

10 2015

ISSN 0132-1625

СОЦИОЛОГИЯ

Междисциплинарность:
мода или вызов?

Реформы и кризисы:
тридцать лет спустя

Пожилые люди как
субъекты заботы

Демократичны
ли выборы в
России?

Российская матрица –
от квазирынка к новому
раздатку



©2015 г.

А.О. КАРПОВ

ДИССОНАНСНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ПОЗИТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

КАРПОВ Александр Олегович - кандидат физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана, Москва, Россия (a.o.karpov@gmail.com).

Аннотация. В статье ставится под вопрос традиционное понимание толерантности, требующее позитивного отношения к этнически другому и лежащее в основе политики мультикультурализма. Предпринимается попытка объяснить неудачи этой политики в результате эклектичного соединения классических моделей социальной интеграции. Рассмотрены причины их психосоциальной несостоятельности с точки зрения создания устойчивой социальной связи, направленной на бесконфликтное сосуществование разных этнокультурных групп. Обоснован принцип диссонансной толерантности¹, который определяет альтернативную мультикультурализму логику этносоциального развития.

Ключевые слова: толерантность • диссонансная толерантность • этническая идентичность • мультикультурализм

Социальные последствия мультикультурализма. О провале современной политики мультикультурализма в европейских странах заявили А. Меркель (2010), Д. Кэмерон и Н. Саркози (2011). Однако «ни один из трех лидеров не подверг сомнению саму необходимость мирного сожительства представителей разных культур в одном государстве... Все они использовали слово “провал”, оценивая мультикультурализм исключительно как особую политическую стратегию, то есть говоря об ошибочном, неверно выбранном государственными деятелями принципе организации взаимодействия разных этнических, расовых и религиозных общин в единой стране - [Пайн, 2011: 13]. В концепцию мультикультурализма в явном или скрытом виде были заложены весьма привлекательные, но вместе с тем противоречивые и взрывоопасные для современных национальных государств условия сохранения этногруппового национального самосознания - консолидированная политическая позиция общины. компактное проживание, языковая обособленность, этноцентрированные образовательные программы, учебные заведения и объекты культа. На практике следование принципу параллельного сосуществования культур привело к формированию замкнутых сообществ, не только не осознающих себя частью нации, но и противостоящих ей. При этом идея сохранения их самобытности стимулировала процессы распада социальных связей внутри государства, которое мыслилось как “культурная мозаика”¹ В

Статья написана в рамках выполнения государственного задания Минобрнауки РЖ :ЯК грант №27.1560.2014/К.

¹ В статье сохранены авторский понятийный аппарат и терминология. - Прим. ред.

современной Европе острый кризис идентичности развивается из двух активно функционирующих источников - старого конфликта местных идентичностей и нового, формирующегося под воздействием культурной экспансии мусульманских общин. Сегодня ислам является наиболее быстро растущей религией в Северной Европе, в том числе и за счет коренных европейцев [Шварц, 2010: 52]. Параллельно существующие общества разрушают Европу, поскольку в них "конституция отменяется, и действуют свои собственные законы", согласующиеся в первую очередь с "культурными различиями", а не с правовой позицией государства [Спасовска, 2007]².

Укрепление этнического самосознания в полиэтнических странах, вызванное, по мнению ученых, нивелировкой индивидуальности и кризисами социального, экономического и политического характера, стало фиксироваться учеными с середины 1970-х гг. (в СССР с легкой руки Г.В. Старовойтовой данный феномен получил название "этнический парадокс современности"). В ситуации социальной фрустрации этническая принадлежность начинала восприниматься "как аварийная группа поддержки, наиболее доступная форма групповой идентичности для больших масс людей" [Шлягина, Ениколопов, 2011: 80]. Однако, считает З.В. Сикевич, негативные процессы в обществе не являются *первичной* причиной возникновения этнической напряженности [Сикевич, 2012: 8]. Обеспеченная и спокойная жизнь отнюдь не избавляет экономически и политически стабильные государства от этнических диссонансов. В Швеции, например, многие иммигранты благополучно живут на социальные пособия, не занимаясь никаким трудом, и тем самым провоцируют крайне негативное отношение к себе со стороны коренных шведов [Сорокина, 2013: 471]. То, что начиналось как "этнический ренессанс" и оценивалось весьма положительно с точки зрения актуализации этнического многообразия [Шлягина, Ениколопов, 2011: 80, 81], сегодня обернулось национализмом, разрушающим поликультурные общества.

