

## Мультикультурализм: толерантность или признание?\*

В.В. Миронов, Д.В.Г. Миронова

Статья посвящена проблеме мультикультурализма, как в теоретическом, так и в практико-политическом аспектах. Рассматривается соотношение национальной культуры и культуры мигрантов, а также проблема интеграции и толерантности. Обсуждаются модели интеграции, основанные на различных представлениях о демократии (республиканская, либеральная, делиберативная). Обосновывается вывод о том, что толерантность может быть лишь временным состоянием, на смену которому должно прийти признание особенности Другого, встроенное в соответствующую государственную и общественную систему.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** культура, демократия, мультикультурализм, толерантность, признание, диалог, Другой.

**МИРОНОВ** Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, декан Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

vlamironov@yandex.ru

**МИРОНОВА** Дагмар Вали Герта — кандидат философских наук, доцент Факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

dagmar@mail.ru

Статья поступила в редакцию 25 января 2017 г.

Цитирование: *Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 16–28.*

В локальной модели культуры, которая господствовала до начала XX в., то есть до появления современных форм глобальной коммуникации, главным упорядочивающим началом выступал человеческий разум (см.: [Гердер 1977, 440–441]), причём не абстрактный, а являющийся субъектом конкретно-исторического социума. Поэтому указанное “культурное упорядочение” было процессом, всякий раз связанным с конкретной культурой и конкретным этносом. Всё, что возникало и возникает в культуре, будь то наука, экономика или искусство, архитектура или формы общественного и политического устройства, в большей или меньшей степени окрашено в “национальные тона”. В то же время, “общечеловеческая культура” представляет собой целостность иного типа, в которой реализуется единство разнообразного, а не тотального. По сути, это система взаимодействующих локальных культур, которые долгий период развивались как относительно замкнутые образования, основанные на системе доминирующих (национальной,

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: грант № 17-18-01620 “Антропологические трансформации в условиях сетевых медиа: новые режимы власти, знания, идентичности и коммуникации” (The article was prepared with financial support of RSF: grant № 17-18-01620 “Antropological transfers in new media era: new standards of power, knowledge, identity and communication”).

© Миронов В.В., Миронова Д.В.Г., 2017 г.

этнической, религиозной) ценностей, определяющих идентичность индивида данной культуры. Тем не менее "...культура не имеет границ и обогащается в развитии своих особенностей, обогащается от общения с другими культурами. Национальная замкнутость неизбежно ведет к обеднению и вырождению культуры, к гибели её индивидуальности" [Лихачев 2006, 104]. Такая противоречивость порождала необходимость диалога как важнейшего механизма коммуникации между культурами. Но сегодня мы становимся свидетелями размывания локального характера культур за счёт втягивания их в систему глобального коммуникационного пространства и деформации культурного диалога.

Главным средством коммуникации между культурами выступает язык, который является не просто средством передачи информации, а включает в себя такую компоненту, как память. Или, как блестяще сформулировал Ю. М. Лотман: "Язык — это код плюс его история" [Лотман 1992, 13]. Память отражает сущность и особенности конкретной культуры, выступая средством сохранения и ретрансляции её смыслов и значений, определяя их своеобразие и обеспечивая преемственность исторических стадий развития культуры. Память — это некий закодированный смысл (закодированный не только языком, но и самой историей данной культуры), который в большей степени доступен представителю собственной культуры и порождает трудности понимания для представителя иной культуры. Это определяет "напряжение" в процессе диалога культур, которое связано с тенденцией сохранения каждой из культур собственных смыслов и значений. Коммуникация между культурами вплоть до середины прошлого века осуществлялась как диалог внутри семиосферы (Ю. М. Лотман), или "культуросферы" (Д. С. Лихачёв), как особого коммуникационного пространства, в котором по аналогии с биосферой, роль "живого" элемента выполняет язык или, точнее, языки, с их различающимися смыслами и разнообразием социокультурных форм функционирования [Лотман 1996, 194].

Отсюда вытекает значение национального языка, который выступает смысловым стрежнем культуры, особенно в условиях процессов глобализации, когда нам настойчиво предлагают: «...либо выбрать один господствующий язык — "глобализованный" англо-американский — и конвертировать всё на этот язык; либо ввести в игру поддержание плюрализма, всякий раз подчёркивая смысл и важность различий, потому что только так можно действительно облегчить общение между языками и культурами» [Кассен 2015, 13].

**Первый путь** ведёт к разрушению национальной культуры, так как не все её смыслы переводимы на другой язык. "Заполняющие семиотическое пространство языки различны по своей природе и относятся друг к другу в спектре от полной взаимной переводимости до столь же полной взаимной непереводимости" [Лотман 1996, 166]. А значит, кажущееся удобным сведение к одному языку угрожает потерей идентичности индивида и может способствовать разрушению национальной культуры с далеко идущими последствиями, вплоть до становления модели тотального единства, которое из сферы языка может переключаться в социум.

**Второй путь**, основанный на понимании другой культуры, на понимании самой возможности существования Другого, иных систем ценностей способствует диалогу, а значит, может содействовать возникновению новых смыслов. Поскольку "...в большинстве случаев разные языки семиосферы семиотически асимметричны, то есть не имеют взаимно однозначных смысловых соответствий, то вся семиосфера в целом может рассматриваться как генератор информации" [Лотман 1996, 169]. Признавая плюрализм культур и их языков, подчёркивая различия, но и необходимость понимания, мы можем обеспечить словесное взаимопроникновение культур, накапливая разнообразные "культурные слои" [Кассен 2015, 13] всей общей человеческой культуры, то есть обогащать, а не упрощать её. В таком понимании культуры, национальный язык является фундаментом и связующим звеном, формируя стабильное ядро культуры, фиксируя смыслы ценностей данной культуры и особенности ее формирования (см.: [Миронов 2016, 27—43]). А это, в свою очередь, обеспечивает стабильность и комфортность индивиду, ощущающему себя идентичным своей культуре.

