ПОЛІС

Электронная библиотека
Гражданское общество в России

О. Ю. Малинова

Гражданство и политизация культурных различий (Размышления по поводу некоторых тенденций в англоязычной политической философии)

Электронный ресурс

URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Malinova_2004_5.pdf

URL:http://www.civisbook.ru

ГРАЖДАНСТВО И ПОЛИТИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ РАЗЛИЧИЙ
(Размышления по поводу некоторых тенденций в англоязычной политической философии)[1]

О.Ю. Малинова

В последнее десятилетие тема гражданства, давно, казалось бы, вышед- м шая из моды, вновь оказалась в центре внимания политических философов. Причиной тому стали не только события и процессы, сделавшие эту nему важным пунктом практической повестки дня, но и логика развития самой политической теории. Расцвет теоретической мысли в 1970 — 1980-х годах был связан с анализом того, что Дж.Роулз назвал "базовыми структурами" общества [Rawls 1971: 7-11], и разработкой проблематики справедливости. Однако функционирование современных демократий зависит не только от справедливых институтов, но и от "качества" граждан, их отношения к политическому процессу. В этом смысле стремление политических философов присоединиться к междисциплинарным исследованиям проблемы гражданства, активно развернувшимся с середины 1990-х годов, выглядит глубоко закономерным. Оказалось, что многие сюжеты, занимающие философов, политологов, социологов, юристов, историков и других специалистов, изучающих политические институты и процессы, замыкаются на концепцию гражданства; она, как призма, фокусирует в себе це- 7 яый пучок теоретических и практических проблем. И это не случайно, ведь данное понятие описывает чрезвычайно важный сегмент социального пространства, составляющего предмет политической теории: формальное отношение между "базовыми единицами" современной политики — государством и индивидом. Будучи одновременно и основой, и результатом широкого спектра взаимодействий, понятие гражданства может служить инструментом анализа не только статики, но и динамики политических процессов.

Мы рассмотрим здесь лишь один из множества аспектов современных теорий гражданства — попытки адаптировать данный институт, традиционно выступавший одним из главных механизмов "универсализации" статуса индивидов, к вызовам, порожденным политизацией культурных различий. С конца XX в. заметную роль в формировании политического и идеологического ландшафта западных демократий играют движения, требующие "признания идентичности" тех или иных групп, занимающих подчиненное положение в обществе (расовых, этнических, тендерных, религиозных и др.). И хотя идеологии этих движений весьма разнообразны (к тому же они постоянно эволюционируют), все они подчеркивают культурные различия, скрывающиеся за существующей системой социального неравенства, и указывают на необходимость пересмотра доминирующих концепций, представлений, образов и практик 2 . Предполагается, что при сложившихся отношениях господства уже

МАЛИНОВА Ольга Юрьевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН.

1В основу статьи положен доклад, представленный на ежегодной конференции исследовательского комитета IPSA по политической философии (25-26 июня 2004 г., Москва). Автор выражает благодарность коллегам за замечания и соображения, высказанные при его обсуждении.

2 Для описания подобных требований могут использоваться разные понятия: "политика идентичности", "политика признания", "политика различий", "мультикультурализм", "права меньшинств", "дифференцированное гражданство" и т.д. Отсутствие устоявшейся терминологии, по-видимому, является следствием практической актуальности проблемы культурных различий: понятия перетекают из быстро меняющегося политического дискурса в теоретический и обратно, не успевая обрести прочное конвенциональное значение [подробнее о "политике идентичности" см. Calhoun 1994: 20-26; Isin, Wood 1999: 1-2; Tully 2000: 217-223]. Важно также иметь в виду, что в качестве "культурных" маркируется довольно широкий спектр различий - тендерных, расовых, этнических, религиозных и др. Группы, образуемые "вокруг" этих различий, весьма специфичны, а их требования обсуждаются в контекстах особых дискурсов (например, феминистский дискурс существует независимо от дискурса о правах этнокультурных меньшинств, несмотря на наличие общих теоретических проблем и частичное совпадение "векторов" дискуссий). В настоящей статье мы не будем касаться специфики

имеющиеся права и свободы не в состоянии защитить интересы членов подчиненных групп и потому необходима "политика различий", наделяющая их особыми правами. Все это серьезно меняет привычные теории и практики гражданства, побуждая политических философов задуматься о том, в какой мере "универсализирующее" гражданство способно справиться с вызовами культурного партикуляризма. Анализируя проблемы, обсуждаемые в политико-философской литературе, мы будем обращаться также к отдельным социологическим и историческим исследованиям, что позволит не только учесть важные эмпирические выводы, но и ввести дополнительные теоретические ракурсы.

