*Сэмюэль Шеффлер*

# ИММИГРАЦИЯ И ЗНАЧЕНИЕ КУЛЬТУРЫ[1]

Мы не хотим публиковать ничего, что может быть воспринято в качестве оскорбления культуры наших читателей...

*Пояснение Роберта Кристи, представителя* The Wall Street Journal, *относительно того, почему* WSJ *отказалась перепечатать у себя карикатуры на пророка Мухаммеда, публикация которых в датской газете* Jyllands-Posten *вызвала бурю негодования во всем мире.*[2]

Часто говорят, что иммиграция представляет угрозу для национальной идентичности. Стране, которая сталкивается с большим притоком иммигрантов, труднее сохранять свои национальные традиции и обычаи. Единство страны проявляется в—и покоится на—чувстве общей истории у граждан, их взаимном признании национальных праздников, символов, мифов и церемоний, их верности общим ценностям и их участии во множестве неформальных обычаев и пристрастий, охватывающих почти все аспекты жизни, включая манеру одеваться, мыслительные привычки, стили музыки, шутки и развлечения, работу и досуг, отношение к сексу и сексуальности и вкусы в еде и питье. Иммиграция превращает такие источники культурного единства в основания для спора и конфликта. Иммигранты прибывают со своими историями и традициями, обычаями и ценностями, привычками и церемониями. Эти черты и практики, которые определяют особую идентичность принимающей страны—те самые черты, которые придают гражданам-неиммигрантам чувство принадлежности к одному народу,—воспринимаются иммигрантами в лучшем случае как незнакомые, а в худшем—как отчуждающие или репрессивные. Слишком часто символы включения и общности превращаются в эмблемы исключения и борьбы.

1. Samuel Scheffler, 'Immigration and the Significance of Culture,' *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, no. 2, Spring 2007, p. 93–125.
2. Цит. по: The New York Times, February 3, 2006, p. A3.

Как только это происходит, страна теоретически имеет два выхода. Она может обратиться к своеобразному культурному апартеиду, отказываясь предоставлять равное признание или статус традициям и обычаям вновь прибывших и навязывая по мере возможности символы старой идентичности. Или оно может оставить старую идентичность и заново осмыслить себя в качестве мультикультурного общества с новой плюралистической идентичностью. На практике, конечно, есть еще и третий выход, который может быть наиболее популярным из всех. Это избегание прямого столкновения с выбором между первыми двумя вариантами и запутывание ситуации в попытке испробовать оба способа—заверение в верности идеям плюрализма и мультикультурализма без отказа от привилегированного положения доминирующей культуры и обращение к серьезной национальной переоценке ценностей лишь тогда, когда медленно тлеющий конфликт внезапно вспыхивает, угрожая перерасти в настоящий пожар.

Основываясь на этом, одни делают вывод о том, что иммиграция должна быть строго ограничена. Они полагают, что стране не нужно оправдывать свое желание поддерживать особую национальную культуру и идентичность, пока такая культура не является по своей сути несправедливой или репрессивной. А поскольку масштабная иммиграция осложняет поддержание национальной идентичности, общество может законно накладывать строгие ограничения на количество принимаемых иммигрантов. Другие, напротив, утверждают, что ограничение иммиграции не является ни осуществимым, ни желательным и что нации должны отказаться от своих старых идентичностей, которые во многом являются фиктивными конструкциями, в пользу более новых, по-настоящему мультикультурных форм самосознания.

Что касается меня, то я согласен с тем, что иммиграция бросает множество вызовов—как практических, так и теоретических, которые принимающие общества не могут позволить себе игнорировать. Тем не менее меня не устраивает склонность, ставшая теперь почти повсеместной, описывать такие вызовы, как до сих пор поступал и я сам, с использованием дискурса «национальной идентичности», «национальной культуры» и «мультикультурализма». Я полагаю, что этот дискурс приводит к такому пониманию вызовов иммиграции, которое в каких-то отношениях оказывается чересчур упрощенным, а в других—искаженным. В этой статье мне бы хотелось объяснить причины того, почему такое положение меня не устраивает. Я не считаю, что простое описание вызовов в других терминах приведет к их исчезновению. Но я убежден, что в этом, как и во многих других случаях, неверное описание проблемы может препятствовать подлинному пониманию и осложнять поиск возможных решений.

Начну с истории собственной семьи. Примерно в 1911 году мой прадед Йозеф Цукерброд, опасаясь за будущее своего четырнадцатилетнего сына Иделя (моего деда), привел его на местный вокзал в Галиции и посадил на поезд, чтобы начать долгое путешествие в Глазго, где жила замужняя сестра Иделя. Идель никогда больше не видел своего отца, который умер

несколько лет спустя, и боль расставания не покидала его всю оставшуюся жизнь. Он в одиночку проехал через всю Европу и временно поселился у своей сестры и шурина в Глазго. Он пробыл там до начала 1914 года, когда — снова в одиночку — он сел на судно, направлявшееся в Нью-Йорк, где обосновался его старший брат.

Судовая декларация, представленная по прибытии в Нью-Йорк, включала заявление от владельца, который утверждал, что, насколько ему известно, ни один из «иностранцев» на борту «не является идиотом, ненормальным, умственно отсталым, безумным, нищим, потенциально опасным, больным туберкулезом или опасной заразной болезнью, обвиняемым или признавшимся в совершении тяжких или иных преступлений или проступков, заслуживающих морального порицания, многоженцем или тем, чья вера признает полигамию, анархистом, проституткой или женщиной или девушкой, прибывшей в Соединенные Штаты с целью занятия проституцией или с любой другой аморальной целью».[3] Декларация также содержала отметки о расовой и национальной принадлежности каждого иностранца, а соответствующие инструкции устанавливали, что при заполнении декларации «особое внимание нужно уделять различию между расой и национальностью». Инструкции разъясняли различие между ними предельно ясно. Национальность, поясняется в них, «означает страну, гражданином или подданным которой является иммигрант». Раса, напротив, «определяется племенем, из которого происходят иностранцы, и языком, на котором они говорят», хотя далее пояснялось, что «племя» имеет первостепенное значение и что язык важен лишь постольку, поскольку он помогает определить племя. «Исходное племя или кровь должны служить основанием для классификации, независимым от языка. Родной язык должен использоваться только в качестве вспомогательного средства при определении исходного языка».[4] К этому прилагался предположительно исчерпывающий перечень из сорока шести рас.[5]

После определения расовой (еврей) и национальной (австриец) принадлежности и подтверждения владельцем судна и санитарным врачом, что, судя по внешним признакам, он не страдал от заразных болезней и не был идиотом, ненормальным, преступником, нищим или анархистом, мой дед получил разрешение ступить на землю Соединенных Штатов. Много лет спустя из-за

3. «Affidavit of the Master or Commanding Officer, or First or Second Officer,» http://www.ellisisland. org.
4. «Instructions for Filling Alien Manifests,» ibid.
5. Вот эти сорок шесть «рас»: «Африканская (черная), армянская, богемская, боснийская, болгарская, китайская, хорватская, кубинская, далматская, голландская, остиндийская, английская, финская, фламандская, французская, германская, греческая, еврейская, герцеговинская, ирландская, итальянская (северная), итальянская (южная), японская, корейская, литовская, мадьярская, мексиканская, черногорская, моравская, тихоокеанско-американская, польская, португальская, румынская, русская, руританская, скандинавская (норвежцы, датчане и шведы), шотландская, сербская, словацкая, словенская, испанская, испано-американская, сирийская, турецкая, валлийская, вест-индская» (ibid.).

неразборчивого почерка, которым была написана судовая декларация, анонимный работник, вводивший имена пассажиров в электронную базу данных по иммиграции, по ошибке принял «Y» в имени моего деда за «F», и в результате тот вошел в иммиграционную историю страны под звучным мультикультурным именем «Фидель Цукерброд». Так или иначе «Идель» вскоре сменился «Джулиусом», и под именем «Джулиус Цукерброд» мой дед поселился в Нью-Йорке и прожил в нем до конца своей долгой жизни. Хотя мой дед никогда нигде не учился, он жадно читал газеты и интересовался обстановкой в мире. Тем не менее, если бы кто-то спросил его, важно ли для него признание его культуры его новой страной или считает ли он, что национальная идентичность Соединенных Штатов должна быть заменена новой мультикультурной идентичностью, включающей его и других иммигрантов, сомневаюсь, что он нашелся бы что ответить. И я сомневаюсь в этом не потому, что терминология была бы ему непонятна, и не потому, что он был скромным человеком, который не имел привычки говорить о себе. Даже если бы терминология была для него ясна и он бы решил поразмыслить над ответом на этот вопрос, я полагаю, что он счел бы формулировку вопроса озадачивающей.