Диалог между культурами носит напряжённый характер, связанный с разными стадиями развития каждой из культур, их “исторического возраста”, что также порождает трудности взаимного восприятия. Вырабатываются механизмы, обеспечивающие как готовность диалога с другой культурой, так и, напротив, блокирующие возможность проникновения нежелательного. Это реализуется в виде своеобразных дихотомий или культурных оппозиций<sup>1</sup>.

В контексте нашего исследования, наиболее важна дихотомия “свой — чужой”, которая фиксирует описанное противоречие, возникающее при взаимодействии культур. “Свое” (внутрикультурное) рассматривается как более ценное, чем “чужое”, отрицание моего, а значит, в определённой ситуации, чуждое или даже враждебное. Вырабатывается некий “иммунитет” к смыслам иной культуры. Уже это ограничивает абсолютную идентичность представителей разных культур. Внешняя культура представляет для нас закодированную историю её становления систему ценностей, которые в целом ряде случаев нам приходится расшифровывать для понимания. А общение между культурами осуществляется как многоуровневый диалог, в результате которого мы познаём не только другую культуру, но и собственную. Адаптация здесь может происходить в условиях большого смыслового несовпадения, и область тождества является предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного, а потому нетривиального и интересного. “Ценность диалога оказывается связанной не с... пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями... мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозможным” [Лотман 1992, 15]. Именно разрешение такого противоречия, основанного на признании равноправности всех культур, является условием развития человеческой культуры в целом, и, напротив, абсолютизация доминирования ценностей одной культуры так или иначе связана с “подавлением” другой культуры и ослаблением культурного разнообразия как такового.

В результате глобализации происходит трансформация процесса диалога. Культуры погружаются в глобальное коммуникационное пространство, которое функционирует по принципам доминирующей в научно-техническом отношении культуры. Термин “американизация”, который часто при этом употребляется, вовсе не означает неуважительного отношения к стране, а лишь фиксирует факт её лидерства в современном глобальном сообществе, и прежде всего в области информационных технологий<sup>2</sup>.

Одним из проявлений такой трансформации выступают **мощнейшие миграционные процессы**, охватившие современный мир и прежде всего Европу.

Первыми в достаточно большом масштабе с этой проблемой столкнулись США, которые, по сути, являлись своеобразным магнитом, притягивающим миграционные потоки с одновременным вытеснением на периферию местного населения. Именно здесь возникает **концепция “плавильного котла”** (“Melting Pot”) исходящая из того, что люди разных культур, национальностей, рас, религий и т.д. при совместном проживании полностью ассимилируются и интегрируются, в результате чего должна возникнуть новая идентичность. Рассуждая абстрактно, такой “синтетический” вариант интеграции можно представить как систему, обогащённую разнообразием культур<sup>3</sup>. Однако на практике необходимость регулирования жизни массы переселенцев, оказавшихся в новых условиях, породила систему запретов, в том числе нарушающих их свободу [Cubberley 1909, 15]. По сути, модель “обогащённой культуры” осталась лишь декларацией, так как в ней не оказалось связующего звена, которым могла бы выступать национальная культура, а реализовалась система искусственно объединённых традиций и обычаев. “Плавильный котел” превратился в “салатницу” (“Salad bowl”), с перемешанными в ней кусочками разных культур, или “мультикультурную мозаику”, — таков пример Канады, а чуть ранее Пруссии периода грюндерства, где в течение определённого периода в рамках относительно стабильного государства проживали разные этносы.

В начале первого десятилетия нынешнего столетия в Германии возникла концепция интеграции, в которой роль связующего элемента отводится **руководящей, или**

**базовой, культуре (Leitkultur)**<sup>4</sup> страны пребывания, с присущей ей системой общеевропейских ценностей, таких как демократия, светское государство, просвещение, права человека и гражданское общество. Данная концепция предусматривала возможность синтеза различных культур на основе их взаимообогащения. Основанная на ней модель относительно успешно работала, пока речь шла о самих европейцах, но “даёт сбой” в случае адаптации наполнивших Европу представителей других культур. В Германии, кроме того, возникли “идеологические” основания для её критики, поскольку в качестве базовой должна была выступать немецкая культура, что порождало ассоциации с нацистским прошлым, в котором именно на превосходстве всего немецкого выстраивалась репрессивная культурная политика национал-социалистов.

Итак, как правило, мы имеем дело с ситуацией, когда мигранты продолжают жить в системе законсервированных ценностей собственных культур, которые являются для них доминирующими, и лишь формально соглашаются с ценностями новой для них европейской культуры, что является необходимым условием их правового статуса. Двойственность существования мигрантов проявляется в том, что они становятся полноправными субъектами права принявшей их страны, но при этом их жизнь, по большей части, протекает в замкнутых условиях национальных “резерваций” как своеобразных “параллельных” сообществ, неких “мини-государств”.

В результате модель “плавильного котла”, нацеленная на создание новой идентичности, и модель “базовой культуры”, предусматривающая частичное сохранение идентичности при определенном сочетании её с “новой” культурой, отодвигаются на задний план, а доминирующей становится **модель мультикультурализма**. Её суть заключается в том, что современное глобальное общество является открытой системой со свободным каналом обмена человеческим ресурсом, а значит, и разными культурами, что в перспективе предполагает растворение государственных границ, препятствующий такому обмену.