ГРАЖДАНСТВО: РАЗНЫЕ ФОКУСЫ АНАЛИЗА

Гражданство чаще всего определяют как устойчивую правовую связь между индивидом и государством, выражающуюся в наличии взаимных прав и обязанностей, как некий *статус*, которым наделены все индивиды, в такой связи находящиеся. И это верно, поскольку данное понятие описывает прежде всего формальное отношение между государством и индивидами, которые считаются его гражданами. Однако на практике гражданство воплощается во множестве взаимодействий между индивидами, их ассоциациями и разнообразными агентами, выступающими от имени государства. Эти взаимодействия протекают в конкретной социальной и культурной среде, накладывающей на них свой отпечаток. Поэтому для целей политического анализа, возможно, имеет смысл, вслед за британским социологом М.Сомерс, трактовать гражданство как "совокупность институционализированных социальных практик" [Somers 1993: 589]. Рассматривая модели гражданства в Англии XVIII в., исследовательница обнаружила, что, помимо общегосударственного законодательства, зарождающийся институт гражданства в немалой степени определялся спецификой местных политических субкультур, в частности — навыками участия в деятельности различных ассоциаций. По ее заключению, практики гражданства "конституируются сетевыми отношениями и политическими дискурсами, подчеркивающими членство в национальном сообществе и универсальные права и обязанности". Эти права не даются государством "в готовом виде": их реализация зависит от особенностей той социально-культурной среды, где они "активизируются" [Somers 1993: 589]. На наш взгляд, интерпретация гражданства как совокупности различных *практик* (политико-юридических и культурно-символических), осваиваемых носителями гражданского статуса, может быть полезной при изучении не только становления, но и развития соответствующего института.

Но спектр возможных толкований понятия "гражданство" этим не исчерпывается. В рамках анализируемой нами проблемы следует обратить внимание и на способность гражданства выступать в качестве особой *идентичности*, связанной с членством в политическом сообществе (или — в случае множественного гражданства — в нескольких), которая при определенных обстоятельствах может противопоставляться другим идентичностям (классовым, расовым, этническим, религиозным, тендерным, профессиональным и др.) либо дополнять их. Судя по всему, между обозначенными выше аспектами гражданства — юридическим статусом, совокупностью институционализированных социальных практик и особой идентичностью — существует самая тесная связь. Поэтому при решении конкретных аналитических задач мы можем их комбинировать.

В самом общем виде развитие института гражданства в странах Запада[3] можно представить как результат переплетения двух противоречивых процессов: изменения

конкретных групп и дискурсов; нас будут занимать более общие проблемы, вытекающие из политизации культурных различий.

[3]Современный институт гражданства — безусловно, продукт западного общества, однако в настоящее время он получил широкое распространение во всем мире, отчасти вследствие имитации опыта Запада, отчасти благодаря адаптации исторически сложившихся правил принадлежности к местной политии [Isin, Wood, 1999: 4-6]. При этом объем прав граждан существенно варьируется [см. Janoski 1998]; еще более значительны различия в реальных практиках. Думается, что это обстоятельство также

объема прав, которыми наделяются граждане, и распространения гражданства на новые категории индивидов. Классический анализ первого процесса дан в работе британского социолога Т.Х.Маршалла [Marshall 1973], где раскрывается сложная динамика трех компонентов гражданства — собственно "гражданского" *(civic)* (основные личные права и свободы), политического (право голоса и участие в принятии политических решений) и социального (право на безопасность и социальную поддержку) — в контексте становления капитализма и развертывания классовой борьбы. Согласно концепции Маршалла, гражданство служило своего рода "встроенным" уравнительным механизмом, который помогал смягчать различные виды неравенства, присущие рождавшемуся капиталистическому обществу. В течение долгого времени эти компоненты гражданства были разделены: социальная поддержка оказывалась тем, кто не считался полноправным гражданином (во всяком случае, не обладал политическими правами), и лишь в XX в. под влиянием классовой борьбы и потребностей самого капитализма произошло соединение упомянутых групп прав в одном гражданском статусе. Картину, нарисованную Маршаллом, неоднократно критиковали и уточняли [см. Somers 1993; Walby 1994; Isin, Wood 1999: 25-29], но, тем не менее, его работа и по сей день пользуется авторитетом. Таким образом, историю института гражданства можно рассматривать как сложный процесс расширения объема прав индивидов, признаваемых гражданами.

Но у этой истории была и другая сторона, тоже достаточно обстоятельно описанная социологами и историками. Речь идет о борьбе за включение в число полноправных граждан тех категорий постоянных жителей, которые прежде к таковым не относились. Как хорошо показал в своей недавней статье И.Вал-лерстайн, "гражданство всегда не только включает, но и исключает" [Wallerstein 2003: 674]. Гражданами никогда не бывают "все", и поскольку исключение требует легитимации, гражданство в либеральных демократиях служит механизмом дифференциации и классификации. По замечанию Валлерстайна, "понятие *гражданин* способствовало кристаллизации... длинного списка бинарных разграничений, образующих культурный фундамент капиталистической мир-экономики XIX и XX вв.: буржуа и пролетарий, мужчина и женщина, взрослый и несовершеннолетний, кормилец и домохозяйка, большинство и меньшинство, белые и черные, европейцы и неевропейцы, образованные и неграмотные, одаренные и бесталанные, профессионалы и любители, ученые и дилетанты, высокая культура и низкая, гетеро- и гомосексуальность, норма и отклонение от нее, и, конечно же, как обобщение всех этих бинарных противопоставлений, — цивилизованный и варвар" [Wallerstein 2003: 652]. Напряжение между формальным равенством и действительным неравенством, несомненно, является центральной проблемой института гражданства в западных демократиях. Долгое время стержнем этой проблемы оставалась борьба за *включение*. Сегодня, когда практически все действовавшие в XVIII, XIX и на протяжении значительной части XX в. основания для исключения из числа полноправных граждан взрослых дееспособных людей, родившихся и проживающих на территории своих государств, делегитимированы, главным предметом борьбы становится не столько само по себе *включение* (хотя и эта проблема сохраняет актуальность в силу интенсификации миграционных потоков), сколько его *условия*. В настоящее время во всех либерально-демократических обществах имеются группы *граждан*, требующие признания собственной идентичности и адаптации публичных институтов и практик к своим особым потребностям. Не означает ли это, что вектор развития института гражданства теперь связан со стремлением не к обретению *универсального* статуса, а к его *дифференциации*?

