Восточной Европы.

У. Кимлика считает, что данная тенденция основывается на четырех исходных условиях: в западных демократиях существуют некие общие стандарты и модели; они эффективно функционируют на Западе; они применимы в странах Центральной и Восточной Европы и эффективны в случае их применения; легитимная роль международного сообщества состоит в продвижении и установлении этих стандартов⁸⁶.

Внедрение концепции мультикультурализма на Западе имеет как позитивные, так и негативные последствия. Часть культурологов полагает, что «попытки выработки общей системы стандартов или правил оказались тщетны... Многие граждане западных демократий считают внутреннюю политику их государств в отношении национальных меньшинств неэффективной, если не губительной».

Поэтому целесообразность перенесения такой политики в страны Центральной и Восточной Европы еще более противоречива как на Западе, так и на Востоке. Страны посткоммунистической Европы значительно отличаются от западных государств (а также друг от друга) в следующих аспектах: история, демография, геополитическая

стабильность, экономическое развитие, демократическая консолидация. Принимая во внимание эти различия, становится понятным, что западный подход не является подходящим и эффективным, а попытки его применения вопреки желанию и традициям местного населения могут оказаться нецелесообразными в рамках межнациональных отношений⁸⁷.

У. Кимлика подчеркивает, что «решение сделать права меньшинств одним из критериев “воссоединения” Европы основывается на противоречивых допущениях». Данное решение было принято лидерами западных стран в начале 1990-х гг., практически в панике, как реакция на опасения, что межнациональный конфликт выйдет из под контроля на посткоммунистическом пространстве⁸⁸.

Модели мультикультурализма в Австралии

Модель мультикультурализма в *Австралии и Канаде* можно определить как «гражданскую плюралистическую» модель, ограниченную в условиях прав и обязанностей всех граждан⁸⁹. Политика мультикультурализма в Австралии и Канаде – два наиболее известных примера прямого режима гражданства разных культур – приобрела форму «*гражданского плюрализма*», выражающегося в условиях универсальных прав и гражданских обязанностей. *Т. Соутфромасейн* подчеркивает, что *мультикультурализм в этих странах ограничен общей гражданской культурой, содержащей объединенные фундаментальные ценности*⁹⁰. Мультикультурализм в этих странах определяется приверженностью обычной гражданской культуре и представляет форму «гражданского плюрализма». На практике мультикультурное общество в Австралии и Канаде отличается от предложенной теоретиками тем, что *оно является обществом для всех, а не только для меньшинств*⁹¹.

На примере австралийского общества видно, что мультикультурализм на уровне его первоначального принятия в качестве политики был выражен в условиях позволения «всем членам нашего общества иметь равные возможности, чтобы реализовать весь свой потенциал, и они должны иметь равный доступ к программам и услугам» и «каждому человеку давать возможность... сохранять свою культуру без предубеждения или преград»⁹².

В Австралии на практике сложилась «гражданская модель» мультикультурализма. Эта модель была изложена в *Национальной программе по мультикультурализму в Австралии*⁹³. Мультикультурная политика требует от всех австралийцев принять основные структуры и принципы австралийского общества – конституцию и силу закона, терпимость и равенство, парламентскую демократию, свободу слова и религии, английский как государственный язык и равенство полов...⁹⁴.

Т. Соутфоммасейн подчеркивает, что канадский мультикультурализм во многом отличается от австралийского. Самое важное то, что австралийский является ответом на этническую и культурную разобщенность, созданную волнами европейской и азиатской иммиграции, тогда как канадский мультикультурализм нельзя понимать отдельно от требований признания франко-говорящих меньшинств. Т. Соутфоммасейн отмечает, что принятие в 1971 г. «мультикультурализма в двуязычных рамках», например, отражает, как мультикультурализм попытался согласовать требования не только иммигрантов или «этнических» групп, но и франко-говорящих меньшинств. Возможно также более важным является то, что культурные требования франко-говорящего меньшинства в Канаде расширили канадский мультикультурализм, как это не было возможно в Австралии. В отличие от Австралии, где язык и средство мультикультурализма были заморожены преимущественно в диалекте универсального общества и территории равных и идентичных прав, требования франко-говорящих по поводу особых прав означают, что мультикультурализм в Канаде понимается более открыто. Нигде это не продемонстрировано более понятно, кроме поправки к канадской конституции, которая предложила признать Квебек «отдельным обществом» с возможностью вариаций в интерпретации конституции в различных частях страны. Пока австралийский мультикультурализм разграничен обязательствами по отношению к существующей политической структуре и культуре, канадский мультикультурализм бросил вызов характеру существующей канадской политической системе⁹⁵.