Модель мультикультурного общества была сформулирована Чарльзом Тейлором в конце 60-х гг. прошлого столетия, и основанием для неё стала необходимость решения вопроса о равных гражданских правах и признании иммигрантов [Taylor 1993]. Тейлор описал юридические и политические истоки неравного обращения с различными группами населения внутри общего для них государства. Данная модель базируется на том, что одной только сдержанности по отношению к мигрантам недостаточно и они должны получить полные права с одновременным сохранением их внутрикультурного статуса и привычного уклада жизни. Вновь прибывших необходимо не просто терпеть, а признавать в качестве равноправных личностей. В основе такого отношения должно лежать не формально декларируемое равенство, а признание сосуществования “различного” в рамках единой культуры. По сути, это формулировка принципа толерантности, который не сводим лишь к требованию *терпеть* другого. Однако такой подход остаётся достаточно декларативным, и на практике его выполнение сталкивается с целым рядом проблем. В частности, один из основных демократических принципов обеспечения равных прав для всех граждан неизбежно вступает в противоречие с необходимостью “временного” ограничения прав мигрантов в период их “правовой адаптации”, а также с их реальным неравенством по отношению к основному населению.

Один из первых опытов по реализации модели мультикультурализма имеет место в Канаде. В его основе лежит попытка синтезировать две базовые культуры: английскую и французскую – как культуру переселенцев – и культуру коренных жителей. Это было закреплено в соответствующих конституционных принципах и актах. Данная политическая конструкция стартовала в начале 70-х гг., а в 1982 г. была закреплена Конституционным актом и Канадской хартией прав и свобод (как первой части Конституционного акта) [Черешнев, Расторгуев 2012, 231]. Но если в Канаде, с уже установившимся здесь доминирующим положением двух “больших” иммигрантских культур, идеи мультикультурализма были реализованы (хотя до сих пор возникают противоречия и между самими этими культурами, и между ними и культурами местными),

то в большинстве других стран политика, основанная на данной модели, стала давать сбои, так как неизбежно порождала дискомфорт сосуществования разных культур в едином пространстве государства. Нельзя упускать из виду, что в современный период массовой миграции "...целью мигрантов стала не адаптация к традициям и образу жизни коренного населения, а стремление получить набор социальных гарантий и прав, которых они лишены на родине" [Черешнев, Расторгуев 2012, 230].

Все это заставило говорить о крахе модели мультикультурного общества. В начале февраля 2011 г. на совещании по вопросам безопасности в Мюнхене довольно резко высказался на эту тему тогдашний английский премьер-министр Дэвид Кэмерон: "Мы позволили ослабить нашу коллективную идентичность. Следуя доктрине государственного мультикультурализма, мы стимулировали различные культуры к сепаратному существованию — в отрыве одна от другой и от нашего магистрального направления" [Cameron 2011 web]. Этот вывод показывает, что модель сепаратного существования *реализует принцип "примитивной" толерантности, устанавливает простейшую форму сосуществования культур и может в лучшем случае быть лишь предпосылкой более сложной формы интеграционной идентичности*. Возникает не столько теоретическая, сколько практическая проблема реализации часто лишь декларируемого принципа равенства всех культур в конкретном государстве. Каким образом реализовать его в правовом пространстве национального государства, избегая наделять особым статусом собственную культуру и в то же время стремясь сохранить её на фоне равноправного и самобытного развития других культур? Фактически речь идёт здесь о принципах демократического устройства государства и, в первую очередь, о равенстве как базовом принципе: равенство должно реализовываться как в отношении индивидов, являющихся гражданами государства, так и проживающих в стране групп населения.

По сути, это возвращает нас к триаде свободы, братства и равенства, которая была провозглашена ещё Французской революцией. Вспомним кратко сущность этой триады. В *Декларации прав человека и гражданина* **свобода** определялась как "...возможность делать всё, что не наносит вреда другому: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека ограничено лишь теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами" (Декларация прав человека и гражданина, ст. 4). Свобода признается, таким образом, *сущностной особенностью индивида*, а принцип свободы — выходящим за рамки права. **Братство** (понятие, которое обычно опускают, ввиду его "интуитивной" понятности) определялось следующим образом: "Не делай другим того, что не хотел бы получить сам; делай по отношению к другим такие благие поступки, какие хотел бы по отношению к себе" (Там же: Обязанности, ст. 3). И. Кант подхватил это понимание (известное с ветхозаветных времён), переведя его в область морали, которая носит характер категорического императива и находится вне области права. **Равенство** конституция 1791 г. трактует как равенство перед законом, то есть как формальное равенство: "Всем гражданам ввиду их равенства перед законом открыт в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме обусловливаемых их добродетелями и способностями" (Там же, ст. 6).

Таким образом, высшие гражданские ценности представляют синтез естественного качества, присущего индивиду, быть свободным, его морального права осуществлять свои устремления, не ущемляя интересы другого, и правового механизма, обеспечивающего соблюдение справедливости. Эти три компонента выступают в качестве своеобразных противовесов доминированию абсолютной свободы одного индивида над другим, уравновешивая поступки человека в обществе.

Вместе с тем в Декларации прав человека и гражданина акцент ставится на *индивидуальном* равенстве перед законом и *индивидуальных* правах. Это отличается от исследуемой ситуации в мультикультурном обществе, где на первый план выступают *коллективное* право и *групповые* интересы, являющиеся объектом интегрирования в национальные правовые системы. Возникает вопрос: как должна выглядеть правовая



система в демократическом государстве, учитывающая весь спектр вопросов, связанных с мультикультурализмом?

