

*М.Б. Хомяков*

**БРАЙАН БЭРРИ: ЛИБЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ ПРОТИВ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И НАЦИОНАЛИЗМА\***

*В статье обсуждается спор мультикультуралистов с Б. Бэрри и его защитниками, который сводится к спору универсализма и партикуляризма (или, по терминологии Бэрри, релятивизма). Отмечено, что в своем универсализме, утверждения возможности рационального обоснования морали, равно как и в своем космополитизме, Бэрри является ярким защитником того, что в критической литературе часто называется «проектом Просвещения», проекта рационального обоснования универсальной морали человеческого рода.*

**1. Введение. Почему мультикультурализм?**

«Призрак коммунизма» в 1989 г. покинул пределы Европы и обречен сегодня влачить довольно жалкое существование в изгнании на территории Северной Кореи. Свято место, однако, пусто не бывает. И место коммунизма, по мнению Брайана Бэрри, одного из самых известных, неоднозначных и горячих защитников классического либерализма, сегодня занимает мультикультурализм, настойчиво стучащийся в европейские двери со стороны Североамериканского континента, и, главным образом, Канады — подлинной родины этого призрака (Varry 2001). Это не только и не просто особая политика, направленная на тактическое урегулирование вопросов, связанных с миграционными потоками, требованиями коренных народов или новых религиозных и культурных сообществ; это целая политическая философия, или, выражаясь словами Пола Кэлли, «новый “изм”» (Kelly 2002: 5), недавно, не более двадцати лет назад, возникшая политическая идеология, в очередной раз претендующая изменить мир, руководствуясь новым его пониманием. Как всякая сложная политическая философия, мультикультурализм имеет свои источники и составные части, представляет собой комплексную оценку социальной и политической реальности и вступает в самые неожиданные и запутанные отношения с прочими политическими доктринами.

---

\* Данная статья отражает некоторые промежуточные результаты работы автора по гранту Президента РФ для поддержки молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

Первый вопрос, как и полагается, об источниках. Что породило это столь напугавшее «цивилизованный либеральный мир» чудовище? Какие силы материального и идеального миров соединились вместе для того, чтобы произвести на свет новую политико-философскую парадигму, давшую начало столь ожесточенным спорам в современной политической и социальной теории? Ответов на эти вопросы может быть множество. Можно, например, говорить о мультикультурализме как об одном из современных ответов на внутренние противоречия ситуации поздней модерности. Можно видеть в нем попытку обоснования новой солидарности в посттоталитарном и постнациональном современном мире. Наконец, возможно мыслить мультикультурализм и как циничную в своей основе попытку западной либеральной цивилизации пойти на кажущийся компромисс с новыми опасными проявлениями групповой идентичности, как «культурализацию политики» и «политизацию» культуры (См. Mamdani 2004; Brown 2006: 19–24), направленную, в конечном итоге, на внесение идеологического тумана в постановку вопросов о реальном источнике конфликтов в современном, отнюдь не бесклассовом обществе.

Как бы ни относиться ко всем этим ответам, можно говорить о двух главных источниках мультикультурализма. Первым, наиболее очевидным, является «мультикультурный вопрос», проблема, поставленная самим ходом вещей и связанная с глобализационными тенденциями современного мира, к которым можно отнести усиление миграционных потоков, возникновение новых национальных, культурных, религиозных, сексуальных и пр. меньшинств, столкновение ценностно-нормативных систем, приводящее к мысли о том, что нормативный универсум западного либерала не является единственной обитаемой моральной вселенной и т.д. Иными словами, речь идет о *многослойном плюрализме* современного мира, являющем себя как плюрализм ценностей (*value-pluralism*), плюрализм образов жизни, плюрализм религий и плюрализм культур. Это — проблема идентичности и различия, которая, конечно, сама по себе еще не способна породить мультикультурализм как нормативную политическую философию. В конце концов, «одним из возможных ответов на факт группового различия является насильно насаждаемое единообразие» (Kelly 2002: 4), или же последовательно проводимые традиционные либеральные принципы равенства возможностей и единообразного применения законов. И все же некоторые из проблем, которые ставит перед политической философией актуализация групповых различий, кажутся довольно проблематичными для традиционных способов их разрешения. К таким проблемам относятся вопросы гражданства и построения нации, вопросы солидарности и возможности отыскания единых универсальных (то есть независимых от самих групповых идентичностей) ценностно-нормативных рамок, в которых эта самая солидарность может получить более-менее адекватное обоснование и т.д. На практике подобные проблемы могут выглядеть самым экзотическим образом. Один из лидеров современного британского мультикультурализма Бхикху Парекх включает в список этих практических вопросов женское обрезание (клитордектомию); полигамию; «мусульманские и иудейские способы бойни скота»; «браки по договору»; практики нанесения шрамов в процессе инициации в некоторых африканских сообществах; ношение мусульманского платка в школах и офисах; практику мусульман не допускать своих дочерей к занятиям физическими

упражнениями, требующими обнажения различных частей тела; отказ сикхов надевать мотоциклетные шлемы и каски, а также снимать тюрбан при принесении присяги в суде; отказ цыган или амиш посылать своих детей в общественные школы после достижения определенного возраста; требование индусов позволить им кремировать своих покойников и рассеивать их пепел в реках; подчиненный статус женщин во многих меньшинствах (Parekh 2000: 264–265). Без сомнения, список этот может быть продолжен. Не менее очевиден и тот факт, что эти и подобные им вопросы, представляющие собой «обстоятельства мультикультурализма» (Kelly 2002: 4), вовсе не являются привычными проблемами для западных обществ и не могут быть с легкостью решены традиционными политическими методами.

Вторым, и уже нормативным, источником мультикультурализма можно назвать коммунитаризм конца прошлого столетия. Общий для Западной и Восточной Европы опыт тоталитаризма со всей остротой поставил вопрос о должном отношении индивида к обществу. И в возрожденном классическом либерализме Дж. Роулза, Ю. Хабермаса и их последователей философы-коммунитаристы увидели глубоко неверное понимание такого соотношения. Согласно одному из ведущих современных европейских социологов Питеру Вагнеру, основная проблема здесь состояла в том, что развитие частной сферы, которое вдохновляет индивидуалистический либерализм, «не будучи само по себе проблематичным, в условиях расширения рыночных отношений может постепенно трансформировать мир, тем самым усиливая оторванность индивида от мира (worldlessness), которое, в свою очередь, далее подрывает общую деятельность (сообщества)» (Wagner 2005: 70). Иными словами, ошибку либерализма видели даже не столько в том, что он неверно описывает мир, сколько в том, что он ведет к нежелательному его изменению. Коммунитаризм, нашедший свое выражение в работах Майкла Сандела (Sandel 1982), Чарльза Тэйлора (Taylor 1989), Аласдера Макинтайра (MacIntyre 1981), Майкла Уолцера (Walzer 1983) и Амитаи Этциони (Etzioni 1996), таким образом, был прежде всего нормативной критикой либерализма. Коммунитаризм не был единым политически или философски определенным направлением мысли, и та критика либерализма, которую мы находим у этих авторов, охватывает самый широкий круг вопросов — от понимания самости субъекта до институциональной организации справедливого распределения ресурсов (См. Mulhall & Swift 1992: 21–25). Не менее широк спектр и теоретических подходов: от неотомизма (А. Макинтайр) до диалогической концепции общества М. Бубера (А. Этциони). Для наших нынешних целей, однако, важнее всего то, в чем совпадали практически все коммунитаристы — так называемый «социальный тезис» (social thesis), который эти теоретики выдвигали в противоположность «асоциальному индивидуализму» либеральной мысли.

Суть этого тезиса можно выразить следующим образом. Либералы, основывая свою теорию свободных и равных индивидов на обновленной версии концепции общественного договора, предлагали, по коммунитаристам, вне-социальное понимание индивидуальности. В самом деле, если принципы справедливости, согласно знаменитому умственному эксперименту Дж. Роулза, выбираются «за завесой неведения» (veil of ignorance) индивидами, лишенными знания о существенных элементах их идентичности, таких как способности и таланты или представления о благе, то

можно сказать, что Роулз мыслит индивидуальность как данность онтологически прежде любых социальных отношений, в которые этот индивид может вступать. Иными словами, индивидуальность определена до общества\*, а потому любая социальная идентичность становится с моральной точки зрения случайной и не должна учитываться в претендующей на моральную универсальность политике. В противовес договорному либерализму, коммунитаристы подчеркивали социально обусловленный характер индивидуальности, ее «включенность» в историю и культуру сообщества (community). Употребление здесь термина «сообщество» вместо «коллектива» понятно в контексте дискредитированных после 1989 г. коллективистских теорий и практик «реального социализма» (Kelly 2002: 6). Итак, «социальный тезис» коммунитаризма состоял, в общем, в довольно простом утверждении вовлеченности индивида в исторический и культурный процесс, его зависимости как индивида от своего сообщества, то есть в предложении концепции личности, названной Майклом Санделом личностью «включенной» (embedded self).

Связь коммунитаризма с мультикультурализмом очевидна. Помимо того простого факта, что некоторые представители первого (Чарльз Тэйлор, например) сегодня являются лидерами различных направлений в мультикультурализме, имеется и более глубокая, *логическая* связь этих течений\*\*. В самом деле, если индивид *как индивид*, то есть уже в том, как он понимает себя в качестве такового, является социально обусловленным, справедливое к нему отношение требует учитывать и его *идентичность*, то есть отличие его самопонимания от понимания себя членами других групп. Следовательно, по выражению Тэйлора, «слепой к различиям» (difference-blind) либерализм, предлагающий всем группам в обществе жить по одним и тем же, общим для всех законам и нормам, признающий одинаковые, общие для всех права индивидов, и тем самым не учитывающий особенностей понимания своей индивидуальности членами различных групп, является попросту несправедливым. Отсюда и предложение дифференцировать публичную политику в соответствии с требованиями культурных групп, «политика признания» (politics of recognition) Чарльза Тэйлора или «политика различия» (politics of difference) А.М. Янг.