Т. Соутфоммасейн подчеркивает, что канадский мультикультурализм по сути является первичным предложением для всего канадского общества, надежно закрепленного равными и идентичными правами универсального общества. Это отражено в *Акте канадского мультикультурализма* (1988 г.), который признает «свободу всех членов канадского общества сохранять, увеличивать и делить свое культурное наследие». Закон о мультикультурализме подчинен *Хартии прав и свобод*.

Австралия, США и Канада

Австралия, США и Канада являются странами с наибольшим числом иммигрантов. Потоки иммигрантов в эти страны не прекращаются вот уже более 150 лет. Эти иммигранты полностью интегрированы в общество в социальной, политической и экономической сферах. «Впечатляющих успехов» в этом отношении удалось добиться в XIX в. Однако в настоящее время появляется все больше сомнений по поводу вопроса эффективности процесса интеграции. Государства опасаются проявлений таких процессов, как «геттоизация» и «балканизация», как писал У. Кимлика, поскольку данные тенденции не способствуют созданию мультикультурного общества. Они об-

виняют иммигрантов в том, что те не желают включаться в процесс интеграции. Но главной причиной является сама политика государств, которые пересмотрели свое отношение к иммигрантам. Чтобы добиться углубления интеграции, необходимо, чтобы коренное население относилось с уважением к чуждым для него культурам, даже несмотря на то, что ценности этих культур идут в разрез с либерально-демократическими ценностями данного общества⁹⁶.

Около 1960-х гг. три страны с наибольшим количеством иммигрантов применяли по отношению к ним модель «соответствия *англоценностям*», которая предполагала, что с течением времени иммигранты усвоят исконную культуру и ее моральные и социальные нормы. Тогда же стало очевидным, что они сумели интегрироваться почти во все сферы общества. Спустя определенный период времени полностью исчезла бы разница между иммигрантами и коренным населением. Их произношение, манера одеваться и питаться и иные особенности стали такими же, как у коренных жителей. Данная модель имела для государства чрезвычайно важное значение. Посредством применения этой модели ему удалось создать продуктивных и лояльных членов общества.

Вторая модель была создана в начале 1970-х гг. Под давлением иммигрантов предыдущая модель была изменена. Для того чтобы сохранить иммигрантскую культуру, государство в своем отношении к иммигрантам стало более толерантным. Эта модель получила название «мультикультурная модель». Впервые, в 1971 г., применила эту модель *Канада*. За ней последовали и другие страны. Таким образом, модель «соответствия *англоценностям*» превратилась в «мультикультурную модель»⁹⁷.

Проблема коренных народов

Рассмотрим практику мультикультурализма, применяемую по отношению к т. н. коренным народам: индейцам и эскимосам в Канаде, аборигенам Австралии, маори в Новой Зеландии, саами в Скандинавии, эскимосам в Гренландии, индейским племенам в США. Коренные народы – это народы, чьи исконные земли были завоеваны поселенцами, и которые были либо силой, либо угрозами включены в состав государств, находящихся под контролем людей, для них пришлых.

Различия между коренными народами и этнонациональными группами не резкое, не существует универсального определения «коренных народов». Единственный путь отделения наций без государства от коренных народов в странах Запада таков: первые сражались, но проиграли в процессе формирования европейских стран, в то время как последние не участвовали в этом процессе до последнего времени, а поэтому сохранили свой уклад жизни вплоть до последнего века. Нации без государства хотели бы

сформировать собственное государство, но проиграли в борьбе за политическую власть, в то время как коренные народы существовали вне системы европейских стран. Каталонцы, баски, фламандцы, шотландцы, валлийцы, пуэрториканцы и квебекцы представляют собой нации без государств, а саами, эскимосы и американские индейцы – коренные народы⁹⁸.

Процесс постепенной «внутренней деколонизации» коренных народов. Эта модель фактически состоит из трех ключевых элементов: первый – это удовлетворение территориальных требований, защита, по крайней мере, некоторой части исконных территорий от экспроприации или заселения; второй – целый набор культурных прав, межкультурная образовательная политика и признание традиционного обычного права; и третий – права на самоуправление, особенно на уровне деревень и поселений. Еще одна интересная черта, свойственная для некоторых стран – это пересмотр договорных прав, основанных на соглашениях, подписанных во время первых контактов или вскоре после них, но впоследствии игнорировавшихся и нарушавшихся⁹⁹.

Такое поведение свойственно всем западным демократиям. Например, в Канаде права аборигенов были закреплены в конституции 1982 г., также там была создана комиссия по рассмотрению требований прав на землю и был подписан ряд новых договоров; в Новой Зеландии произошло повторное вступление в силу Договора Вайтанги и принятие языка маори как официального; в Австралии были приняты права аборигенов на землю, прописанных в решении *Мабо*; в Скандинавии был создан Парламент саами, внесены изменения в самоуправление гренландских эскимосов; в суде были рассмотрены дела и приняты законы, гарантирующие самоопределение прав для племен коренных американских народов. Во всех этих странах происходит «медленный, но верный» процесс деколонизации, коренным народам возвращаются земли, обычное право и самоуправление.

