

ТЕПЕРЬ МЫ ВСЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИСТЫ*

Данная статья рассматривает мультикультурализм как социальный факт и развивает тезис о том, что его следует понимать как форму выдвижения политических притязаний (political claims-making) представителями «сообществ судьбы». После краткой характеристики субъектов притязаний (claims-makers) и групп, от имени которых они выдвигаются, я анализирую пять типов притязаний: (1) льготы, (2) приспособление, (3) сохранение, (4) возмещение и (5) включение. В заключительной части статьи, на основании концепций И. Гофмана, Ч. Тэйлора и Дж. Александера, рассматривается политика идентичности как попытка преодолеть бремя стигматизации.

Ключевые слова: мультикультурализм, политические притязания, сообщество судьбы, политика идентичности, стигматизация.

В 1997 г., в конце десятилетия весьма напряженной дискуссии между сторонниками и противниками мультикультурализма, в атмосфере, которую некоторые пытались представить как войну культур, Натан Глэйзер опубликовал книгу «Теперь мы все мультикультуралисты» (We Are All Multiculturalists Now). В то же время его позиция по вопросу положительной деятельности (*affirmative action*)** претерпела некоторые изменения. За двадцать лет до этого он стал одним из наиболее значимых либеральных интеллектуалов, участвовавших в движении за гражданские права, выступавшем за положительную деятельность, или, как он назвал это в книге, опубликованной еще в 1975 г., за «положительную дискриминацию». Когда Глэйзер опубликовал новое издание этой книги в 1987 г., он не отрекся от того, что писал десятью годами ранее, однако в этой работе присутствовали явные указания на то, что его изначальная позиция

* Перевод выполнен по: Kivisto P. *We really are all multiculturalists now*. 2011 MSS Presidential Address, *The Sociological Quarterly*, 2012, 53: 1–24.

** Мы переводим «affirmative action» как «положительная деятельность», следуя традиции перевода ставшей классической монографии Терри Мартина «Империя “положительной деятельности”. Нации и национализм в СССР, 1923-1939». Автор определяет положительную деятельность как «систематическое содействие развитию национального сознания этнических меньшинств и создание для них многих характерных институциональных форм моноэтнического государства» (Мартин 2011: 10). — *Прим. пер.*

Кивисто Питер — профессор социальных наук, факультет социологии, антропологии и социального обеспечения, колледж Августана, США (peterkivisto@augustana.edu)

Peter Kivisto — Richard A. Swanson Professor of Social Thought, Department of Sociology, Anthropology, and Social Welfare, Augustana College, USA (peterkivisto@augustana.edu)

доставляла ему определенный дискомфорт (Glazer 1987 [1975]). Десятилетие спустя он нехотя признал, что положительная деятельность в отношении афроамериканцев оставалась необходимой (Traub 1997).

Глэйзер, совершенно определенно, не стал вдохновенным приверженцем мультикультурализма, который он раньше ассоциировал с этническим шовинизмом представителей афроцентризма, таких, как Леонард Джеффриз из Городского Колледжа Нью-Йорка. Джеффриз был сторонником меланиновых теорий расы, определяющих белых и чернокожих как «людей льда» и «людей солнца», соответственно. Глэйзер же рассматривал подобные теории как наиболее грубую форму эссенциализма (Glazer 1997: 94). Отсутствие симпатии к претензиям таких мультикультуралистов прослеживалось даже в выборе выражений для описания чернокожих: «штурмовые отряды в битве за мультикультурализм». Ученый сделал вывод, что мультикультурализм победил из-за провала идеи ассимиляции, видя при этом в мультикультурализме не достижение, но досадную необходимость*. Глэйзер рассматривает опыт афроамериканцев в контексте опыта иммигрантов — в особенности тех, кто прибыл в Америку в конце XIX — начале XX вв. Самые большие группы первой волны иммиграции из стран Восточной и Южной Европы составили итальянцы, евреи и поляки. Изменение их траекторий от иммигрантов к представителям определенных этносов явилось для него отправной точкой размышлений об афроамериканцах. Будучи летописцем опыта евреев в Соединенных Штатах, Глэйзер был в полной мере осведомлен о роли предубеждений и дискриминационных практик в заведении идеи ассимиляции в тупик (Glazer 1988). В то же время, по его утверждению, произошел общественный сдвиг, который открывал большие возможности как для восходящей мобильности, так и для социальной интеграции. При этом мигранты из Европы и их потомки были готовы принять ассимиляцию.