Более того, согласно некоторым из коммунитаристов, если индивид социально обусловлен, то есть если его понимание себя зависит от того, как его видят (то есть признают или не признают) другие, то индивид даже и *как индивид*, а не просто как член группы, может успешно реализовывать себя лишь в контексте этой самой группы (community). Поэтому, с точки зрения мультикультуралистов, либерализм, заботящийся о правах индивида и не слишком обращающий внимания на различия (inhospitable to differences),

---

\* М. Сандел в своей книге «Либерализм и границы справедливости» (Sandel 1982) называет такого индивида «априорно индивидуализированной самостью» (antecedently individuated self).

\*\* В противоположность мнению У. Кимлики (Kymlicka 2001: 338) о том, что рассмотрение связи этих двух течений в политической философии не позволяет понять особенностей мультикультурализма, мне представляется, что его методологическая связь с коммунитаризмом дает возможность оценить как противоречия между классическим либерализмом и мультикультурными теориями, так и особенности функционирования последних в современном обществе.

на деле предаёт индивидуального человека в своей неспособности понять и сохранить то, что для него является самым основанием мышления и деятельности. С этой точки зрения политика либерализма противоречит его собственным принципам, а потому мыслящий либерал непременно должен стать мультикультуралистом (У. Кимлика). Мультикультурализм, в этом случае, должен поддерживать политики, направленные на сохранение наиболее неустойчивых культурных групп (У.Кимлика, Ч. Тэйлор).

Наконец, если индивид «включен» в свою культуру, то возникает неизбежный вопрос о *статусе* политической теории и практики. Успех либерализма в преодолении конфликтов Нового времени, включая европейские религиозные войны, был связан, по мнению самих либералов, с провозглашением принципа нейтральности по отношению к различным «концепциям блага», существующим в обществе (то есть по отношению к религиозным, философским, этическим или моральным системам оценок). Этот нейтралитет обосновывался апелляцией к человеческой природе, общей для всех людей рациональности, либо «тонкой» (*thin*), а потому опять-таки общей для всех доктрине блага, определяющей условия «честной» (*fair*) игры (Дж. Роулз). Между тем, если самая рациональность культурна, если человек и в своем бытии человеком социален, а потому от культуры зависим, нейтральность попросту невозможна и представляет собой лишь маскировку господства доминирующей культуры большинства. Здесь открывается возможность для мультикультуралистов вроде У. Кимлики поддерживать либеральный перфекционизм, который, как доказал в свое время Дж. Рац, вовсе не обязательно предполагает утверждение одного единственного «верного» образа жизни и вполне совместим с современным «плюрализмом ценностей» (*value-pluralism*) (Raz 1986: 321–389; Hurka 1993). Утверждение ценностей культуры большинства, однако, требует защиты культуры меньшинств, а потому справедливое отношение к другим в перфекционизме влечет за собой защиту мультикультурной политической программы. Между тем, конечно, либеральный перфекционизм не является единственной альтернативой либеральной же нейтральности; некоторые из мультикультуралистов пытаются еще более «уточнить» и без того «тонкие» определения либерального блага, откуда и возникает идея «... подняться до более высокого уровня философской абстракции», превзойти либерализм как таковой в попытке утвердить главенство «диалога между культурами и этическими нормами, принципами и институциональными структурами» (Parekh 2000: 14). Наконец, имеется и либертариистский вариант понимания государства как «сообщества сообществ» (*community of communities*) с минимальными регулятивными функциями, отрицающий практически любую возможность вмешательства во внутренние дела той или иной культурной группы (Kukathas 2003).

Как бы то ни было, «социальный тезис» коммунитаризма принципиально значим для всех теоретиков мультикультурализма и остается источником и основой последнего. Одни из этих теоретиков пытаются сохранить либерализм, утверждая при этом необходимость внимания к меньшинствам (Кимлика, Кукатас), другие стремятся преодолеть ограниченность либерализма, видя в нем «опасную» (Parekh 2002: 133–150) универсализацию ценностей доминирующей в обществе культуры. С философско-политической точки зрения, тем самым, мультикультурализм пока не является каким-то четко определенным движением: признавая зависимость индивида от культуры и

важность «мультикультурного вопроса», его теоретики, однако, формулируют свои взгляды исходя из самых различных философских и политических принципов. Имея в виду все сказанное выше, наиболее значимыми парадигмами мультикультурной философии сегодня могут быть названы либеральный перфекционистский мультикультурализм (У. Кимлика), диалогический (или, если угодно, «делиберативный») мультикультурализм (Б. Парекх), либертаристский мультикультурализм (Ч. Кукатас), радикальный эгалитарный мультикультурализм групповых различий (А.М. Янг) и коммунитаристский мультикультурализм «признания» (Ч. Тэйлор).

Важно понимать однако, что, в противоположность довольно оптимистичному утверждению У. Кимлики, что «с точки зрения общего вопроса о том, являются ли права меньшинств *внутренне* несправедливыми, спор окончен, и защитники прав меньшинств одержали победу»\*, и еще более жесткому заявлению Натана Глэйзера, что «мы все сегодня мультикультуралисты» (Glazer 1997), дебаты по поводу справедливости, эффективности и необходимости политики мультикультурализма до сих пор не утихли в западной политической философии. Лучшее подтверждение тому — совсем недавний спор между одним из самых радикальных представителей эгалитарного либерализма, Брайаном Бэрри, и целой группой теоретиков современного мультикультурализма. Дискуссия была инициирована Бэрри в его четырехсотстраничной монографии «Культура и равенство. Эгалитарная критика мультикультурализма» (Barry 2001), вышедшей в 2001 г. и вызвавшей многочисленные отклики представителей самых различных направлений мультикультурализма, в том числе и в уже неоднократно цитированном выше сборнике статей под редакцией Поля Келли «Пересмотренный мультикультурализм. «Культура и равенство» и ее критики» (Kelly 2002), содержащем, кроме всего прочего, и ответ самого Бэрри (Barry 2002). Этот факт представляется принципиально важным для понимания ситуации становления и развития теории мультикультурализма на Западе, ибо благодаря этим спорам ничто здесь не является самоочевидным, ничто не принимается как само собой разумеющееся.

Мультикультурализм как политическая теория (если и не как сознательная политическая программа правительства) кажется почти естественным для России. С одной стороны, очевидно, здесь имеются все предпосылки возникновения (или, скорее, факт исторического наличия) мультикультурной ситуации. Плюрализм религий, народов, культур и этносов всегда был свойственен российскому обществу. Конечно, факт плюрализма вовсе не обязательно приводит к нормативному мультикультурализму — и часто в истории правительство искало национального единства через воплощение идеала ассимиляции, или через политику «русификации» национальных меньшинств. Но естественные границы этой политики неизбежно приводили к тому, что имперская (а позднее советская) бюрократия была так или иначе вынуждена признавать *особые коллективные права* тех или иных

---

\* В том смысле, что, во-первых «мало кто из мыслящих людей продолжает считать, что справедливость можно определить просто в терминах слепых к различиям правил или институтов», и, во-вторых, что теперь уже не мультикультуралисты должны доказывать справедливость своих принципов, но защитники слепых к различиям институтов должны «показать, что статус-кво не порождает несправедливостей по отношению к меньшинствам» (Kymlicka 2001b: 33).

национальных групп. Недаром имперское (включая и советское) правление было причислено Майклом Уолцером к режимам толерантным (Walzer 1997a). Отличие толерантности либеральной от имперской, однако, заключается в том, что первая основана на признании прав индивида (то есть именно на *слепоте* к культурным различиям), а вторая — прав коллективных (то есть на мультикультурном признании культурных различий значимыми для политической сферы)\*. В этом смысле можно сказать, что мультикультурализм заимствует многое из имперской организации плюрализма, а потому естественен для страны с таким богатым имперским прошлым, какой имеет современная Россия. Сам Кимлика всячески приветствует российский «мультинациональный федерализм», сожалея лишь о том, что он был принят в России не как сознательное средство достижения справедливости по отношению к меньшинствам, но как наследство старой советской системы, то есть по стратегическим соображениям переходного периода\*\*.

В нормативно-теоретическом плане мультикультурализм также должен быть близок России. Старый советский марксизм, был, конечно, далек от современного коммунитаризма, представляя собой, по выражению Б. Бэрри, «левое крыло Просвещения» (Barry 2001: 4). С Просвещением его роднил универсализм, разделяемый либералами. И все же именно в марксизме мы встречаем одно из самых сильных выражений «социального тезиса» — в знаменитом марксовом тезисе о Фейербахе, говорящем о том, что природа человека не есть абстракт, присущий данному индивиду. С падением советского коммунизма (и экономического материализма) это положение очень легко приобретает форму утверждения зависимости индивида от культуры. На сегодняшний день общим местом среди самых разных российских философов — как правого националистического, так и левого толка — является отрицание единой рациональности, «естественной» морали, общей человеческой природы, то есть всего того, что лежит в основе либерального гуманистического универсализма. Мультикультурализм и здесь приходится как нельзя кстати, обретая тучную почву в российских интеллектуальных традициях.

Различие в ситуации, однако, состоит в том, что на Западе мультикультурализм имеет сильного традиционного противника — в лице этого самого универсалистского либерализма; тогда как в России он зачастую представляется чуть ли не единственным и последним словом политической мысли. Здесь кроется серьезная опасность — принять как само собой разумеющееся то, что на деле является результатом борьбы и компромисса различных доктрин, приобрести новые предрассудки, едва избавившись от старых. Поэтому основной целью данной статьи является не разрешение, но именно усложнение проблемы; скорее описание, нежели анализ современных дискуссий в этой области. А отправной точкой и главным предметом рассмотрения здесь будет «Культура и равенство» Брайана Бэрри.