Похожая ситуация и в Латинской Америке, в которой происходит огромное количество изменений в законодательстве и конституциях, в ходе которых признается существование коренных народов, культурный плюрализм становится определяющей чертой некоторых стран, устанавливается целый ряд прав на землю и на собственное обычное право (реже прав на самоуправление)¹⁰⁰.

Проблема «азиатских ценностей»

Как свидетельствует сообщение Международной комиссии ЮНЕСКО по культуре и развитию *«Наше творческое разнообразие»*, в современном мире встала проблема, как относиться к тем культурам, которые несовместимы с правами человека. *Бангкокская декларация* 1993 г. положила начало дебатам об «азиатских ценностях», ставя

вопрос о том, противоречат ли универсальные права человека азиатской культуре¹⁰¹. Декларация была подписана несколькими азиатскими правительствами. В ней говорится: «права человека не применяются таким же образом всюду, но... должны быть рассмотрены в контексте динамического и развивающегося процесса международного урегулирования норм, принимая во внимание значение национальных и региональных особенностей и различного исторического, культурного и религиозного фона»¹⁰².

В связи с «азиатскими ценностями» встает и другой вопрос: существует ли «мировая мораль»? или она все равно опирается исключительно на «западные» ценности?

В большинстве государств сосуществуют различные конфессии и культурные меньшинства. Члены таких групп придерживаются частично *несовместимых взглядов о хорошей жизни*. Среди государств такой плюрализм еще более обширен. Но все же приходят к принятию их как достойных уважения. Такое отношение может, например, проявиться из-за представления, что социальные учреждения не должны отдавать предпочтение чьему-то личному мнению по сравнению с другими. Однако этот способ терпимости не расценивает разнообразие как что-то положительное. Поэтому радость разнообразия может быть больше, чем необходимо для устойчивых учреждений, – уважение может быть достаточным¹⁰³.

Заключение

Итак, мы видим, что культурное многообразие характерно для большинства современных обществ. Однако когда в рамках одного общества сосуществуют люди с разными культурными традициями, необходимо решить ряд проблем, чтобы обеспечить четкие и устраивающие всех правила общежития¹⁰⁴.

У многих людей существуют устоявшиеся мнения о том, что считать правильным и неправильным, хорошим и плохим, и потому они не готовы с легкостью изменить свое поведение и образ мысли. К примеру, родители-мусульмане во Франции, а позднее и в Сингапуре, оспаривали законность и моральную обоснованность введенных в государственных школах запретов на ношение хиджабов вопреки мнению учениц-мусульманок (или их родителей). В Британии защитники прав животных выступают против предоставленного религиозным меньшинствам разрешения нарушать нормы гуманного забоя скота, чтобы мясо могло считаться «кошерным» или «халяль». Во многих западных странах бурные дебаты вызывает обычай увечить гениталии детей женского пола, на соблюдении которого настаивают родители-иммигранты из Восточной Африки; власти с трудом пытаются найти компромисс между уважением к правам меньшинств и соблюдением ценностей, характерных для общества в целом¹⁰⁵.

Варианты реакции на культурное многообразие. Общество может реагировать на культурное многообразие по-разному, и не всегда эта реакция означает признание идеи мультикультурализма. Можно выделить пять вариантов такой реакции.

Изоляционизм. Наиболее очевидная реакция общества – попытка не допустить возникновения культурного многообразия, лишив посторонних права въезда в страну и проживания в ней, особенно посторонних, отличающихся от основного населения в культурном плане. В свое время такой подход взяли на вооружение Австралия и Япония. В первой из этих стран политика «Австралия для белых» была реализована первым актом австралийского парламента – Законом об иммиграции 1901 г. Первоначально цель иммиграционной политики австралийских властей состояла в ассимиляции мигрантов с преимущественно англо-кельтским населением. Въезд в страну на постоянное жительство тщательно контролировался, чтобы обеспечить принадлежность ее жителей к белой расе и британской культуре. Предпочтение отдавалось британцам, на втором месте были уроженцы Северной Европы. Въезд жителей южно-европейских стран считался менее желательным, а азиаты и другие представители небелых рас рассматривались как абсолютно нежеланные мигранты. В результате мигрантам из категории «желанных» предоставлялись финансовые стимулы для переезда в Австралию, а жителей азиатских стран туда не допускали. Лишь в 1960-х гг. начали приниматься меры по отмене этих ограничений, а официально с этого немусульманского меньшинства. Профсоюзы перестали заниматься политикой в 1973 г.¹⁰⁶

Общество или его руководители могут выбрать путь изоляционизма, закрывая доступ всем «чужакам», кроме избранного меньшинства, по многим причинам. Порой это связано со стремлением некоторых слоев защитить или сохранить свои традиционные преимущества и привилегии. К примеру, мусульманская элита может также порой негативно относиться к иммиграции из бедных стран, поскольку она может обернуться снижением зарплат из-за увеличения численности неквалифицированных работников на рынке труда. Однако важнейшей причиной изоляционистской иммиграционной политики является страх перед изменением культурной составляющей общества¹⁰⁷.

