

ДИССОНАНСНОЕ ЭТНОСУЩЕСТВОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ*

А.О. КАРПОВ

В концепцию мультикультурализма в явном или скрытом виде были заложены весьма привлекательные, но также противоречивые и взрывоопасные для современных национальных государств условия сохранения этногруппового национального самосознания. В их ряду – выражение консолидированной политической позиции общины, компактное проживание, языковая обособленность, этноцентрированные образовательные программы и учебные заведения, библиотеки и объекты культа. Идея параллельного существования культур привела к формированию замкнутых общин внутри отдельного государства, причем таких общин, которые не только не осознают себя частью нации, но и противостоят ей. А идея сохранения культурной самобытности стимулировала процессы распада социальных связей внутри нации, которая мыслилась как «культурная мозаика».

Конечно, сам принцип – обеспечить народам право на сохранение культурной идентичности – имеет сегодня общественную и политическую поддержку. Однако не ясны социальные механизмы этноинтеграции без ассимиляции, обеспечивающие легитимность разнородных культурных норм, юридических и политических прав этнических групп в единой стране. Идея бесконфликтного совместного существования разных культур также представляется достаточно проблематичной.

Целью данной работы является социально-философский анализ альтернативной мультикультурализму логики этносоциального развития, опирающейся на принципиальную неустранимость диссонансного сосуществования разных культурных групп.

Под углом зрения этой цели мы проясним причины психосоциальной несостоятельности классических моделей интеграции, на которые в той или иной степени опирался наш анализ; обоснуем и раскроем ранее введенный нами концепт «диссонансная толерантность»; определим особенности и теоретический горизонт «диссонансного» подхода в этносоциальных исследованиях. Теоретические подходы к принципу диссонансной этнотолерантности были сформулированы нами в статье, опубликованной в журнале «Вопросы философии»¹, и апробированы на Лондонской международной конференции по проблемам образования и экстремизма².

Психосоциальная проблематичность теоретического фундамента мультикультурализма

В основе неудач мультикультурализма лежит попытка эклектичного соединения идей классических моделей социальной интеграции, пришедших

* Статья написана в рамках выполнения проектной части государственного задания Минобрнауки России, грант № 27.1560.2014/К.

из американской социологии. Их теоретическое обоснование содержится, например, в работе Ю. Хабермаса «Когда мы должны быть толерантными?», где анализ проблемы религиозной толерантности расширяется до сферы этнокультурного сосуществования. Хабермас кладет в основу своих импликаций эгалитарно-универсалистский критерий гражданского равенства, который требует «взаимного признания всех в качестве «равных» и «полноценных» членов политического сообщества» (модель культурного плюрализма). Вместе с тем он полагает необходимым формирование общего поля этических установок, которое способно обеспечить согласованность убеждений, образующих прочную социальную связь. Эта позиция непосредственно отсылает к идее создания общей культуры (модель «плавильный котел»). И наконец, концепция либерального государства и его ценностей на деле имплицитно предполагает процесс ассимиляции в европейской культуре сообществ, имеющих иной цивилизационный базис. Здесь налицо требование изменения фундаментальных культурных основ интегрируемых сообществ (модель культурной ассимиляции)³.

Покажем психосоциальную несостоятельность идей, которые мультикультурализм инкорпорировал из классических моделей социальной интеграции.

Модель культурной ассимиляции и модель «плавильный котел» в той или иной степени приводят к одному и тому же результату — этновырождению. В свою очередь плюралистическая идиллия выглядит скорее как романтический миф. Практическая часть этих *идеальных* моделей должна отвечать на важнейший вопрос: «Каким образом?», т.е. указывать на *процесс*, в основе которого лежит интеграционный дух и который функционирует посредством некоей контагиозной магии, переносящей заразительную силу интеграционных идей. Исторически мистика интеграционного духа репрезентируется через насилие.

Интеграционные усилия в рамках моделей *этовыврождения* имеют свои примеры как в ходе национальных войн XIX в., когда, по выражению англичан, «trades follows the flag» — «торговля следует за знаменами» (культурная ассимиляция), так и в ходе тотальных войн XX в., разрушающих все договорные формы борьбы («плавильный котел»).

Возврат судетских немцев к родному очагу в Faterland известен как Мюнхенский кризис. Военный шантаж фюрера обставил получение чехословацких Судет, населенных немцами, весьма человеколюбивыми и демократическими аргументами. Премьер-министр Великобритании Н. Чемберлен описал свою встречу с Гитлером в палате общин, состоявшуюся 15 сентября 1930 г. следующим образом: «Он сказал, что если бы я мог немедленно дать ему заверение в том, что британское правительство согласится с принципом свободного самоопределения, то он был бы готов немедленно обсудить пути и средства его применения»⁴. Неважно, что Гитлер использовал мотивы эпохи национальных войн, важно, что его тотальная война в том момент имела успех. Такого рода

заимствования высвечивают подлинное родство уз, например, в истории интеграционного национализма в Германии.