Глэйзер ожидал, что чернокожие будут следовать этому паттерну. Он предполагал, что движение за гражданские права будет способствовать разрушению тех барьеров для включения, против которых чернокожие так долго боролись, и что однажды, когда эти барьеры исчезнут, они также предпочтут ассимиляцию. Сразу после движения за гражданские права, когда голоса за расово ориентированные программы достигли своего максимума, он сделал вывод, что по причинам, которые ему не совсем ясны, чернокожие противятся ассимиляции. В последние годы XX в. он смог оценить упорное сопротивление со стороны самого общества, что подтолкнуло его переложить вину с черного меньшинства на белое большинство. Он отметил, что чернокожие продолжают чувствовать свою обособленность, что является основной причиной мультикультурализма (Glazer 1997: 120). Обобщая свое новое видение происходящего, Глэйзер написал, что «мультикультурализм — это та цена, которую Америка платит за свою неспособность или нежелание инкорпорировать в свое общество афроамери-

* Параллельный аргумент заключается в том, что мультикультурализм замещает политический интерес к прогрессу политиками перераспределения, направленными на преодоление диспропорций в экономическом неравенстве (см. Barry 2001: 326; критику см. в: Banting and Kymlicka 2006: 15–16).

канцев так же и в той же степени, как это было сделано со многими другими группами» (Glazer 1997: 147).

Необходимо отметить, что книга Глэйзера нуждается в контекстуализации. Говоря о территориальном аспекте, она была полностью посвящена Соединенным Штатам и особенно событиям, происходящим в сообществе афроамериканцев. По сути, она не рассматривала мультикультурализм нигде больше. Глэйзер не адресует вызовы местному самоуправлению со стороны этнонациональных групп или коренных народов. С точки зрения времени написания, книга вышла до трагических событий первого десятилетия XXI в., начавшихся с террористических атак на Всемирный Торговый Центр и Пентагон 11 сентября 2001 г. и продолжившихся взрывами пригородных поездов в Мадриде, убийством датского режиссера Тео ван Гога на улице Амстердама, взрывами в лондонских автобусах и метро. Оглядываясь назад, в спорах о мультикультурализме позиция Глэйзера показалась многим весьма эксцентричной, часто сводящейся к стычкам по поводу литературного канона и контроля над литературными факультетами университетов, но имеющей мало влияния за пределами академических дебрей. Это, конечно, чрезмерное упрощение, учитывая, в ряду прочего, жаркие споры о положительной деятельности. Однако стало ясно, что критики мультикультурализма по следам этих ужасных событий сразу же представили мультикультурализм как причину, возможно, основную причину, терроризма, особенно, когда речь зашла о так называемом «доморощенном терроризме».

На протяжении первого десятилетия текущего века оппоненты мультикультурализма наращивали свое давление. Стивен Вертовец и Сьюзан Вессендорф (Vertovec and Wessendorf 2010) проанализировали эту контратаку, сфокусировавшись на Европе, но их выводы перекликаются с реалиями и других либеральных демократий. Безусловно, это справедливо для Соединенных Штатов, которые так официально и не стали мультикультурным обществом, а также и для Австралии, где налицо отход от официальной политики, в особенности по отношению к вновь прибывшим. Даже в Канаде, которая проводит едва ли не самую выстроенную мультикультурную политику и где общественное мнение как нигде поддерживает эту линию поведения, в некоторых кругах можно найти признаки тревоги.