Ассимиляторство. Одна из альтернатив изоляционизму заключается в том, чтобы допускать в страну приезжих, но при этом проводить политику их ассимиляции, ограничивая тем самым масштабы влияния посторонних на культуру принимающего общества. Этот подход связан с культурным воздействием на иммигрантов, но он может применяться и в отношении коренных народов. Так, в период проведения политики «Австралия для белых» считалось необходимым ассимилировать аборигенов, привить им европейскую культуру преимущественно англо-кельтского общества. В результате

социальная политика Австралии на протяжении значительной части XX в. преследовала ассимиляторские цели сразу по двум фронтам, обеспечивая соответствие новоприбывших и коренного населения конкретным культурным стандартам¹⁰⁸.

Мягкий мультикультурализм. Хотя ассимиляцию трудно навязать силой, ее непросто и избежать. В любом обществе, где существует достаточная степень свободы, люди будут общаться и подражать друг другу. Тенденцию к единообразию искоренить так же трудно, как и стремление некоторых людей идти по жизни своим, особым путем. По соображениям целесообразности или здравого смысла новоприбывшие и меньшинства в любом обществе будут стараться следовать преобладающим нормам, поскольку это облегчает жизнь, делает ее приятнее и сокращает издержки. Проще выучить язык, на котором говорит большинство населения, чем ждать, пока остальные выучат ваш. Дружбу также легче завязывать с людьми, с которыми у вас есть что-то общее. Наконец, иметь широкий круг общения и дружеских связей лучше, чем замыкаться в компании немногих, которые полностью разделяют ваш образ жизни¹⁰⁹.

Жесткий мультикультурализм. Одна из характеристик мягкой мультикультурной политики заключается в том, что в ее рамках возможна ассимиляция людей не столько потому, что они сами этого хотят, сколько потому, что у них нет особого выбора. В результате представители культурных меньшинств в обществе либо неспособны поддерживать свою особую идентичность, потому что это связано с чрезмерными издержками, либо не могут полностью участвовать в жизни общества из-за своих культурных представлений и традиций. Жесткий мультикультурный подход заключается в том, что общество должно принимать активные меры для обеспечения таким людям не только полноценного участия в жизни общества, но и максимальных возможностей для сохранения особой идентичности и традиций. Согласно этой точке зрения, к разнообразию следует не просто относиться толерантно – его нужно укреплять, поощрять и поддерживать, как финансовыми средствами (при необходимости), так и путем предоставления культурным меньшинствам особых прав.

Разница между мягким и жестким вариантами мультикультурализма заключается в степени. Оба они уходят корнями в либеральную политическую теорию: жесткий мультикультурализм отражает идеи современного либерализма, а мягкий – классического¹¹⁰.

Апартеид. Чтобы наш анализ носил исчерпывающий характер, необходимо упомянуть еще один вариант реакции на существование культурного многообразия – апартеид. Он не закрывает представителям культурных меньшинств доступ в страну (как правило потому, что это по определению невозможно), но предусматривает полный запрет на их ассимиляцию. Пример такого режима – Южноафриканская респуб-

лика в период правления белого меньшинства, хотя в данном случае группы, лишенные права полноценного участия в жизни общества, составляли большинство населения¹¹¹.

* * *

Итак, на примере зарубежных стран мы рассмотрели основные тенденции в области практического применения идей мультикультурализма, акцентируя особое внимание на проблемах сохранения национальных культур, положения женщин, проблем иммигрантов, прав человека и прав групп (коллективные и индивидуальные права), религиозного и языкового разнообразия и, наконец, формирования новых идентичностей. 2000-е гг. и для Российской Федерации станут временем роста интереса к концепции мультикультурализма и возможностях его внедрения в практику жизни россиян. Однако здесь, как отмечает академик РАН В.А. Тишков, следует быть крайне осторожными и внимательными, поскольку в его основе заложены как позитивные, так и негативные последствия для будущего России¹¹².