Преодоление французской цивилизационной гегемонии в Германии перетекает из культурной формы в политическую на рубеже XVIII и XIX вв. Либертальная публицистика Э.М. Арндта создает организационные образцы для пробуждающегося национального духа. Эпоха первых тайных сект воинствующего «тевтонского» национализма берет свое начало в периоде, когда Французская революция становится агрессивной силой, утверждающей свое международное господство. Свободная гильдия майора Шилла открыто провозглашает «возвышение Германии по отношению к зарубежью». Страстные «Речи» Фихте, прочитанные в 1807 г. в оккупированном французами Берлине, к 1812 г. подвигают его слушателей на создание «Немецкого ордена». В 1813 г. Свободная гильдия майора фон Лютцова декорирует свое национальное чувство черными лентами и мертвой головой, вошедшими позднее в эмблематический ряд гитлеровского СС. Уставные ценности «немецких ассоциаций» 1814–1815 гг. предписывают *«распространять германскую добродетельность и традиции и искоренять иностранную порочность»*. В 1815–1819 гг. в речах и манифестах студенческой «Burschenschaft» звучит «Единый и неделимый рейх», ставший лозунгом нацистской Германии, etc.

Националистическую тевтономию прихлопнул в 1819 г. австрияк К. Меттерних, отнюдь не стремившийся к объединению Германии. Однако идея борьбы за культурную ассимиляцию в Kulturnation, за объединение того, что Меттерних называл просто «географической нацией», жила в национально-либеральном духе II Рейха. Этот дух с истинно немецкой педантичностью разрабатывал фантастический проект унификации различных конфессий и верований под знаком единой германской веры, разрабатывал с такой серьезной практичностью, что вызвал неподдельный интерес уходящего из жизни Гегеля (1831). Мультикультурализм дал новую жизнь этим идеям из далекого прошлого. Так, Ю. Хабермас, говорит, что крупные религии должны вновь осваивать и усваивать нормативные основы либерального государства; он упоминает при этом интегрирующую религии концепцию Дж. Роульса и идею «разумной религии, которая вобрала бы в себя общую для всех религиозных учений моральную основу»⁵.

Из эпохи национальных войн идея культурной ассимиляции перерастает в «плавильный котел» III Рейха, в его тотальную войну сверхчеловека с теми «отсталыми» народами, которые не желали создавать с ним ничего общего. Модели этнической интеграции, имеющие в виду те или иные формы этновыврождения, молчат о процессуальных издержках, через которые они предполагают утверждать свой интегрирующий принцип. Модели этнической интеграции молчат о возможной судьбе того, пусть даже очень небольшого народа, который не пожелает слиться с другими в едином культурном порыве. В современном мире,

когда сильный присваивает себе суверенное право толкования истин межнационального сосуществования, по сути своей неважно, какой идеологией окрашена особость этого самого чувства долга. Значима его готовность ради обесчеловеченной идеи запахивать танковыми гусеницами суверенное иное. Этическая трудность, заложенная в моделях этновырождения — в том, что они действуют подобно антиразуму, который, по словам Р. Кено, излечивает от близорукости не иначе, как удалением глаза, а от головных болей не иначе, как гильотиной.

Модель *плюралистической* интеграции этноса как равноценного существования разных народов в неких формах этноидиллии кажется романтикой, идущей от куртуазной эстетики рыцарских турниров и мечтательной эротики Тристана и Изольды. Подобно средневековым идеям рыцарства плюралистический элемент мультикультурализма был основан на социально искусственных представлениях о возможности элиминирования диссонансной формы сосуществования этнических групп. Недостаточно сказать, что различные культуры признаются в равной степени ценными, важно сказать, *как* признаются; а в этом *как* — зияющая бездна личины бессознательного, личины индивидуальной и социально коллективной.

Этноплюрализм есть форма культурного насилия над этнодиссонансами; тем самым он скрывает *свою войну* — войну над природой человеческого *psyche*, войну против той части сакрального, неизменно влекущей и отвращающей, которая концентрирует в себе геном войны. Война против войны не перестает быть войной, однако ее жертва требует уже двойной оплаты; во-первых, *ценность этноличности* саму по себе (поскольку сделать этнически других ценностно равными себе значит элиминировать саму возможность этнооценивания как таковую), а во-вторых, *способ бытия этнического* — это диссонансный способ, в котором индивид никогда не устает предъявлять свой род. Этноплюрализм, требуя от культурных соперников признать равноценность их существования, забывает, что характер их взаимоотношений позволяет воспользоваться этой «равноценностью» только одному. Вопрос о гегемоне этноплюрализма или хотя бы о гаранте и арбитре окончательно элиминирует гармонию его культурно-ценностной гомогенизации.