Начнем с того, какую культуру он мог бы считать «своей»? Уж точно не польскую. Мой дед не был ни польским гражданином — Польша не была тогда самостоятельным государством, — ни принадлежащим к польскому «племени»; согласно судовой декларации, поляки и «евреи» принадлежали к различным «расам». Существовала ли такая вещь, как «галицийская культура»? Если да, то я уверен, что моему деду не захотелось бы назвать ее своей собственной. Возможно, он считал «своей культурой» культуру габсбургской империи? Это просто смешно. Может, тогда — что кажется наиболее правдоподобным — его культура была «еврейской»? Но что такое еврейская культура? Иудаизм — это религия, которую мой дед воспринимал всерьез и которая, как и большинство религий, допускает множество версий и вариантов. Кроме того, евреи — как религиозные, так и нерелигиозные — на протяжении многих веков ощущали себя особым народом, и, конечно, их враги всегда были готовы подкрепить такое чувство, если оно вдруг начинало ослабевать. Тем не менее, если монолитная еврейская «культура» и существует, мне неизвестно, в чем она заключается. Евреи живут по-разному во множестве различных стран. Еврейский мир, если имеет смысл говорить о нем в таких терминах, известен своим многообразием и даже фракционностью. Евреи разделены по линиям класса, региона, политики, языка, идеологии, цвета кожи, сексуальной ориентации и религиозной практики и интерпретации. Они по-разному относятся к иудаизму как религии, друг к другу и к своему собственному еврейству. Независимо от того, что евреи могут говорить о том, что их объединяет, я не уверен, что это образует полноценную «культуру».

Так что же мой дед должен был считать «своей культурой»? Можно предположить, что даже если не существует никакой общей культуры, которую разделяли бы все евреи, возможно, евреи той эпохи и местности, в которой он жил — Восточной Европы конца XIX — начала XX века, — действительно имели общую культуру. Но хотя сегодня разговоры о «культуре восточноев-

ропейских евреев» могут казаться естественными, этот образ речи кажется мне во многом сочетанием простого невежества и распространенной постхолокостной сентиментальности. Даже поверхностное знакомство с историей евреев Восточной Европы показывает, что между европейскими общинами в этой части света существовало множество глубоких различий. Это верно даже для евреев Галиции. Также верно, что галицийские евреи часто признавались другими восточноевропейскими евреями особой группой или типом. Поэтому, при всех моих оговорках, мы здесь близки к ответу: возможно, культура моего деда была культурой галицийских евреев.

Но если это была его культура, то два обстоятельства кажутся поразительными. Во-первых, он, как и многие другие галицийские евреи, пошел на большой риск и пережил болезненное расставание, покинув Галицию и начав новую жизнь в другом месте. Кроме того, и это второй момент, нет никаких свидетельств, что нечто, называемое «галицийской еврейской культурой», было значимой для него категорией, и еще меньше — что она была чем-то, что, на его взгляд, заслуживало бы признания и сохранения в Соединенных Штатах. Конечно, мой дед хотел жить свободно, не опасаясь каких-либо преследований, ему хотелось отправлять обряды своей религии так, как он считал правильным.

И, конечно, он хотел сохранить семейные отношения и восстановить семейные связи, которые были разрушены массовой миграцией. Кроме того, многие его личные вкусы, привычки и обычаи были перенесены из Галиции в Нью-Йорк; определяющее влияние воспитания, полученного в старой стране, не исчезло с прибытием в новый мир. Иммиграция — это не амнезия; и она не порывает начисто с прошлым. Но иммиграция действительно связана с изменением — *в этом и состоит суть*, и мой дед, подростком проехавший полмира один, чтобы начать новую жизнь, прекрасно знал об этом. Жизнь, которую он выбрал для себя, была жизнью в Нью-Йорке, а не в Галиции, и, я полагаю, он сделал ее такой, какой хотел. И если часть его галицийских привычек сохранилась, несмотря ни на что, то многие другие уступили место новым обычаям и практикам, которые он неизбежно приобрел в своей новой среде. Если бы, встретив его в конце жизни, вы спросили его, какой была его культура, он вряд ли сказал бы, что это была «галицийская еврейская культура». Может возникнуть соблазн сказать, что это была «нью-йоркская еврейская культура», хотя эта фраза вызывает в воображении стереотип, которому он во многом не соответствовал, и вновь нет никаких свидетельств того, что его заботила такая категория. Более важно, что эта культура вряд ли была той, которую он принес с собой в Нью-Йорк из Глазго и Галиции или сохранение которой, возможно, представляло для него интерес по прибытии в Соединенные Штаты. Если и существовала какая-то его культура, то это была культура, которую он приобрел в результате иммиграции. И если такая вещь, как «нью-йоркская еврейская культура», и существует, то это культура, которая была создана иммиграцией. Если бы еврейские иммигранты, которые обосновались в Нью-Йорке, просто принесли с собой застывшую и неизменную культуру и если бы Соединенные Штаты

смогли сохранить такую культуру неизменной, то «нью-йоркской еврейской культуры» никогда бы не существовало.

Сомневаясь в способности моего деда выбрать «свою культуру», я не хочу сказать, что он был «космополитом» или что у него отсутствовала привязанность к чему-то конкретному. Это было бы далеко от истины. После потрясений своей юности он редко выезжал за пределы Нью-Йорка. Будучи человеком большой теплоты и юмора, он вел стабильную жизнь, которая была тесно связана с семейными и общинными отношениями и в которой еврейская религиозная практика и ритуалы продолжали играть важную роль. Несомненно, его признание себя евреем и его чувство солидарности с еврейским народом были важны для его самосознания. Я не хочу сказать, что он был настолько сложным и мудрым, что не мог оставаться в рамках только своей культуры. Точнее, несмотря на все свои семейные, религиозные и общинные привязанности, неясно, имел ли он вообще и принес ли он с собой из Галиции какую-то одну четко определенную «культуру».

В истории моего деда нет ничего экстраординарного, если не считать, что история каждого иммигранта экстраординарна. Но она и не является образцом, которому соответствуют все иммигрантские нарративы, потому что такого образца не существует. История моего деда содержит одни элементы, которые уникальны для него и его опыта, другие элементы, которые типичны для специфической когорты иммигрантов, к которой он принадлежал, и третьи элементы — например, элементы разлучения и нарушения привычного уклада жизни — которые, хотя и не универсальны, но все же близки к тому, чтобы быть таковыми. Но, несмотря на эти более универсальные элементы, было бы опрометчиво делать общие выводы об иммиграции, основываясь исключительно на опыте моего деда. Тем не менее я действительно считаю, что его история может преподать нам важный урок, в основном предостерегающего характера, и что она помогает увидеть основные недостатки распространенных представлений об иммиграции.

Первый урок связан с трудностью — и опасностью — попыток выделения для каждого иммигранта одной-единственной культуры, к которой принадлежит индивид. Многие другие открыто выступали против склонности овеществлять культуры и относить каждого индивида к одной-единственной культуре. Иногда в этих предостережениях указывается на появление новых, явно космополитических образов жизни и гибридных форм идентичности, противопоставляемых более традиционным образам жизни и, как утверждают, означающих, что некоторых людей невозможно отнести ни к одной сравнительно гомогенной культуре. Я привел историю моего деда, чтобы высказать иную и более глубокую мысль (хотя я и не претендую здесь на оригинальность), заключающуюся в том, что даже для людей, которые могут показаться принадлежащими к некой неизменной культурной системе, видимость культурной неизменности и определенности зачастую оказывается иллюзорной или, по крайней мере, вводящей в заблуждение.

Это касается не только иммигрантов и не зависит от того, подвергался человек изменениям, которые неизбежно предполагает иммиграция,

или нет, хотя тот факт, что иммигранты неизбежно подвергаются таким изменениям, свидетельствует о том, что эта мысль еще более справедлива по отношению к ним. В то же время эта идея имеет более широкое применение. Большинство людей в современных обществах принадлежит к множеству самых различных групп; они соблюдают обычаи и традиции самого различного происхождения; и они имеют вкусы, интересы и привязанности, общие для различных людей. Ответ на вопрос о том, какая из этого множества привязанностей наиболее важна, даже для самого человека может меняться в зависимости от контекста. Возьмем простой пример. С европейской точки зрения, разговоры об «американской культуре» могут казаться вполне естественными, и для американца, путешествующего по Европе, его статус *в качестве* американца может быть особенно важным. Однако в других контекстах тот же человек может ощущать — или называть — себя частью «западной культуры», где Запад включает *и* Европу, *и* Северную Америку. С другой стороны, когда тот же американец находится в Соединенных Штатах в разгар «культурных войн», его статус жителя одного из «синих штатов» — калифорнийца, к примеру, — может иногда (скажем, в ночь выборов или при посещении Техаса или Алабамы) казаться более важным, чем его идентичность просто американца или человека, принадлежащего к западной культуре. Но это еще не все. Северный калифорниец и южный калифорниец могут считать, что у них есть общие культурные связи, когда они встречаются на Аппалачах или в Аддис-Абебе, но при посещении Южной Калифорнии северные калифорнийцы часто говорят, что она кажется им культурно чуждой и наоборот. Кроме того, ни один из этих регионов сам по себе не является культурно монолитным; заметные культурные различия существуют даже, по словам их обитателей, между соседними университетскими городками Северной Калифорнии — Беркли и Пало-Альто. И я еще ничего не сказал о множестве идентификаций и привязанностей, которые пересекают региональные и политические границы: идентификаций и привязанностей, основанных, например, на классовой, религиозной, профессиональной, расовой, гендерной или сексуальной принадлежности. В то же время очевидно, что существуют контексты, в которых идентичность католика, физика, члена профсоюза, чернокожего, солдата или лесбиянки может быть важнее любой идентификации, основанной на области проживания или гражданстве. Кроме того, существуют идентификации или культурные сходства, основанные на общем увлечении музыкой, живописью, литературой или иными формами художественной деятельности; или приверженности общему делу, как в случае с движением в защиту окружающей среды, вегетарианством или пацифизмом; или на общем пристрастии к железным дорогам, изысканным блюдам или отдельной футбольной команде; альпинизму, серфингу, коллекционированию антиквариата или игре в бридж.