Если рассматривать гражданство с точки зрения не только прав и обязанностей, но и институционализированных практик, то описанная выше перемена окажется не столь уж радикальной. Как свидетельствуют недавние исследования социологов и историков, и в

стимулирует смещение внимания исследователей от формального статуса к реальным практикам, развивающимся в конкретном социальном и культурном контексте.

прошлом борьба за гражданство имела своей целью отнюдь не *один и тот же приз4*. Очевидно, что относительная привлекательность разных элементов "пакета" прав и обязанностей не была для всех одинаковой и зависела от многих факторов, как материальных, так и символических. В течение более чем столетия главной целью было "активное гражданство", или право участвовать в выборах. Однако ценность этого права в значительной мере определялась стратегией конкретного социального движения. Более того, дискуссии о целесообразности его обретения имели место практически во всех "антисистемных" (по терминологии И.Валлерстайна) движениях — рабочем, женском, национально-освободительном и расовом. В конечном итоге, выбор в пользу борьбы за полноправное гражданство серьезно стимулировал конструирование групповой идентичности [Wallerstein 2003: 658-673]. Впрочем, и завоеванные права не всегда использовались по назначению. Так, "активные", но бедные граждане революционной Франции зачастую продавали свои голоса [Fitzsimmons 1993: 36-37], а в XXI в., в эру всеобщего избирательного права, не только "переходные", но и развитые демократические общества сталкиваются с проблемой абсентеизма. Иными словами, на деле, несмотря на всю свою внешнюю "универсальность", гражданский статус открывал доступ к практикам, которые могли цениться и использоваться по-разному. И в этом плане притязания отдельных групп на особые условия осуществления гражданства — скорее не разрыв с предыдущей традицией, а ее продолжение.

Тем не менее, в конце XX в. характер "переговоров" о содержании гражданского "пакета" действительно изменился. Будучи формально-уравнивающей надстройкой над системой, основанной на неравенстве, институт гражданства всегда "работал" как универсализирующий "зонтик", объединяющий *разные* политические и культурные практики. Специфика функционирования этого института заключалась в том, что практики, не соответствующие универсальным стандартам, либо подгонялись под них, либо оставались достоянием частной сферы. В любом случае, такие "несоответствующие" практики не подлежали публичной артикуляции; универсальность стандартов гражданства не подвергалась сомнению, даже если отношение групп, боровшихся за включение, к отдельным элементам "пакета" прав и обязанностей существенно варьировалось. Поэтому стремление "новых социальных движений"* вообще отказаться от универсального "пакета" и дифференцированно подойти к проблеме прав и обязанностей для разных категорий граждан, нашедшее отражение в "политике различий", действительно было *новым*.

ГРАЖДАНСТВО И ПЛЮРАЛИЗМ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ПОПЫТКИ АДАПТАЦИИ ТЕОРИИ К ВЫЗОВАМ ПРАКТИКИ

"Политика идентичности" и связанная с нею идея "дифференцированного гражданства" ставят перед политическими философами ряд непростых проблем. До сих пор различия были значимы для теории гражданства лишь постольку, поскольку они служили основанием для исключения**. Предполагалось, что включение в либеральную политию обеспечивает гражданам доступ в публичную сферу, где гарантирована свобода совести, слова и ассоциаций, и такие гарантии — в сочетании с запретом на дискриминацию и принципом равных возможностей — являются вполне эффективным механизмом сглаживания различий. При этом имелись в виду прежде всего различия этические и моральные, т.е. либеральная теория концептуализировала факт сосуществования разных "концепций блага", использующих одну и ту же культурную "операциональную систему". Наилучшим решением проблемы различий считалась процедурная справедливость, опирающаяся на базовые либеральные права и свободы, или "нейтральное отношение" к различиям в публичной сфере [Dworkin 1984; Rawls 1993]***. Однако притязания групп, занимающих подчиненное положение в обществе,

---

4Так, согласно Ч.Тилли, в годы Французской революции важным соображением в пользу расширения гражданства была потребность в пополнении армии, формировавшейся на основе призыва, а потому попытки государства включить в число активных граждан дополнительные категории мужского населения не всегда вызывали энтузиазм. В известном смысле институт гражданства формировался в результате "переговоров" между государством и гражданами по поводу условий, которыми будут определяться их взаимоотношения [Tilly 1996].

на "признание" их особых идентичностей и соответствующие изменения публичной сферы побудили некоторых либеральных теоретиков обратить внимание на саму "операциональную систему".