Непримирение культурно иного обусловлено по крайней мере двумя механизмами: трансмиссией матрицы групповой социальности и генетически врожденными основами поведения. Первое осуществляется посредством социального научения, опирающегося, в частности, на бессознательные фобии этнического *psyche*. В механизме культурной «генетики» ускорено коллективное чувство этно-страха, апеллирующее к архетипическим стимулам самосохранения и рождающее этно-отвержение. В свою очередь, встроенные в сому поведенческие коды способны реагировать на культурные «аллергены» и генерировать диссонансный отклик на уровне наследуемой коммуникационной системы индивида, в том числе через запах, телесные жесты, взгляд, речь, характерные при-

вычки, интерпретируя их в этновраждебном ключе. Таким образом, как в культурной, так и в психосоматической «генетике» групповой социальности содержатся *жесткие* этнодиссонансные компоненты, способные генерировать защитный отклик в ответ на культурно угрожающие ситуации, будь то опасность этновырождения или культурное партнерство, обязывающее признать равноценность этно-чужого.

Следует отметить, что группы индивидов, имеющих различный опыт оперирования с общими и частными понятиями, наделяют их только им присущей семантической аурой, иначе говоря, имплантированным контекстом психического свойства. Сформировавшиеся имплант-понятия, как уже было показано нами, приводят к тому, что конкретные образы одного и того же понятия могут существенно различаться в рамках общепонятийного единства, производя социальную коррекцию смыслов⁶. И этот *определяющий* рационализации контекст располагается на бессознательных уровнях психики, не доступных рефлексивным процессам.

Под таким углом зрения фантастической выглядит мысль Хабермаса о необходимости ради мировоззренческого плюрализма проводить в *культурно разных* религиозных общинах саморефлексию, направленную на усвоение морали, выработанной европейской цивилизацией⁷. Л.М. Дробижева, следуя конструктивистскому подходу П. Бергера и Т. Лукмана, считает, что «человек отождествляет себя с той или иной общностью... на основе *осознания*»; он свободен в выборе⁸.

Наша позиция противоположна — *религиозная и этническая идентификация не есть результат процесса осознания, в ее основе лежит действие глубинной, подсознательной психики, оперирующей этнокультурными архетипами*. На эту идентификацию может быть наложено социокультурное и политическое программирование. Однако даже патриотизм — это «конструкция чувства», а не рациональное отношение⁹. Правда — в том, что подобного рода гибридная идентификация разрушается при ослаблении социального контроля, подобно тому как это случилось перед распадом советского государства.

Диссонансная этничность vs позитивная этничность

Для Л.М. Дробижевой «толерантность означает принять других как равноправных партнеров»¹⁰, М.Ю. Мартынова говорит о концепции образования, нацеленной на формирование позитивной этничности¹¹. З.В. Сикевич полагает, что толерантная среда взаимодействия есть следствие позитивного отношения к другому; однако различия в культурной самоидентификации народов России делают весьма затруднительным формирование единой общенациональной идентичности, которая носила бы внеэтнический и надэтнический характер¹².

Таким образом, сегодняшний лейтмотив традиционных подходов к этнической толерантности — это признание этнокультурных различий

как чего-то позитивного, которое обретается как понимание ценности иной культуры для «другого» через ценность собственной культуры для себя. Последняя так же оценивается только позитивно. Однако в реальности просматривается диссонансный характер отношений гражданской (страна, народ) и политической (государство, власть) компонент национальной идентичности и неоднозначный характер их связи. Между тем аналитики говорят, что низкий уровень позитивной этнической идентичности в условиях преобладания гражданско-национальной провоцирует экстремизм по отношению к другим этносам, поскольку лишает индивида возможности перенести позитивный опыт собственной этноидентификации на другие культуры¹³. Так ли это, мы обсудим позже. А сначала рассмотрим особенности взаимодействия этнической и гражданской идентичностей.

Рост российской идентичности с 65% в 2006 г. до 95% в 2011 г. и вместе с тем стабильное состояние этнической идентичности на уровне 80–90% в этот период и ранее свидетельствуют скорее о *слабой* связи этих двух процессов, нежели о наполнении российской идентичности этническим содержанием, как о том говорит Л.М. Дробижева¹⁴. И вот почему. Внутренняя интеграция этнических и социальных феноменов происходит на разных уровнях психики. Первые принадлежат глубинным, архетипическим слоям коллективного бессознательного; вторые – уровню программируемого сознания и верхнему слою бессознательного. Текущие социальные установки индивида не способны проникать на архетипический уровень психики, который формируется в условиях большой временной длительности. Возможен только обратный процесс. Когда этническое *psyche*, всегда настроенное на сохранение своей особенности, проникает на уровень социального, оно переопределяет его в свою пользу, а не наоборот; т.е. разрушает социальные связи в отношении этнически и социально других.

Собственно говоря, так и происходит в национальных субъектах России в результате институализации этничности. З.В. Сикевич считает это основной причиной, по которой формирование общероссийской идентичности есть весьма отдаленная перспектива. Между тем среди жителей Санкт-Петербурга, одного из самых европейских городов России, показатель этнической идентичности в два раза превышает показатель гражданской¹⁵.