Согласно А. Рару, Старый Свет оказался не готов к массовой иммиграции и необходимости абсорбировать чужие культуры, с которыми он столкнулся в последние десятилетия. Увеличивающийся из года в год после объединения Европы поток приезжих вызвал рост влияния ультраправых и националистических партий, вошедших в правительства и занявших значительное число мест в парламентах ряда европейских стран: в Швейцарии - 31%, Австрии - 28.2%. Норвегии - 22,9%, Финляндии - 19%, от 13,9 до 5,4% в Дании, Венгрии, Литве, Болгарии, Италии, Бельгии, Латвии и Словении [Зубков и др., 2011: 6].

Можно предположить, что в основе неудач политики мультикультурализма лежит попытка эклектичного соединения классических моделей социальной интеграции, пришедших из американской социальной мысли. Их теоретическое обоснование можно найти в работе Ю. Хабермаса "Когда мы должны быть толерантными?" В основу своих импликаций он кладет эгалитарно-универсалистский принцип гражданского равенства, требующий «взаимного признания всех в качестве "равных" и "полноценных" членов политического сообщества» (модель культурного плюрализма). Также он постулирует необходимость формирования общего поля этических аттитудов, способного обеспечить согласованность образующих прочную социальную связь убеждений, что непосредственно отсылает нас к идее общей культуры (модель "плавильного котла"). Третий компонент - либеральное государство, призванное ассимилировать в европейскую культуру сообщества с иным цивилизационным базисом (модель культурной ассимиляции) [Хабермас, 2006: 50-52]. Красиво звучащие на бумаге, на деле

² В 2007 г. в Германии судья отказалась расторгнуть брак без назначения испытательного срока. Истица, гражданка ФРГ марокканского происхождения, неоднократно избивавшаяся мужем, требовала немедленного развода. Однако судья отклонила это требование, сославшись на Коран, который разрешает мужчинам "учить жизни" своих жен, в том числе и посредством телесных наказаний. - Прим. ред.

все эти инкорпорированные мультикультурализмом идеи оказались несостоятельными. Попытаемся понять почему.

Психосоциальная неадекватность классических моделей социальной интеграции. И модель *культурной ассимиляции*, и модель *“плавильного котла”* ведут, в сущности, к одному и тому же результату - этновырождению, а отстаиваемая их сторонниками плюралистическая идиллия предстает, соответственно, романтическим мифом. Практическая часть этих *идеальных* моделей, на первый взгляд, содержит описание механизма интеграции. Однако то, что на словах репрезентируется как проявление некоей контагиозной магии, распространяющей заразительную силу интеграционных идей, в реальности оборачивается насилием. Примеров тому в истории предостаточно, будь то национальные войны XIX в. (культурная ассимиляция) или тотальные войны двадцатого столетия, разрушающие все договорные формы борьбы (плавильный котел) [Ружмон, 2004: 282-286].

Модель *плюралистической интеграции*, предполагающая равноценное сосуществование разных народов в неких формах этноидиллии, кажется благими мечтаниями вытекающими из безосновательной веры в принципиальную возможность элиминировать диссонансные аспекты межэтнических взаимоотношений. Вместе с тем недостаточно сказать, что “различные культуры признаются в равной степени ценными” важно указать *как* признаются. Причем именно в этом “как” и кроется корень проблемы. Этноплюрализм есть своего рода культурное насилие над этнодиссонансами, он есть принудительное подавление той части бессознательного, которая концентрирует в себе геном войны. Но война против войны не перестает быть войной. И в данном случае ее жертвами становятся, во-первых, собственно *ценность этноличности*, ибо сделать этнически *других* ценностно равными себе - значит элиминировать саму возможность этнооценивания как таковую, и, во-вторых, по определению являющийся диссонансным *способ этнического бытия*, посредством которого индивид репрезентирует свой род. Требуя от культурных соперников признать равноценность их существования, этноплюрализм закрывает глаза на то, что характер межэтнических взаимоотношений позволяет воспользоваться этой “равноценностью” только одному. Сама идея гегемона или хотя бы гаранта и арбитра этноплюрализма окончательно элиминирует надежды на гармонию культурно-ценностной гомогенизации.