Вертовец и Вессендорф отмечают, что критики склоны рассматривать мультикультурализм как монолитную доктрину и не готовы признать внутренние теоретические противоречия и существенные различия в мультикультурной политике, обусловленные национальным контекстом. Они выделяют несколько постоянно повторяющихся тезисов. Мультикультурализм обвиняется в пропаганде политической корректности, что ведет, как полагают, к общему нежеланию публично обсуждать проблемы из страха быть обвиненным во враждебности к меньшинству и получить ярлык расиста или исламофоба. Мягкое подавление подобных дискуссий также предотвращает обнародование проблем, создаваемых меньшинствами. Оппоненты описывают мультикультурализм как пропаганду радикального культурного релятивизма, который утверждает, что все культуры должны рассматриваться как равные друг другу. Они полагают, что такая позиция неизбежно ведет к предоставлению мень-

шинствам права совершать действия, которые считаются недопустимыми в обществе в целом. Это, например, такие практики, как нанесение увечий женским половым органам, насильственные браки и убийства чести. Вместо того чтобы посмотреть на мультикультурализм как на способ инкорпорации ранее исключенных групп в социальный мейнстрим, критики обвиняют его в поощрении самосегрегации групп меньшинств и одновременно в очернении любой попытки распространения разделяемых всеми культурных ценностей, которые преодолевают частные особенности групповых идентичностей. Наконец, в век терроризма мультикультурализм обвиняется в содействии распространению воинствующего радикального ислама, т. к. имеет своим результатом постоянное отчуждение внутри групп меньшинств, особенно среди молодежи второго поколения (Vertovec and Wessendorf 2010: 6–12).

Действительно ли мы все теперь мультикультуралисты?

Учитывая такую негативную реакцию, текущий момент может показаться особенно неудачным, чтобы утверждать, что так или иначе мы все действительно мультикультуралисты. Но именно этому тезису посвящена данная статья. В действительности, будущее мультикультурализма не столь страшно, как многие предрекают. В самом деле, Вертовец и Вессендорф (Vertovec and Wessendorf 2010: 19, см. также Banting and Kumlicka 2006), утверждают, что, несмотря на все сложности в отношении официально проводимой политики и специальных программ, находится мало подтверждений идеи повального отхода от мультикультурализма. Однако они отмечают, что сам термин имеет тенденцию вызывать неоднозначные реакции, указывая на неуклонное снижение использования слова и утверждая, что термин «разнообразие» (diversity) сейчас делает большую часть той работы, которую до этого выполнял термин «мультикультурный»*. Как и оценка Глэйзера десятью годами ранее, мнение Вертовеца и Вессендорф, по сути, является социологически обоснованной журналистикой. Не имея желания очернить такую работу, я хочу отметить, что это не то же самое, что социологический анализ, основанный на теории. Социология и журналистика должны иметь и имеют много общего и могут дополнять друг друга. Роберт Парк, бывший журналист, понимал это, часто описывая социологию как журналистику «всей картины». В данной статье делается попытка сделать набросок этой всей картины.

Мультикультурализм может быть представлен как проект — моральный проект, — имеющий своей целью научиться жить с этим разнообразием, способствуя при этом равенству, справедливости и расширению общественной солидарности, основанной на взаимном признании и уважении, межкультурном диалоге и обмене, а также на справедливом распределении ресурсов. Будучи проектом, он имеет своих сторонников, как ярых, так и не очень, противников, как конструктивных, так и не конструктивных, и тех, кому он безразличен. Мультикультурализм как проект будет неминуемо формироваться как резуль-

* Томас Файст (Faist 2009), напротив, заявляет, что разнообразие должно рассматриваться в качестве нового режима инкорпорации, имеющего общие черты, но все же отличного от мультикультурализма.