Все эти и многие другие идентификации, пристрастия и привязанности являются аспектами человеческой культуры, и жить человеческой жизнью — значит идти своим особым путем в пространстве возможностей, задаваемом ими. Как известно, одни люди изучают такое пространство смелее,

чем другие, и лишь немногие считают все свои идентификации и привязанности одинаково важными. Для одних существует только одна привязанность, которая определяет всех их без остатка, тогда как для других может существовать немного таких привязанностей. Тем не менее утверждать, что каждый человек должен обладать идентификацией, соответствующей его *реальной* культуре, значит не понимать как идентичность, так и культуру. Идентичность — понятие многогранное. Большинство людей обладает множеством идентификаций, и хотя одни из этих идентификаций будут более важными для самосознания, чем другие, восприятие людьми относительной важности своих различных идентификаций почти всегда в той или иной степени зависит от контекста. Идентификации людей также меняются со временем, и даже сильные идентификации иногда изменяются или исчезают. Кроме того, идея, что самые фундаментальные идентификации человека должны корениться в некой неизменной и определенной культуре, просто ошибочна. Поэтому, хотя может существовать пространство для легитимных различий в той степени, в какой различные общества пытаются определять пространство культурных возможностей, представление, что государство предоставляет индивиду выбор одной культуры из фиксированного перечня возможностей, основанных на географии, религии, цвете кожи или языке, как и приведенный ранее перечень сорока шести рас, кажется нам комичным или даже трагичным, заблуждением. Это заблуждение вызвано не в последнюю очередь его самоисполняющимся характером; нет более надежного способа сделать конкретную форму групповой привязанности основной чертой индивидуальной идентичности, чем объявить ее аскриптивной основой для предоставления правового статуса в государстве.

Говоря это, я не имею в виду, что государства никогда не должны обращать внимания на расовые, религиозные или этнические различия. Напротив, существуют контексты, в которых важно быть чувствительным к таким различиям. Но эта чувствительность должна сопровождаться признанием огромного многообразия человеческого опыта. Она не должна основываться на ложной и вредной идее, что для каждого человека есть только одна идентификация, которая действительно имеет значение. При этом не следует скатываться к некой противоположности уважения к человеческому многообразию, а именно — репрессивной попытке поместить каждого человека — политически и юридически — в некие жесткие рамки социального пространства. Короче говоря, представление, что каждый человек, в конечном итоге, имеет одну, четко определенную культуру, ложно, и если мы решаем фундаментальные политические вопросы, основываясь на этом предположении, мы неизбежно зайдем в тупик.

Второй урок касается не отношений между людьми и культурами, а самой природы иммиграции. Причины, по которым люди оставляют одну страну ради другой, различны, как и причины, по которым принимающие страны принимают новых иммигрантов. Но, как я уже сказал, иммиграция всегда связана с изменением — *в этом ее суть*. Она меняет иммигрантов, и она меняет принимающую страну. Поскольку эти изменения сопряжены с определенны-

ми выгодами и издержками, возникает важный вопрос об их распределении. Очевидно одно. Изоляция принимающей страны или новых иммигрантов от культурных изменений не может быть целью разумной иммиграционной политики. Считать, что мы должны выбирать между сохранением национальной культуры принимающей страны и сохранением «ввозимой» культуры иммигрантов, значит принимать ложную дилемму. Истина состоит в том, что мы не в состоянии сохранить ни одну из них. Или, по крайней мере, мы не можем сохранить ни одну из них в неизменном виде. И это так, даже если оставить на время сомнения, высказанные мной относительно того, насколько целесообразно считать человека носителем только одной определенной культуры. Даже если не принимать в расчет наши доводы, факт остается фактом: ни культура иммигрантов, ни национальная культура не могут оставаться неизменными. Конечно, культура иммигрантов—их нравы и обычаи—изменится. Она изменится, потому что в новом обществе они столкнутся с новыми трудностями. Они должны будут освоиться с новыми правилами, новыми возможностями, новыми соседями, новыми институтами, новой историей, новыми идеями, новыми обычаями, новыми ценностями, новой манерой одеваться, новым климатом, новой кухней, новыми вкусами, новыми ожиданиями, новым языком. Как их образ жизни может остаться неизменным в такой социальной и географической среде? Даже если они займут такую радикально изоляционистскую или сепаратистскую позицию, какую они смогут и какую им позволят занять, их образ жизни будет определяться необходимостью изоляции от *этих* возможностей, *этих* соседей, *этих* идей, *этих* обычаев, *этой* манеры одеваться, *этих* ожиданий, ценностей и т. д., а это значит, что «их» культура изменится. Она изменится, потому что культуры подвергаются изменениям, сталкиваясь с новыми ситуациями, а иммиграция по определению ставит иммигрантов в новую ситуацию.

КУЛЬТУРЫ ПОДВЕРГАЮТСЯ ИЗМЕНЕНИЯМ, СТАЛКИВАЯСЬ С НОВЫМИ СИТУАЦИЯМИ, А ИММИГРАЦИЯ ПО ОПРЕДЕЛЕНИЮ СТАВИТ ПРИНИМАЮЩЕЕ ОБЩЕСТВО В НОВУЮ СИТУАЦИЮ

Но точно так же изменится и «национальная культура». Она изменится вследствие появления в обществе новых людей, которые заставят коренных жителей—предполагаемых носителей национальной культуры—столкнуться с новыми трудностями. Они должны привыкнуть к появлению новых соседей, новых обычаев, новых идей, новых ценностей, новой манеры одеваться, новых ожиданий, новых языков, новой кухни, новых вкусов. И даже если они займут такую радикально закрытую позицию, какую они только смогут занять, их образ жизни будет теперь определяться необходимостью исключения *этих* соседей, *этих* идей, *этих* обычаев, *этой* манеры одеваться, *этих* ожиданий, ценностей и т. д., а это значит, что национальная культура

изменится. Она изменится, потому что культуры подвергаются изменениям, сталкиваясь с новыми ситуациями, а иммиграция по определению ставит принимающее общество в новую ситуацию.

Защитникам культуры — тем, кто заботится о сохранении ранее существовавшей культуры иммигрантов или национальной культуры принимающей страны, — такие размышления могут показаться доводом в пользу отказа от иммиграции. И если, как я уже показал, иммиграция неизбежно несет с собой культурные изменения, защитник культуры иммигрантов может сделать вывод, что возможным иммигрантам следует оставаться на месте, а защитник национальной культуры может сделать вывод, что возможным принимающим странам следует отказаться принимать тех, кто все же не остался на месте. Но общий отказ от иммиграции — это не решение. Он не сработает, потому что он не в состоянии ответить на веские основания, которые обычно имеются у иммигрантов для миграции или которые обычно имеются у принимающих стран для их принятия. И — что еще более важно — он не сработает, потому что он опирается на ошибочные представления о природе и перспективах сохранения культуры. Предположим, что наша страна сегодня решила закрыть свои границы и сократить до нуля количество принимаемых иммигрантов. Вряд ли можно поспорить с тем, что за относительно короткий промежуток времени — будем оптимистами и назовем срок в сто пятьдесят лет — никто из нынешних жителей страны не останется в живых. Если страна сохранится, она будет целиком населена людьми, которые еще не родились, — иммигрантами из будущего, если угодно. На самом ли деле мы считаем — или хотим, — чтобы, несмотря на полную смену населения, национальная культура смогла остаться *в точности той же самой* через 150 лет, как и сегодня? Полагать, что это возможно или желательно, — значит надеяться, что со страной или в стране за это время ничего не произойдет: не появится новых идей, вызовов, новых открытий или изобретений, новых достижений в науке, медицине или технологиях, новых произведений в литературе, искусстве или музыке, новых героев или злодеев, изменений в моде, стиле или развлечениях, новых достижений, не будет новых успехов и неудач. Короче говоря, это значит полагать, что наши потомки не будут жить человеческой жизнью, что история может быть просто заморожена, что наша страна может продолжать жить прошлым, но не будущим. Если цель состоит в сохранении культуры, то она явно не может иметь в виду ничего такого. Культуры выживают, только если они меняются: накапливают, интерпретируют и создают новые идеи и переживания. Иного пути нет. Поэтому отказ от иммиграции ради сохранения культуры ведет к тому, что она оказывается неспособной изменяться.[6]