И здесь актуальными оказываются идеи Иммануила Канта, который напоминал, что каждый человек имеет неотъемлемые права, принадлежащие ему от рождения и не являющиеся “подарком” государства. **Свобода** выступает априорным принципом, который отражает “свободу каждого члена общества как человека” [Кант 1965, 79], что позволяет дать рациональное правовое обоснование принципам устройства общества. **Равенство** по отношению к другим связано со свободой и возможностью отстаивать свои права относительно других членов общества. **Самостоятельность** (*Sibisufficiencia*) соотносится с гражданином, входящим в число законодателей, и касается не каждого (и это проявление неравенства), из таковых могут быть исключены члены общества, которые не обладают экономической независимостью и т.д. Перечисленные принципы составляют то, что мы называем общественным договором. Государство, базирующееся на данных принципах, выступает как целостный субъект всемирно-гражданского права, а значит, участвует в правовых международных отношениях; именно в этом смысле представители разных государств, по сути, являются субъектами “общечеловеческого государства” [Кант 1994, 13]. У Канта же мы обнаруживаем понятие “всеобщего радушия” — своего рода прообраза идеи мультикультурализма. Всеобщее радушие — это “...право каждого чужака на то, чтобы тот, на чью землю он прибыл, не обращался бы с ним, как с врагом. Он может изгнать его, если это не сопряжено с гибелью пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно” [Кант 1994, 23]. Именно это способствует реализации идеи “вечного мира” как предпосылки успешного развития общества. Не случайно данная тема, которая, с точки зрения современников Канта, выглядела в его творчестве скорее периферийной, оказалась в центре внимания при образовании Европейского союза.

Можно сказать, что идеи Канта актуальны как никогда, хотя и приобретают форму, адекватную современным реалиям. Выделим три основные позиции, которые лежат в основе гражданского общества, по их реализации взаимоотношения между свободой и равенством как основами государственного устройства.

В центре **либеральной модели** стоит индивид, со своими *индивидуальными* правами и относительно дистанцированный от органов власти. Главное достоинство данной модели Ю. Хабермас усматривает в том, что она нацеливает политическую волю и вырабатываемый ею дискурс на достижение компромисса интересов (“делку”), в основании которых лежит интерес экономический. Недостатком же, с точки зрения Хабермаса, является то, что общество в данном случае предстаёт как система, структурированная рынком, а принцип свободы, трактуемый как недопустимость вмешательства в частную жизнь граждан, провозглашает приоритет частного интереса.

**Республиканская модель** базируется на наличии публичной сферы, позволяющей гражданам через эту общую для них сферу влиять на принимаемые решения. Здесь абсолютные права индивида не отрицаются, но находятся в зависимости от состояния общества. Данная модель «...придерживается радикально демократического смысла самоорганизации общества путем объединения граждан в ходе коммуникации и не сводит коллективные цели лишь к заключению “делки” между противоположными частными интересами» [Хабермас 2001, 389], и в этом ее основное достоинство. Основной же её недостаток заключается в том, что она “...слишком идеалистична и ставит демократический процесс в зависимость от добродетелей граждан государства, ориентированных на достижение общего блага... Ошибка заключается в этическом сужении политического дискурса” [Хабермас 2001, 390]. В данной модели слабо отражаются интересы, которые в пределах одного общественного целого имеются у различных групп населения, и уравнивание которых невозможно в рамках лишь этического дискурса.

Обе модели могут дополнять друг друга, но и в таком варианте полностью не обеспечивают соблюдение процессов и процедур, необходимых для решения проблем демократического правового государства и мультикультурного общества.

Юрген Хабермас предлагает новую, **синтетическую модель “делиберативной демократии”**: “Если мы делаем понятие процедуры делиберативной политики нормативно содержательным ядром теории демократии, то возникают отличия и по отношению к республиканской концепции государства как нравственной общности, и по отношению к либеральной концепции государства как стража экономического сообщества” [Хабермас 2001, 392].

Если данные базовые модели демократического общества рассматривать сквозь призму интересующих нас проблем, то *республиканская модель* соотносится в первую очередь с моделью “*правильного котла*” как ориентированной на достижение некой общности. Индивидуальные права рассматриваются здесь скорее негативно, как мешающие единству. *Либеральная же и делиберативная модели* в большей степени соответствуют представлениям о *мультикультурном обществе*. Так, первая исходит из признания индивидуальных прав человека, присущих ему от рождения независимо от этнической, культурной, социальной или религиозной принадлежности, реализацию которых обеспечивает законодательство, а кроме того, предполагает минимальное вмешательство государства в индивидуальную жизнь граждан. Делиберативная демократия, в свою очередь, требует, чтобы общественное мнение формировалось как результат интерактивной коммуникативной деятельности, все участники которой принципиально равны. Возникает коммуникативная реальность, в которой лучший аргумент становится основой дальнейшего обсуждения и действия. Политический дискурс, таким образом, обеспечивает консенсус, важный для дальнейшего развития и стабильности, способствует совершенствованию демократии и предотвращает искажение демократических процедур. Помехой для подобной деятельности выступают бюрократические структуры, способные исказить и деформировать политический дискурс. Можно сказать, что при всём том, что либеральная концепция не противоречит модели мультикультурного общества и заложенному в ней представлению о равенстве, однако формальное, юридическое равенство либеральной концепции должно уступить место “реальному” равенству, которое почти необходимо предполагает и формальное неравенство. Из всего вышесказанного становится ясно, что анализ происходящих процессов предполагает четкое разграничение теории мультикультурализма и практики её реализации.

Многие конкретные факты, вызванные миграцией из “депрессивных” регионов мира в благополучную Германию, были обобщены и осмыслены в книге Т. Сарацина [Sarrazin 2010], которая в своё время буквально взорвала немецкое общество. Сарацин рассматривает три волны миграции в Западную Германию, начало которой было положено в 1955 г., когда при катастрофической нехватке людских ресурсов, было принято решение о привлечении в страну мигрантов из Европы.

**Первая волна трудовой миграции** — это преимущественно представители Италии, Испании, Греции, которые, отработав оговоренный срок, возвращались на родину, за исключением немногих, как правило, образовавших смешанные семьи. Мигранты первой волны были представителями близких культур и одной христианской традиции<sup>5</sup>, тем не менее они получали более низкую зарплату, имели, как правило краткосрочные трудовые договоры. На них не распространялись пенсионные социальные отчисления, они проживали в специально построенных общежитиях или “лагерях для гастарбайтеров” и потому весьма ограниченно соприкасались с коренным населением [Stanicic 2011, 33–34]. По сути, такая модель представляла собой “контрактное рабство”. Теперь, глядя с позиции современных проблем, стало понятно, что именно жёсткость и правовая определённость обеспечили эффективность такой модели в становлении экономики ФРГ.