Неприятие культурного *другого* обусловлено, по крайней мере, двумя факторами трансмиссией матрицы групповой социальности и генетически врожденными основами, поведения. Первое проявляется через социальное научение, опирающееся, в частности, на бессознательную боязнь “чужого”. В человеческой психике укоренено коллективное чувство этностраха, тесно связанное с инстинктом самосохранения и рождающее этноотвержение. Наши тело и психика способны реагировать на культурные “аллергены” (запах, телесные жесты, взгляд, речь, характерные привычки), интерпретированные в этновраждебном ключе, и генерировать соответствующий диссонансный отклик в ответ на культурно угрожающие ситуации, будь то опасность этновырождения или культурное партнерство, обязывающее признать равноценность этнически чужого. Кроме того, как было показано автором ранее [Карпов, 2008: 76-78], субъекты имеющие различный опыт оперирования с общими и частными понятиями, наделяют их только им присущей семантической аурой, иначе говоря, имплантированным контекстом психического свойства. Вследствие неодинаковости сформировавшихся имплан*-понятий конкретные образы одного и того же понятия для различных субъектов могут существенно отличаться друг от друга. Учитывая, что определяющий рационализации контекст располагается на бессознательных уровнях психики, не доступных рефлексивным процессам, мысль Хабермаса о необходимости ради мировоззренческого плюрализма проводить в *культурно разных* общинах саморефлексию, направленную на усвоение мировосприятия, выработанного европейской цивилизацией, выглядит фантастической [Хабермас, 2006: 51]. В противовес весьма популярному в современном.

российском этносоциологическом дискурсе тезису о *сознательном* самоотожествлении субъекта с той или иной общностью, о наличии у него свободы выбора, мы отстаиваем иную позицию: *религиозная и этническая идентичности не являются следствием процесса осознания, они базируются на этнокультурных архетипах и есть результат глубинных, бессознательных психических процессов*. В дальнейшем, правда, на них могут наслаиваться последствия социокультурного и политического программирования, однако подобные гибридные идентичности легко разрушаются при ослаблении социального контроля, как это случилось перед распадом Советского Союза (речь идет о гражданско-государственной идентичности “советский человек”).

Диссонансная толерантность. Лейтмотив современных российских трактовок *этнической толерантности* сводится к постулированию принципиальной позитивности отношения к этнодругому. При этом считается, что признание ценности иной культуры для *другого* происходит через осознание ценности собственной культуры для себя. Последняя же оценивается исключительно положительно (см.: [Дробижева, 2009; Мартынова, 2014: 174, 188, 180; Сикевич, 2012: 52, 65, 66, 13, 14]). Вместе с тем, считают ряд аналитиков, низкий уровень позитивной этнической идентичности в условиях доминирования идентичности гражданско-национальной провоцирует экстремизм по отношению к другим этносам, поскольку данные условия препятствует перенесению позитивного опыта этноидентификации на иные культуры [Бабинцев и др., 2011: 76]. На наш взгляд, данная ситуация предполагает весьма неоднозначные процессы.

Укрепление гражданской (российской) идентичности, наблюдавшееся во второй половине 2000-х гг., происходило на фоне сохранения неизменно высокого уровня этнической идентичности населения нашей страны (80-90%). Подобная динамика свидетельствует не столько о наполнении первой из них этническим содержанием, как утверждает современная отечественная этносоциология в лице Л.М. Дробижевой [Дробижева, 2008: 220, 223; Дробижева, 2013: 78, 80; Дробижева, 2010: 431], сколько о крайне *ограниченном* влиянии одной разновидности идентичности на другую. Этнические и социальные компоненты личности соотносятся с разными уровнями психики. Первые связаны с глубинными, архетипичными слоями коллективного бессознательного, вторые принадлежат уровню программируемого сознания и верхнему слою бессознательного. Элементы последнего, включая текущие социальные установки, не способны проникать на низшие бессознательные уровни психики, зато возможен обратный процесс. Когда этническое, всегда настроенное на сохранение своей особенности, прорывается наружу, оно разрушает сознательно выстраиваемые позитивные отношения с этнически и социально *другими*.

Согласно результатам исследований, проведенных российскими психологами, “именно эта неосознаваемая иррациональная интолерантность личности становится ее смысловой установкой в ситуации межэтнического взаимодействия” [Шлягина, 2001]. Следовательно, вербальное признание себя россиянином не является необходимым и достаточным индикатором *позитивной* толерантности. Да и упоминавшийся выше перенос позитивного отношения к своей культуре на культуру *другого*, рассматриваемый вне конкретных социокультурных и личностных контекстов, тоже представляется проблематичным. Основная модальность существования полиэтнических обществ - жизнь в культурных диссонансах, не способных обрести статус *чего-то позитивного*. Эта реальность, с которой нельзя не считаться при решении проблемы “правильного” способа индивидуального бытия в этнокультурном поле и которую игнорируют сторонники *позитивной толерантности*.