6. Эти замечания оставляют открытым вопрос о том, какие основания существуют (и существуют ли вообще) для ограничения иммиграции. Конечно, по этим вопросам имеется обширная библиография. См. две важные антологии: W. Schwartz ed., *Justice in Immigration* (Cambridge University Press, 1995); B. Barry and R. Goodin eds., *Free Movement* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1992). Наиболее веские доводы в пользу ограничения иммиграции изложены Майклом Уолцером: M. Walzer,

До сих пор я предостерегал от упрощенного понимания отношений между индивидами и культурой и утверждал, что иммиграция неизбежно меняет как культуру иммигрантов, так и культуру принимающей страны. Это означает, с одной стороны, что не существует общего права иммигрантов сопротивляться изменениям, которых требует принимающее общество всякий раз, когда изменения вступают в противоречие с нормами или обычаями культуры иммигрантов. Но, с другой стороны, это также означает, что не существует никакого общего права принимающей страны ограничивать иммигрантов всякий раз, когда это кажется необходимым для защиты национальной культуры от изменений. Эти соображения подрывают доводы сторонников жесткой защиты иммигрантской или национальной культуры. Они заслуживают рассмотрения, несмотря на всю свою кажущуюся очевидность, потому что сторонники жесткой защиты культуры весьма влиятельны, а также потому что дебаты об иммиграции часто искажаются нереалистическими представлениями о степени, в которой можно или желательно сопротивляться культурным изменениям. Но этого недостаточно, потому что эти доводы не отвечают на вопрос, к примеру, о том, вправе ли новые иммигранты сопротивляться требованиям культурного изменения и вправе ли принимающее общество давить на них.

Исходя из общего тона моих замечаний, может сложиться впечатление, что мой ответ на эти вопросы является отрицательным. На самом деле я отстаиваю общую позицию, которую можно назвать *гераклитовским плюрализмом*. Гераклитовский плюрализм утверждает, что культура и культуры постоянно меняются и что индивиды обычно обладают множеством привязанностей и участвуют во множестве различных практик, обычаев и действий, не связанных с какой-то одной жесткой и определенной культурой. Он также утверждает, что в свете этого государства должны быть максимально уживчивыми с культурным многообразием, которое неизбежно выказывают свободные индивиды, не стремясь ограничить эту свободу в тщетных и ошибочных попытках сохранить какую-то конкретную культуру или культуры в том виде, который — так уж получилось — она приняла в данный исторический момент.

Тем не менее важно понимать, что в гераклитовском плюрализме есть место для некоего консервативного или традиционалистского проекта.

*Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), ch. 2. Доводы в пользу открытия границ см.: J. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders,» *Review of Politics* 49 (1987): 251–273. Многие авторы занимают промежуточные позиции; см., например: V. Bader, «Fairly Open Borders,» in V. Bader ed., *Citizenship and Exclusion* (New York: St. Martin's Press, 1997), pp. 28–60. Каренс утверждает, что ролзовская теория справедливости предполагает существование открытых границ, но сам Ролз с одобрением цитирует Уолцера и отстаивает «обоснованное право на ограничение иммиграции» (J. Rawls, *The Law of Peoples* [Cambridge: Harvard University Press, 1999], p. 39n.). С другой стороны, Ролз говорит, что иммиграция перестает быть проблемой в «обществе либеральных и достойных народов» (ibid, pp. 8–9), тогда как Уолцер настаивает, что «иммиграция останется проблемой даже после удовлетворения притязаний на распределительную справедливость в глобальном масштабе» (Walzer, *Spheres of Justice*, p. 48).

Большинство людей имеет сильные консервативные привязанности в том смысле, что они желают сохранить то, что они считают ценным, включая то, что они считают ценным в нынешних и прошлых практиках, формах социальной организации и образах жизни. Иногда такие привязанности приводят к поддержке бессмысленной или даже опасной политики, основанной на ложных или непоследовательных представлениях о возможности сдерживания культурных изменений. Но проблема этой политики состоит не в самом консервативном посыле, а скорее, в оценке и выборе наилучшего образа действия в соответствии с ним.[7] На самом деле трудно понять, как люди вообще могли бы иметь ценности, если бы не существовало консервативных пристрастий. Что значит — ценить вещи, но в целом не видеть никаких оснований для того, чтобы поддерживать, сохранять или расширять в будущем? Джозеф Рац утверждал, что «существует общее основание для сохранения того, что является ценным».[8] Под этим он понимал, что каждый человек имеет основания сохранять все, что является ценным, независимо от того, ценит или нет сам человек эту вещь (или, по терминологии Раца, является «заинтересованным» в ней). Когда дело касается вещи, которую ценит сам человек, вывод оказывается более сильным, чем, по-видимому, полагает Рац, так как идея, что я могу не видеть никаких оснований для сохранения или поддержания вещей, которые ценю я сам, кажется не просто неверной, но и непоследовательной. Что в этом случае означает утверждение, что я ценю их? Даже люди, которые говорят, что они живут только сегодняшним днем, что они ценят только краткие переживания, по-видимому, считают ценной и желают продолжать вести жизнь, богатую такими краткими переживаниями. И даже радикалы, которые желают перевернуть сложившийся порядок, стремятся закрепить ценности, лежащие в основе их революционных устремлений. Если и существует концептуальный разрыв между представлением о ценности чего-либо и стремлением его сохранить, он не слишком велик.[9]

Поэтому для гераклитовского плюрализма смертельно опасно отсутствие консервативных привязанностей и особенно стремления сохранить ценные

7. Я во многом обязан здесь неопубликованной статье Дж. А. Коэна «Истина в консерватизме: как спасти консерватизм от консерваторов».
8. J. Raz, *Value, Respect, and Attachment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 162.
9. См.: S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 97–110. В этой статье я утверждал, что если один человек оценивает свои отношения с другим неинструментально, то он будет считать, что у него есть основания для того, чтобы уделять особое внимание нуждам и интересам этого другого человека. Я также показал, что в случае неинструментальной оценки человеком своего личного проекта он будет считать, что у него есть основания для того, чтобы уделять особое внимание осуществлению этого проекта; см.: S. Scheffler, «Projects, Relationships, and Reasons,» in R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, and M. Smith eds., *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 247–269. Эти утверждения можно считать частными случаями более общего тезиса об отношении между представлением о ценности чего-либо и признанием наличия оснований для поддержания или сохранения этого.

традиции, обычаи и образ жизни. Но несостоятельность жесткой защиты культуры позволяет увидеть альтернативную стратегию приспособления, совместимую с гераклитовским культурным плюрализмом. Жесткая защита культуры неспособна удовлетворить консервативное стремление, так как она неспособна признать важность изменений для культуры и ее выживания, поэтому попытки сдерживания культурных изменений, если таковое вообще возможно, ведут не к сохранению культуры, а к ее разрушению. Иными словами, жесткая защита самоубийственна.[10] Но это означает, что, как ни парадоксально это может прозвучать, единственно верный способ сохранения культуры состоит в том, чтобы позволить ей меняться. Конечно, не все изменения в культуре способствуют ее сохранению, и простое позволение культуре меняться не гарантирует, что культура сохранится — это вообще невозможно гарантировать. И все же для выживания культуры необходимо, чтобы хотя и постоянно меняющаяся, но достаточно большая и преемственная группа людей в достаточной степени использовала основные идеи, практики, ценности, идеалы, верования, обычаи, тексты, артефакты, ритуалы и церемонии культуры для структурирования достаточно значительной части своей жизни и переживаний. Очевидно, что это не точная формула: здесь есть о чем говорить, и в пограничных случаях могут возникать разногласия относительно выживания конкретной культуры. Но для наших целей важно понимать, что означает использование культурного материала для «структурирования» жизни людей. Это структурирование не связано с алгоритмическим приложением ценностей и идеалов культуры к новым ситуациям, некритической и необсуждаемой верностью ее идеям и верованиям, точным воспроизводством церемоний, практик и обычаев в их изначальном виде. Оно связано с вынесением суждений относительно того, какие элементы культурного наследия нуждаются в модификации, а какие должны остаться неизменными; интерпретацией релевантности старых ценностей и идеалов для новых проблем и сложностей; решением относительно того, как традиционные способы мышления в культуре могут быть использованы для освоения постоянно накапливающегося исторического опыта; и решением относительно того, какие влияния других культур следует приветствовать, а каким нужно сопротивляться.