Современная чернокожая американка пишет о своей *неосознанной* психической предрасположенности разделять в обыденной жизни людей по расовому признаку (2013). «Это не секрет: много черных, белых, латиноамериканцев, азиатов придерживаются этих же [сегрегационных] принципов, в частности в Нью-Йорке, который еще называют Большим котлом по переплавке разных культур». Ирония в том, что эти люди в своей жизни и на работе «исповедуют расовое разнообразие», причем, социальное положение и уровень образования не влияют на такую, идущую изнутри, культурную сегрегацию¹⁶. Российские психо-

логи говорят, что результаты исследования этнической толерантности, «полученные на осознаваемом и неосознаваемом уровнях, находятся в противоречивых отношениях», причем «именно эта неосознаваемая иррациональная интолерантность личности становится ее смысловой установкой в ситуации межэтнического взаимодействия»¹⁷.

С учетом наличия неосознанной психической предрасположенности ясно, что считать себя россиянином не значит утверждать свою *позитивную* толерантность. Следует сказать, что и сам психический перенос позитивного отношения к своей культуре на культуру «другого», рассматриваемый вне социокультурных контекстов и индивидуальности, представляется проблематичным.

Диссонансная толерантность как опыт культурного сосуществования

Основная модальность бытия полиэтнических обществ — это жизнь в культурных диссонансах, которые уже никак не могут обрести статус «чего-то позитивного». Когда этнопозитивисты в качестве воспитательного агента конституируют гордость, которую несет принадлежность к своему народу, они как-то забывают спросить себя — «гордость перед кем?» Следует признать, что такую гордость они не выдумали; этим словом означают чувство, фундированное тем или иным ощущением превосходства, приоритета в успешности и т.п. Подобный кунштюк порождает социокультурный диссонанс; этнически негативное как противопоставление «другому» сосуществует в нем с этнически позитивным. Отсюда следует, что задача этнокультурной толерантности может быть поставлена не в русле сарафанной этнопедагогики, а следующим образом: «Как обрести правильный способ индивидуального бытия в поле этнокультурных диссонансов?»

Опыт толерантного сожительства с иной культурой до определенной степени обретается при взаимодействии с *конкретным* «другим». Три модуса такой персонифицированной толерантности: принять «другого», понять «другого», просто жить рядом. *Принять* конкретного «другого» значит иметь его как своего или как себя; основа этого модуса — чувства симпатии, дружбы, любви; при этом особое в другом приобретает отсвет иррационального, которое не нуждается в оправдании. *Понять* конкретного «другого» значит, как бы эмпатически «встав на его место», рассудочно объяснить и оправдать его особое; этот рациональный акт освещен внутренним видением ценностного поля «другого». *Просто жить рядом* — это умение терпеть «другого», в значительной мере не принимая и не понимая его особое; жить, не оправдывая «другого», но и не отвергая его присутствие.

Надежды политиков, социальных работников и педагогов на перенос индивидом персонифицированной толерантности в модусах «принятия» и «понимания» с конкретного «другого» на культуру, агентом которой он является, в целом представляются тщетными, и вот почему.

В обществах, имеющих историю, витальные силы этноидентичности схватывают в жесткие и устойчивые понятийные структуры представления о культурном поле «других». В индивиде мощь этих представлений экранирует чувства частных этноинтенций при восприятии им иной культуры как целого. Силы индивидуального чувства, пытающиеся соединить разные этнокультурные содержания в нечто целое, обращаются в ничто, становятся жертвой деструктивных притязаний общественной этно-идентичности и оставляют поле битвы за холодным и рациональным прагматизмом «жизни рядом». *Однако именно бесстрастность этой «жизни рядом» позволяет обрести правильный способ индивидуального бытия в поле этнокультурных диссонансов.*

Диссонансная толерантность проявляет себя как глубинная внутренняя способность (а не социально запрограммированная готовность!) просто к жизни рядом с «другим», к жизни внутри этнокультурных диссонансов. Такая способность обретается через действия духовного характера, которые обращаются к *охранительным* глубинным содержаниям *psyche* в социокультурных контекстах реальной жизни. Осуществление позиции «просто жить рядом» не требует переноса отношения персонифицированной толерантности от конкретного «другого» к конкретно иной культуре, поскольку основано на воспитании в индивиде привычки к *сдерживающему* этноаффекты поведению.

Социологические исследования показывают, что естественно складывающееся поведение следует в русле концепции «просто жить рядом». Так, большинство молодых людей стремятся установить этнокультурную дистанцию, не сближаясь с этнически другими и не отталкивая их от себя¹⁸. Среди тульской молодежи особенно много сторонников национальной изолированности¹⁹. Опрос шакирдов – учащихся мусульманских учебных заведений республики Татарстан показал, что «74,5% из них готовы работать с христианами в одном коллективе, 86% – общаться с ними, как с соседями», и лишь 48,5% иметь их как друзей²⁰.