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Тишков В.А. Теория и практика многокультурности // Малахов В.С., Тишков В.А. Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002.
2. Blom I., Maussart L., Ernste H. Multiculturalism and Will Kymlicka // Geographical approaches. 2006. № 19–12. (Пер. В. Дождевой).
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Parekh B. What's multiculturalism // Multiculturalism. A symposium on democracy in culturally diverse societies. 1999. № 484. (Пер. Т. Анищенко).
6. Ibid.
7. Kymlicka W. Cultural responsive policies // United nations development programme. human development report office. 2004. № 5. (Пер. Афанасьевой).
8. Abbasi Kh., Phillips A. Multiculturalism without culture // Graduate journal of social science. 2008. Vol. 5. Issue 1. P. 98. (Пер. Л. Садретдиновой).
9. Ibid. P.100.
10. Kymlicka W., Banting K. Immigration, multiculturalism and the welfare state // Ethics and international affairs. 2006. № 20 (3). (Пер. М. Гемтахан).
11. Тишков В.А. Теория и практика многокультурности
12. Konig Th. The hegemony of multiculturalism // Croatian political science. 2002. № 38 (5). P. 48–61. (Пер. В. Мирзоян).
13. Ibid.
14. Eisenberg A. Equality, trust and multiculturalism // Trust for social diversity. 2002. May. P. 1–30. (Пер. О. Загоровой).
15. Ibid. P.5.
16. Ibid. P.8.
17. Ibid. P.10.
18. Ibid. P.16.

19. Kymlicka W., Banting K. Immigration P. 281.
 20. Ibid. P. 285.
 21. Kymlicka W. Cultural Responsive.
 22. Ibid.
 23. Ibid.
 24. Ibid.
 25. Ibid.
 26. Осанов А.А. Бытие-с-другим: Интерсубъективный уровень человеческого бытия // Сущность и структура человеческого бытия. Владимир, 2001.
 27. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
 28. Флоренский П.А. «Имена», М., 2000. С. 67.
 29. Шапинская Е.Н. Культура «Другого» в классических и постклассических теоретических исследованиях // Материалы международной интернет-конференции, проходившей 16.09–16.11.2002 г. на информационно-образовательном портале www.auditorium.ru М., 2003. С. 12.
 30. Бахтин М.М. Человек у зеркала // Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. М., 2000. С. 240. Отрывок датируется концом 1943, т. е. до выхода в свет программных работ Ж. Лакана.
 31. Асеева Н.А. Альтернативное в культурологии: Методологический анализ: Автореф. ... к. филос. н. М., 2003. С. 15.
 32. Там же. С. 7.
 33. Осанов А.А. Бытие-с-другим.
 34. Бахтин М.М. Из записей 1970–71 гг. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 342.
 35. Турнье М. Пятница или Тихоокеанский лимб. СПб., 1999. С. 60.
 36. Статья, сопровождающая пресс-релиз проекта Refugium (Убежище) Государственный музей архитектуры им. А.В. Щусева при участии Гете-института, Москва. 20.06.20.07.2003. // www.muar.ru
 37. Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. М., 2000. С. 307–308.
 38. Шапинская Е.Н. Культура «Другого». С. 13.
 39. Цит. по: Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск, 1999.
 40. Шапинская Е.Н. Культура Другого. С. 17.
 41. Harvey D. The condition of postmodernity. Oxford, 1989. P. 300.
 42. Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб., 2003. С. 474.
 43. Там же. С. 474.
 44. Там же. С. 474–475.
 45. Abbasi Kh., Phillips A. Multiculturalism. P. 100.
 46. Ibid. P. 102.
 47. Тишков В.А. Теория и практика многокультурности. С. 339.
 48. Kymlicka W. Cultural Responsive.
 49. Ibid.
 50. Eisenberg A. Equality. P. 10.
 51. Ibid. P. 8.
 52. Ibid. P. 19.
 53. Ibid. P. 12.
 54. Ibid. P. 18.
 55. Ibid. P. 2.
 56. Stojanovic N. Swiss nation-state and its patriotism a critique of Will Kymlicka's account of multinational states // Polis. 2003. V. 11. P. 45. (Пер. Л. Зубаровой).
 57. Ibid. P. 48.
 58. Ibid. P. 49.
 59. Ibid. P. 50.
 60. Kymlicka W. Multiculturalism and minority rights: West and East // Journal on ethno-politics and minority issues in Europe. 2002. № 4. (Пер. Новиковой).
 61. Ibid.
 62. Ibid.
 63. Ibid.
 64. Ibid.
 65. Ibid.
 66. Ibid.
 67. Ibid.
 68. Ibid.
 69. Kuna M. God, Christian values and the European constitution: Should the latter refer to the former and why? // Paper at the symposium «The Christian idea of Europe». 2004. Ruzomberok Slovakia. (Пер. Т. Анищенко).
 70. Ibid.
 71. Ibid.
 72. Bunting M. The Islamic tradition of democracy, human rights and secularism // Democracy and Islam. London, 2006. P. 25. (Пер. Д. Ватуниной).
 73. Afshar H. Democracy and Islam. London, 2006.
 74. Werbner P. The Translocation of culture: Migration, community and the force of multiculturalism in history // IIS. Discussion Paper. № 48. (Пер. Анищук).
 75. Ibid.
 76. Ibid.
 77. Blom I., Maussart L., Ernste H. Multiculturalism.
 78. Ibid.
 79. Lacroix J. Comments on Schnapper and Banting and Kymlicka // Ph. Van Parijs (ed). Cultural diversity versus economic solidarity. Brux-