Короче говоря, выживание культуры — это продолжающееся коллективное действие, которое требует вынесения суждений, способности творить, проницательности и умения интерпретировать. Оно также требует немалой доли удачи, ибо выживание культуры зависит от способности использовать ее ресурсы в меняющихся исторических обстоятельствах, с которыми стал-

10. Ср. замечание Джереми Уолдорна: «Культуры живут и растут, меняются и иногда умирают; они смешиваются с другими культурами или приспосабливаются к географическим или демографическим условиям... Искусственно сохранять или защищать [культуру] или некую ее привилегированную разновидность — значит вредить механизмам адаптации и компромисса (от войны до торговли и смешения), при помощи которых общества взаимодействуют с внешним миром» (J. Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», pp. 787–788).

кивается культура. Но одно можно сказать наверняка. Всякая выжившая культура изменится со временем: она ассимилирует новые события, впитает новые влияния, сохранит одни практики и идеи, изменит другие и избавится от третьих. Выживание—это успешное изменение. Разумное стремление сохранить культуру нацелено именно на такие изменения, а не на сохранение прошлого в неизменном виде.

Это делает более понятным мой тезис о том, что в гераклитовском плюрализме есть место для некоего консервативного или традиционалистского проекта. Выступая против любых попыток жесткого сохранения культуры в том виде, который она волей судьбы приняла в данный исторический момент, гераклитовский плюрализм не стремится сохранить культуру *per se*. Напротив, в своем стремлении приспособиться к культурному многообразию и изменению он оказывается изначально открытым к изменениям, которые как раз и обеспечивают сохранение культуры. Кроме того, если сказанное ранее о ценности верно, то почти все люди являются консерваторами в отношении определенных ценностей, и различие между разумным стремлением к сохранению культуры и другими культурными ориентациями является, скорее, вопросом степени, а не вида. Гераклитовский плюрализм гласит, что предоставление людям свободы самим структурировать свою жизнь в отношении множества ценностей, практик и идей позволяет наилучшим образом удовлетворить консервативные привязанности и обеспечить преемственность культуры.

Надо признать, что это не самая простая для понимания идея. Как можно утверждать, что цели консерватизма лучше всего достигаются тогда, когда людям позволяют меняться? И как можно утверждать, что цель сохранения культуры лучше всего достигается в рамках плюралистической культуры? На эти вопросы гераклитовский плюрализм дает следующий ответ. Мир постоянно меняется, и потому успешное сохранение ценных практик, идеалов и образов жизни неизбежно сопряжено с их продлением, изменением и переосмыслением в меняющихся обстоятельствах. Это созидательный и динамичный процесс. Попытка не дать людям меняться в ответ на меняющиеся обстоятельства только помешает, а не поможет сохранению культуры, исключив творческое переосмысление и переизобретение унаследованного культурного материала, который так важен для выживания культуры в долгосрочной перспективе. Сохранение культуры возможно только в том случае, если у людей есть свобода участвовать в этом процессе переосмысления и влиять на его исход. И поскольку свободные люди неизбежно будут вести различный образ жизни и будут иметь различные ценности, по-настоящему свободное общество должно иметь плюралистическую культуру. Именно поэтому, утверждает гераклитовский плюрализм, цель сохранения культуры лучше всего достигается при таких условиях.[11]

11. Дело не просто в том, что сохранение культуры может быть обеспечено в плюралистических условиях, а в том, что такие условия и позволяют наилучшим образом сохранить культуру; гераклитовский плюрализм не утверждает, что сохранение культуры возможно только в таких условиях. Это было бы неправдоподобно, пото-

Каково отношение гераклитовского плюрализма к вопросам иммиграции? Как уже было сказано, значительная иммиграция неизбежно меняет культурный ландшафт как для самих иммигрантов, так и для принимающего общества. Ни «ввозимая» культура иммигрантов, ни национальная культура принимающего общества не могут остаться неизменными; и ни иммигранты, ни принимающее общество не имеют права остаться такими. Но, как уже было отмечено ранее, эти наблюдения интересуют нас лишь до определенной степени. Они оставляют открытым вопрос о том, могут ли иммигранты требовать от принимающего общества, а принимающее общее общество от иммигрантов *вообще чего-либо* для сохранения своей культуры?

Гераклитовский плюрализм, как я его понимаю, дает отрицательный ответ на этот вопрос. Он утверждает, что иммигранты могут требовать от принимающего общества справедливости, не предполагающей особых культурных прав или привилегий. Справедливость включает основные права и свободы, в том числе свободу мысли, слова, объединений и совести, которые хорошо знакомы нам по эгалитарным либеральным теориям, наподобие теории Джона Ролза. Она включает, скажем, равенство возможностей и некоторую концепцию справедливого распределения экономических ресурсов. Говоря более абстрактно, принципы справедливости определяют честные условия сотрудничества между свободными и равными гражданами. Поэтому в дополнение к требованию всех прав, привилегий, возможностей и экономических ресурсов, которые доступны другим гражданам, иммигранты могут законно требовать отношения к себе как к свободным и равным гражданам, которые являются полноценными участниками системы социального сотрудничества и имеют право на уважительное отношение. Выполнение этих требований, утверждает гераклитовский плюрализм, дает иммигрантам (и не только) достаточно возможностей для осуществления проектов сохранения культуры. В системе законов, отвечающих принципам справедливости, иммигранты и не только могут использовать свои права, привилегии, возможности и экономические ресурсы для развития и расширения унаследованных практик, обычаев, идеалов и традиций. Но они не могут требовать дополнительных прав или ресурсов, помимо тех, которыми они обладают по справедливости, для сохранения культуры. Нет никаких гарантий, что их усилия по защите культуры увенчаются успехом, но, как я показал ранее, ни одно принимающее общество не может гарантировать этого.

му что общество может предоставить людям достаточную интерпретативную свободу, которая позволяет сохранить культуру без установленных полностью плюралистических социальных рамок. И гераклитовский плюрализм не утверждает, что шансы на выживание всякой данной культуры всегда максимизируются в плюралистических условиях. Возможно, что обеспечение дополнительной свободы вне того, что строго необходимо для сохранения культуры, в некоторых случаях может осложнить такое сохранение. Напротив, утверждая, что сохранение культуры наилучшим образом обеспечивается в плюралистических условиях, гераклитовский плюрализм выносит независимое суждение о ценности более широкой свободы.

Но точно так же принимающее общество не может ничего требовать от иммигрантов для сохранения национальной культуры. Общество может по праву требовать от них того, чтобы они мирно жили в нем и соблюдали гражданские обязанности, к каковым относятся знакомые обязанности подчиняться справедливым законам, платить налоги и т. д. Говоря более абстрактно, они включают обязанность граждан вносить свой вклад в поддержание системы социального сотрудничества, но они не обязаны сохранять, поддерживать или участвовать в исторической культуре нации *per se*. Отдельные граждане, конечно, могут осуществлять разумные проекты сохранения национальной культуры так же, как и любой другой культуры, но они не могут использовать принудительную власть государства для того, чтобы требовать от других поддержки усилий и законов, преследующих такую цель, поскольку они несправедливы.

Понятый в таком ключе гераклитовский плюрализм сохраняет беспристрастность, отказываясь поддерживать действия государства, направленные на сохранение специфической культуры или культур. Ни национальная культура, ни иммигрантская культура не должны пользоваться покровительством. При эгалитарно-либеральных условиях люди свободны структурировать свою жизнь в соответствии с унаследованными традициями, практиками и верованиями, как считают нужным, если они выполняют свои гражданские обязательства и не нарушают права других. Так, с одной стороны, иммиграция неизбежно меняет как культуру иммигрантов, так и культуру принимающей страны, и ни одна из них не может остаться неизменной. И все же, с другой стороны, изменение совместимо с сохранением и продолжением культуры, и в справедливых обществах и иммигранты, и не-иммигранты будут обладать свободой и возможностью участвовать в динамичном и интерпретационном процессе развития унаследованных культур в изменившихся обстоятельствах, созданных иммиграцией.

Я испытываю большую симпатию к гераклитовскому плюрализму и считаю, что можно привести еще немало доводов в пользу позиции, которая была только что описана мной, особенно в том, что касается требований, выдвигаемых от имени иммигрантских культур. Вообще изложенные мной соображения относительно отношений между индивидами и культурами и между консерватизмом и изменением подрывают позицию жесткого сохранения культуры и соответствуют духу гераклитовской позиции. Кроме того, я полагаю, что требование справедливости, которое является центральным для этой позиции, обладает значительной силой, когда оно используется от имени иммигрантов, и что оно оказывает большую поддержку усилиям разумных сторонников сохранения культуры из числа иммигрантов, чем принято считать. Некоторые люди интерпретируют законное недовольство иммигрантских сообществ существующими либерально-демократическими государствами в качестве свидетельства неадекватности и необходимости изменения привычных либеральных концепций справедливости путем включения режима культурных прав. Альтернативный вывод, который во многих случаях кажется мне более обоснованным, состоит в том, что рассматриваемые

сообщества неспособны были удовлетворить требования либеральной справедливости и что недовольство иммигрантов должно вести не к изменению этих требований, а скорее, к обеспечению того, чтобы они выполнялись.