тат взаимодействия, зачастую — как результат оспаривания. В действительности, практически каждое слово из определения мультикультурализма, предложенного мною в первом предложении этого абзаца, является поводом для дебатов. Последующее обсуждение начинается с моего согласия с утверждением Уилла Кимлики — одного из ключевых философских сторонников того, что он назвал либеральным мультикультурализмом: «в современных западных обществах существуют влиятельные силы, продвигающие общественное признание и принятие этнокультурного разнообразия» (Kymlicka 2010: 46). Это должно рассматриваться как один из аспектов так называемой революции за права меньшинств (Skrentny 2002). С этой точки зрения, уместно говорить в терминах Пьера Бурдьё о развитии в таких обществах мультикультурного поля, где идет борьба за легитимацию новых способов инкорпорации.

В дальнейшем изложении «мы» рассматривается шире, чем американское «мы» Глэйзера, поскольку я пытаюсь охватить либеральные демократии по всему миру, особенно в Западной Европе, Северной Америке и Океании. С другой стороны, это менее широкое «мы», чем то, которое сегодня можно найти во многих современных описаниях мультикультурализма в иных обществах по всему миру. Таким образом, эта статья не стремится перенести или распространить мультикультурализм на условия помимо либеральных демократий, как это, например, делает Кимлика в «Мультикультурных Одиссеях» (Kymlicka 2007).

На пути к социологической теории мультикультурализма

На сегодняшний день нет недостатка в мультикультурных теориях и философиях мультикультурализма, помимо этого существует достаточно много попыток выделить отдельные варианты мультикультурализма и найти отличия одного варианта от другого (два последних примера: Modood 2007 и Delanty 2009: 133–41). Однако, как было отмечено, большинство этих работ сходны в том, что «вращаются преимущественно вокруг нормативной теории», так что наблюдается контраст между богатством нормативной теории и бедностью эмпирических исследований мультикультурализма (Bloemraad, Korteweg, and Yurdakul 2008). Хотя я и согласен с этим мнением, данная статья призвана сделать параллельное заявление о том, что не хватает адекватной теории мультикультурализма, которая есть не то же самое, что мультикультурная теория. Другими словами, необходимо именно социологическое видение мультикультурализма, видение, которое отличается от философского видения, от политической позиции и от полемики (пример социологического видения можно найти в: Hartmann and Gerteis 2005). Можно резонно спросить, зачем нужно это социологическое видение. Сто лет назад Эмиль Дюркгейм выступал за социологию морали (Durkheim 1993). Он дал ясно понять, что социология не связана с развитием морали для общества. Вместо этого, по его мнению, социология могла тщательно исследовать и уточнять социально сконструированные структуры морали. Такое понимание, заложенное в социологических подходах, могло, как он надеялся, привести к осознанию того, что воспринимается как само собой разумеющееся, повышая саморефлексию и способствуя пониманию социальных феноменов. Это был его вклад в определение облика публичной социологии.

Теория мультикультурализма стремится рассматривать мультикультурализм в качестве социального факта, в терминологии Дюркгейма, при этом стремясь предоставить средства для анализа этого феномена, как, например, это недавно сделал Джеффри Александер для гражданской сферы (Alexander 2006). Разумеется, ограничения объема статьи предполагают, что, в отличие от теоретического и эмпирического богатства и глубины «Гражданской сферы», здесь будут представлены лишь основные аналитические рамки, с опорой на которые в будущем могут быть разработаны более солидные теории.

Мультикультурализм как выдвижение притязаний

Моя аргументация начинается с принятия и дальнейшего развития тезиса, выдвинутого Джузеппе Шортино: мультикультурализм должен изучаться как «выдвижение притязаний» (claim-making), а «мультикультурные притязания» должны пониматься как «политические притязания, выражаемые от лица какой-либо социальной категории» (Sciortino 2003: 264). Я согласен с этим утверждением, однако оно оставляет без ответа вопрос о том, что отличает мультикультурное притязание от притязаний иного рода и в чем специфика мультикультурной социальной категории. Оказывается, что это приводит нас к нескончаемому спору, который находит отражение в литературе, посвященной данной проблематике. Существует общее допущение, что мультикультурные притязания выдвигаются от лица некой общности (collectivity), при этом разногласие заключается в том, какие общности считать мультикультурными.