- elles, 2004. P. 285. (Пер. А. Красновой).
80. Ibid. P. 290.
81. Eriksen J.M., Stjernfelt. Culturalism: Culture as political ideology // www.eurozine.com. (Пер. В. Большаковой).
82. Ibid.
83. Ibid.
84. Ibid.
85. Kymlicka W. Multiculturalism and Minority Rights.
86. Ibid.
87. Ibid.
88. Ibid.
89. Soutphommasane T. Grounding multicultural citizenship: From minority rights to civic pluralism // Journal of intercultural studies. 2005. Vol. 26. № 4. P. 401-416. (Пер. Мирзоян).
90. Ibid. P. 410.
91. Ibid. P. 412.
92. Ibid. P. 415.
93. Ibid. P. 418.
94. Ibid. P. 419.
95. Ibid. P. 411.
96. Blom I., Maussart L., Ernste H. Multiculturalism.
97. Ibid.
98. Kymlicka W. Cultural Responsive.
99. Ibid.
100. Ibid.
101. Follsdal L. Global ethics and respect for culture // Cheryl Hughes, Yeager Hudson. Social Philosophy today. Lewiston, 2000. (Пер. Н. Зелинской).
102. Ibid.
103. Ibid.
104. Kukathas Ch. The liberal archipelago: A theory of diversity and freedom. London, 2003. (Пер. В. Большаковой).
105. Ibid.
106. Ibid.
107. Ibid.
108. Ibid.
109. Ibid.
110. Ibid.
111. Ibid.
112. Тишков В.А. Теория и практика многокультурности. С. 348.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Akbar A., Brian F. After terror: Promoting dialogue among civilizations. London: Polity Press, 2005.
2. Anderson B. Imagined communities. Verso, 1991.
3. An-Naim, Abdullahi Ahmed, ed., Human rights in cross-cultural perspectives: A quest for consensus. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1995.
4. Appleby, R. Scott. The ambivalence of the sacred: religion, violence, and reconciliation. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
5. Appleby, R. Scott. The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
6. Arnason, Johann P. Civilisational patterns and civilizing processes // International sociology. 2001. V.16.№ 3. P. 387-405.
7. Arnason, Johann P. Civilisations in dispute: Historical questions and theoretical traditions. Leiden; Boston: Brill, 2003.
8. Asad, T. Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford: University Press, 2003.
9. Australian multiculturalism for a new century: Towards inclusiveness. Canberra: Commonwealth of Australia, 1999.
10. Barry B. Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism. Cambridge: Polity Press, 2001.

11. *Bell, Daniel A.*, ed. *East meets West: Human rights and democracy in East Asia*. Princeton; N.Y.: Princeton University Press, 2000.
12. *Bentley, Jerry H.* Cross-cultural interaction and periodization in world history // *The American historical review*. 1996. V. 101. № 3. P. 749–770.
13. *Berger, P.* Secularization and pluralism. 1966. P. 201–204.
14. *Berger, Peter and Samuel P. Huntington* (eds.) *Many globalizations: Cultural diversity in the contemporary world*. N.Y.: Oxford university press, 2003.
15. *Berger, Peter L.* *The limits of social cohesion: Conflict and mediation in pluralist societies*. Ed. Boulder: Westview press, 1998.
16. *Berger, Peter L.*, ed. *The desecularization of the world*. Washington, D.C.: Ethics and public policy centre, 1999.
17. *Beyer, Peter.* *Religion and globalization*. London: Sage, 1994.
18. *Blaut J.* *Eight Eurocentric historians*. N.Y. \$ London: Guilford, 2002.
19. *Bozeman A.* *Politics and culture in international history: From the ancient Near East to the opening of the modern age*. London: Transaction Publishers, 1994.
20. *Bull H. and Adam Watson* (eds.). *The expansion of international society*. Oxford, 1984.
21. *Casanova, Jose.* *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago press. 1994.
22. *Castells, Manuel.* *The power of identity the information age: Economy, society and culture*. Vol. II. Cambridge: Blackwell, 1997.
23. *Taylor Ch.* Conditions for an unforced consensus on human rights // *The East Asian challenge for human rights* / Eds. J. Bauer and A.D. Bell. Cambridge: Cambridge university press, 1999. P. 125–44.
24. *Taylor Ch.* *The politics of recognition // Multiculturalism: Examining the politics of recognition* / Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton university press, 1994.
25. *Chowdhry, Geeta and Sheila Nair.* *Power, postcolonialism, and international relations: Reading race, gender, and class*. Routledge, 2002.
26. *Connolly W.E.* *Why i am not a secularist*. Minneapolis: Minnesota university press. 1999.
27. *Dallmayr F., Manoocheri A* (eds.). *Civilizational dialogue and political thought: Tehran Papers*. Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
28. *Dallmayr F.* *Beyond monologue: For a comparative political theory // Perspectives on Politics*. 2004. № 2.
29. *Dallmayr F.* *Alternative visions: Paths in the global village*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1998.
30. *Dallmayr F.* *Beyond Orientalism: Essays on cross-cultural encounter*. Albany: State university of New York press, 1996.
31. *Dallmayr F.* *Dialogue among civilisations: Some exemplary voices*. N.Y.: Palgrave, 2002.
32. *Delanty G.* (ed.) *Europe and Asia beyond East and West*. London: Routledge, 2006.
33. *Delanty G.* *Social theory in a changing world: conceptions of modernity*. Polity press. 1999.
34. *Deveux M.* *Cultural pluralism and dilemmas of justice*. Ithaca: Cornell university press, 2000.
35. *Dunn K., Patricia M. Goff* (eds.). *Identity and global politics: empirical and theoretical elaborations*. N.Y.: Palgrave, 2004.
36. *Dussel E.* *Beyond Eurocentrism: The world system and the limits of modernity // The cultures of globalization*. Durham: Duke university press. 1998.
37. *Eisenstadt Sh. N.* (ed.) *Reflections on multiple modernities: European, Chinese and other interpretations*. Leiden: Brill, 2002.