Работающие на достижение диссонансной толерантности социальная и образовательная этнопедagogики могут быть инструментально основаны на сублимировании опыта функционирования рядом с «другим» и вместе с «другим»; опыта, который выстраивается в ходе решения созвучных практическому бытию задач, имеющих значительные социальные и бытовые этносодержания. Через этот опыт обретается *формальная* реабилитация иной культуры как неоспоримой данности мира вокруг, данности как бы незамечаемой, словно вписанной в «природный» ландшафт бытия. В основе подобного обретения лежат психические механизмы *поведенчески индифферентного* преодоления диссонансных этноситуаций.

Такой опыт обладает определенной степенью этноинвариантности, поскольку он не склонен рефлексировать над особым «другого», т.е. построен на психически универсальных *защитных* стратегиях, оберегающих как располагающегося в диссонансной этносреде его носителя, так и его

партнеров по жизнедеятельности, определяемых как «другие». Следовательно, институты социализации личности – школа, университет, община, специализированные организации, все более должны становиться институтами *многомерного* социокультурного опыта. Для этого нужно нечто большее, чем центры психологической адаптации, обучение мигрантов основам законодательства, языку, правилам пребывания в стране и школьные фольклорные вечеринки. О внутреннем потенциале образования говорят результаты исследований, показывающие четкую связь его уровня со степенью межнациональной толерантности и социальной интеграции²¹. Основная сложность при разработке концептуальных решений этнокультурного вопроса в образовании заключена в формировании межкультурного баланса, который делает приемлемым (а лучше минимальным) для общества уровень этнодиссонансных ситуаций.

Проиллюстрируем наш тезис на примере сочинения по литературе, которое возвратилось в экзаменационную практику российской школы. Так, в 2005 г. московским школьникам в качестве тем сочинения на аттестат зрелости был предложен выбор исключительно из русской литературы²². Представляется, что и наличие свободной темы вряд ли изменило бы этнодиссонансный и педагогически ущербный смысл такой практики, в частности, поскольку она совершенно не мотивирует к изучению родной литературы детей этнических меньшинств. Даже исключая из рассмотрения этническую дискомфортность подобного положения дел, мы можем высветить по крайней мере несколько прагматических аспектов, в которых терпит убыток общественный интерес.

Очевидно, что истины и ценности, предназначенные для усвоения, имеют несоизмеримо более громкое звучание для индивида, если они выражены посредством литературного слова его собственной этнокультуры (пусть даже сами произведения говорят не на родном языке). Кроме того, литературное наследие определенной культуры имеет неравнозначные образцы, в том числе и негативно ориентирующие в данной общественной ситуации. В этой связи создание позитивных ориентиров для образующейся личности в литературном слове обращенной к ней этнокультуры не может не рассматриваться как образовательная задача, имеющая фундаментальный общественный интерес; и не дело государства и его педагогического ведомства устраниваться от ее решения. Подобные ориентиры в простейшем виде могут быть оформлены, например, в виде аннотированных списков произведений, хрестоматий национальной литературы и сделаны *предлагаемыми* и *доступными* ученикам этнически неоднородных школ.

Резюмируя, здесь следует сказать следующее.

Диссонансная толерантность есть способность этнических групп и отдельного индивида к жизни *просто рядом* с культурно другим в условиях противоречивой социокультурной среды на основе поведенчески индифферентного преодоления диссонансных ситуаций с помощью

универсальных защитных механизмов психики, сформированных культурно многомерным опытом социализации. Можно научить и научиться контролировать, а также внутренне подавлять этнонегативное, сублимировать его в творческую активность и управлять собой. Однако проблематично изжить этнонегативное как древнее наследие рода, укоренное в глубинных, бессознательных слоях *psyche*, т.е. в психических структурах большой временной длительности. И это *неустраняемое* психическое состояние позволяет рассчитывать лишь на воспитание умения жить *рядом* с другим; оно исключает оптимизм коллективной жизни *вместе* с другим.

Так вырисовывается принцип диссонансной толерантности современного общества, который опирается на основания, отличные от моделей этновырождения и плюралистической концепции. Этот принцип, во-первых, признает определенную степень культурной унифицированности того или иного времени, однако не делает отсюда вывод об этнокультурной стерильности его субъекта; а во-вторых, устанавливает в сферах социальной ответственности диссонансную модель сосуществования разных культур. При этом функционирование как общества, так и образовательной системы осуществляется в условиях *когнитивно-культурного полиморфизма*²³. И дело здесь не в позитивном отношении к этно-другому и не в «диалоге культур», а в правильных формах культурных демаркаций.