К сожалению, подробное рассмотрение аргументов Бэрри в защиту либеральной «слепоты к различиям» против различных видов мультикультурализма, выделенных выше, потребовало бы гораздо больше места, чем это доступно в рамках одной статьи. Однако в своей аргументации Бэрри часто

---

\* У. Кимлика независимо от Уолцера также разделяет «имперскую» и «либеральную» парадигмы толерантности (Kymlicka 1996).

\*\* В неопубликованной лекции в Университете г. Йорк (Kymlicka 2001a).

повторяется, меняя лишь конкретный эмпирический материал. Это дает возможность нам понять логику либерализма, остановившись на критике двух влиятельных мультикультурных теорий — Уилла Кимлики и Чандрана Кукатаса. Этот выбор связан прежде всего с тем, что аргументы Бэрри против Кимлики в принципе повторяются в его критике учений Парекха, Уолцера и Тэйлора, тогда как теория Кукатаса представляет совершенно особый тип мультикультурализма, побуждая Бэрри к разработке его собственной либеральной теории групповых прав. Что касается критики теории А.М. Янг, она столь обширна у Бэрри, что для ее детального рассмотрения потребовалось бы отдельное исследование.

## 2. Либерализм и автономия: Б. Бэрри против У. Кимлики

На сегодняшний день наиболее «умеренной», а потому, вероятно, и самой популярной среди либеральных философов политики является версия теории мультикультурализма, разрабатываемая канадским теоретиком Уиллом Кимликой. Аргументация Кимлики частично основана на перфекционизме, разработанном Дж. Рацем, который связывает философский и политический либерализм с сознательной поддержкой развития ценности индивидуальной автономии. По Рацу, автономия означает критическую независимую оценку различных образов жизни и концепций блага с последующим сознательным выбором индивидом того или иного жизненного пути. Такой человек «частично является автором своей собственной жизни». Поэтому «идеал личной автономии является представлением о людях, контролирующих, до некоторой степени, свою собственную судьбу, определяя ее через успешные решения, которые они принимают на протяжении всей своей жизни. Это — идеал, особенно подходящий для условий индустриальной эпохи и периода, за ней следующего, с их быстро меняющимися технологиями и свободным движением рабочей силы» (Raz 1986: 369). Понятно, что стремление к воплощению в жизнь подобного идеала напрямую требует либеральной политики — понимание человека как создающего себя самого субъекта препятствует любому ограничению индивидуальной свободы — ибо, согласно идеалу автономии, для того, чтобы быть ценным, образ жизни должен избираться индивидом совершенно свободно. Ценность автономии тем самым оправдывает свободу, равенство, толерантность — все то, что, по мнению многих, представляет собой основу ценностной системы либерализма. Именно на автономии индивида основывались политические теории «старых» либералов, среди которых первое место занимают И. Кант и Дж. Ст. Милль. Именно автономией индивида можно оправдать большинство либеральных институтов, включая систему обязательного образования, направленную на обеспечение критически обоснованного информированного выбора человеком своего образа жизни.

Однако многие либералы вовсе не спешат поддерживать политику, сознательно содействующую воплощению в обществе этого идеала. Проблема состоит, прежде всего, в том, что в этом случае либерализм не может более претендовать на нейтральность между различными образами жизни (поскольку, конечно, автономная личность есть индивид, живущий вполне *определенным образом*), что, по мнению Дж. Роулза, делает либерализм *лишь одной доктриной блага из многих* и, в результате, подрывает легитимность либеральных институтов в демократическом плюралистическом мире. Ведь

«легитимный режим — это такой порядок, при котором его политические и социальные институты могут быть оправданы для всех граждан — любого и каждого — через обращение к их теоретическому и практическому разуму. Еще раз: оправдание институтов социального мира должно быть, в принципе, доступно всем, и потому должно быть оправдываемо для всех, живущих при этих институтах» (Rawls 2007: 13). Отсюда, по мнению Роулза и его последователей, либерализм должен быть нейтральным, а оправдание — договорным.

Дж. Рац и вслед за ним Уилл Кимлика, однако, полагают, что воплощение идеала автономии является вполне легитимной целью публичной политики либерального государства. Кимлика, между тем, понимает этот самый идеал в максимально «тонкой» абстрактной форме: автономия для него означает не «самозаконие» (как у Канта), и не «творчество жизни» (как у Раца), а нечто гораздо менее «нагруженное»: для Кимлики автономия является необходимым условием «блага» (good life) индивида. При этом она означает, во-первых, возможность осуществления жизни «изнутри» (from inside), то есть в соответствии с собственными представлениями индивида о хорошей жизни, и, во-вторых, свободу «подвергать сомнению эти верования, исследовать их в свете любой информации, примеров и аргументов, которые может дать наша культура» (Kymlicka 1995: 81). В конечном итоге это означает, что лишь свободно избираемая (при возможности пересмотреть этот выбор) жизнь может считаться «благой жизнью» для индивида. Далее, если основным благом либерализма является индивидуальное благо, он обязан содействовать созданию условий развития подобной автономии, то есть, в конечном итоге, осуществлять перфекционистский проект, каким бы «тонким» и абстрактным он ни был.

И Кимлика, и Рац считают культурную среду необходимым условием реализации индивидуальных жизненных проектов, во-первых, потому что только культура способна предоставить индивидам возможность выбора различных альтернатив и гарантировать их свободу (то есть создать необходимые условия автономии), и, во-вторых, потому что культура, давая человеку ощущение своей принадлежности, идентичности и солидарности с другими, сама является одним из составляющих благой жизни как таковой (Kymlicka 1995: 85–86; Raz 1994: 177–179; Parekh 2000: 95–100). Следовательно, как содействие развитию индивидуальной автономии, так и вообще забота о благе индивида немыслимы без особого попечения о той культуре, к которой этот индивид принадлежит. Либерализму, поэтому, не следует отворачиваться от культуры; напротив, ее поддержка и развитие составляют одну из целей им вдохновляемой политики. «С либеральной точки зрения важно, чтобы люди имели доступ к социетальной культуре, дающей им значимые варианты выбора, охватывающие ряд различных видов деятельности человека» (Kymlicka 1995: 101). Поскольку «социетальная культура» совпадает по объему с нацией, мультикультурализм Кимлики оборачивается либеральным национализмом, то есть, как он сам объясняет, положением, что «либеральные цели достигаются через либерализованную социетальную культуру или нацию, и осуществляются в ее рамках» (Ibid: 93).

Проблемы возникают, однако, в случае многонациональных государств, с одной или несколькими «социетальными культурами», которые вовсе не обязательно все в равной мере либеральны, а значит, могут и не обеспечи-

вать индивида необходимыми условиями для развития и реализации его автономии. В самом деле, два «блага» культуры вполне могут противоречить друг другу: традиционные культуры, например, предоставляя индивиду возможности для развития чувства принадлежности и групповой солидарности, не оставляют места для реализации индивидуального автономного выбора. По мнению Кимлики (в отличии, кстати, от Раца), приоритет имеет именно автономия, что на практике означает, что культура заслуживает поддержки лишь *при условии* ее внутренней либерализации. Так, хотя он и склонен признавать, что вопрос о насаждении либерализма среди нелиберальных меньшинств требует ответа на многие вопросы практического характера (Kymlicka 1996: 95–96), *принципиально*, однако, развитие социальной культуры меньшинств и получение ими права на самоуправление зависит от того, насколько внутренне либеральной эта культура является (то есть, например, насколько она допускает свободу внутренних культурных суб-меньшинств (Kymlicka, Opalski 2001: 51–53)). В этом смысле, кажется, У. Кимлика вполне заслужил упрек в том, что он делает толерантность по отношению к меньшинствам средством властного давления на них\*. Теория Кимлики довольно сложна: он различает далее разные типы меньшинств с их особенными требованиями и предусматривает различные виды государственной политики для каждого из этих типов — от ассимиляции добровольных мигрантов до права на самоуправление для национальных меньшинств. Это, однако, относится к более частным *деталям* его теории; принципиальные же аргументы в пользу мультикультурализма в общем исчерпываются изложенными выше.

Брайан Бэрри, однако, не готов согласиться с Кимликой, и, прежде всего, в том, что либеральные принципы требуют мультикультурализма. «Мультикультурное гражданство» и «либеральная теория культурных прав» для Бэрри вообще не являются либеральными. Либерализм, по мнению Бэрри, должен быть нейтральным как по отношению к различным моральным теориям, так и по отношению к культуре. Это, однако, не нейтральность «результатов», а, скорее, «нейтральность обоснований». Иными словами, если правила игры (и обоснование этих правил) в обществе являются нейтральными, честными и одинаковыми для всех, то они могут считаться оправданными, даже если в результате либерализм будет содействовать развитию одних культур, ведя при этом другие к разрушению\*\*. Культурная нейтральность в виде нейтральности результатов, по Бэрри, попросту невозможна, и абсурдно было бы требовать ее от либерализма, ибо она означала бы, что не существует какого-либо «мировоззрения, с которым он находился бы в конфликте». И «ответ заключается в том, что способ, которым либерализм является нейтральным, состоит в том, что он честен (fair)» (Barry 2001: 27, 28).

---

\* Ср. «Таким образом, Кимлика, на деле, защищает использование властной позиции толерантного отношения к культуре, что означает употребление кантовского либерализма не-кантовским способом, то есть понимание толерантности как средства преобразования других, а не как цель в себе, и понимание индивидуальной автономии как козыря в игре, а не как внутренней ценности» (Brown 2006: 202).

\*\* Ср. у Т. Нагеля: «Истинно либеральная позиция ... состоит в отказе использовать власть государства для патерналистского насаждения среди своих граждан индивидуалистически понятого блага» (Nagel 1995: 165). Интересное обсуждение этой проблемы можно найти у Бернарда Уильямса (Williams 1996: 35–48).