38. *Enrique D.* World system and trans-modernity // *Nepantla*. 2002. № 3.2.
39. *Esposito J., Michael Martin Watson.* Religion and global order. University of Wales press, 2000.
40. *Etzioni A.* From empire to community: A new approach to international relations. N.Y.: Palgrave, 2004.
41. *Falk R.* Religion and humane global governance. N.Y.: Palgrave, 2001.
42. *Fox J.* Religion as an overlooked element of international relations // *International studies review*. 2001. № 3.
43. *Geuijen, C.H.M., Wekker, G., Wilterdink, M.* Multiculturalisme. Utrecht, 1998.
44. *Gong G.* The standard of civilisations in international society. Oxford: Clarendon press, 1984.
45. *Gordon M.* Assimilation in American life. N.Y.: Oxford university press, 1964.
46. *Gutmann A.* Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton university press, 1994.
47. *Haynes J.* Religion in global politics. Harlow: Longman, 1998.
48. *Huntington S.* The clash of civilizations and the remaking of world order. London: Simon & Schuster, 1996.
49. *Hurd E.* The politics of secularism in international relations. Princeton university press: 2008.
50. *Jameson F., Masao M.* The cultures of globalization. Durham: Duke university press, 1998.
51. *Johnston D., Cynthia S.* Religion, the missing dimension of statecraft. Oxford: Oxford university press. 1995.
52. *Kelly P.* (ed). The life of Brian, or, now for something completely difference-blind // *Multiculturalism reconsidered*. Cambridge: Polity, 2002.
53. *Kepel G.* The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world. London: Polity Press. 1994.
54. *Kymlicka W.* Justice and minority rights // *Contemporary political philosophy: An anthology*. Malden: Blackwell Publishers Inc., 1998.
55. *Kymlicka W.* Liberalism, community and culture. Oxford: Clarendon press, 1989.
56. *Kymlicka W.* Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights. Oxford: Oxford university press, 1995.
57. *Kymlicka W.* Multiculturalism as fairness // *Journal of political philosophy*. V. 5. № 4. 1997.
58. *Kymlicka W.* Politics in the vernacular: Nationalism, multiculturalism and citizenship. Oxford: Oxford university press, 2001.
59. *Kymlicka, W.* (ed). The rights of minority cultures. Oxford, 1995.
60. *Kymlicka, W.* Multicultural odyssey: Navigating the new international politics of diversity. Oxford: OUP, 2007.
61. *Kymlicka, W.* Multicultural citizenship. Oxford, 1995.
62. *Lapid Y.* The return of culture and identity in international relations theory. London: Lynne Rienner, 1996.
63. *Ling L.H.M.* Postcolonial international relations: Conquest and desire between Asia and the West. N.Y.: Palgrave, 2002.
64. *Linklater A.* The transformation of the political community: Ethical foundations in a post-Westphalian era. Cambridge: Polity press, 1997.
65. *Lopez M.* The origins of multiculturalism in Australian politics, 1945–1975. Melbourne: Melbourne university press, 2000.
66. *Lukes S.* Liberals and cannibals: The implications of diversity. N.Y.: Verso, 2003.
67. *Lynch M.* The dialogue of civilisations and international public spheres // *Millennium: Journal of international studies*. 2000. № 29. № 2.