Тем не менее я не считаю, что гераклитовский плюрализм в том виде, в каком он изложен здесь, позволяет вполне удовлетворительно осмыслить проблемы иммиграции и культуры. Его недостатки наиболее очевидны в том, что касается его отношения к национальной культуре. Как мы уже видели, гераклитовская позиция состоит в том, что государственную власть нельзя использовать для того, чтобы подталкивать граждан оказывать поддержку разумным усилиям по сохранению национальной культуры. Проблема в том, что государство не может не подталкивать граждан к сохранению национальной культуры в том или ином виде. Начнем с того, что институты государства и их законы и политика определяются политической и гражданской культурой — или тем, что Ролз назвал «публичной политической культурой»,[12] — и эта культура, в свою очередь, определяет и ограничивает течение повседневной жизни множеством различных способов. На самом деле политическая и гражданская культура отчасти составляют, а отчасти формируют более широкую национальную культуру, и, требуя подчинения своим законам и поддержки своих институтов, государство на самом деле требует, чтобы граждане внесли свой вклад в сохранение этой культуры. Поэтому национальная культура обладает иным статусом, нежели другие культурные традиции, которые могут существовать в обществе. Государство не может считать ее одной культурой среди других, и не следует рассчитывать, что государство будет воздерживаться от использования своей силы принуждения для поддержки национальной культуры. Считать иначе — значит становиться жертвой смешения понятий, и в той степени, в какой гераклитовский плюрализм пренебрегает этим обстоятельством, он оказывается неудовлетворительным.

Кроме того, нельзя, будучи в здравом уме, настаивать на том, чтобы содержание публичной политической культуры ограничивалось исключительно универсальными моральными или конституционными принципами, признающими всех граждан равными и не содержащими в себе никаких особых этнических, языковых или иных партикуляристских элементов. Страна сама по себе является случайным историческим образованием. История всякой страны — это также история отдельного народа, его коренного населения и его потомков в течение долгого времени, со случайным множеством практик, привязанностей, обычаев, ценностей и идеалов. Элементы этого множества способствуют формированию характера основных социальных, политических и правовых институтов, которые способствуют закреплению политической и гражданской культуры. И они влияют на все — от выбора официальных языков, национальных праздников и государственных памятников и церемоний до регулирования работы, образования и устройства семьи. Прививая политическую культуру и формируя

12. John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

тем самым более широкую национальную культуру, государство неизбежно будет прививать практики и ценности, которые, хотя и не являются неизменными, но все же возникают в случайной истории и традициях отдельного народа.[13] Это не является необоснованным, и в любом случае здесь нет никакой альтернативы. Государство неизбежно будет участвовать в распространении национальной культуры, и оно не может создать ее *ab initio*. Здесь стоит отметить важное различие между религией и культурой. Государству не обязательно признавать официальную религию, но оно не может обойтись без содействия распространению национальной культуры. В вопросах культуры нейтральность не решение.[14]

Это значит, что нам необходимо видоизменить гераклитовскую позицию с тем, чтобы признать особое место «публичной политической культуры» и случайные исторические обстоятельства, которые неизбежно будут влиять на ее форму и содержание, и учесть ее роль в формировании более широкой национальной культуры. Хотя иммигранты могут считать публичную политическую культуру чужой, а ее исторические корни могут быть далекими от их собственной, принудительное давление, оказываемое этой культурой, само по себе не является несправедливым. Не является несправедливым и то, что от иммигрантов ждут соблюдения законов и поддержки институтов их нового общества, даже если характер и содержание этих законов

ХОТЯ ИММИГРАНТЫ МОГУТ СЧИТАТЬ ПУБЛИЧНУЮ ПОЛИТИЧЕСКУЮ КУЛЬТУРУ ЧУЖОЙ, ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ДАВЛЕНИЕ, ОКАЗЫВАЕМОЕ ЭТОЙ КУЛЬТУРОЙ, САМО ПО СЕБЕ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ НЕСПРАВЕДЛИВЫМ

13. Так, хотя мои итоговые выводы существенно отличаются от его, я в целом согласен с Уиллом Кимликой, когда он пишет: «Некоторые люди говорят, что подлинно либеральная концепция национального гражданства должна основываться исключительно на принятии политических принципов демократии и прав, а не на интеграции в отдельную культуру. Эту не-культурную концепцию членства в нации часто называют отличительной особенностью «гражданского» или «конституционного» национализма Соединенных Штатов (в противопоставление нелиберальному «этническому» национализму. Но... это заблуждение. Иммигранты в Соединенных Штатах должны не только заявить о верности демократическим принципам, они также должны выучить язык и историю своего нового общества. «Гражданские» нации от «этнических» отличает не отсутствие какой-то культурной составляющей в национальной идентичности, а скорее, тот факт, что каждый может быть интегрирован в общую культуру, независимо от расы или цвета кожи» (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* [Oxford: Clarendon Press, 1995], pp. 23–24).

14. Ср.: «Государство может и не иметь государственной церкви. Но государство не может не оказывать, по крайней мере, частичной поддержки культуре, когда оно решает, какой язык должен использоваться в государственных школах или в работе государственных органов» (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 111).

и институтов сформировались под влиянием исторических обстоятельств и традиций, с которыми иммигранты не имели ничего общего.

Но такая модификация гераклитовской позиции, работающая в пользу принимающего общества, требует уточнения. Прежде всего, хотя ожидание того, что иммигранты будут подчиняться законам и институтам своего нового общества, само по себе не является несправедливым, несправедливо все же ожидать, что они будут подчиняться крайне несправедливым законам или поддерживать крайне несправедливые институты, особенно если расходы, которых требует исполнение этих законов и поддержание этих институтов, будут возложены на плечи самих иммигрантов. Рассчитывать на подчинение можно только при наличии справедливых (или близких к тому) законов и институтов. При этом недостаточно, чтобы законы были справедливыми; они также должны справедливо и беспристрастно применяться к иммигрантам и другим гражданам. Иммигранты вправе рассчитывать на равную защиту со стороны закона, и не следует ожидать, что они согласятся с тем, что им будет отказано в равной защите, или с несправедливым отношением вообще.

Кроме того, принципы справедливости — на основании своих гарантий свободы совести и объединения — не исключают возможности создания некоторых исключений из справедливых законов для людей, глубокие и искренние убеждения которых (религиозные или нерелигиозные по своей природе) вступают в конфликт с такими правилами. В той степени, в какой дело обстоит именно так, искренние убеждения иммигрантов следует рассматривать наравне с убеждениями не-иммигрантов и оценивать в соответствии с теми же критериями; для них также должны делаться исключения или другие формы правового компромисса, которых требует справедливость.

Кроме того, не вполне верно, что общество обязано лишь справедливо относиться к своим иммигрантам и что никаких иных обязательств перед ними у него нет. Ожидая от них принятия гражданской и политической культуры, которая включает множество случайных элементов, не связанных с требованиями справедливости, общество на самом деле требует от иммигрантов приспособления к обязательствам, традициям и ценностям ранее существовавшего населения. Если общество основывается на справедливом сотрудничестве между свободными и равными людьми с различными целями и ценностями, готовность этих людей идти на компромисс друг с другом будет необходима для ее успешной работы. Но компромисс — это не улица с односторонним движением. Если, по моему утверждению, нет никаких оснований ожидать, что иммигранты согласятся с аспектами национальной культуры, которые сами по себе не являются требованиями справедливости, также нет никаких оснований ожидать, что более широкое общество предпримет какие-то усилия для приспособления к традициям, практикам и ценностями иммигрантов, даже если отказ от этого не нарушает никаких принципов справедливости. При этом такие усилия не могут ограничиваться формальными юридическими договоренностями наподобие тех,

что упоминались ранее. Вообще для успешного функционирования каждого общества важно, чтобы его члены готовы были договариваться друг с другом на неформальной основе в самых различных обстоятельствах; и эта готовность участвовать в неформальных договоренностях особенно важна, когда речь идет о взаимодействии общества с новыми членами, положение которых в нем может оказаться маргинальным или непрочным.[15] Область неформальных договоренностей ограничивается, с одной стороны, тем, что государство обязано предоставить иммигрантам исходя из принципа справедливости, а с другой стороны — обязанностями и обязательствами, которые принципы справедливости и политической морали накладывают на иммигрантов и других граждан. И в этой области многие условия повседневной жизни фиксированы. Если более широкое общество, проживающее на определенной территории, не пытается приспособиться к вкусам, ценностям и традициям вновь прибывших, последние, скорее всего, сочтут, что им отказывают в равном уважении и гражданстве, даже если ни один принцип справедливости не нарушен, и последствия этого непредсказуемы. В этой области, как и в содержании самих принципов справедливости, существует идеал взаимности, к соблюдению которого достойное и нормально функционирующее общество постоянно должно стремиться и, пренебрегая которым, оно подвергает себя опасности.[16]