Поскольку честность есть установление одинаковых правил для всех, это означает, по сути дела, перевод культуры (наряду с религией, моралью и пр.) в область частных интересов индивида, или, по выражению Бэрри, «стратегию приватизации» (Ibid: 17–62). Именно благодаря следованию этой цели *деполитизации культуры и религии*, по Бэрри, либерализм смог способствовать прекращению кровопролитных конфликтов Нового времени (Ibid: 21). Деполитизация и приватизация, однако, не означают, что культура как таковая не важна для либерализма. Напротив, по Бэрри, именно потому, что либералы признают значимую роль элементов культуры (например, религии) в жизни человека «они подчеркивают важность ее нейтрализации в качестве политической силы» (Ibid: 25). Культуры, религии, убеждения различаются между собой, и единственно возможный способ избежать конфликта для Бэрри состоит в том, чтобы отказать этим силам в политическом самовыражении. Лишь общее заслуживает статуса политического; все, относящееся к различиям, должно быть приватизировано.

Такой воистину «слепой к различиям» либерализм означает и отрицание ценности автономии как легитимного либерального идеала. Конечно, Бэрри согласен с тем, что автономия требует либеральной политики; для него неверно обратное — либерализм вовсе не обязательно должен принять этот идеал. Либерал, по Бэрри, вполне может придерживаться и традиционных ценностей. Чтобы быть либералом, ему необходимо лишь признать, во-первых, нелегитимность дискриминации по отношению к тем, кто этих ценностей не разделяет, и, во-вторых, несправедливость санкций за отход от этих ценностей (Ibid: 121). И все же, одно лишь следование идеалу автономии не делает еще Кимлику не либералом. В отличие от коммунитаристов, полагавших автономию индивида частным субстанциальным воззрением, Бэрри считает, что автономия не такова, поскольку «автономные люди могут иметь любое субстанциальное верование, которое им нравится. То, что мы имеем в виду, говоря, что люди автономны — это просто положение, что какими бы ни были их представления, они подвластны рефлексии» (Ibid: 123). Лично мне аргументы Бэрри представляются здесь на удивление слабыми. Во-первых, если быть либералом означает отказаться от ограничения свободы выбора, а автономия — возможность иметь любое воззрение, какое кажется человеку верным, между этими двумя принципами нет никакого *практического* различия. И, во-вторых, автономия гораздо более «нагружена», чем это хочет представить Бэрри: здесь имеется совершенно особое представление об индивиде как некоей априорной, до-социальной данности. В конце концов, индивид может критически относиться к *любым* воззрениям именно потому, что его рациональность как таковая признается независимой от (то есть определенной до) этих самых воззрений. Но как бы то ни было, по мнению Бэрри, автономия вполне совместима с нейтральным либерализмом, хотя сам он эту версию либерализма и не склонен поддерживать.

Принципиальное расхождение Бэрри с Кимликой заключается в идее справедливости. Если последний полагает, что справедливое отношение к меньшинствам, теряющим многое в проекте «национального строительства» большинства, заключается в смягчении последствий государственного перфекционизма через целевую поддержку культур меньшинств, нейтральный либерализм Бэрри требует одинакового отношения ко всем культурам, изгнанным из политической сферы в область частных интересов граждан.

Дело в том, что в неравном воздействии либерализма на разные культуры нет ничего несправедливого. Для доказательства этого Бэрри широко пользуется аргументами, выдвинутыми Рональдом Дворкиным в известной дискуссии по поводу принципов эгалитарного либерализма, получившей название дискуссии «равенство чего?» (equality of what?) (См. Matravers 2002). В отличие от так называемого «эгалитаризма удачи» (luck egalitarianism) Дж. Коэна, Р. Дворкин считает несправедливым общественное субсидирование того, что он называет «дорогими вкусами» (expensive tastes). В знаменитом примере Дворкина речь идет о том, что если Людовик не может представить себе жизни без дорогого марочного Бордо и яиц ржанки (plover eggs), а потому, чтобы достичь удовлетворения, вынужден тратить огромные средства на их приобретение, то это не является достаточным основанием для того, чтобы общество выделяло для него дополнительные средства. В отличие от инвалидности, которая действительно требует субсидий, Людовик, по Дворкину, сам ответственен за свойства своей личности. Этот аргумент вызвал к жизни очень сложную дискуссию, до сих пор не прекратившуюся в британской моральной и политической философии. Здесь, однако, важно другое — для Бэрри культурные предпочтения представляют собой просто совокупность дорогих вкусов, подобных вкусу Людовика, а потому не представляющих собой основания для общественной их поддержки.

Если при соблюдении «честных» правил игры какие-то культуры меньшинств не могут выжить, потому что индивиды выбирают ассимиляцию в общество большинства, в этом нет ничего несправедливого. Вся странность этого аргумента видна на примере законодательства в области «гуманного убийства животных» (humane slaughter laws), довольно подробно рассматриваемом Бэрри (Barry 2001: 40–43). Основная проблема этих законов, требующих, чтобы животное было лишено чувств перед закланием, состоит в противоречии этих законов мусульманской и иудейской религиям. В некоторых странах, в том числе и в Британии, иудеи и мусульмане были освобождены от необходимости исполнять этот закон. Основанием для исключения из правил является положение о том, что данные законы носят дискриминационный характер, а потому противоречат принципу равенства возможностей. Для Бэрри, однако, как и в случае дорогих вкусов, речь идет не об отсутствии возможности (opportunity), а об особом, культурно ограниченном, ряде реально осуществляемых выборов (set of choices) из равно доступных всем возможностей. Ситуация здесь совершенно подобна положению с дороговизной вкусов: в случае инвалидности мы имеем дело с ограничением возможности, тогда как в примере с Людовиком имеется культурно (или индивидуально) определенная предрасположенность к особому набору выборов из равно доступных всем альтернатив. Тот, кто физически не может водить машину, является инвалидом и может претендовать на дополнительные общественные ресурсы в противоположность человеку, которому иметь дело с машинами запрещает религия (Ibid: 37). Несправедливости в законах о животных, по Бэрри, не имеется, хотя бы и потому, что религия не требует от иудея или мусульманина питаться мясом — вегетарианство или изменение религиозных требований являются всегда доступными альтернативами (Ibid: 44). Пример с законами о животных для Бэрри устанавливает парадигму отношения либералов к любым исключениям тех или иных культурных групп из действия общих законов (к ним относятся и позволение сикхам

ездить на мотоцикле или работать в строительстве без касок, и разрешение амиш забирать своих детей из школ до достижения ими легального возраста). Во всех этих случаях, по Бэрри, есть две альтернативы: или закон оправдан и потому не допускает никаких исключений, или же он является неоправданно патерналистским и потому вообще должен быть отменен (Ibid: 62).

Вся проблематичность этих утверждений видна в том, что подобные законы, вообще говоря, отражают предпочтения (и вовсе не всегда последовательные) либерального большинства (и самого Бэрри). Как можно доказать «верность» законов о «гуманном убийстве животных»? Бэрри полагает, что достаточным доказательством здесь является забота о благе этих самых животных (*animal welfare*) (Ibid: 43). Но, конечно, если принимать это самое благо всерьез, потребуются законодательно вводимое вегетарианство. С другой стороны, буржуазная сентиментальность либеральной публики требует смягчения вины перед животными, что и выражается в указанных законах\*. Тем самым, конечно, «единственно верные» универсально применимые законы исчезают, и остается лишь законодательное отражение культурных предпочтений большинства, и создающее пресловутую «дороговизну вкусов». Различие с несчастным Людовиком очевидно: устройство обитаемой вселенной таково, что данный сорт марочного Бордо не является повсеместно распространенным сортом вина (а потому, собственно говоря, и является дорогим); в случае же человеческого законодательства дорогизна вкусов создается не положением вещей, а как раз человеческим установлением. Поэтому, в противоположность всему, что утверждает Бэрри, вполне можно говорить о несправедливо дискриминационном характере подобных законов. Как неплохо видно из данного примера, универсалистский либерализм вообще склонен выдавать личные культурные пристрастия за универсальные общечеловеческие, «истинные» установления. Можно поэтому согласиться с Ч. Кукатасом, что работа Б. Бэрри исполнена аргументации на основе личных пристрастий, благодаря чему она представляет собой «набор интуиций, склеенных вместе смесью негодования и остроумия» (Kukathas 2002: 199).

Итак, для Бэрри, мультикультурные политики не могут быть предложены на основании требований справедливости. Мало того, они еще внутренне несправедливы и опасны, поскольку дробят общество, разрушают его солидарность, ведут к конфликтам и отвлекают внимание от реальных проблем справедливости, большая часть которых никак не связана с культурой. Несправедливость мультикультурализма связана с тем, что, во-первых, им нарушается принцип равенства возможностей, и, во-вторых, культурным общинам дается слишком много прав по отношению к своим индивидуальным членам. Рассмотренные выше исключения определенных групп из некоторых законов являются еще индивидуальными правами, поскольку члены групп пользуются ими на индивидуальной основе (Varry 2001: 112). Каждый индивидуальный член культурной группы сикхов может не надевать шлем, но это — право, конечным получателем и носителем которого является ин-

---

\* Сам Бэрри неплохо выражает эту сентиментальную чувствительность: «Я пытаюсь есть только мясо животных, которые были выращены в условиях, им подобающих, питались кормом, входящим в их естественную диету и были гуманно умерщвлены, потому что оно вкуснее, с меньшей вероятностью содержит антибиотики и гормоны роста, но также и из чувства вины...» (Ibid: 40). Непонятно только, почему дорогими должны быть признаны вкусы иудеев и мусульман, а не вкусы самого Бэрри?