Очевидно, что либеральные демократии функционируют на особом культурном фундаменте, который нужно сохранить. Каковы необходимые и достаточные элементы этого фундамента? Где та мера "культурной безопасности", которую надлежит обеспечить? В частности, какие требования либеральная политая вправе предъявлять к претендующим на включение в нее носителям других культур? Либеральная политическая философия, признающая важность культурного фундамента демократии, не может отказаться от поиска ответов на эти вопросы, отдав их на откуп политикам правого толка. Согласно Ю.Хабер-масу, "нация граждан способна поддерживать свободные институты лишь при условии известной лояльности собственному государству, лояльности, которая не может быть результатом правового принуждения", но является частью политической культуры [Habermas 2002: 227]. А раз так, то предъявление известных культурных требований к желающим натурализоваться мигрантам вполне оправданно. Вместе с тем, по мнению немецкого философа, эти требования должны сводиться к "усвоению тех механизмов институционализации автономии граждан и тех навыков 'публичного использования своего разума', которые установлены в принимающем обществе"; все иные требования, направленные на культурную ассимиляцию, неправомерны. Причем не следует ожидать, что применительно к иммигрантам первого поколения такая политическая социализация принесет успех [Habermas 2002: 229]. Нельзя сказать, чтобы эта точка зрения разделялась всеми, однако в целом она соответствует практикам, утвердившимся во многих западных демократиях [см. Weil 2001].

Анализ культурной "операциональной системы" современных демократий заставляет также ставить вопрос о способах организации публичной сферы, т.е. о том, в состоянии ли последняя обеспечить *равное* признание *разных*

идентичностей. Эта тема обсуждается весьма активно и, по мнению У.Кимли-ки и У.Нормана, в последние годы защитникам прав меньшинств удалось "изменить ход публичных споров", доказав, что культурная "нейтральность" и "беспристрастность" либеральных государств в действительности являются мнимыми [Kymlicka, Norman 2000: 4]. Все современные государства включены в процесс "нациестроительства", поддерживая и развивая социальные институты, функционирующие на основе единого языка, а также чувство принадлежности к конкретному сообществу, обладающему вполне определенной культурой [Kymlicka 2001: 16-17, 19]. В этом смысле тезис о "нейтральности" выполняет прямую идеологическую функцию: он "питает культурный империализм, преподнося опыт и взгляд на мир некой привилегированной группы в качестве универсальных", и "легитимирует авторитарную иерархию", настаивая на том, что процесс принятия решений якобы является "беспристрастным" [Young 1990: 10]. А раз так, то различия недопустимо замалчивать или оставлять достоянием частной жизни. Необходимо искать пути их "признания", обсуждая перспективы соответствующей адаптации публичной сферы5.

В результате либеральная теория сталкивается с крайне сложной проблемой. До сих пор она определяла и рассматривала гражданство исключительно в терминах индивидуальных прав. Некоторые из таких прав подразумевали коллективные формы реализации, однако провозглашались они от лица *индивидов*. Требования же, связанные с "признанием идентичности", выдвигаются от имени *групп*, что затрудняет их включение в повестку либерального гражданства.

В англоязычной литературе наметились два подхода к решению этой проблемы. Первый предполагает отказ от традиционного либерального представления о приоритетности прав индивида по отношению к правам группы. Обосновывая данную позицию, А.М.Янг отмечает, что "хотя группы не существуют отдельно от индивидов, в

5О мерах, позволяющих адаптировать публичную сферу к потребностям этнокультурных меньшинств, см. Kymlicka, Norman 2000: 24-30; Kymlicka 2001: 22-47. Обзор точек зрения по поводу мер, которые могли бы обеспечить адаптацию политических институтов к особым нуждам женщин, см. Squires 2002.

социальном плане они первичны, ибо идентичности людей отчасти конституируются принадлежностью к группе" [Young 1990: 9; см. также May 1987; Gierke 1990]. Но если это верно, то о группах можно говорить как о субъектах моральных притязаний и, соответственно, выдвигать аргументы в пользу той или иной трактовки блага конкретной группы (например, утверждать, что символическое принижение ее культуры морально недопустимо, ибо оно снижает шансы группы на сохранение) [Patten 2000: 196-197]. По убеждению Янг, "социальная справедливость... требует не растворения различий, но создания институтов, которые бы обеспечивали воспроизводство групповых различий и уважение к ним, исключая притеснение" [Young 1990: 47].