68. *Mary K.* New and old wars: Organised violence in a global era. Cambridge: Polity press, 1999.
69. *Parekh B.* Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory. London: Macmillan, 2000.
70. *Parekh B.* A new politics of identity: Political principles for an interdependent world. Palgrave, 2008.
71. *Parekh B.* Non-ethnocentric universalism // Human rights in global politics. Cambridge: Cambridge university press, 1999.
72. *Petito F.* Religion in international relations: The return from exile. N.Y.: Palgrave, 2003.
73. *Pickus N.M.J.* Creating citizens for the 21st century // Immigration and citizenship in the 21st Century. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998.
74. *Rawls J.* The law of peoples – with the idea of public reason revisited. Cambridge: Harvard university press, 1999.
75. *Said E.* Orientalism: Western conceptions of the Orient. Penguin Books, 1978.
76. *Shapcott R.* Justice, community and dialogue in international relation. Cambridge: Cambridge university press, 2001.
77. *Shmuel N.E.* The civilisational dimension in sociological analysis // Thesis eleven. 2000. V. 62. № 1.
78. *Stark R.* Secularization // Sociology of religion. 1999. V. 60. № 3.
79. *Taylor Ch.* A secular age. Harvard university press, 2007.
80. *Taylor Ch.* Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton, 1994.
81. *Thomas S.* The global resurgence of religion and the transformation of international relations. N.Y.: Palgrave, 2005.
82. *Tiryakian E.A.* Introduction: The civilisation of modernity and the modernity of civilisations // International sociology. 2001. № 16. № 3.
83. *Turner B.S.* Orientalism, postmodernism and globalism. N.Y., Routledge, 1994.
84. UNESCO. The convention on the protection and promotion of the diversity of cultural expressions. General Conference of UNESCO, adopted on 20 October 2005 // www.unesco.org/culture/en/diversity/convention
85. *Vincent A.* (ed.) Liberalism, multiculturalism and oppression // Political theory: Tradition and diversity. Cambridge: Cambridge university press, 1997.
86. *Walzer M.* On toleration. New Haven; London: Yale university press. 1997.
87. *Watson A.* The evolution of international society. A comparative historical analysis. London: Routledge, 1992
88. *Wight M.* Systems of states. Leicester: Leicester university press, 1977.
89. *Willet C.* Theorizing multiculturalism, A guide to the current debate. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
90. *Williams M.C.* Security and the politics of identity // European Journal of International Relations. 1998. № 4.
91. *Wolf E.* Europe and the people without history. Berkeley: University of California press. 1982.
92. *Zolo D.* The contemporary use of the notion of «empire» // Odysseos and Petito. The international political thought of Carl Schmitt: Terror, liberal war and the crisis of global order. London: Routledge.

По вопросам приобретения материалов обращаться по адресу:
119334, Москва, Ленинский проспект, д.32 а.
Институт этнологии и антропологии РАН
тел. 938-00-19, 938-58-79
E-mail: INFO@IEA.RAS.RU
fax: (7-495) 938-06-00



Ирина Леонидовна Бабич - ведущий научный сотрудник в отделе Кавказа ИЭА РАН. Специалист по истории и этнографии народов Северного Кавказа, участник многочисленных экспедиционных выездов в республики региона, а также российских и международных конференций. Член Евразийского Гарвардского общества, член Американской Ассоциации «Право и общество». Автор нескольких монографий, в т. ч. «Народные традиции в общественном быту кабардинцев», «Эволюция правовой культуры адыгов», «Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия», «Северный Кавказ в составе Российской империи» и др.

Irina BABICH - leading research associate at the Caucasian branch of the IEA RAS. Her field of scholarly interest covers the history and ethnography of the North Caucasian peoples; she has participated in numerous field trips to the area and contributed to many conferences inside and outside Russia. She has several academic publications to her name, including «Narodnye traditsii v obshchestvennom bytu kabardintsev» («Folk Traditions in the Kabardins' Public Life», 1996), «Evolutsia pravovoy kul'tury adygov» («Evolution of the Adighes' Legal Culture», 1999), «Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoy Kabardino-Balkarii: perspektivy i posledstvia» («Islamic Revival in Kabardino-Balkaria: Prospects and Repercussions», 2004), «North Caucasus in the Russian Empire» (2007) and others. She is a member of Association «Law and Society» (USA), Central Eurasian Studies Society (Harvard. Cambridge, U.S.A.)



Ольга Витальевна Родионова — кандидат культурологии, доцент Кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.

Olga Rodionova — Ph. Culturology, prof. of the Department of World Culture of the Moscow State Linguistic University.