Обратившись к Чарльзу Тэйлору (Taylor 1994) и Уиллу Кимлике (Kymlicka 1995; 2001), двум наиболее выдающимся авторам мультикультурных теорий, можно обнаружить, что те общности, которые они имеют в виду, — это этнические, в особенности этнонациональные, общности, а также коренные народы и мигранты. Их сегодняшние представления о мультикультурализме, определенно, «канадские», поскольку отражают политические баталии, занимавшие их несколько десятилетий, в то время, когда статус Квебека в будущем Канады оставался неясным и спорным. Не будучи равнодушными к требованиям представителей других «социальных категорий», определяемым через гендер, сексуальную ориентацию, инвалидность и т. п., они не склонны относить их к рубрике мультикультурализма. Это особенно характерно для Кимлики, теоретика, который наиболее серьезно отстаивает идею культуры в мультикультурализме, утверждая, что только этнонациональные и коренные народы имеют право на то, что он относит к всеохватывающей социетальной культуре, и потому их притязания могут развиваться в направлениях, неуместных в случае иммигрантов. Вопросы, которые волнуют другие группы недовольных, по его мнению, не имеют отношения к культуре.

В других контекстах можно найти аналогичные трактовки того, кто в действительности являются субъектами мультикультурализма. Так, британский социолог Тарик Модуд, рассматривающий мультикультурализм как нечто, связанное с различием, в принципе готов расширить свои взгляды на то, кто может быть его субъектом, однако и он, как и его коллеги из Канады, считает основным субъектом этнические группы. В его случае мало внимания уделено шотландским, валлийским, североирландским этнонациональным группам

в Соединенном Королевстве, хотя процесс предоставления им расширенной региональной автономии может быть легко представлен как пример мультикультурной политики. Вместо этого основной фокус его анализа сосредоточен на тех иммигрантах из бывших колоний, которые начали прибывать к берегам Британии после Второй мировой войны. Модуда особенно интересовали мигранты-мусульмане (Modood 2005; Meeg and Modood 2009; Modood and Dobbernack 2011), и он настойчиво указывал на очевидный недостаток в работах Тэйлора и Кимлики — недостаток внимания к религиозной идентичности. Сосредоточенность Модуда на этнических и религиозных группах, в особенности иммигрантских, разделялась еще одним ведущим британским теоретиком мультикультурализма, действующим членом Палаты Лордов, Бхикху Парекхом (Parekh 2000; 2008). Можно добавить, что такая ориентация довольно типична для многих теоретиков мультикультурализма в континентальной Европе.

На противоположной стороне спектра находится позиция, представленная в поздних работах Айрис Марион Янг (Young 1990; 1997; 2000). Ее широкий взгляд на то, кто должен быть включен, базируется на понимании того, какие группы являются жертвами притеснения, что и выступает в качестве критерия включения. В ее списке, помимо этнических групп, находятся женщины, бедные, инвалиды и те, чья сексуальная ориентация не вписывается в рамки гетеросексуальной нормативности. Образцом для нее служили Соединенные Штаты, страна с высоким уровнем неравенства. С учетом этих категорий большинство населения может считаться субъектами мультикультурных притязаний (*multicultural claims-makers*). Кимлика полагал, что их количество стремится к 80 % (Кумлика 1995: 145), тогда как Брайан Бэрри говорил о 90 % (Barry 2001: 306). Хотя эти оценки могут быть несколько завышены, посыл ее критиков ясен: пожалуй, рамки Янг слишком широки.

Шортино предостерегает от тенденции «объединять категории анализа с практическими категориями» (Sciortino 2003: 277). Такой подход позволяет актерам самим давать определение происходящему, но если бы это было все, что требуется от социологии, то ее функция заключалась бы просто в «доставке корреспонденции с полем», а задача социолога сводилась бы к простому описанию без каких-либо обязательств по анализу. Дюркгейм не мог бы анализировать самоубийство, если бы сначала не дал ему собственное определение, что означает наложение определения на ситуацию. То же самое можно сказать и про проведенный Александром анализ гражданской сферы, которую он изобразил как недооцененный ранее социальный факт (Alexander 2007: 10). Социологический анализ должен рассматриваться в качестве третьего пути между нормативной теорией и «заземленным» пониманием социального действия с точки зрения самих акторов. При проведении социологического анализа как нормативная теория, так и представления акторов рассматриваются в качестве объектов социологического исследования.