Сторонники второго подхода пытаются вывести необходимость "признания идентичности" из аксиологического индивидуализма. Логика их рассуждений примерно такова. Если мы ценим индивидуальный выбор, то должны

согласиться с тем, что люди могут быть заинтересованы в сохранении особой групповой культуры, ибо она создает условия для осмысленного выбора. "Своя культура" является тем резервуаром, из которого человек черпает представления о значении и возможных последствиях тех или иных решений [Kymlicka 1995: 83; Raz 1994: 71; Tamir 1995: 36]. Кроме того, только сам человек может определить, в чем именно состоит его благо, а потому принадлежность к "своей" культуре (или же отказ от нее) есть предмет личного выбора. Отсюда следует, что мы не вправе навязывать человеку чужую культуру, даже если по каким-то критериям она оценивается нами "выше", чем его собственная [Tamir 1995: 41]. Нужно подчеркнуть, что аксиологический индивидуализм несовместим с защитой групповой культуры ради нее самой. По словам Дж.Раца, "либеральный мультикультурализм... — это не политика консервации архаических культур в их первоначальном виде. Это также и не политика поощрения различий ради различий. Мультикультурализм исходит из того, что изменения в современном мире неизбежны... что в современных обществах с их высокими темпами социальных и экономических трансформаций архаические культуры не способны хорошо служить своим носителям. Либеральный мультикультурализм вытекает из ориентации на благополучие членов общества. Такое благополучие предполагает уважение к культурным группам и заботу об их процветании. Но это не противоречит изменениям" [Raz 1994: 74]. Важно, чтобы "решение" о судьбе культуры принимали те, кто к ней принадлежит, чтобы ее "угасание" не было результатом произвола бюрократов, которые сочли ее не заслуживающей "признания".

Несмотря на принципиальное несовпадение аргументации приверженцев рассмотренных выше подходов, их совместными усилиями принцип "равного признания" идентичностей разных групп оказался инкорпорирован в либеральные политические теории. Согласно формулировке Ч.Тэйлора, "подобно тому, как все имеют равные гражданские права, все должны пользоваться презумпцией в отношении того, что их традиционная культура обладает ценностью". Речь идет именно о презумпции, а не о *праве,* ибо последнее подразумевает оценку и должно опираться на некие общие основания, что в конечном итоге ведет к единообразию [Taylor 1994: 68; см. также Patten 2000]. Принятие данного принципа (у которого есть и противники6) существенно меняет либеральную концепцию гражданства. Но прежде чем анализировать эти изменения, целесообразно вкратце остановиться на современных трактовках самого понятия "идентичность".

ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПОИСКИ АУТЕНТИЧНОСТИ ИЛИ ОБЪЕКТ МАНИПУЛЯЦИЙ?

Понятие идентичности, по-видимому, пришло в социальную теорию и публичный дискурс из психоанализа, причем вследствие чрезвычайно "вольного" использования и отсутствия должной методологической рефлексии этот термин оказался "перерастянут"7. Избыточная многозначность данного понятия заставила некоторых исследователей усомниться в его способности выступать в качестве категории научного анализа8, тогда как другие по-прежнему убеждены, что без него "нельзя осмыслить ряд ключевых вопросов" [Hall 1996: 2]. Так или иначе, в последнее время наблюдаются две взаимосвязанные, хотя и разнонаправленные тенденции: широкое распространение понятия "идентичность" в публичной риторике и попытки его деконструкции в научном дискурсе, нацеленные на преодоление представлений о целостной, аутентичной и неизменной идентичности. В известном смысле именно на такие представления и опиралась когда-то "политика признания". Свою лепту в их утверждение внесла и либеральная политическая теория — достаточно вспомнить концепцию "индивидуальности", основы которой были заложены Дж.С.Миллем 9 [Gaus 1983].

Доминирующий сегодня в научной литературе социальный конструктивизм оспаривает трактовку идентичности как чего-то объективно предопределенного и неизменного, некой внутренней сущности, которой якобы обладают индивиды и группы. Вместе с тем конструктивисты вовсе не склонны интерпретировать идентичности исключительно как продукт индивидуальной воли: по их мнению, "конструирование" идентичности — сложный процесс, определяющийся переплетением *разных* социальных практик. В результате проделанной конструктивистами теоретической и эмпирической работы в научном дискурсе постепенно утверждается взгляд на идентичность как на нечто конструируемое, неоднозначное, подвижное, множественное, зависящее от контекста. Разумеется, "идентичность" была и остается необходимой частью политики, одним из

6Суммируя, их аргументы можно свести к следующему: (1) *равное* признание всех гарантировать

7Характеристику основных его значений см. Brubaker, Cooper 2000: 6-14.

8Такова, в частности, позиция Р.Брубейкера и Ф.Купера, полагающих, что "настало время выйти за рамки 'идентичности' — не во имя воображаемого универсализма, а ради концептуальной ясности, которая нужна и для социального анализа, и для постижения политики". По мнению

9Современные сторонники социального конструктивизма могли бы обвинить многие версии данной концепции в эссенциализме. К примеру, в понимании Т.Х.Грина, свобода — это состояние "гармонии с истинными законами собственного бытия" [Green 1986: 240].

наиболее эффективных механизмов мобилизации коллективного действия, а потому стремление использовать это понятие для описания политических притязаний вполне естественно. Однако не следует смешивать категории практики и научного анализа. Нам кажется оправданной позиция авторов, предпочитающих говорить не об идентичности, а об *идентификации* [Hall 1996: 2-6; Brubaker, Cooper 2000: 14-17], ибо это ориентирует на анализ сложных и противоречивых процессов (а отнюдь не автоматических механизмов), итогом которых (никогда не окончательным) являются конкретные представления об идентичности. По справедливому замечанию К.Кахуна, "рассматривать идентичности только как отражение 'объективных' социальных позиций или обстоятельств — значит рассматривать их ретроспективно. Такой подход мешает осмыслению того динамического потенциала, который — хорошо это или плохо — заключен во внутреннем конфликте индивида и в соперничающих культурных дискурсах, приписывающих ему определенное место" [Calhoun 1994: 28].