дивид, а не группа. Другое дело, когда речь идет о групповых «политиках признания», призванных поддержать групповую идентичность — таких как право группы на самоопределение, или особые языковые и культурные политики, которые предлагаются и Кимликой, и Тэйлором. Для Бэрри утверждение подобных культурно определенных прав групп является проявлением злейшего врага либерализма — культурного (и политического) релятивизма. «Политическая философия относится не к тому, что, как мы думаем, было бы хорошо людям делать, но к тому, что, во всяком случае, в принципе, их можно заставить делать» (Ibid: 140). Иными словами, либерализм говорит нам о том, как люди *должны относиться друг к другу*, и это долженствование никак не зависит от их языка или культуры. Моральным субъектом, а значит, и носителем прав может быть признан только индивид — и если индивиды не хотят больше говорить на французском языке в Квебеке, государство не должно принуждать их это делать. В теориях групповых прав, однако, содержится скрытое утверждение того, что являющееся должным для западного либерала вовсе не является таковым для мусульманина или выходца из какого-либо африканского племени, а также того, что в некоторых случаях стремление группы к выживанию и сохранению своего морального универсума может иметь преимущество по отношению к стремлению индивида выйти из этой группы. Оба эти утверждения, в принципе, следуют из коммунитаристского «социального тезиса»: если индивид становится таковым только в рамках той или иной культуры, сохранение этой культуры имеет значение *вне зависимости* от его сознательного выбора, а моральные нормы в конечном итоге восходят не к какой-то вечной универсальной «истине» о должных отношениях между людьми, но к культурно определенным интуициям. «Социальный тезис», таким образом, напрямую ведет к релятивизму (как его понимает Бэрри\*), и отрицание последнего может быть лишь отрицанием первого. Это кажется очень странным: разве можно всерьез утверждать независимость индивида от культуры и общества, не апеллируя при этом к какой-нибудь метафизической концепции «человеческой природы»? Пример марксизма дает нам представление о возможной стратегии: вполне можно последовательно утверждать, что какая-то одна из всего разнообразия культур находится в более привилегированном положении, нежели другие; тогда как все другие *зависят от своих частных принципов*, эта высшая культура на деле *освобождает* рациональность человека *от любой культуры*. В марксизме такое привилегированное универсальное положение занимает пролетариат, которому, как известно, нечего терять, в отличие от всех прочих общественных классов. В либерализме культурно независимой признается буржуазная рыночная универсальность. Диалектика мысли у Бэрри, тем самым, ведет к очень сильному (и очень нелиберальному) тезису об *онтологическом* превосходстве западной либеральной культуры над всеми прочими. Здесь можно согласиться с Парекхом, что слепой к культуре и контексту ли-

---

\* Дело в том, что «социальный тезис» не обязательно означает отсутствие универсальных ценностей. Скорее, он ведет к утверждению, что «не существует универсально верного способа определить, интерпретировать, соотнести и установить приоритет между ними из-за очевидных различий в истории, условиях, моральных и культурных традициях и формах самопонимания различных обществ» (Parekh 2002: 147). Но для Бэрри и это утверждение является релятивизмом, поскольку для него процедурная рациональность, упорядочивающая ценности (и являющаяся их единственным источником), является универсальной.

берализм «насаждает всем один образ жизни, и не оставляет места для морального творчества и культурного различия» (Parekh 2002: 147). В любом случае, по Бэрри, мультикультурализм несправедлив, поскольку не признает универсальных норм справедливости.

Но мультикультурализм и опасен. Опасность эта, для Бэрри, состоит, прежде всего в той фрагментации общества, которая, по его мнению, из мультикультурализма проистекает. С одной стороны, Бэрри отвергает утверждение Янг о том, что существуют лишь две возможные альтернативы — «идеал различия» (ideal of difference) и «идеал ассимиляции» (ideal of assimilation) либерализма (Young 1980). Идея Янг состоит в том, что не замечающий культурных различий либерализм ведет к воплощению идеала ассимиляции, созданию гомогенной культуры на основе культуры большинства (Young 1990: 158). Поскольку различные маргинализованные меньшинства, в число которых Янг, по выражению Кимлики, включает всех, кроме молодых гетеросексуальных здоровых состоятельных белых мужчин (Kymlicka 1995: 145), слишком много теряют в этом процессе, справедливая политика должна ориентироваться на идеал разнообразия, поддерживая различные культурные группы теми или иными специальными целевыми мерами. По Бэрри, однако, либерализм не стремится к воплощению ни одного из этих идеалов. Признавая важность групповых идентичностей для индивида, а значит, видя некоторую ценность в «идеале разнообразия», либералы, однако, принципиально возражают «против любой попытки содействовать развитию такого идеала через разработку ориентированной на группы публичной политики... Для либералов надлежащее количество разнообразия — и должное количество ассимиляции — возникают в результате свободного выбора в рамках справедливых институтов» (Barry 2001: 71). С другой стороны, поскольку Бэрри, как и положено защитнику нейтралитета, настаивает на нейтральности обоснований, а не результатов, идеал ассимиляции все равно будет воплощен в жизнь. В самом деле, можно задать вопрос о том, сколько детей амиш или цыган решат остаться в своих общинах после того, как они получают полное либеральное образование в либеральных же школах. Сколько детей христиан будут продолжать верить в сотворение Вселенной Богом, если во всех школах дарвинизм будет преподаваться как единственная доказанная истина, а креационизм осуждаться как суеверие? Опыт советских детей учит, что таких будет не слишком много. Результат этой политики — именно ассимиляция, но такая, которая, с точки зрения Бэрри, не представляет проблемы для политической и моральной теории — ибо она происходит в рамках честных процедур справедливых институтов. Конечно, это не ответ на возражения Янг, которая рассматривает такое образование, и, в конечном итоге *такую* (то есть процедурно определенную) *справедливость* как несправедливое насаждение культуры большинства, служащее маргинализации и угнетению меньшинств. Если принципы справедливости разнятся в разных культурах, то насаждение принципов культуры большинства есть не что иное, как культурный империализм. Рассуждения Бэрри весьма забавны: если в традиционной мусульманской культуре женщины выбирают несвободу, то это — «промывание мозгов», тогда как если в рамках либеральной культуры все больше людей выбирают либеральный образ жизни, это свидетельствует лишь о реализации их «свободного выбора». Здесь вновь видно, как частные культурные интуиции выдаются за универсальные истины. Подлинный

мотив Бэрри, однако — *страх перед культурой*, и в особенности перед культурой религиозной. Культура и религия — потенциально конфликтогенны, опасны, а потому «давать людям особую защиту на основании их религии, значит выпускать джинна из бутылки» (Barry 2001: 58). Религии нужно «учить цивилизованности», как это делал Вольтер с христианством; поэтому единственным средством против религиозного фанатизма является высмеивание фундаментализма, как в «Сатанинских стихах» Салмона Рушди, или (пользуясь совсем недавним примером) как в скандальных датских карикатурах (Ibid: 29). Наконец, либерализм в отношении религий и традиционных культур «подобен химеотерапии», что, в свою очередь, явно означает канцерогенность религий (Ibid: 25). Не привязывать к культурам индивида, как требует мультикультурализм, но именно освободить его от них должна верная политика либерально-демократического общества. Страх культуры и понимание либерализма как идеологического оружия в борьбе с предметом этого страха как нельзя лучше видны в этих и подобных им утверждениях Бэрри.

### 3. Либерализм и свобода: Б. Бэрри против Ч. Кукатаса

Совершенно независимую версию «либерального», по его собственным словам, но точнее, либертариистского мультикультурализма предлагает еще один главный для Бэрри противник — Чандрэн Кукатас. Его аргумент интересен, кроме всего прочего, еще и тем, что, в отличие от прочих теоретиков мультикультурализма, он вполне разделяет общую либеральную стратегию приватизации культуры, полагая лишь, что ценность свободы ассоциаций должна с необходимостью привести к утверждению права ассоциированных индивидов на самоуправление, а значит, к пониманию государства как весьма слабого режима «ассоциации ассоциаций», подобного по своему устройству международному режиму, как он описывался в свое время Майклом Уолцером (Walzer 1997b; Kukathas 2003: 22). А именно: «хорошо устроенное общество ... лучше всего понимать как архипелаг обществ (archipelago of societies), и поскольку принципы, лучше всего описывающие такую форму человеческого сообщества, суть принципы либерализма, для хорошего общества подходит описание его как *либерального* архипелага. Либеральный архипелаг — это общество обществ, которое не есть ни создание, ни объект контроля какой-либо одной власти. Это — общество, где власти функционируют в рамках законов, которые сами вне достигаемости для какой-либо одной власти» (Kukathas 2003: 22). Человеку, знакомому с историей русской политической философии, общество Кукатаса напоминает больше всего бакунинские общины; и, в самом деле, властный режим, описываемый Кукатасом, является настолько слабым, что приближается к анархистскому отрицанию государства вообще. Более всего Кукатас известен как мультикультуралист, парадоксально отрицающий существование каких бы то ни было культурных прав (Kukathas 1995). Государство не передает свою власть культурам; индивиды, принадлежащие всем культурам, абсолютно равны перед законом; государство, при этом, регулируя отношения обществ, его составляющих, основывает свои законы и свои действия на либеральных нормах и принципах. Во всем этом Бэрри вполне согласен с Кукатасом; различие их взглядов начинается с понимания либерализма.

Согласно Кукатасу, либерализм основан на двух основных принципах:

свободе ассоциаций (которая подразумевает и свободу не входить в контакт с теми или иными людьми), и толерантности. При этом второй принцип явно следует из первого. Все остальное, включая властный режим или реальное положение индивида, выходит за рамки либерализма. «Хорошее общество должно быть таким, чтобы ни одно особое социальное образование не защищалось и не имело привилегированного положения, но все люди имели свободу ассоциаций... Такое общество будет также и обществом, в котором каждая группа станет толерантно относиться к тем, с чьим образом жизни она не согласна... Это общество, которое толерантно относится к диссидентам, сколь бы слабыми они ни были...» (Kukathas 2003: 93). Свобода общества, однако, не означает, что оно состоит лишь из свободных ассоциаций, и толерантность у Кукатаса, в отличие от Кимлики, не является тем, что дается ассоциации в награду за внутренний либерализм. Свобода ассоциаций абсолютна, что означает свободу *любых*, в том числе и совершенно нелиберальных объединений.