Наконец, высказанные мной соображения об особой роли национальной культуры не следует считать возвратом к жесткой защите национальной культуры. В случайном историческом характере национальной культуры нет ничего ужасного, и общество не обязательно должно искоренить из своей культуры все случайные элементы, чтобы приспособиться к новым иммигрантам, которые могут посчитать такие элементы чуждыми или незнакомыми. С другой стороны, как только общество принимает иммигрантов как новых членов, они точно так же, как и остальные, могут участвовать в формировании будущего характера и культуры общества. Теперь они часть общества и вносят вклад в его продолжающуюся историю. Хотя общество продолжает соблюдать требования справедливости, характер его национальной культуры не может быть изолирован от изменений больше, чем характер любой другой культуры. Его новые члены теперь являются частью смешанного населения, которая будет участвовать в дальнейшем развитии культуры; очевидно, что масштабная иммиграция неизбежно приве-

15. Я просто полагаю, не намереваясь обосновывать здесь такую позицию, что всем иммигрантам, попавшим в страну законно и соблюдающим ее законы, должна быть предоставлена возможность стать полными членами общества по истечении определенного (разумного) периода времени. Я оставляю в стороне вопрос о том, насколько такое правило применимо к тем, кто попадает в страну незаконно. И я не рассматриваю легитимность программ привлечения «гастарбайтеров».
16. О важности взаимного приспособления вообще см.: S. Shiffrin, «Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation,» *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000): 205–250; «Egalitarianism, Choice-Sensitivity, and Accommodation,» in R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, and M. Smith, eds., *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, pp. 270–302.

дет к более или менее постепенным и более или менее радикальным изменениям с течением времени.

Изложенные мной соображения позволяют модифицировать или уточнить гераклитовскую позицию относительно иммиграции, но они не подрывают ее основных положений. Верно, утверждают сторонники гераклитовского плюрализма, что ни «ввозимые» культуры иммигрантских сообществ, ни национальная культура принимающего общества не могут оставаться неизменными, и ни одна сторона не вправе притязать на такое сохранение. Также верно, что в справедливом обществе иммигранты и не-иммигранты должны иметь свободу и возможность участвовать в динамичном и интерпретационном процессе сохранения своих унаследованных культур в изменившихся обстоятельствах, созданных иммиграцией. Наконец, я считаю верным тезис гераклитовского плюрализма об отказе от обращения к культурным правам или языку мультикультурализма при осмыслении этих вопросов. Наиболее важными элементами политической морали при осмыслении взаимных обязанностей иммигрантов и принимающих, обществ являются принципы справедливости, которые определяют справедливую систему социального сотрудничества между равными (и которые исключают особые культурные права); основные свободы, в том числе свобода слова, ассоциации и совести; и важная идея неформального взаимного компромисса на справедливых условиях. Разговоры о культурных правах и мультикультурализме в этом смысле не слишком полезны; они даже могут навредить, побуждая нас стремиться к невозможному сохранению культуры неизменной и создавая потенциально репрессивное представление об отношениях между людьми и культурами.[17]

Мое неприятие дискурса культурных прав и мультикультурализма вступает в противоречие с влиятельными течениями современной либеральной мысли; поэтому имеет смысл остановиться на время и разъяснить причины такого неприятия. В конце концов, идея рассмотрения многообразия по отношению к культуре как требующего открытой защиты при режиме либеральных прав и терпимости может показаться похожим на естественное расширение основных либеральных идей и ценностей. Исторически либерализм восходит в своих истоках к практике религиозной терпимости. Последующие либеральные теоретики секуляризировали и обобщили представление о религиозной принадлежности, распространив его и на нерелигиозные убеждения. В этом духе современные либералы под-

17. По словам Энн Филлипс, эти замечания могут быть неверно поняты в современном европейском контексте, где публичные заявления о «провале мультикультурализма» служат своеобразным способом выражения неприятия иммиграции и поддержки антииммигрантской политики. Надеюсь, понятно, что, говоря о том, что понятия «культура» и «мультикультурализм» не слишком полезны в аналитическом отношении для осмысления прав и обязанностей граждан и принимающих обществ, я вовсе не собираюсь поддерживать такие взгляды и политику. И я не отвергаю одним махом политику, проводимую в Канаде под лозунгами «мультикультурализма» или «культурных прав», хотя я скептически отношусь к тем соображениям, на которых основывается и которыми оправдывается такая политика.

черкивают многообразие «концепций блага» или «всеобъемлющих моральных доктрин», которые (в их понимании) включают, но не ограничиваются исключительно религиозными убеждениями. И в этом духе многие современные либералы также говорят, как делаю в этой статье и я, о «свободе совести», а не о «свободе религии», исходя из представления, что сознательные убеждения человека не обязательно должны быть религиозными по своей природе. И точно так же, как представление современных либералов о соперничающих концепциях блага выводится из возможности сосуществования различных религиозных убеждений, так и идея о том, что либерализм должен защищать различные культуры может казаться естественным следующим шагом.[18] Если важность сосуществования различных религий, концепций блага и всеобъемлющих моральных и философских систем кажется бесспорной, то же можно сказать и о многообразии культур. Культурная принадлежность человека может быть так же важна для его идентичности, как и его религиозные убеждения или его моральные или ценностные суждения, и потому либеральное государство, стремящееся защитить фундаментальные интересы человека, должно защищать культурное многообразие, как оно защищает моральное, религиозное и философское многообразие.

Но прямой переход от моральных, религиозных и философских убеждений к культурной принадлежности кажется мне ошибкой. Моральные, религиозные и философские взгляды, рассматриваемые в либеральной теории, являются оправдательными структурами; они представляют собой совокупность норм и ценностей, которые показывают нам, как нам следует жить. Когда дело касается либерального представления о существовании подобных взглядов, здесь важно, что люди вольны упорядочивать свою жизнь в соответствии с ценностями и нормами, которые они считают авторитетными, то есть определяющими условия добродетельной или достойной жизни. Моральные, религиозные и философские доктрины приобретают особый статус, становясь источниками нормативного авторитета. Мы можем представить такую роль следующим образом. Многие люди имеют — и считают, что имеют — моральные, религиозные или философские убеждения относительно того, как следует жить. Описание этих убеждений как *убеждений* означает, что те, кто имеет их, считают их верными. Описание же их как убеждений относительно того, *как следует жить*, означает, что те, кто имеет их, видят в них основания для определенных действий. Так, многие люди видят моральные, религиозные или философские основания для действия и опираются на силу или авторитет этих оснований для выведения из них предполагаемых моральных, религиозных или философских истин.

18. См. об этом: J. Waldron, «One Law for All? The Logic of Cultural Accommodation,» *Washington and Lee Law Review* 59 (2002): 3–34. Уолдорн говорит о том, что проблему культурного сосуществования следует понимать как «*общую* проблему, подобно тому, как американская конституция, говоря о религиозной свободе, не называет никакой конкретной религии и проводит несколько искусственное различие между религиозными и «просто культурными» практиками и убеждениями» (Ibid., p. 11n.).

В этом смысле мораль, религия и философия считаются источниками нормативного авторитета.

Культуры не относятся к таким источникам нормативного авторитета, поскольку они вообще не являются оправдательными структурами. При первом приближении можно сказать, что культура — это сеть формальных и неформальных практик, обычаев, институтов, традиций, норм, ритуалов, ценностей и убеждений. Хотя нормы и ценности присутствуют во всех культурах, это не значит, что роль культуры равнозначна роли моральных, религиозных и философских доктрин. Прежде всего, культура не обязательно должна иметь единообразную нормативную перспективу, и многие культуры выказывают высокую степень морального, религиозного и философского многообразия. Кроме того, как предполагается в самой этой формулировке, большинство ценностей и принципов, которые являются аспектами культуры, в глазах представителей этих культур, само по себе носит моральный, религиозный или философский характер. Никто не считает, что они образуют самостоятельную нормативную категорию. Поэтому хотя многие люди считают, что у них есть моральные, религиозные или философские убеждения, лишь немногие полагают, что они обладают «культурными убеждениями». И хотя многие признают, что они выражают моральные, религиозные или философские принципы, и признают авторитет соображений, связанных с этими принципами, лишь немногие говорят о том, что у них есть «культурные принципы». Даже когда люди признают, что принципы, которых они придерживаются, тесно связаны с «их» культурой, авторитет этих принципов обычно связан не с самой культурой, а прямой нормативной силой этих принципов.

Мы действительно говорим о «культурных нормах» или «культурных ценностях», но эти выражения обычно используются в описательных или интерпретационных контекстах. Описание чего-либо в качестве культурной нормы или культурной ценности означает не признание воспринимаемого авторитета, а скорее, указание на его распространенность в рамках определенной социальной группы. За исключением особых случаев, люди, которые признают такие ценности и нормы и ощущают их силу, не думают о них в таких терминах и еще меньше считают, что авторитет этих ценностей и норм вытекает из их статуса в рамках культуры. На самом деле именно поэтому описание чего-либо как (просто) культурной нормы или ценности иногда может служить разоблачению этого, отрицанию того, что оно обладает авторитетом, приписываемым ему его приверженцами.