Опыт бесконфликтного сосуществования с иной культурой до определенной степени формируется через взаимодействие с *конкретным другим*. Можно выделить три модуса такой “персонифицированной” толерантности: 1) принять *другого*, 2) понять *другого*, 3) жить рядом. *Принять* конкретного *другого* - значит относиться к нему как к своему или как к самому себе. В основе этого модуса лежат чувства симпатии, дружбы, любви, а особое в *другом* приобретает характер иррационального, не нуж-

дающегося в оправдании. *Понять* конкретного *другого* означает эмпатически “встать на его место”, то есть рассудочно объяснить и оправдать его особое. *Жить просто рядом* - это умение терпеть *другого*; не принимая и не понимая его особое, тем не менее не отвергать его присутствие. Хотя все три модуса так или иначе реализуются на уровне межличностного взаимодействия, надежды политиков, ученых и педагогов на перенос первых двух с *конкретного другого* на *другую культуру* в целом оказываются тщетными. Устойчивые коллективные представления о культурном поле *других*, обусловленные досознательным этническим, экранируют личный опыт межэтнического общения при восприятии иной культуры. Попытки индивидуального сознания соединить разнообразные этнокультурные содержания в нечто целостное терпят крах, и нам не остается иного выбора, кроме как просто *жить рядом*. Однако эта “жизнь рядом”, по нашему мнению, и есть путь, ведущий к утверждению “правильного” способа индивидуального бытия в поле этнокультурных диссонансов.

Диссонансная толерантность, согласующаяся с охранительными глубинными содержаниями человеческой психики, проявляется в виде способности (а не социально запрограммированной готовности) сосуществовать рядом с *другим*. Она основывается на воспитании в индивиде привычки к сдерживающему этноаффекты поведению и не требует переноса “персонифицированной” толерантности с *конкретного другого* *другую культуру* в целом. Фиксируемое социологическими исследованиями стремление людей соблюдать этнокультурную дистанцию, не сближаясь с этнически *другими*, но и не отталкивая их от себя, и есть естественно складывающееся поведение в рамках стратегии “жизнь рядом” [Бабинцев и др., 2011: 80]. Так, например, молодые татары-мусульмане гораздо охотнее соглашаются работать с русскими-христианами в одном коллективе и просто общаться с ними, нежели иметь их в числе своих друзей [Нуруллина, 2010: 79-81]. В то же время немало сторонников национальной изолированности присутствует и среди русской молодежи [Самсонова, Юдина, 2009: 68-69].

Работающие на достижение диссонансной толерантности социальные и образовательные программы могут быть инструментально основаны на сублимировании опыта функционирования рядом с *другим* и вместе с *другим*. Подобный опыт накапливается в ходе решения задач, имеющих значительные социальные и бытовые этносодержания, и именно через него осуществляется формальная реабилитация иной культуры, как неоспоримой и неустранимой данности окружающего мира. Кроме того, он обладает определенной степенью этноинвариантности, поскольку не предполагает рефлексии над особенностями *других* и базируется на универсальных психологических защитных механизмах, оберегающих и самого располагающегося в диссонансной этносреде субъекта, и его партнеров по взаимодействию. Для формирования эффективных практических навыков *жизни рядом с другим* недостаточно, на наш взгляд, центров психологической адаптации, обучения мигрантов основам законодательства, языку, правилам пребывания в стране и школьных фольклорных вечеринок. Для этого необходима перестройка существующей системы образования на принципах межкультурного баланса, позволяющего минимизировать уровень этнодиссонансных ситуаций, в полиэтническом обществе, а также превращение образовательных учреждений в распространителей *многомерного* социокультурного опыта. Это означает, что сведения образовательной программы, например, по литературе в этнически неоднородных школах к ознакомлению исключительно с произведениями русских писателей являясь педагогически ущербной практикой, поскольку она совершенно не мотивирует детей этнических меньшинств к изучению родной литературы и одновременно провоцирует ситуацию этнического дискомфорта.