**Вторая волна** базировалась на выходцах из Югославии, Испании, Португалии, Марокко, Туниса и Турции, представителях бедных слоёв населения, имеющих низкий уровень образования. Численность приезжих была значительно большей, что не позволило организовать места для их компактного проживания. И если иммиграция первой волны не породила видимых религиозных или этнических противоречий, то во

вторую волну появились проблемы, которые представлялись давно забытыми в Германии и касались принципа равноправия полов, единых школьных программ для мальчиков и девочек etc. Кроме того, выяснилось, что значительное количество мигрантов, приехавших в составе больших семей, было не в состоянии (в силу отсутствия образования, знания языка и проч.) участвовать в экономике. К тому же в отличие от представителей первой волны, это были в основном молодые люди, что повлекло рост рождаемости в среде мигрантов, не стремившихся к ассимиляции с местным населением, и всё это на фоне падения рождаемости самого немецкого населения.

**Третья волна миграции** в Германию была связана с переселением российских немцев, граждан бывшей Югославии и жителей африканских стран. Кроме того, в результате воссоединения Германии к распространенным в Западной Германии группам добавились выходцы из Вьетнама, Анголы и Мозамбика, проживавшие ранее в ГДР. Степень интеграции данных групп в немецкое общество была различна. Если рассматривать показатель получаемого образования, в частности, допуска к высшему образованию, то у некоторых групп он был даже выше, чем у коренного населения: например, у вьетнамцев, около 90% молодых людей могли бы продолжать учиться в высших учебных заведениях, тогда как у других групп, например у турок или выходцев из Африки, отмечались показатели, существенно уступающие средним показателям коренного населения. А это, при падении спроса на неквалифицированную рабочую силу, порождало в данной среде проблемы трудоустройства.

Т. Сарацин предложил исследовать миграцию не в статике, а в динамике, дабы разглядеть основные тенденции развития как самой проблемы, так и общества, которое будет вынуждено их решать, и описал возможные угрозы. Например, этнические меньшинства могут превратиться в большинство по отношению к коренному населению, что в рамках демократического общества породит неоднозначные последствия. В частности, возможной становится угроза “исламизации” страны, и не только её, но и всей Европы, учитывая высокий уровень организации исламских общин<sup>6</sup>. Книга Сарацина, выдержавшая около двадцати изданий, ясно показала, что решение миграционных проблем представляет сложную и сопряжённую с распутыванием конфликтных ситуаций задачу, которая “...требует более тонких гуманитарных технологий. Ценностные и мировоззренческие вопросы труднее поддаются и компромиссным решениям” [Погребинский, Толпыго (ред.) 2013, 151].

Осознание всей сложности современных политико-культурных вызовов побуждает мыслителей — представителей разных направлений политической мысли, подвергнуть критике как отдельные модели культурной адаптации, так и идею мультикультурализма в её нынешнем варианте.

**Ю. Хабермас**, критикуя модель “базовой культуры” отмечает, что результатом её реализации становится не единое общество, “склеенное” общей культурой, а совокупность нескольких культур на территории господствующей культуры. Такая модель ошибочна, так как оставляет большое поле национальным притязаниям, тем самым нарушая общие демократические принципы, ибо “...в демократическом конституционном государстве даже большинство не может предписывать меньшинствам собственную культурную форму...” [Habermas 2002, 13].

**С. Жижек** считает мультикультурализм в его нынешнем состоянии и практической реализации безукоризненно подогнанным под идеологию глобального капитализма: «...мультикультурализм связан со снисходительной европоцентристской отстранённостью и/или уважением к локальным культурам, не имея никаких корней в своей собственной особенной культуре. Иными словами, мультикультурализм — это дезавуированная, превращённая самореференциальная форма расизма, “расизм с определённого расстояния” — он “уважает идентичность Другого” как замкнутое подлинное сообщество, по отношению к которому он, мультикультуралист, поддерживает дистанцию, отражающую его привилегированную всеобщую позицию» [Жижек 2005, 110]. Такое состояние является оборотной стороной капитализма как мировой системы, нацеленной на гомогенизацию всех областей жизни, в том числе и культуры. Выход из



сложившейся ситуации следует искать не в мультикультурализме или универсализме западного образца. Политическое конструирование легальных рамок развертывания и отстаивания идентичности любой из культур является утопией. Вместо этого Жижек предлагает не менее утопичный вариант поиска “эмансипационной руководящей культуры” и смешивание различных культур [Hausteiner 2013, 20].

Представители **постколониалистской** точки зрения, представляющей часть дискурса постструктурализма и озвучиваемой такими теоретиками, как Х. Бхаба [Bhaba 2012], Г. Спивак [Spivak 2008] или Э. Саид [Said 1993], настаивают на том, что в результате колонизации, под давлением чужеродных законодательства и религии, произошло разрушение местных культур: коренные верования, языки и культура в целом пришли в упадок или были уничтожены. До сих пор сложные отношения между мигрантами из бывших колоний и коренным населением — потомками колонизаторов, — фактически сохраняющим колониальное мировоззрение, формируют культурно-политический климат в самой Европе. Сохраняющийся в явном или скрытом виде расизм в связке с национализмом привлекателен для части населения. А значит, мультикультурализм следует рассматривать в качестве своеобразной идеологии политических менеджеров — этический кодекс, руководство по управлению представителями разнообразных культур (что, собственно, отвечает задачам неолиберальной политической модели). Приходится признать, что как этика культурного многообразия мультикультурализм до сих пор нигде не был реализован. Кроме того, политика мультикультурализма, как ее пытались осуществить в Европе, всегда исходила из представления об этнически однородных структурах. Но в результате глобализации происходит размывание данных структур и растёт число людей, объединяющих в себе разные культуры и этносы. В этой ситуации оказывается, что “...собственно, никакого монолитного большинства нет, а есть разные идентичности, спорящие между собой, какая из них составляет господствующую культуру” [Модуд 2011 web, 17]. Индивид же многогранен, его идентичность меняется, он может олицетворить разные идентичности. Соответственно, попытка определить интеграционные процессы через призму культурной (или какой-то иной) идентичности не имеет реальных перспектив.