Короче говоря, культуры не считаются источниками нормативного авторитета в том же смысле, что и моральные, религиозные и философские доктрины. Те, кто не проводят различия между ними, совершают своеобразную категориальную ошибку, поскольку «культура» — это описательная, этнографическая, а не нормативная категория. Иными словами, объявление чего-либо моральной, религиозной или философской ценностью или принципом означает заявление о том авторитете, которым оно обладает для его приверженцев. Напротив, объявление чего-либо культурной нормой или

ценностью означает не признание его воспринимаемого авторитета, а простое указание на то, что определенная группа людей согласна с этим. Это позволяет понять, почему, хотя многие люди обладают тем, что они считают моральными, религиозными или философскими убеждениями, и признают такие суждения верными и служащими руководством к действию, немногие полагают, что у них имеются «культурные убеждения». Это также позволяет понять, почему «культурные основания» редко фигурируют в качестве таковых в индивидуальных рассуждениях; с точки зрения рассуждений, эти воображаемые основания не образуют особого класса рассуждений, основанных на нормах или ценностях, по сравнению с другими рассуждениями такого рода, которые уже признаются действующими лицами.[19] Возможно, ситуация изменится, поскольку дискурс мультикультурализма получает все более широкое распространение и начинает — по образцу самоисполняющегося пророчества — менять наш образ мыслей и суждения, которые мы считаем авторитетными в практических ситуациях. В какой-то степени это уже происходит. Говоря о необычайном глобальном распространении идеи культуры, Квам Энтони Аппиа приводит следующую историю об опыте, который он имел в своем родном городе Кумаси, Гана: «Я встретился с другом, который работал во дворце королевы-матери Ашанти во время тор-

19. Один важный опрос, который я не могу рассмотреть здесь в полной мере, связан с последствиями этих рассуждений для споров о так называемой «культурной защите» в уголовном праве. Прежде всего, кажется очевидным, что идея культурной защиты колеблется между «интерпретационным» и «нормативным» прочтениями. То есть она колеблется между (а) утверждением, что сведения о культурном происхождении подзащитного иногда бывает важной для интерпретации его верований, намерений и иных ментальных состояний, которые по закону считаются важными для установления виновности или вынесения правильного приговора; и (б) утверждением, что преступное деяние иногда может быть признано менее тяжким, если при совершении деяния подзащитный действовал в соответствии с нормами своей культуры. Возьмем, к примеру, дело Якоба Зума, бывшего заместителя президента Южно-Африканской Республики, которого недавно пытались осудить по обвинению в изнасиловании и который в конечном итоге был оправдан. Согласно Майклу Вайнсу из *New York Times* («A Highly Charged Rape Trial Tests South Africa's Ideals,» April 10, 2006, p. A3), Зума заявил на суде, что его «преследуют за его культурные убеждения, и «преподносил себя в качестве воплощения традиционного зулусского мужчины со всеми привилегиями, которыми патриархальные зулусские традиции наделяют мужчин». Точнее, он утверждал, что пострадавшие «выказывали желание иметь с ним секс, надевая юбку длинной до колена и забрасывая ногу на ногу, позволяя увидеть свое бедро». Кроме того, «он сказал, что, по сути, он был просто обязан иметь с ними секс. По его словам, пострадавшие были возбуждены, а «в зулусской культуре ты не можешь просто так оставить женщину, если она готова». Отказ ей в сексе, по его словам, был бы равнозначен изнасилованию. Здесь, по-видимому, мы имеем дело с (а) интерпретационным утверждением о том, что в свете его связи с зулусской культурой у Зума были все основания полагать, что поведение пострадавших свидетельствовало о желании иметь секс с ним, и с (б) нормативным утверждением, что Зуму следует оправдать, поскольку его якобы преступное поведение на самом деле соответствовало обязательным нормам зулусской культуры. Полагаю, что рассуждения в первой части моей статьи позволяют сделать вполне определенные выводы относительно интерпретационных версий культурной защиты, а последующие рассуждения — относительно нормативных версий.

жеств, отчего он пребывал в невероятном восторге, и спросил его, почему это было так важно для него. Он недоуменно посмотрел на меня и ответил: «*Eye ye kokya* (*Это же наша культура!*)"».[20] Так что, возможно, люди уже начинают считать себя носителями «культурного разума». С другой стороны, эта история не заслуживала бы такого внимания, если бы комментарий его друга не казался нам в каком-то смысле удивительным или аномальным, и я попытался объяснить, почему это может быть так.

Я не отрицаю того, что связь с конкретной культурой может быть важным аспектом идентичности. Но связь с конкретной моральной, религиозной или философской доктриной точно так же может быть важным аспектом идентичности; и все же эти рассуждения об идентичности не вправе притязать на особый статус в либеральной мысли. Связи между культурой и идентичностью недостаточно для простого перехода от моральных, религиозных и философских суждений к культурной принадлежности. Конечно, могут сказать, что защиту индивидуальной идентичности следует рассматривать как независимое основание для режима культурных прав. Но, как я показал ранее, «идентичность» является слишком размытым и изменчивым понятием, чтобы обеспечить подобного рода защиту.

Идентичности индивидов текучи, изменчивы и зависимы от контекста. Обеспечивая привычные свободы мысли, слова, объединений и совести, либеральное государство уже предоставляет индивидуальной идентичности правовую защиту, которую она может или должна получить. Кроме того, как было показано ранее, отношения между индивидами и культурами совсем не просты, и ошибочно считать, что каждый человек «обладает» одной-единственной неизменной и определенной культурой. Поэтому, овеществляя культуры в качестве привилегированных источников индивидуальной идентичности и пытаясь защищать их на этом основании, сами понятия культуры и идентичности начинают закостеневать, вступая в противоречие с фактами и способствуя распространению нелиберальных социальных механизмов.[21]

20. Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 119. В четвертой главе книги («Неприятности с культурой»), в которой приводится этот фрагмент, излагается жесткая критика языка культуры и культурного многообразия.

21. Уилл Кимлика убедительно показывает, что либеральные общества должны оказывать специальную поддержку находящимся под угрозой «социетальным культурам». В соответствии с его точкой зрения, социетальная культура — это «межпоколенческое сообщество, более или менее институционально завершенное, занимающее данную территорию или родину, имеющее особый язык и историю» (Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 18). Кимлика утверждает, что благодаря членству в социетальной культуре человек получает возможности, которые являются предпосылкой для самостоятельного выбора, так ценимого либералами. Национальные меньшинства с особыми социетальными культурами — например, туземные или аборигенные народы — могут требовать и должны получать особую защиту для того, чтобы и дальше обеспечивать своим членам основы для свободы и самостоятельности. Кимлика также говорит о важности идентификации индивидов со своими социетальными культурами для объяснения того, почему члены культур меньшинств, находящихся под угрозой, не могут быть просто поглощены окружающей социетальной культурой.

Мои рассуждения здесь весьма абстрактны и не дают определенных указаний относительно того, как общества должны организовывать себя для приспособления к новым иммигрантам. Моим основным предложением, что может вызвать у кого-то недовольство, была чисто вербальная или терминологическая рекомендация избегать использования *культуры* и *сохранения культуры* в качестве основных аналитических категорий при осмыслении вызовов, бросаемых иммиграцией. Но, могут возразить, это не помогает нам справиться с такими вызовами. Это не говорит нам ничего о том, что именно принимающие общества могут требовать от иммигрантов или какие условия принимающие общества могут создать для приспособления иммигрантов. Это ничего не говорит нам о том, как действовать в трудных случаях или снимать напряженность.

На это я могу только ответить, повторив некоторые идеи, высказанные мной в начале данной статьи. Я полагаю, что при осмыслении вызовов иммиграции излишняя опора на дискурсы культуры и идентичности стала причиной серьезных искажений и упрощений как в теоретической литературе, так и в широких дебатах. Эти вызовы не исчезнут от описания их в других терминах. Но понимание проблемы — это первый шаг к ее разрешению. А поскольку неудовлетворительное описание проблемы может препятствовать ее пониманию и осложнять ее решение, следует попытаться представить проблемы в другом ключе, который позволит нам ясно увидеть реальные вызовы. Я действительно не предлагаю здесь ответов на эти вызовы. В любом случае эти вызовы являются философскими лишь отчасти, и реальные решения потребуют политических суждений и институциональных механизмов, а не только философского анализа. Но я попытался обозначить некоторые категории и принципы, которые могут направить нас по верному пути в поиске таких решений и избежать тех подходов к осмыслению проблемы, которые кажутся мне бесполезными или даже вредными.

*Перевод с английского Артема Смирнова*

Я скептически отношусь к этой защите культурных прав на основании предоставляемых культурой возможностей. Но, поскольку он проводит различие между национальными меньшинствами и иммигрантами и открыто отрицает наличие у последних права на сохранение своих социетальных культур, я не вижу смысла в специальном рассмотрении здесь его доводов.