Очевидно, что "политика признания" отчасти конструирует и переопределяет те группы, от имени которых проводится: различия преподносятся как нечто бесспорное и несомненное (а не относительное и существующее в контексте конкретных взаимодействий); постулируется некая концепция идентичности индивидов, принадлежащих к данной группе, исходя из которой и формулируются притязания на "признание". Сам факт принадлежности к группе зачастую интерпретируется как право говорить от ее лица, а наличие соответствующего опыта — как показатель истинного знания; в стремлении обеспечить пресловутую "политкорректность" и то, и другое порой доводят до абсурда [Scott 1995: 9-10]. "Политика признания" открывает широкую арену для деятельности политических антрепренеров, стремящихся манипулировать коллективной идентичностью, представляя ее вполне определенным образом и апеллируя к ней для достижения собственных целей. Впрочем, эту опасность не следует преувеличивать: как точно отмечает Д.К.Мартин, "на политическом рынке всегда имеется несколько нарративов об идентичности, соперничающих друг с другом, и... граждане могут выбирать между ними" [Martin 1995: 5], а это означает, что монополия в названной сфере едва ли возможна.

На наш взгляд, при анализе "притязаний на признание" равно важно избегать их переоценки и недооценки. Идентичности всегда подвижны и зависят от контекста, а потому неверно приписывать индивидам ту или иную идентичность лишь на том основании, что они принадлежат к некой группе, выделяемой по "объективным" критериям. Да, "политика признания" отчасти конструирует идентичности, и одним из последствий "положительной дискриминации", призванной исправить несправедливость по отношению к маргинальным группам, может стать актуализация соответствующей идентичности (в т.ч. и для тех, кто прежде идентифицировал себя иначе). Но это не повод для априорного отказа в "признании". Конечно, идентичности гибки, подвижны, контекстуальны и являются предметом выбора. Однако этот "выбор" не совсем свободен, ибо осуществляется в определенном социальном контексте, где задан не только спектр альтернатив, но и набор их возможных интерпретаций. Кроме того, некоторые идентичности вполне стабильны и *действительно* имеют большое значение для людей: несмотря на множественность, контекстуальность и "выборность" идентичностей, испытываемое нами чувство "принадлежности" нередко бывает искренним и глубоким. Необходимо также учитывать, что наша самоидентификация тесно (хотя порой и противоречиво) связана с тем, как нас **15** идентифицируют другие. Утвердившиеся представления о том, кем можно, нужно или *стоит* быть, формируют наши собственные установки и влияют на то, как мы конституируем свое "я". В этом смысле несправедливые практики репрезентации культурных различий и впрямь причиняют немалый вред. Поэтому можно согласиться с К.Кахуном, что иногда стоит "пойти на риск эссен-циализма", выдвигая притязания, опирающиеся на общую идентичность [Calhaun 1994: 17]. В частности, именно так обстоит дело, когда некая группа систематически принижается в доминирующих дискурсах. В подобной ситуации совершенно правомерно потребовать признания тех, кого считают ее членами, путь даже тем самым мы вступим на путь эссенциализма.

"ПРИЗНАНИЕ" КУЛЬТУРНЫХ РАЗЛИЧИЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ

Как вытекает из приведенных выше соображений, "позитивную дискриминацию" и другие меры, направленные на "признание идентичности", едва ли допустимо трактовать в качестве "позитивных прав", приобретаемых одними группами за счет других, что действительно подразумевало бы отказ от универсальных принципов гражданства. Единственное *право*, которое должно рассматриваться как часть статуса гражданина, — это право на признание, предполагающее равное отношение к притязаниям, а не равный результат [Taylor 1994; Patten 2000]. Отсюда следует, что вопрос о том, какая группа заслуживает "признания" и в какой форме, нельзя решить раз и навсегда на уровне принципа: это вопрос политики, а не права. Механизм его решения — переговоры, которые всегда осуществляются "во времени и в пространстве". Это означает, что принятые решения могут различаться не только на национальном, но и на местном уровне, а достигнутые результаты не "вечны", ибо переговоры возобновляются по мере необходимости.

Важно, чтобы подобные переговоры происходили и *внутри* групп, претендующих на признание: так как разные взгляды на содержание групповой идентичности и стратегию борьбы за признание сосуществуют и конкурируют друг с другом, вопрос о легитимном представительстве группы тоже должен быть предметом обсуждения. Таким образом, речь идет скорее о дальнейшем развитии практик гражданского участия, нежели о разрушении единого института гражданства.