Заключение. Специфика *диссонансного* подхода в этносоциологии заключается в его междисциплинарном характере, и мы постарались показать это на примере толерантности, для понимания и объяснения которой помимо ресурсов собственно социологии нами были привлечены также аналитическая психология К. Г. Юнга и

эволюционная эпистемология К.Р. Поппера. В рамках данного подхода межэтнические отношения трактуются как принципиально диссонансные по своей природе, а любые попытки выстроить позитивный образ этнодругого - как заведомо обреченные на провал. Можно научить и научиться управлять собой, контролировать и внутренне подавлять этнонегативное, однако изжить его проблематично, ибо оно коренится в глубинных бессознательных слоях психики, практически не поддающихся целенаправленной сознательной коррекции. По этой причине оптимистические надежды на коллективную "жизнь *вместе с другим*" являются, по большей части, утопией. Максимум, что нам доступно, это "жизнь *рядом с другим*", основанная на поведенчески индифферентном преодолении диссонансных взаимоотношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бабинцев В.П., Заливанский Б.В., Самохвалова Е.В.** Этнический экстремизм в молодежной среде: диагностика и перспективы преодоления // Мир России: социология, этнология, культурология. 2011. № 1. С. 74-87.
- Дробижева Л.М.** Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости// Россия реформирующаяся: ежегодник. Вып. 7. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 214-228.
- Дробижева Л.М.** Российская идентичность: факторы интеграции и проблемы развития // Социологическая наука и социальная практика. 2013. № 1. С. 74-84.
- Дробижева Л.М.** Толерантность и проблемы интеграции многокультурных сообществ// Вестник Института Кеннана в России. 2009. Вып. 16. URL: http://www.isras.ru/files/File/Publication/TolerantnostJ_priblemu.pdf (дата обращения: 21.09.2014).
- Дробижева Л.М.** Этничность в современном обществе: новые подходы, старые мифы, социальные практики // Вестник Института социологии. 2010. № 1. С. 430-442.
- Зубков К., Явлинский И., Шевцов О.** Кто там в Европе шагает правой// Известия. 2011. № 134 (28395). С. 6.
- Карпов А.О.** Дискурс: классификация контекстов Вопросы философии. 2008. № 2. С. 74-87.
- Мартынова М.Ю.** Школьное образование в адаптации мигрантов (зарубежные и российские модели) // Вестник российской нации. 2014. № 2. С. 173-195.
- Нуруллина Р.В.** Формирование толерантности в процессе конфессиональной социализации мусульманской молодежи (на материале республики Татарстан)// Власть. 2010. № 1. С. 79-81.
- Пайн Э.А.** Закат вульгарного мультикультурализма как возрождение культуры модерна// Россия в глобальной политике. 2011. № 2. С. 8-23.
- Ружмон Д.** Любовь и война// Коллеж социологии: 1937-1939/ Сост. **Д. Олье** Пер. с франц. **Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина.** СПб.: Наука, 2004. С. 267- 290.
- Самсонова Е.А., Юдина Е.Ю.** Этническая толерантность в сознании тульской молодежи // Социологические исследования. 2009. № 10. С. 66-69.
- Сивкиев З.В.** Этнические парадоксы и культурные конфликты в российском обществе. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2012.
- Сорокина Е.А.** Школьное образование в Швеции в современных условиях// Очерки о европейской идентичности и многокультурности: сборник. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 457-477.
- Спасовска Е.И.** Комментарий: Ложное понимание толерантности способствует появлению параллельных обществ // Немецкая волна. 2007. 24 марта. URL: [1Шр://комментарий-ложное-понимание-толерантности-способствует-появлению-параллельных-обществ/a-2417635](http://www.tolerance.ru/VT-3-4-etno.php?PrPage=VT) (дата обращения: 29.11.2011).
- Хабермас Ю.** Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 45-53.
- Шварц Е.С.** Мультикультуризм в Британии: оборотная сторона// Великобритания перед всеобщими выборами 2010 г. М.: Институт Европы РАН; Русский сувенир, 2010. С. 48-53.
- Шлягина Е.И.** Этническая толерантность личности: опыт эмпирического исследования // Век толерантности. 2001. Вып. 3-4. URL: <http://www.tolerance.ru/VT-3-4-etno.php?PrPage=VT> (дата обращения: 21.09.2014).
- Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н.** Исследования этнической толерантности личности // Национальный психологический журнал. 2011. № 2 (6). С. 80-89.