Субъекты притязаний

Кто же является субъектом мультикультурных притязаний? Отправной точкой при ответе на данный вопрос является упомянутое выше определение Шортино, в котором он выделяет три основных составляющих: (1) акторы,

действующие в качестве представителей категорий (*spokespersons*); (2) социальные категории, от лица которых они выступают; (3) политический характер выдвигаемых ими притязаний. Однако каждая из этих составляющих нуждается в прояснении. Акторы могут быть более или менее легитимными в качестве представителей искомой категории. Они могут декларировать цели и тактики, относящиеся к большей части этой категории, или же их позиция — полностью или частично — является оспариваемой. Они могут представлять как позицию, разделяемую большинством членов данной социальной категории, так и позицию, которая вызывает серьезные противоречия внутри категории. Представителем социальной категории можно стать двумя путями: либо в результате соревнования, либо потому что никто больше не стремится играть эту роль. Они могут быть, а могут и не быть, выбраны демократическим путем. Они могут согласовывать свои личные интересы с общими интересами, а могут четко их различать. Они могут иметь близкие отношения с видными общественными деятелями и быть вхожими в основные институты или же быть относительно маргинализованными. В этом отношении полезными представляются исследования этнических лидеров, такие как классическая книга «Этническое лидерство в Америке» (Higham 1979), которые помогают ухватить суть многообразия типов и стилей лидерства среди субъектов мультикультурных притязаний.

От чьего лица выдвигаются притязания?

Термин «социальная категория» весьма всеобъемлющий — чересчур всеобъемлющий, чтобы через него можно было определить мультикультурные притязания. Я полагаю, что среди социальных категорий мультикультурными являются только те, которые рассматриваются теми, кто выдвигает притязания, как *сообщество судьбы* (*community of fate*), а сами эти притязания выражают беспокойство о судьбе сообщества. Опуская дальнейшее развитие мысли о том, что я понимаю под сообществом судьбы, здесь достаточно сказать, что мое понимание сродни характеристике, которую Майкл Доусон дает «связанной судьбе» («*linked fate*»), сформировавшей афроамериканскую политику (Dawson 1994)*. Если члены маргинальных сообществ объединяются, чтобы добиться программ по повышению возможностей для образования и трудоустройства членов таких сообществ с целью повысить их индивидуальную вертикальную мобильность и интеграцию в общество, это не значит, что они озабочены мультикультурными

* Один коллега, читавших этот текст, заявил, что термин «сообщество судьбы» слишком эссенциалистский, чтобы должным образом описать мультикультурную социальную категорию. Это не вполне верно, т. к. мое определение подчеркивает значимость субъективности в определении группы, что схоже с более широкой концепцией Макса Вебера и с его определением этнической группы как вызывающей «субъективную веру» в сообщество «происхождения» (Weber 1978 [1922]: 389). Я допускаю, что термин «сообщество судьбы», который, как показывает обзор литературы, используется весьма неопределенным образом, нуждается в дальнейшем уточнении. Но я пришел к выводу, что пытаться это исправить — слишком серьезное начинание, чтобы быть реализованным в рамках данной статьи. Этот вопрос будет разрешен в следующей статье, посвященной анализу триады идентичности, культуры и сообщества судьбы.

ми проблемами. Различие здесь не в том, что они выступают скорее за перераспределение, чем за признание. Вопреки многим критикам мультикультурализма, заявляющим, подобно Бэрри, что мультикультурализм подрывает политику перераспределения (Barry 2001: 8), я не согласен с этим положением. В действительности, перераспределение и признание часто работают вместе. На этом примере видно, что мультикультурная цель должна заключаться не просто в том, чтобы помочь отдельным людям добиться успеха, но в том, чтобы повысить жизнеспособность сообщества, повышая социальные позиции его членов.