Представители **неоконсерватизма**, такие как ранний Ф. Фукуяма [Fukuyama 1992] или И. Кристол [Kristol 1999], более жестко подходят к вопросу о мультикультурализме. Характерным для них является отстаивание традиционных ценностей, таких как семья, государство, родина, религия и нация. Основной недостаток мультикультурализма и как концепции, и как политической доктрины, заключается для неоконсерваторов в абсолютизации признания равенства прав всех наличных культурных групп, и в принижении значения собственных ценностей. Остаются конфликты и проблемы, которые пришли из прошлого и которые необходимо решать в современных условиях. К ним, несомненно, относятся и проблемы, вытекающие из тенденции всё большего смешивания культур. Европейская политика мультикультурализма, особенно в нидерландском и британском вариантах, продемонстрировала свою непригодность в деле интеграции мигрантов, в частности мусульман. Она основывалась на признании права отдельных групп опираться на собственную этническую и религиозную самобытность, игнорируя среду в которой они оказались. Именно этим были созданы предпосылки для возникновения определенных форм терроризма, центры которого базируются в странах, приютивших мигрантов. Сформировались своего рода “государства в государстве”, которые имеют собственную административно-властную структуру [Костылев 2008, 4], и ответственность за это несет та самая политика мультикультурализма.

Нам представляется, что одна из возможностей прояснить, в чём, собственно, состоит “изъян” идеи мультикультурализма, связана с уточнением понятия **толерантности**, казалось бы, вполне понятного, однако имеющего в разных областях различные коннотации.

В **медицине, биологии и психологии** толерантность означает снижение (или отсутствие) чувствительности организма к воздействию какого-либо чужеродного (то есть отличного от данного организма) фактора в результате привыкания или нераспознавания

его как чужеродного. Важнейшим показателем при констатации подобной “отрицательной” реакции является *диапазон* устойчивости к воздействию раздражителя.

Обращаясь к **обществу**, необходимо помнить, что фактор границ устойчивого толерантного отношения работает и здесь. Казалось бы, широкий диапазон толерантности дает обществу известные преимущества, способствуя его “выживанию”, однако, в отличие от биологических объектов, общество имеет многоуровневый характер (индивид — социальная группа — государство), и расширение пределов толерантности может серьёзно сказаться на устойчивости всей конструкции. Учитывая же многообразие ценностных установок и целей действующих в социуме индивидов и групп, вряд ли стоит рассчитывать на реализацию “всеобщей толерантности”. Кроме того, в отличие от биологического мира в обществе толерантность (или терпимость) предполагает особое социально-психологическое состояние, которое может быть, во-первых, неустойчивым или недолговечным, а во-вторых, весьма некомфортным как для того кто терпит, так и для того, кого терпят<sup>7</sup>; как отмечал Гёте, “...толерантность (Toleranz) должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть — значит оскорблять” [Goethe 1974, 493]. Терпят до тех пор, пока полностью не отвергают или пока полностью не признают. Поэтому толерантность как социальный принцип *требует завершения в признании Другого* в качестве равноправного себе. Истинная толерантность, непременно исходя из ценностей “собственной” культуры как основы, предполагает сопряжение их с ценностями других культур и осознание их общечеловеческой значимости. “...Всеобщая терпимость будет достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы они помнили, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность всечеловеческому” [Гёте 1980, 411].

С сожалением приходится признать, что нынешний вариант мультикультурализма, позиционируемый как “новейшая матрица” общества, в котором доминирующим является принцип толерантности, как ни парадоксально, способствует реализации антидемократических и антилиберальных тенденций, отступающих от европейской традиции признания и *понимания другой культуры и Другого как такового*. В основе этой матрицы лежит **упрощенная модель** равенства культур, представляющая, скорее, правовое пожелание, чем понимание необходимости *диалога* между ними. А ведь только диалог реализует принцип признания Другого, иной системы ценностей, и только он позволяет конструировать *общее* культурное, смысловое пространство. И, разумеется, этот процесс гораздо сложнее, чем простая декларация равенства прав.

Более того, “формальная” толерантность есть не что иное, как “цивилизованная” форма безразличия к Другому, а это неизбежно влечёт за собой принижение ценности личности. Абсолютизированная, доведённая до абсурда толерантность, порождая безразличие, укрепляет сознание вседозволенности и потворствует проявлениям ничем не сдерживаемой воли. Забывается кантовская максима “Свобода одного кончается там, где начинается свобода другого”. Приходится констатировать, что выработанная изначально как призыв к признанию другого, идеология мультикультурализма превращается, по сути, в свою противоположность, становится, по выражению В. Малахова, “интеллектуальным перевертышем”: “Дискурс мультикультурализма, возникший на волне демократического обновления общества и связывавшийся с прогрессирующей гуманизацией человеческого общежития, выступил в совершенно новом качестве — как идеология последовательных оппонентов демократии” [Малахов 1997, 173].