В рамках этой логики очевидно, что механизмы признания культурных различий тесно связаны с развитием практик, получивших название "демократии обсуждений" (deliberative democracy). Вполне естественно, что между соответствующими "разделами" политической теории наметились точки пересечения: авторы, разрабатывающие проблематику культурного многообразия (cultural diversity), предлагают новые варианты прочтения идеала "делиберативной демократии" [Young 1997; Miller 2000], которые, похоже, уже претендуют на роль самостоятельных нормативных концепций [Ferree et al. 2002: 306-315; Williams 2000]10. Поскольку процедурная демократия, исходящая из принципа большинства, оставляет меньшинству мало шансов быть услышанным, присутствие маргинальных групп во властных органах способно оказать сколько-нибудь продолжительное воздействие на политический результат лишь в том случае, если "решения будут основываться не только на подсчете голосов, но и на аргументированном обсуждении" [Williams 2000: 125]. Можно сказать, что возможности реализации обрисованных выше механизмов "признания" культурных различий определяются усилением делиберативных и ослаблением конкурентных составляющих процесса принятия решений.

Как бы то ни было, результатом переговоров (даже если они постоянно возобновляются и ведутся на разных "переговорных площадках") должны стать меры, направленные на изменение утвердившихся норм и практик с учетом потребностей меньшинств. Иными словами, гражданство все-таки окажется "дифференцированным", ибо различия в статусе (пусть временные и локальные) неизбежно будут возникать. Нет ли в этом угрозы "равному гражданству"? Не приведет ли публичное обсуждение культурных различий к фрагментации и ослаблению гражданской идентичности? Это — серьезные проблемы, которые нуждаются в тщательном изучении. Как подчеркивают сторонники "признания" культурных различий, они не поддаются "кабинетному" решению, но требуют эмпирических исследований, ведь мы пока еще плохо представляем себе механизмы усиления/ослабления идентичностей в процессе их конкуренции. Конечно, различия в гражданском статусе существовали всегда, и проблема "дифференцированного гражданства" — инновация скорее для теории, чем для практики. Вместе с тем не вызывает сомнений, что многое зависит от качества принимаемых решений, так как негативные результаты могут быть следствием не принципа, а его неудачного применения. Наконец, необходимо иметь в виду, что практики, несправедливые по отношению к занимающим подчиненное положение группам, тоже подрывают гражданскую идентичность, лишая членов этих групп стимулов к политическому участию [Kymlicka, Norman 2000: 24-40].

Проблема "признания" культурных различий в либеральных демократиях остается предметом научных и политических дискуссий, и едва ли можно говорить о наличии однозначных рецептов ее решения. Безусловно одно: открытое обсуждение этой проблемы уже настолько изменило содержание публичных дискурсов, что возвращение к политике "нейтральности" маловероятно.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ИМЕЮТ ЛИ ЭТИ РАССУЖДЕНИЯ ОТНОШЕНИЕ К СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ?

Содержание гражданского статуса и институционализированные практики гражданства в советском и постсоветских обществах серьезно отличались и отличаются от сложившихся в западных демократиях. Проблемы, определяющие развитие данного института в постсоветской России, весьма специфичны и обусловлены прежде всего распадом СССР и превращением внутренних административных границ в государственные, а также порожденными этим потоками миграции, не всегда эффективной работой бюрократической машины и рудиментами прежних подходов к правовому регулированию (в частности, сохранением в завуалированном виде института прописки). Все это — вещи гораздо более актуальные для нашей страны (по крайней

10С точки зрения теоретиков культурных различий, классические концепции "демократии обсуждений" не в полной мере преодолевают дискриминацию маргинальных групп. Прежде всего это связано с тем, что постулируемые в них стандарты рассуждений и аргументации рассчитаны на нормы коммуникации, сложившиеся в рамках культуры доминирующего большинства и нацеленные на формирование общей системы смыслов. По мнению же защитников культурного многообразия, задача обсуждения заключается в том, чтобы показать "странность" Другого и тем самым побудить большинство поставить под сомнение систему смыслов, принимаемых как нечто само собой разумеющееся. В конечном счете это должно привести к децентрализации публичной сферы. Смещение целей коммуникации влечет за собой и изменение ее форм: аргументированное обсуждение соперничающих точек зрения может сосуществовать с сюжетным повествованием и яркой образной риторикой (традиционно отвергаемыми либеральными теориями демократии как излишне эмоциональные, препятствующие *спокойному и рассудительному* принятию решений).

мере, с точки правозащитной практики), чем юридическое и символическое "признание" культурных различий.

Между тем последние имеют место. А потому и проблему их "признания" нельзя считать несуществующей. Эта проблема *уже* присутствует в общественном дискурсе, в первую очередь в связи с многоэтничностью и многоконфес-сиональностью российского общества (феминистский дискурс представлен гораздо слабее). Правомерно предположить, что со временем она станет еще более острой, причем идеи, разрабатываемые "на Западе", неизбежно будут **17** перетекать в российские дискуссии, в т.ч. в виде мифов и стереотипов о "хорошем" или "плохом" "западном опыте".

Разумеется, возможны разные варианты решения проблемы культурных различий11, и далеко не все они сопряжены с мультикультурной интеграцией и использованием рассмотренных выше механизмов множественных переговоров и "демократии обсуждений" (требующими весьма сложных гражданских навыков, не получивших пока широкого распространения даже в обществах с более развитой демократической политической культурой). Кроме того, вектор развития современной России связан с консолидацией скорее мягкого авторитарного, нежели демократического режима, что, на наш взгляд, делает более вероятным курс на демонстрацию (на уровне официальной риторики) "нейтральности" к этнокультурным и конфессиональным различиям при явных и неявных отступлениях от этого принципа на практике. Думается, однако, что мягкий авторитаризм (во всяком случае, в его нынешней версии) не исключает локального развития демократических практик, в т.ч. практик де-либеративной демократии, и проблемы, сопряженные с "признанием" культурных различий, способны стать одним из стимулов к такому развитию, поскольку их решение может оказаться невозможным без вовлечения в переговоры представителей широкого круга заинтересованных групп. Это означает, что вопросы, столь горячо обсуждаемые западными политическими философами, могут приобрести актуальность и для российской аудитории.