Особенности и теоретический горизонт «диссонансного» подхода в этносоциальных исследованиях

В современном мире, который выстраивает себя в опоре на научные знания, как никогда велика ответственность социально-философских наук перед обществом, поскольку они, предлагая модели и осмысления, освященные научным статусом, формируют основу социального действия. Поэтому необходимо достижение понимания этнических процессов на социально онтологическом уровне, т.е. на уровне фундаментальных отношений и установок в социальной системе.

Так, в 2013 г. социологические опросы показали, что 80–95% молодежи считают себя россиянами, а 70% из них ощущают *сильную* связь со страной²⁴. В тот же период было зафиксировано, что 39% молодых россиян «хотели бы жить и работать за рубежом. Из тех, кто попадает в категорию “талантливые”, такие пожелания высказали 53%»²⁵. В 2014 г. по данным опроса Career.ru работа за рубежом была привлекательна для 77% выпускников вузов; при этом любовь к своей стране в качестве сдерживающего фактора назвали всего 47% из тех, кто *не хочет* уезжать²⁶. В проекте документа «Основы государственной молодежной политики», который разрабатывался в правительстве, в качестве основного ценностного вызова были указаны «серьезные эмигрантские настроения у немалой части российской молодежи»²⁷. Вопрос здесь гораздо глубже, чем просто противоречивость социологических данных. Дело в том, что это за идентичность и чего стоит такая идентичность?

Основной задачей этносоциальных исследований сегодня является создание *аутентичных* моделей сосуществования культурных общин. Прежде чем производить социологические измерения, необходимо иметь онтологически *правдоподобную* теорию исследуемого объекта. Таким образом, стоит вопрос о фундаментальной проработанности этносоциальных моделей.

Онтологическое отношение к «диссонансному» подходу в этносоциальных исследованиях выражается в учете трансдисциплинарного характера проблемы, которая плохо редуцируется к отдельной предметной области. «Плохо» означает неаутентичность любого решения, полученного в рамках монодисциплинарного исследования. В данной работе мы продемонстрировали такой подход на примере проблемы толерантности, из которой не может быть удален глубинный антропологический фактор, включающий имплицитное культурно-психическое наследие. Таким образом, междисциплинарное решение является необходимым условием валидности современной этносоциальной модели.

«Диссонансный» подход в этносоциальных исследованиях требует совмещения в исследовании культурологических, психологических, исторических, лингвистических, экономических методов и знаний. В основе теоретического синтеза столь разных дисциплин лежит философский подход к делу. Именно он формирует глубинный анализ на социально-онтологическом уровне. Нельзя сказать, что эта проблема не была замечена в современных социальных исследованиях. Так, социологи включают в понятие «толерантность» социально-психологический уровень отношений; в понятие «идентичность» эмоциональный компонент, говорят об «иррациональной рефлексивности» в межличностном доверии, об «аверсивном расизме», когда на рациональном уровне верят в расовое равенство, а неосознанно испытывают неприязнь к расовым меньшинствам. Таким образом, примордиальные структуры должны участвовать в системе осмыслений. Вместе с тем междисциплинарное исследование, использующее этнодиссонансный подход, должно встраивать модели разных дисциплин *непосредственно* в свои объяснительные схемы. Эмоция, например, есть продукт догматических структур знания, укорененных в архаичных слоях психики²⁸. А это обязывает иметь в виду аналитическую психологию К.Г. Юнга и эволюционную эпистемологию К.Р. Поппера.

Подход Ю. Хабермаса к религиозной и этнической толерантности, которому мы оппонируем, основан на идее коммуникативной рациональности, на деле элиминирующей психический и культурный контексты. Исторические корни такого подхода – в европейской традиции мышления, идущей из Нового времени. Механистично-логический стиль такого мышления привнес в последующие эпохи то понимание рационального, которое исключает индивидуальное чувство, разноплановость человеческих ценностей и его духовный статус. Теоретические выкладки Хабермаса не учитывают того, что в реальности представляют собой человеческая

психика и социальное психическое поле, а учитывать это придется, если, конечно, создаваемые теории намерены претендовать на *научную* истину.

Серьезную проблему для теории Хабермаса создает непрозрачность коммуникаций, которая не способна стать объектом рефлексивной рационализации²⁹. Так, одна из самых рациональных наций в Европе — немецкая нация, разделена во взглядах на политическую систему. Среди западных немцев 74% считают демократию лучшей формой государственной системы, среди восточных немцев так считают только 40% респондентов, причем это отношение мало изменилось с 1990 г., когда Германия объединилась³⁰. Педагогическая сцена со всем ее этическим весом, полагает Б. Ридингс, «не основывается на коммуникативной рациональности», а преподавание — «это не процесс коммуникации между автономными субъектами, функционирующими поочередно в качестве отправителей и получателей»³¹.

На уровне эмпирических исследований диссонансный подход должен учитывать скрытые смыслы, стоящие за общими понятиями.