В результате в настоящий момент под лозунгом диалога культур частую причину его деформация — диалог подменяется стандартизацией, а это ведет к разрушению семиосферы и погружению всех культур в пространство глобальной коммуникации. Здесь лишь внешне расширяется масштаб диалогового пространства, так как значительно упрощается характер коммуникации, в основе которой законы и стандарты, далеко отстоящие от сущности и традиций уже сложившихся культур. Так, дихотомия “свой — чужой” объявляется устаревшей, не отвечающей либеральным ценностям, и мир предлагается рассматривать как единообразную целостность, в которой все,

разумеется, получают статус “своих”. Однако отрицание чужого, по сути, означает и отрицание “своего”: в результате мы утрачиваем и индивидуальную, и коллективную культурную определенность и умение и готовность признавать другого, тогда как “подлинная либеральность есть признание” [Goethe 1974, 493]. Это приводит к “...утрате исходной основы всякой либеральности и любого гуманизма — автономной личности и стоящего за ней универсального, философского и бытийного принципа — принципа индивидуальности” [Кнабе 2006, 922].

Понимание толерантности, навязываемое политическим дискурсом, то есть в большой степени чисто декларативное, может оказаться самым действенным средством её разрушения, что мы и наблюдаем на примере миграционного кризиса в Европе. Что касается вариантов решения проблем мультикультурного общества, то они разнообразны и могут исходить из разных идейных конструкций, но центральным при этом остаётся вопрос понимания культуры в целом и взаимоотношения отдельных культур. Современному обществу необходима система общих ценностей, которая не должна, однако, конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

### Примечания

<sup>1</sup> Это например, оппозиция “верха и низа” культуры [Бахтин 1990, 12–13], оппозиция “прикровенности и откровенности” [Кнабе 1993, 52].

<sup>2</sup> Один из авторов статьи писал об этом и даже дал ряд прогнозов (которые, к сожалению, сбываются) почти 30 лет назад, задолго до распространения персональных компьютеров, интернета и возникновения социальных сетей [Миронов 1987, 26–32].

<sup>3</sup> Этой проблеме посвящено множество научных и литературно-публицистических работ; см., например: *Letters of An American Farmer* Крeвкёра [De Crèvecoeur 1782], тема также отражена в автобиографии датского переселенца Якоба Рииса *The Making of an American* [Riis 1901], который, уже как публицист, обратился к анализу жизни переселенцев в репортаже *How the Other Half Lives* [Riis 1897], впервые опубликованном в *Scribner's Monthly*. Эта тема стала источником и большого числа художественных произведений; к примеру: роман Г. Стайн *The Making of Americans* (1925) или описание путешествия по Америке писателя Генри Джеймса в начале XX в. [James 1994].

<sup>4</sup> Термин был введен в 2000 г. арабо-германским политологом Бассамом Тиби. Еще в 1998 г. он писал о “европейской руководящей культуре” [Tibi 2000].

<sup>5</sup> Именно в этот период возникает понятие “гастарбайтер” (“гость-рабочий”), которое лишь позже приобрело отрицательный и нарицательный оттенок.

<sup>6</sup> “На сегодняшний день исламские организации, точнее — их деятельность, охватывает мечети, студенческие союзы, женские и молодёжные движения, профессиональные и общественные организации, национальные и вненациональные исламские центры, образовательные учреждения различного уровня. Например, в одной Западной Европе можно обнаружить порядка восьми тысяч мечетей” [Костылев 2008, 4–5].

<sup>7</sup> Это, кстати, отражается даже в использовании слов, сопряжённых с понятием терпимости. У Даля синонимы к нему: “переносить”, “страдать”, “сносить”, “крепиться”, “выжидать чего-то лучшего”, “надеяться”, “смиряться”. Терпят по милосердию и снисхождению. Наконец “терпелик” (тот, кто терпит), мученик и т.д. У Фасмера “терпеть” — “цепенеть от страха”, “застывать”, “страдать”. У Ожегова — “безропотно и стойко переносить”.

### Источники и переводы — Primery Sources in Russian and Russian Translations

Гердер 1977 — Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977 (Herder, Johann G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Russian Translation 1977).

Гёте 1980 — Гёте И. В. Собрание сочинений. В 10 тт. Т. 10. Об искусстве и литературе. М.: Художественная литература, 1980 (Goethe, Johann W. *Gesammelte Werke*, Russian Translation 1980).

Кант 1965 — Кант И. О поговорке “Может быть, это верно в теории, но не годится для практики” // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 59–105 (Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Russian Translation 1965).

Кант 1994 — Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 5–56 (Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Russian Translation 1994).

Cameron, David web (2011) PM’s speech at Munich Security Conference, [www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference](http://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference).

- Cubberley, Elwood P. (1909) *Changing Conceptions of Education*, Houghton Mifflin, Boston.
- De Crèvecoeur, St. John, John H. (1782) *Letters of an American Farmer*, London.
- Goethe, Johann W. (1974) "Maximen und Reflexionen", *Goethes Werke in 12 Bänden*. Bd. 7. Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar.
- Riis, Jacob (1897) *How the Other Half Lives: Studies among the Tenements of New York*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Riis, Jacob (1901) *The Making of an American*, The Macmillan Company, New York.

### **Ссылки –References in Russian**

- Бахтин 1990 – *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.
- Жижек 2005 – *Жижек С.* Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005.
- Кассен 2015 – *Кассен Б.* Вступительное слово // Европейский словарь философии. Лексикон переводимостей. Том 1 / Под руководством Б. Кассен. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2015.
- Кнабе 1993 – *Кнабе Г. С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1994.
- Кнабе 2006 – *Кнабе Г. С.* Местоимения постмодерна и обязанность понимать // Избранные труды. Теория и история культуры. М.: РОССПЭН, 2006. С. 908–952.
- Костылев 2008 – *Костылев П. Н.* Концепция "европейского халифата": аналитическая записка. М.: Философский факультет МГУ, 2008.
- Лихачев 2006 – *Лихачев Д. С.* Избранное. Мысли о жизни, истории, культуре. М.: Российский фонд культуры, 2006.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис: Прогресс, 1992.
- Лотман 1996 – *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1996.
- Малахов 1997 – *Малахов В. С.* Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11. С. 171–174.
- Миронов 1987 – *Миронов В. В.* Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7. С. 26–32.
- Миронов 2016 – *Миронов В. В.* Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской Академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 99–107.
- Модуд 2011 web – *Модуд Т.* Мультикультурализм неизбежен // Ярославская инициатива. 16 мая 2011. С. 17: [www.bris.ac.uk/ethnicity/documents/russian.pdf](http://www.bris.ac.uk/ethnicity/documents/russian.pdf).
- Погребинский, Толпыго (ред.) 2013 – Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / Под ред. М. Б. Погребинского и А. К. Толпыго. М.: Весь Мир, 2013.
- Хабермас 2001 – *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001.
- Черешнев, Расторгуев 2012 – *Черешнев В. А., Расторгуев В. Н.* Диалог цивилизаций на фоне кризиса мультикультурализма и стратегия устойчивого развития // Диалог культур в условиях глобализации. XII Международные Лихачевские научные чтения. 17–18 мая 2012 г. СПб., 2012.