В таком случае, одной из основных проблем становится вопрос об индивиду — если собранные в ассоциацию индивиды имеют всю полноту свободы, какой свободой может обладать индивид в его отдельности, особенно когда его интересы приходят в противоречие с интересами ассоциации? По Кукатасу, можно говорить вообще об одном-единственном фундаментальном праве индивида, которым обосновываются все другие его права — это право на выход из ассоциации. Дело в том, что если свобода ассоциаций подразумевает и свободу не вступать с другими людьми в общение, право индивида на выход из сообщества напрямую требует принципа свободы ассоциации. Но это не означает, что цена этого выхода должна быть как-то ограничена — она может быть очень большой, как, например, в случае с гуттеритами, которые не имеют частной собственности, а потому человек, покидающий общину, оставляет ее без средств к существованию. С точки зрения Кукатаса, здесь нет проблемы — куда индивид имеет принципиальную (очень абстрактно понятую) свободу оставить ассоциацию, его права не нарушаются, а потому здесь нет необходимости государственного вмешательства (Kukathas 2003: 107–109). Более того, даже если можно было бы доказать, что индивид остается в том или ином сообществе благодаря успешной «промывке мозгов», привычке или попросту из-за непонимания своих собственных интересов (поскольку, кроме всего прочего, сообщество, в которое он входит, позаботилось о том, чтобы не дать ему возможности их осознать), все это не было бы достаточным основанием вмешательства. Во-первых, потому, что для Кукатаса свобода состоит в возможности действовать в соответствии со своими предпочтениями, по какой бы причине индивид ни предпочитал то, что он на самом деле предпочитает (Ibid: 109). Во-вторых, потому что заставлять ассоциации понижать цену выхода означает подрывать их свободу (Ibid: 112). Замечу сразу, что Кукатас нигде не показывает той границы, когда повышение цены выхода становится отрицанием свободы. Более того, отвечая на критику Бэрри, он прямо заявляет о невозможности определить, какая цена выхода может быть признана слишком большой (Ibid: 111). Из его собственных примеров следует, что изгнание из общины диссидентов без средств к существованию, или вообще без каких-либо навыков, необходимых для того,

чтобы выжить во внешнем мире, не является слишком большой ценой\*. По-видимому, лишь прямое физическое насилие над желающими оставить ассоциацию индивидами будет для Кукатаса нарушением права на выход.

Свобода индивида определяется Кукатасом прежде всего в терминах свободы совести, то есть отсутствия принуждения действовать так, как сам индивид не считает нужным. Свобода совести и свобода ассоциаций, по Кукатасу, неразрывно связаны: одна требует другой. Отрицание свободы выхода из ассоциации и есть отрицание свободы совести. Все сказанное выше свидетельствует, однако, что эту свободу Кукатас понимает в предельно абстрактных терминах.

Отличие своей теории от либерализма Роулза, Бэрри и даже Кимлики Кукатас видит в отрицании легитимности каких-либо общих моральных рамок, организующих свободу ассоциаций. А именно, хотя «некоторые либеральные философы считают фундаментальным согласие по поводу некоторых базовых принципов» (Ibid: 99), сам Кукатас предлагает различать согласие-по-поводу чего-то (agreeing-that) и согласие-делать (agreeing-to) что-то. Например, мужчина и женщина могут решить сохранить свой брак, при этом один делает это ради детей, а другой — ради самих отношений. Согласие-по-поводу, понятное как согласие в отношении того, для чего что-то делается, вовсе не требуется для того, чтобы согласиться это делать. То есть речь идет не о *субстанциальном*, а о *практическом* согласии (Ibid: 100). Похожая ситуация складывается в свободном обществе: согласие людей делать что-то вместе вовсе не подразумевает консенсуса по поводу основных базовых принципов. Минимального согласия в области практической (хотя бы простого желания жить вместе с одним обществом) вполне достаточно для того, чтобы обеспечить необходимый *modus vivendi* различных ассоциаций. Проблема с более «нагруженными» либеральными теориями, такими как учения Роулза, Кимлики или Фитцморис (Fitzmaurice 1993) состоит, по Кукатасу, в том, что они начинают «с предположения существования общей установленной точки зрения. Прочие взгляды понимаются как несоответствующие с этим принятым воззрением, и толерантность к ним невозможна, поскольку отношения с теми, чьи взгляды не соответствуют этой точке зрения, строятся на основе принципов, в ней самой заложенных» (Kukathas 2003: 128). Именно эту общую точку зрения Кукатас предлагает заменить понятием *modus vivendi*, который становится возможным на основании принципа толерантности.

Если для Дж. Роулза «первой добродетелью» социальных институтов, как известно, была справедливость, для Кукатаса «общество, которое поддерживает свободу ассоциаций, и тем самым защищает свободу совести — это общество, для которого первой добродетелью является толерантность» (Ibid: 119). Правда, это толерантность, понятая совершенно по-особенному — не «моральный идеал» Питера Николсона (Nicholson 1985), и не основанное

---

\* Ср.: «Член общины гуттеритов, например, должен будет, вероятно, заплатить огромную цену за выход не только из-за того, что он оставил в общине, но также и из-за тех трудностей, которые он встретит, пытаясь жить в обществе, для которого его собственное сообщество сделало его неподготовленным. Он, вероятно, не выживет вне своего общества, поскольку не обладает навыками, необходимыми для этого. Здесь, вновь, ответом на это возражение будет различие между стоимостью и свободой выхода. Точнее, в этом конкретном случае нам нужно различить свободу выхода и риск, с ним связанный. Тот факт, что выход может быть рискованным, никак не меняет свободы индивида пойти на этот риск» (Kukathas 2003: 108).

на автономии индивида признание индивидуальных прав Кимлики — это скорее принцип, обеспечивающий стабильность *modus vivendi* общества, очень близкий к полной индифферентности при основанном на балансе сил согласии жить вместе. Интересно, что будучи *первой* добродетелью либерального общества, толерантность у Кукатаса обосновывается независимо, без ссылок на какую-то иную ценность. Иными словами, толерантность важна не потому, что является условием достижения истины (как у Поппера), и не потому, что служит справедливости (как у Роулза), а сама по себе. Здесь Кукатас пользуется своей, достаточно вольной интерпретацией учения Канта, в котором, как он утверждает, содержится идея о том, что толерантность есть условие функционирования самого разума. Дело состоит в отсутствии независимого внешнего авторитета, к которому мы могли бы апеллировать, доказывая истинность наших воззрений. Для либералов вроде Роулза, Дворкина или Бэрри таким авторитетом является универсальность разума. Но, по Кукатасу, процедуры, методы и инструменты разумного исследования сами подвластны критике и подвержены изменению. Следовательно, сущность разума состоит в его публичности, в его открытости критическому рассмотрению. Именно поэтому важна толерантность: не поскольку она приближает нас к истине, а потому, что ее отсутствие, выражающееся в наложении на разум внешних ограничений, подрывает условия функционирования разума (Kukathas 2003: 127–128). Такое понимание толерантности позволяет Кукатасу отвергнуть возражение Кимлики, что поскольку многие нелиберальные группы в обществе не ценят рациональность, толерантность к ним не ведет к развитию последней. А именно, толерантность для Кукатаса важна не потому, что развивает разум, а потому, что является проявлением уважения к нему; само существование групп, разум не уважающих, является ценным вкладом в дискуссию по поводу принципов разумности, а, следовательно, должно быть терпимо. Важно, однако, отметить, что толерантность Кукатаса — это не толерантность членов одной группы по отношению к членам другой (ведь это потребовало бы от него разрешения известного «парадокса толерантности», то есть того, каким образом человек, считающий существование чего-то морально опасным, признает моральным благом воздерживаться от использования своей силы влияния на существование этого чего-то), это скорее — «формальная» толерантность либерального общества в целом, понятого как «сообщество сообществ» без установления какого-то консенсуса по поводу того, как следует жить человеку. Иными словами, это — *modus vivendi* различных групп, создающий публичную сферу (или, точнее, множество публичных сфер), в которой происходит конвергенция различных групповых норм и осуществляется прагматический компромисс между ними.

Иллюстрируя, чем будет такое свободное общество, сам Кукатас предлагает следующий пример. Имеются два общества, одно из которых он называет Паноптика, а другое — Митопия. Первое состоит из абсолютно свободных ассоциаций, ценящих свободу своих членов. Индивиды в таком обществе могут делать все, что хотят, но не свободны вступать в ассоциации, ограничивающие их собственную свободу. Митопия же составлена из строгих, монашеского плана общин, жестко регулирующих поведение своих членов, которые, однако, вполне могут из этих общин выйти, создать свои собственные ассоциации, присоединиться к другим или же эмигрировать

в Паноптику. При этом люди, живущие в Митопии, настолько привыкли к своему положению, что на деле даже не задумываются о том, чтобы выйти из столь нарушающих их индивидуальную свободу ассоциаций. Для Кукатаса Пантоптика, по всей видимости, выражающая идеал либералов вроде Роулза и Бэрри, не является ни либеральной, ни свободной; Митопия же, несмотря на свою фрагментированность, является и либеральной, и свободной.

Бэрри, критикуя Кукатаса, вполне оправданно видит в этой модели своего главного врага — культурный релятивизм. Либерал, по Бэрри — тот, кто признает единственным субъектом морали индивида, а его права — единственным основанием политической теории. Следовательно, в основе либерализма лежит убеждение в том, что справедливость, практически равная соблюдению индивидуальных прав, является одной и той же для всех групп, вне зависимости от ее культурных, религиозных и пр. особенностей. Толерантность является важной либеральной ценностью, и состоит в признании, что «закон не должен регулировать поведение до тех пор, пока оно не нарушает границ, проведенных либеральным государством с целью защиты индивидов» (Barry 2001: 131). Тем самым границы толерантности четко определяются либеральной концепцией справедливости, а, следовательно, толерантность не может быть «первой добродетелью» социальных институтов.