Так, отношение респондентов к проявлениям взаимопомощи (человеческого долга, сострадания, etc.) не может быть оценено вне содержательного контекста, который существенно различается у разных этнических групп и в разных социокультурных ситуациях. Высокие декларации респондентов способны скрывать модернизированный потлач, при котором необходимость отдаривания создает обязанную клиентуру и мафиозный клан; или прагматичный обмен, исключаящий моральные мотивации; или современную форму рабства — неоплачиваемый труд в обмен на питание и крышу.

Подобные имплицитные содержания присущи и другим модальным категориям социальных исследований, таким, например, как власть, авторитет, любовь к Родине, etc. Важно не только то, что говорят граждане при опросах, но в значительной степени и то, что они вне этих опросов делают. Коммуникационные конвенции полиэтнических обществ ретушируют фундаментальные различия в этническом осмыслении социальных понятий, которые исследователи истолковывают с позиций своей культуры или политических установок, игнорируя существование этих различий.

Социальные исследования должны учитывать *неустранимую* диссонансность этнических отношений в социальном, культурном и политическом измерениях. В социально-практической области пора перестать выстраивать позитивный образ этно-другого, поскольку ему присуща нестабильность и недолговечность. Этот сизифов труд необходимо заменить работой по осмыслению и созданию правильных форм культурных демаркаций как в социальной жизни, так и в психическом строе этнических общин. Наша статья, за которой стоит значительный объем междисциплинарного содержания и многолетний опыт образовательной деятельности в национальных регионах России (в том числе и на Кавказе), есть попытка сделать шаг в данном направлении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Карпов А.О.* Социокультурный контекст индивидуальных проблемно-познавательных программ // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 104–113.

² См.: *Карпов А.* Ethno cultural dissonance and education // Second International Conference on Citizenship & Human Rights in Education. Education and Extremism. – L.: Roehampton University, 2007. P. 28.

³ См.: *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 50–52.

⁴ Декларация социологического коллежа о международном кризисе // Коллеж социологии. 1937–1939. – СПб.: Наука, 2004. С. 234.

⁵ *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? С. 50, 51.

⁶ *Карпов А.О.* Дискурс: классификация контекстов // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 76–78.

⁷ *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? С. 51.

⁸ *Дробижева Л.М.* Российская идентичность: факторы интеграции и проблемы развития // Социологическая наука и социальная практика. 2013. № 1. С. 81.

⁹ *Сикевич З.В.* Этнические парадоксы и культурные конфликты в российском обществе. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2012. С. 30.

¹⁰ *Дробижева Л.М.* Толерантность и проблемы интеграции многокультурных сообществ // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 16. – М., 2009. – URL: http://www.isras.ru/files/File/Publication/Tolerantnost_i_problemy.pdf. (дата обращения 21. 09. 2014).

¹¹ *Мартынова М.Ю.* Школьное образование в адаптации мигрантов (зарубежные и российские модели) // Вестник российской нации. 2014. № 2. С. 174, 188, 180.

¹² См.: *Сикевич З.В.* Этнические парадоксы и культурные конфликты в российском обществе. С. 52, 65, 66, 13, 14.

¹³ *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. 76.

¹⁴ *Дробижева Л.М.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 7. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 220, 223.

¹⁵ *Сикевич З.В.* Этнические парадоксы и культурные конфликты в российском обществе. С. 13, 74.

¹⁶ Segregation в XXI веке: американцы до сих пор разделены по расовому признаку. – URL: <http://politobzor.net/show-4278-segregaciya-v-xxi-veke-amerikancy-do-sih-por-rozdoleny-po-rassovomu-priznaku.html> (дата обращения 06.10.2014).

¹⁷ *Шлягина Е.И.* Этническая толерантность личности: опыт эмпирического исследования. – URL: <http://www.tolerance.ru/VT-3-4-etno.php?PrPage=VT> (дата обращения 21.09.2014).

¹⁸ *Бабинцев В.П., Заливанский Б.В., Самохвалова Е.В.* Этнический экстремизм в молодежной среде: диагностика и перспективы преодоления. С. 80.