*Voprosy Filosofii. 2017. Vol. 6. P. 16–28*

## **Multiculturalism: Tolerance or Acceptation?**

**Vladimir V. Mironov, Dagmar W. H. Mironowa**

The article explores the problem of multiculturalism in its theoretical, as well as in its practical-political aspects. It analyses the relation between the national culture and the culture of migrants and the question of integration and tolerance. The article is discussing different models of integration, which are based on different views of democracy (republican, liberal, deliberative democracy). The conclusion contains the idea, that tolerance can only be a temporary condition, which has to be exchanged by the acceptance of the exceptionality of the other, implemented into an appropriate governmental and social system.

**KEY WORDS:** culture, democracy, multiculturalism, tolerance, acceptance, dialog, other's.

MIRONOV Vladimir V. – DSc in Philosophy, Professor, Corresponding Member of RAS, Faculty of Philosophy Moscow State University.

vlamironov@yandex.ru

MIRONOWA Dagmar W. H. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Political Science of Moscow State University.

dagmar@mail.ru

Received at January 25, 2017

Citation: Mironov, Vladimir V., Mironowa, Dagmar W. H. (2017) “Multiculturalism: Tolerance or Acceptation?”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2017), pp. 16–28.

### References

- Bakhtin, Mikhail M. (1990) *Rabelais and his World*, Khudoshestvennaya Literaturura, Moscow. (In Russian).
- Bhaba, Homi (2012) *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*, Turia + Kant, Wien, Berlin.
- Cassin, Barbara (2004) *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, Le Seuil, Le Robert, Paris.
- Chereshnev Valery A., Rastorguyev Valery N. (2012) “Dialogue of Civilizations against the Background of Crisis of Multiculturalism and a Sustainability Strategy”, *Dialogue of Cultures in the Conditions of Globalization. XII International Likhachevsky Scientific Readings*, May 17–18, Saint Petersburg, pp. 229–231. (In Russian).
- Daniels, Roger (1990) *Coming to America. A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, HarperCollins, New York.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York.
- Habermas, Jürgen (1999) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2002) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hausteiner, Eva M. (2013) “Jenseits der Leitkultur. Philosophische Perspektiven für eine plurale Gesellschaft”, *Philosophie magazin*, Vol. 3, S. 18–23.
- James, Henry (1994) *The American Scene*, Penguin, Harmondsworth.
- Knabe, Georgy S. (1994) *The Materials for the Lectures on the General Theory of Culture and Culture of Ancient Rome*, Indrik, Moscow. (In Russian).
- Knabe, Georgy S. (2006) “Pronouns of a postmodern and duty to understand”, *Selected works. Theory and History of Culture*, ROSSPEN, Moscow, pp. 908–952. (In Russian).
- Kostylev, Pavel N. (2008) *Concept of “the European Caliphate”: an Analytical Note*, MSU, Moscow. (In Russian).
- Kristol, Irving (1999) *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, New York.
- Likhachev, Dmitry S. (2006) *Favorites Thoughts about life, history, and culture*, Rossiiskii fond kultury, Moscow. (In Russian).
- Lotman, Yuri M. (1992) *Culture and Explosion*, Gnosis, Progress, Moscow. (In Russian).
- Lotman, Yuri M. (1996) *Inside minded worlds*, Iazyki russkoi kultury, Moscow. (In Russian).
- Malakhov, Vladimir S. (1997) “Multiculturalism paradoxes”, *Inostrannaya Literatura*, Vol. 11, pp. 171–174. (In Russian).
- Mironov, Vladimir V. (1987) “Computerization: problems and prospects (social aspect)”, *Filosofskie nauki*, Vol. 7, pp. 26–32. (In Russian).
- Mironov, Vladimir V. (2016) “The transformation of Economics, Politics and Law in globalization”, *Vestnik Rossiiskoy Akademii nauk*, Vol. 86 (2), pp. 99–107. (In Russian).
- Modood, Tariq (2007) *Multiculturalism*, Polity, Cambridge.
- Pogrebinsky, Mikhail B., Tolpygo, Alexey K. (eds.) (2013) *The Crisis of Multiculturalism and Issues of National Policy*, Ves Mir, Moscow. (In Russian).
- Said, Edward W. (1993) *Culture and Imperialism*, Knopf, New York.
- Sarrazin, Thilo (2010) *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, DVA, Berlin.
- Spivak, Gayatri C. (2008) *Righting Wrongs. Über die Zuteilung von Menschenrechten*, Diaphanes, Zürich.
- Stanicic, Sascha (2011) *Anti Sarrazin: Argumente gegen Rassismus, Islamfeindlichkeit und Sozialdarwinismus*, PapyRossa Verlag, Köln.
- Taylor, Charles (1993) *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Tibi, Bassam (2000) *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, btb. Verlag Urban, München.
- Žižek, Slavoj (1997) “Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, *New Left Review*, Vol. 1 (225), pp. 28–51.