Культурный релятивизм Кукатаса склонен считать моральные нормы принадлежностью конкретных культурных групп, а не человека как такового, то есть отрицать их универсальность. Бэрри же задает здесь довольно серьезный вопрос: как культурные релятивисты могут оправдать ценность различия? Поскольку различие стоит над группами, оно не может быть оправдано применением групповых моральных стандартов. Если же различие ценно, поскольку содействует благу индивида, то мы должны иметь возможность определять это благо прежде групповых моральных норм. Наконец, можно сказать, что такое разнообразие при максимальной толерантности важно потому, что оно содействует установлению мира, но в этом случае, конечно, имеется и возможность задать вопрос: нужен ли мир, устанавливаемый любой ценой (Barry 2001: 133–135)? Защита Кукатаса на удивление слаба: он апеллирует здесь, во-первых, к своей концепции разума, изложенной выше (а именно, расширение гражданских прав сократит возможности выражения для нелиберальных групп, что нарушает условия разума); во-вторых, выражает опасение, что единый моральный стандарт, насаждаемый государством, может быть извращен и вообще не соответствует обществу глубоких нормативных различий. Ограничение толерантности, далее, нарушает свободу совести, поскольку ею требуется не только свобода диссидентов, но и свобода тех, кто следует более традиционным практикам (Kukathas 2003: 137). Все эти ответы слабы, потому что первые два явно «протаскивают» в его теорию нормативные рамки, гораздо более нагруженные, нежели Кукатасу этого хотелось бы. Вряд ли кантовская концепция разума и утверждение публично-го характера этого разума может серьезно претендовать на нейтральность. Бояться же «извращения» морального стандарта мы можем, только если у нас все-таки имеется какое-то представление о том, каким он должен быть. Наконец, третий ответ в устах Кукатаса еще более странен — толерантность здесь обосновывается свободой совести, а вовсе не независима, как он хотел в самом начале. Более того, в этом ответе вполне можно увидеть простую тавтологию — если у Кукатаса толерантность практически равна свободе

совести, то сказать, что ограничение толерантности ограничивает последнюю, не слишком помогает нам в разрешении каких бы то ни было проблем. Вообще говоря, общая проблема Кукатаса — в том, что, пытаясь разработать анархическую модель разума и общества, он все же не может обойтись без вполне положительных ценностей, таких как свобода, толерантность или даже разумность, что делает его хорошим объектом для упражнений в остроумии со стороны Бэрри.

Отвечая на теорию Кукатаса, Бэрри разрабатывает свое собственное учение о группах. Поскольку высшей целью и задачей либерального общества является благо индивида, а лучшим средством его достижения для либералов является утверждение индивидуальных прав и свобод, то как свобода совести, так и свобода ассоциаций являются принципиально важными либеральными ценностями. Индивиды совершенно свободно вступают в любые, в том числе и нелиберальные ассоциации при условии, что их членство в них является абсолютно добровольным. Следуя Дж. Ст. Миллю, Бэрри устанавливает два основных условия, при которых членство в ассоциации может быть признано добровольным: во-первых, индивиды, вступающие в ассоциацию, должны быть взрослыми (то есть достигнуть *возраста согласия* — age of consent), и, во-вторых, они должны иметь возможность прекратить членство в ассоциации, если захотят этого. В реальном мире, однако, во многие ассоциации индивиды не вступают вообще; они просто рождаются членами тех или иных сообществ. Некоторые из радикально настроенных либералов (например, Шапиро) предлагали реформирование всех существующих сообществ по образцу добровольных ассоциаций вроде английских клубов (Sharpe 1996: 231). Бэрри полагает это излишним, хотя и считает Шапиро правым относительно того, что дети должны «воспитываться таким образом, чтобы они могли бы при желании покинуть группы, в которых родились» (Barry 2001: 149). Хотя Бэрри и предпринял множество усилий, чтобы доказать, что либерализм не имеет ничего общего с содействием развитию автономии или воплощением идеала ассимиляции, довольно трудно увидеть, к чему еще может привести такая образовательная политика. От сознательного насильственного насаждения этих идеалов теорию Бэрри отличает лишь то, что он маскирует эти идеалы «универсальными» требованиями справедливости. Но это делает его учение лишь идеологически запутанным, не меняя, при этом, ни основных установок, ни результатов предлагаемых к реализации политик.

Итак, чтобы недобровольное членство в ассоциациях реального мира могло бы считаться *достаточно добровольным* для предоставления ассоциации самой себе, по Бэрри, необходимо то же условие, что и у Кукатаса, а именно — право на свободный выход из ассоциации. Теория Бэрри, однако, гораздо более чувствительна к *цене выхода*, и ассоциация не может быть добровольной, если за выход из нее индивид платит слишком большую цену. Несмотря на то, что сам Кукатас не нашел у Бэрри определения этой самой слишком большой цены за выход из ассоциации, мне представляется, что в этом отношении теория Бэрри является довольно детально проработанной. А именно, Бэрри различает несколько типов цены выхода из ассоциации. Первый — это так называемая «внутренняя» (intrinsic) цена выхода, «по отношению к которой государство не может предпринимать какие-то шаги для ее уменьшения» (Barry 2001: 151). Так, те, для кого членство в Православной

церкви означает возможность спасения души, утрачивают эту возможность после отлучения от церкви — и государство, конечно, ничего не может с этим сделать. Второй вид цены выхода, который Бэрри называет «ассоциированной (associative) стоимостью» — это цена, которая, хотя и может быть предметом действия государства, «возникает из тех действий людей, которые должны быть дозволены в либеральном государстве». Если, например, после отлучения с отступником перестают общаться члены Церкви, включая его друзей и ближайших родственников, они имеют на это полное право, и государство не может принуждать их к продолжению общения. Наконец, третий вид — это цена, «по отношению к которой государство и может, и должно что-то делать: если оно не может уничтожить эту цену вообще, оно должно сделать все возможное для ее сокращения», то есть, по Бэрри, цена является «внешней» (external). По сути дела, это — такая ассоциированная стоимость, наличие которой нарушает принципы и законы либерального государства. Если, к примеру, работодатель увольняет отлученного от Церкви, и при этом выполнение работы не требует напрямую членства в ней (отлученный священник, конечно, не может продолжать выполнять свои обязанности), это представляет собой случай прямой дискриминации, и государство обязано вмешаться. Итак, для Бэрри именно «отсутствие внешней цены должно быть критерием добровольности» членства в ассоциации (Barry 2001: 152). Надо сказать, что при таком определении внешняя цена включает в себя довольно многое: например, человек, воспитанный так, что он не способен выжить за пределами общины, явно не свободен ее покинуть, и это служит оправданием вмешательства государства в вопросы организации образования\*. Кроме того, понятно, что дети, не могущие добровольно вступать в какие-либо ассоциации, находятся под особой защитой государства. Отсюда и решение Бэрри таких вопросов, как отказ от переливания крови, женское обрезание или нанесение ритуальных шрамов. Члены культурных групп вполне могут делать все это, но только по достижении определенного возраста и добровольно: эти и подобные им практики в отношении детей должны быть запрещены. Теория Кукатаса с этой точки зрения критики не выдерживает, поскольку, по Бэрри, дает группам слишком много власти над своими членами. Результатом этого учения, по Бэрри, является именно то, что оно отрицает, а именно — передача власти культурным группам (Barry 2001: 141).

Основное различие теорий Кукатаса и Бэрри, таким образом, действительно можно определить как различие между релятивизмом и универсализмом. По Бэрри, существуют единые универсальные стандарты морали, вытекающие из единых универсальных законов разума. Разум определяет то, что честно, а что нет, и такое понятие справедливости, в свою очередь, ограничивает толерантность. Так, например, поскольку отказывать в переливании крови детям означает нарушать их право на жизнь, а следовательно, поступать несправедливо, это не может быть дозволено либеральным государством. Кукатас, между тем, видит в подобных случаях столкновение двух *несоизмеримых* моральных схем — заботы о земном благе ребенка и заботы о спасении его души — и не дело государства решать, какое из этих благ является истинным. Точно так же учение Бэрри о «внешней» цене выхода из ассоциации — это прежде всего учение о стоимости, противоречащей

---

\* Этому у Бэрри посвящена целая глава, «The Public Stake in the Arts and Education», см. (Barry 2001: 194–224).

моральным нормам либерального общества. «Внешней» цену делает именно несправедливость, которая сама определяется вне зависимости от групповых ценностей. С точки зрения Кукатаса, такую универсальную теорию справедливости для современного плюралистического общества выработать совершенно невозможно, и либералы вроде Бэрри повинны в насаждении своей собственной групповой, а значит, неизбежно частной морали.

#### 4. Заключение. Бэрри и «проект Просвещения»

Итак, практически весь спор мультикультуралистов с Бэрри и его защитниками можно, по сути дела, свести к спору универсализма и партикуляризма (или, по терминологии Бэрри, релятивизма). И, следует отметить, что в этом своем универсализме, утверждении возможности рационального обоснования морали, равно как и в своем космополитизме, Бэрри является ярким защитником того, что в критической литературе часто называется «проектом Просвещения», проекта рационального обоснования универсальной морали человеческого рода. Бэрри, однако, уже в самом начале своей книги отвергает это имя, не считая Просвещение каким-то особым «проектом». И все же он вполне готов согласиться с тем, чтобы поместить свою теорию в ряду работ современных защитников Просвещения: «если считать, что Роулз выражает современное состояние “проекта Просвещения”, то эта книга представляет собой его защиту» (Barry 2001: 16).

Признав важность теорий Бэрри и его последователей для развития современной политической теории, для разработки новых подходов, связанных с «мультикультурным вопросом», я должен, однако, признать, что мне лично такой подход кажется теоретически сомнительным и практически опасным. Философы Просвещения, как известно, полагали, что основным препятствием построения прекрасного будущего являются многочисленные предрассудки и суеверия, мешающие людям воплощать в действительность законы Истинного Разума. Просвещение, поэтому, сделало рациональную критику основным инструментом реформ: общество можно изменить, критикуя несоответствие его институтов принципам разума. Стоит критически «деконструировать» предрассудки, и универсальные по своей природе законы истинного разума восторжествуют сами собой. Доказательством этой универсальности, тем самым, является само воплощение проекта; это — доказательство *не теоретическое, а практическое*. В основе Просвещения лежит, тем самым, *практический оптимизм* — вера в конечное торжество Царства Разума, но лишь установление его будет конечным доказательством силы и универсальности самого разума.