- ¹⁹ Самсонова Е.А., Юдина Е.Ю. Этническая толерантность в сознании тульской молодежи // Социологические исследования. 2009. № 10. С. 68, 69.
- ²⁰ Нуруллина Р.В. Формирование толерантности в процессе конфессиональной социализации мусульманской молодежи (на материале республики Татарстан) // Власть. 2010. № 1. С. 79–81.
- ²¹ Greenaway D., Haynes M. Funding Higher Education in the UK: The Role of Fees and Loans // Economic Journal. Royal Economic Society. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2003. Vol. 113 (February). P. 158.
- ²² Иванова-Гладильщикова Н. Победила любовь, а не «Кому на Руси жить хорошо» // Известия. 2005. № 92. С. 4.
- ²³ См.: Карпов А.О. Образовательный институт, власть и общество в эпоху роста культуры знаний. – СПб.: Алетейя, 2013. С. 184–230.
- ²⁴ Дробижева Л.М. Российская идентичность: факторы интеграции и проблемы развития. С. 82.
- ²⁵ Чернова Т. Мертворожденный? Новый закон об образовании попытаются реформировать // Поиск. 2013. № 35 (1265). С. 5.
- ²⁶ Семьдесят семь процентов выпускников мечтают работать за границей // Career.ru. 2014. – URL: <http://career.ru/article/15235> (дата обращения 24.08.2014)
- ²⁷ Рубин М. Новая молодежная политика: как отбить у будущего поколения желание уезжать из страны // РБК daily, 2014. – URL: <http://rbcdaily.ru/society/562949992497708> (дата обращения: 30.09.2014).
- ²⁸ См.: Карпов А.О. Три модели обучения // Педагогика. 2009. № 8. С. 20.
- ²⁹ См.: Карпов А.О. Университет – от модерна к постмодерну // Общественные науки и современность. 2014. № 4. С. 137, 138.
- ³⁰ См.: Кронман З. Опрос: более половины немцев до сих пор не считают себя единым народом // Deutsche Welle. 2014. 3 октября. – URL: <http://dw.de/p/1D PF0> (дата обращения 03.10.2014).
- ³¹ Ридингс Б. Университет в руинах. – Мн.: БГУ, 2009. С. 202–204.

REFERENCES

- Declaration of the College of Sociology on the International Crisis. In: *Kolledzh sotsiologii* [The College of Sociology]. 1937-1939. Saint Petersburg, Nauka [Science], 2004, pp. 233-236 (in Russian).
- Drobigeva L.M. National-civil and ethnic identity: problems of positive compatibility. In: *Rossia reformirujuschajasja. Ezhegodnik* [Russia under Reformation. Annual]. Moscow, Institute of Sociology of Russian Academy of Science, 2008, Iss. 7, pp. 214-228. (in Russian).
- Karpov A.O. *Educational institution, power and society in the period of knowledge culture growth*. Saint Petersburg, Aleteya, 2013. 260 p. (in Russian).
- Karpov A.O. Three models of teaching. *Pedagogika* [Pedagogy]. Moscow. 2009. No 8, pp. 14-26 (in Russian).
- Karpov A.O. The University – from modernism to postmodernism. In: *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modern times]. Moscow. 2014. No 4, pp. 132-141 (in Russian).

Martynova M.Ju. School education in migrant adaptation. In: *Vestnik rossijskoj nacii*. [Bulletin of Russian nation]. Moscow. 2014. No 2, pp. 173-195 (in Russian).

Nurullina R.V. Tolerance development in the process of confessional socialization of Muslim youth (based on materials from the Republic of Tatarstan). In: *Vlast'* [Power]. Moscow. 2010. No 1. pp. 79-81 (in Russian).

Readings B. *The University in Ruins*. Minsk, Belarusian State University, 2009. 248 p. (Russian trans.)

Samsonova E.A., Yudina E.Yu. Ethnic tolerance in the Tula youth's minds. In: *Sociologicheskie issledovaniya* [Social research]. 2009. No 10, pp. 66-69 (in Russian).

Sikevich Z.V. *Ethnic paradoxes and cultural conflicts in the Russian society*. Saint Petersburg, 2012. 207 p. (in Russian).

Habermas Yu. When should we be tolerant? On competition in world views, values and theories. In: *Sociologicheskie issledovaniya*. [Social Research]. 2006. No 1, pp. 45-53 (Russian trans.).

Greenaway D., Haynes M. Funding Higher Education in the UK: The Role of Fees and Loans. In: *Economic Journal*. Royal Economic Society. Wiley-Blackwell, 2003. Vol. 113 (February), pp. 150-166.

Karpov A. Ethno cultural dissonance and education. In: *Second International Conference on Citizenship & Human Rights in Education. Education and Extremism*. London, Roehampton University, 2007.

Аннотация

В статье рассмотрена альтернативная мультикультурализму логика этносоциального развития, опирающаяся на принципиальную неустрашимость диссонансного сосуществования разных культурных групп. Дан социально-философский анализ причин краха политики мультикультурализма. Обоснован и раскрыт концепт «диссонансная толерантность», ранее введенный автором. Определены особенности и теоретический горизонт «диссонансного» подхода в этносоциальных исследованиях.

Ключевые слова: этничность, мультикультурализм, образование, толерантность, диссонанс, примордиальные структуры, социальная интеграция, идентичность.

Summary

The article considers the logic of ethno-social development alternative to multiculturalism, which relies on fundamental nonremovability of dissonance coexistence of different cultural groups. A socio-philosophic analysis of causes of multi-culturalism policy collapse is provided. The concept of “dissonance tolerance” introduced by the author earlier is revealed and substantiated. The peculiarities and theoretical horizon of the “dissonance approach” in ethno-social research are determined.

Keywords: ethnicity, multiculturalism, education, tolerance, dissonance, primordial structures, social integration, identity.