Малахов В.С. 1998. Неудобства с идентичностью. — *Вопросы философии,* № 2.

Brubaker R., Cooper F. 2000. Beyond Identity. — *Theory and Practice,* vol. 29, № 1.

Calhoun C. 1994. Social Theory and the Politics of Identity. — Calhoun C. (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity.* — Oxford, Cambridge (MA).

Dworkin R. 1984. Liberalism. — Sandel M. (ed.) *Liberalism and Its Critics.* N.Y.

Ferree M.M., Gamson W.A., Gerhards J., Rucht D. 2002. Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies. — *Theory and Society,* vol. 31, № 5.

Fitzsimmons M.P. 1993. The National Assembly and the Invention of Citizenship. — Waldinger R., Dawson P., Woloch I. (eds.) *The French Revolution and the Meaning of Citizenship.* Westport (CN).

Gaus G. 1983. *The Modern Liberal Theory of Man.* L.

Gierke O. 1990. *Community in Historical Perspective.* Cambridge.

Green T.H. 1986. On the Different Senses of "Freedom" as Applied to Will and to the Moral Progress of Man." — Green T.H. *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings.* L. Habermas J. 2002. *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory.* Cambridge. Hall S. 1996. Who Needs Identity? - Hall S., Gay P. du. (eds.) *Questions of Cultural Identity.* L. Isin E.F., Wood P.K. 1999. *Citizenship and Identity.* L.

Janoski T. 1998. *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional, and Social Democratic Regimes.* Cambridge.

Jennis J. 2000. Citizenship and Multiculturalism in Contemporary France. — *British Journal of Political Science,* vol. 30.

Kymlicka W. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford.

Kymlicka W. 2001. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe. — Kymlicka W., Opalski M. (eds.) *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe.* Oxford.

Kymlicka W., Norman W. 2000. Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts. — Kymlicka W., Norman W. (eds.) *Citizenship in Diverse Societies.* Oxford.

Marshall T.H. 1973. *Class, Citizenship and Social Development.* Westport (CN).

Martin D.C. 1995. The Choices of Identity. — *Social Identities,* vol. 1, № 1.

May L. 1987. *Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights.* Notre Dame (Ind.).

Menta U.S. 1990. Liberal Strategies of Exclusion. — *Politics and Society,* № 4.

Miller D. 2000. *Citizenship and National Identity.* Cambridge.

Patten A. 2000. Equality of Recognition and the Liberal Theory of Citizenship. — McKinnon C, Hampsher-Monk I. (eds.) *The Demands of Citizenship.* L., N.Y. Rawls J. 1971. y4 *Theory of Justice.* Cambridge (MA). Rawls J. 1993. *Political Liberalism.* N.Y.

Raz J. 1994. Multiculturalism: A Liberal Perspective. — *Dissent,* vol. 33, № 2. Scott J. 1995. Multiculturalism and the Politics of Identity. — Rajchman J. (ed.) *The Identity in Question.* N.Y.

Somers M. 1993. Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community and Political Culture in the Transition to Democracy. — *American Sociological Review,* vol. 58.

Squires J. 2002. Representing Groups, Deconstructing Identities. — *Feminist Theory,* vol. 2, № 1. Tamir Y. 1995. *Liberal Nationalism.* Princeton.

Taylor C. 1994. The Politics of Recognition. — Gutmann A. (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition.* Princeton.

Tilly Ch. 1996. Emergence of Citizenship in France and Elsewhere. — Tilly Ch. (ed.) *Citizenship, Identity and Social History.* Cambridge.

11Прекрасная тому иллюстрация — режимы толерантности, описанные М.Уолцером [см. Walzer 1997].

Tully J. 2000. The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies. — McKinnon C, Hampsher-Monk I. (eds.) *The Demands of Citizenship.* L., N.Y.

Walby S. 1994. Is Citizenship Gendered? — *Sociology,* vol. 28, № 2.

Wallerstein I. 2003. Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen. — *Comparative Studies in Society and History,* vol. 45, № 4.

Walzer M. 1997. *On Toleration.* New Haven, etc.

Weil P. 2001. Access to Citizenship: A Comparison of Twenty-five Nationality Laws. — Aleinikoff A., Klusmeyer D. (eds.) *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices.* Washington (DC).

Williams M. 2000. The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy. — Kymlicka W., Norman W. (eds.) *Citizenship in Diverse Societies.* Oxford. Young I.M. 1990. *Justice and the Politics of Difference.* Princeton (NJ).

Young I.M. 1997. Difference as a Resource for Democratic Communication. — Bohmon J., Rehg W. (eds.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics.* Cambridge (MA).