Современные защитники Просвещения, однако — разочаровавшиеся просветители, уже по большей части лишённые практического оптимизма, но не могущие еще расстаться с мечтой об универсальном прогрессе. В результате получается довольно странная и отнюдь не всегда последовательная теория. В самом деле, как в современном обществе различий возможно обосновать универсалистские претензии либерализма? Есть две возможные стратегии: эмпирически-социологического обоснования, и философско-рационального доказательства. Первая стратегия состоит в том, что универсальность моральных принципов либерализма доказывается их практически автоматическим воплощением в действительность при уничтожении существующих для этого препятствий. Разочаровавшийся (хотя и все

еще оптимистично настроенный) просветитель Бэрри явно не следует этой стратегии. Так, он предельно ясно заявляет о том, что либеральная демократия представляет собой довольно редкий режим правления, и осознает тот факт, что хотя все освободившиеся от колониализма страны имели в самом начале вполне демократические и совершенно либеральные правительства, они быстро вырождались в самые уродливые диктатуры. Это, в свою очередь, наводит Бэрри «на мысль, что условия сохранения либеральной демократии должны быть весьма строгими» (Barry 2001: 79). К этим условиям Бэрри относит создание определенного морального климата в обществе, включающего в себя чувство общей солидарности членов общества, небольшую разницу в доходах между богатышими и беднейшими слоями населения, общие (и одинаковые) для всех институты (в том числе образования и здравоохранения), способность на жертвы индивидуальным благосостоянием ради общего блага, равно как и ожидание способности на подобные жертвы со стороны других членов общества, а также признание равенства интересов всех людей и всех общественных групп (Ibid: 2001: 80). Все эти условия, по Бэрри, не имеют ничего общего с культурой, а потому не требуют культурного национализма; и все же обосновывают необходимость «национального строительства» в либерально-националистическом духе. Поскольку подобное национальное единство вовсе не возникает само собой при уничтожении препятствий для разумной деятельности, но требует специальных государственных мер, либеральный универсализм не может быть обоснован чисто социологически.

Философско-рациональное доказательство может состоять в том, что в принципах либерализма выражается объективная истина о мире и о должном отношении в нем людей друг к другу. Такое доказательство было бы достаточным основанием для национального строительства либерально-демократического общества *вопреки* любым традиционным культурам, принципы которых, тем самым, были бы признаны неистинными. Здесь, однако, еще больше вопросов, чем ответов. Универсальную и вечную истинность морали можно доказать через апелляцию к чему-то объективно существующему — Богу, природе вещей, независимому от культурных особенностей Разуму и пр. Современные просветители, однако, разочаровались не только в разумности человека, их разочарование простирается и на метафизику. Ведь «несмотря на многообразие политических взглядов и теоретических проблем, политическая теория конца двадцатого века во многих отношениях может быть охарактеризована как постфундаментальная (postfoundational)» (Euben 1999: 3). Вместо Бога, Природы и Разума современный либерализм предлагает процедурные модели обоснования справедливости, по которым соблюдение честных процедур принятия решений обеспечивает справедливость теоретических результатов. Но каков механизм признания честными этих самых процедур? Иными словами, почему принципы справедливости Роулза, принятые индивидами в «первоначальном положении» под «завесой неведения», являются честно принятыми принципами? Сам Роулз предлагает то, что он называет «методом рефлексивного баланса» и что на самом деле состоит в простой проверке выведенных положений на соответствие моральным интуициям. Отсюда и крайняя озабоченность современной политической философии примерами и умственными экспериментами, которые призваны продемонстрировать соответствие (или несоответствие — в случае критики) тех или иных положений теоретика моральным интуициям

читателя. Процедуры, тем самым, являются честными, потому что они не противоречат интуициям честности читателей Роулза. Современная политическая философия, тем самым, состоит в *рациональной демонстрации* и систематической разработке интуиций членов либерального общества.

Но, в таком случае, претензии на универсальность остаются необоснованными. В самом деле, интуиции, конечно, являются продуктом культуры, они не вложены готовыми в человеческую душу Богом и не являются врожденными идеями Разума. Роулз, в конечном итоге, после долгой дискуссии с коммунитаристами вынужден был признать это и определить в «Политическом либерализме» свою теорию «справедливости как честности» как применимую только для западного мира. Бэрри, однако, видит в позднем Роулзе опасную близость к релятивизму уолцеровского типа и склонен защищать моральный универсализм Роулза образца 1971 года. Из вышесказанного следует, однако, что подобные претензии в рамках современной политической теории вряд ли могут считаться обоснованными. При отсутствии обоснований и опоре на моральные интуиции универсализм процедурного либерализма является не чем иным, как незаконной универсализацией культурных принципов западной цивилизации, или, иначе говоря, культурным империализмом.

Практически этот империализм выражается в иерархическом ранжировании культур, совместимом с цивилизационным дискурсом политического империализма. Учение о приватизации культуры, например, подразумевает различие между человеком Запада, *обладающим культурой*, и членами традиционных обществ, *от культуры зависящих*. «Они» определяются своей культурой, тогда как «мы», цenia свою культуру, не зависим от нее в наших совершенно индивидуальных суждениях и поступках. Поэтому «мы» толерантны, тогда как «они» могут быть терпимы при определенных условиях. «Другими словами, либерализм предполагает, что культура и политика смешиваются до тех пор, пока культура не завоевана — не нейтрализована политически — универсальными, а потому внекультурными принципами либерализма. Без либерализма культура воспринимается либералами как угнетающая индивида и опасная...» (Brown 2006: 21). Этот *страх перед культурой* и выражается у Бэрри в настойчивом утверждении необходимости государственной защиты индивидов.

Таким образом, как мультикультурализм, так и универсалистский либерализм Бэрри имеют свои слабые стороны. И хотя лично мне, как следует из изложенного выше, абсолютный моральный универсализм представляется и сомнительным, и опасным, мне хотелось бы еще раз подчеркнуть, что здоровая политическая философия может развиваться лишь в диалоге традиций и дискуссии направлений. Данная статья должна была стать введением российского читателя в одну из таких современных дискуссий. Ее задачей было не встать на сторону одного из участников спора и не опровергнуть другого, но показать сложную противоречивость современной проблематики мультикультурализма. И глубокое убеждение автора состоит в том, что это стоит делать хотя бы для того, чтобы не принимать спорные принципы за то, что разумеется само собой.

#### Литература

Barry B. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. Polity Press, 2001.

- Barry B. *Second Thoughts— and Some First Thoughts Revived* // Paul Kelly (ed.) *Multiculturalism Reconsidered. «Culture and Equality» and its Critics*. Polity Press, 2002. Pp. 204–238.
- Etzioni A. *A Moderate Communitarian Proposal* // *Political Theory*. 1996. Vol. 24. No. 2. Pp. 155–171.
- Euben R. L. *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Fitzmaurice D. *Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration* // *Journal of Political Philosophy*. 1993. No 1 (1). Pp. 1–16.
- Glazer N. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Hurka T. *Perfectionism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Kelly P. *Introduction: Between Culture and Equality* // Paul Kelly (ed.) *Multiculturalism Reconsidered. «Culture and Equality» and its Critics*. Polity Press, 2002. Pp. 1–17.
- Kukathas Ch. *Are There any Cultural Rights?* // Will Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Pp. 228–256.
- Kukathas Ch. *The Life of Brian, or Now For Something Completely Difference-Blind* // Paul Kelly (ed.) *Multiculturalism Reconsidered. «Culture and Equality» and its Critics*. Polity Press, 2002. Pp. 184–203.
- Kukathas Ch. *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka W., Opalski M. *Can liberal pluralism be exported?: Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka W. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka W. *Two Models of Pluralism and Tolerance* // D. Heyd (ed.) *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996. Pp. 81–105.
- Kymlicka W. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka W. *Tolerance, Justice and Security: Comparing Minority Rights in the West and Eastern Europe*. Morrell Memorial Lecture. The University of York, 2001a. May 28.
- Kymlicka W. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001b.
- MacIntyre A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.
- Mamdani Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books, 2004.
- Matravers M. *Responsibility, Luck and the «Equality of What?»* // *Debate, Political Studies*. 2002. Vol. 50. No. 3. Pp. 558–72.
- Mulhall S., Swift A. *Liberals and Communitarians*. London: Blackwell, 1992.
- Nagel T. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nicholson P. *Toleration as a moral ideal* // J. Horton, S. Mendus (eds.). *Aspects of Toleration*. London: Methuen, 1985.
- Parekh B. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. London: MacMillan Press, 2000.
- Parekh B. *Barry and the Dangers of Liberalism* // Paul Kelly (ed.) *Multiculturalism Reconsidered*. Polity Press, 2002. Pp. 133–150.
- Rawls J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2007.
- Raz J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Raz J. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press: Cambridge, 1982.
- Shapiro I. *Democracy's Place*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Wagner P. The political form of Europe, Europe as a political form // Thesis Eleven. 2005: Vol. 80. No 1.

Walzer M. Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality. Oxford: Robertson, 1983.

Walzer M. On Toleration. New Haven: Yale University Press, 1997a.

Walzer M. Response to Kukathas // Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds.) Ethnicity and Group Rights. NOMOS. 1997b. XXXIX. New York: New York University Press. Pp. 105–111.

Williams B. Toleration, a Political or Moral Question? // Paul Ricoeur (ed.) Tolerance between Intolerance and Intolerable. Diogenes. No 176. Oxford: Berghahn Books, 1996. Pp. 35–48.

Young I.M. Racism and Sexism // R.A. Wasserstrom (ed.). Philosophy and Social Justice. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1980. Pp. 11–50.

Young I.M. Justice and Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press, 1990.