В этой связи заядлые игроки в боулинг, которые дали имя книге Роберта Патнэма «Боулинг в одиночку» (Putnam 2000), могут оплакивать разрушение лиги боулинга, а теоретики социального капитала, включая Патнэма, могут выражать озабоченность устойчивым снижением количества членов таких братских организаций, как «Киванис», «Мус» и «Элкс», — но эти добровольные ассоциации не являются сообществами судьбы. Но почему нет? В Иллинойсе, где я живу, многие считают себя «фанатами Diehard Cubs». И зачастую в некрологах помимо упоминаний о том, что человек был любимым супругом и родителем и бывшим сотрудником некоторой компании, пишут еще, что человек был фанатом Cubs. С тех пор, как команда в последний раз выиграла Мировую Серию в 1908 г., можно предположить, что их верный фанат — член особенно фаталистического сообщества судьбы. Но я бы не согласился с этим. Пока достаточно будет отметить две вещи, касающиеся сообществ судьбы: (1) человек, как правило, рождается внутри такого сообщества или попадает в него невольно, чего не скажешь про фанатов Cubs; (2) быть членом сообщества судьбы значит получить опыт стигматизации — тема, к которой мы обратимся в следующем разделе, но лишь после того, как рассмотрим третий компонент определения Шортино — политические притязания.

Политические притязания мультикультурализма

Выдвижение притязаний происходит внутри публичных пространств, предоставленных гражданскими сферами либеральных демократических обществ, где могут быть предприняты попытки получить поддержку общественного мнения. Но выдвижение притязаний также направлено и на государство: только при достижении успеха в лоббировании специальных законодательных актов или решений суда мультикультурные стремления трансформируются в конкретные институционализованные практики и политики. Могут быть выделены пять типов политических требований: льготы, приспособление, сохранение, возмещение, включение, — сходных в убеждении, что группы имеют «право на культуру» (Margalit and Halbertal 1994).

Политика льгот

Политика льгот (*the politics of exemption*) призывает к необходимости особого подхода к группе, который заключается в отказе от применения определенных законов, правил, требований и т. п. с тем, чтобы позволить группе поддерживать те практики, которые считаются обязательными с точки зрения ее культурных ценностей (Shorten 2010). Любой, кто хорошо знаком с литературой по мультикультурализму, поймет, что в большинстве случаев такого рода притяза-

ний речь идет о религиозных группах. Бэрри (Barry 2001: 179) идет дальше, утверждая, что большинство запросов о предоставлении льгот в Соединенных Штатах поступает от амишей. Примерами просьб амишей, связанных с особым подходом, могут служить просьбы об освобождении от уплаты взносов в Систему социального страхования (на основании религиозного неприятия страхования: амиши готовы платить подоходные налоги, отдавая Кесарю кесарево), об освобождении от государственных требований о годах обязательного школьного обучения, а также об отмене требований ряда штатов об установке на детские коляски ярких оранжевых треугольников в целях безопасности.

Амиши, разумеется, не единственные, кто стремится получить льготы. Следующие примеры продемонстрируют всю соль рассматриваемых вопросов. Члены Церкви коренных американцев используют кактус пейот в своих религиозных обрядах, поэтому они добивались, чтобы на них не распространялось наказание за нарушение действующего федерального антинаркотического законодательства. Сообщество кубинских иммигрантов во Флориде, которые практикуют синкретическую религию, стремились получить разрешение совершать жертвоприношения животных, несмотря на действующий закон, запрещающий жестокое обращение с животными. Сикхи в Канаде и Соединенном Королевстве стремились получить льготу и не выполнять закон об обязательном ношении мотоциклетного шлема во время езды. Они аргументировали это тем, что будут вынуждены снимать тюрбаны, что противоречит требованиям их религии. Кроме того, они хотели получить разрешение на ношение кирпана — церемониального кинжала — в образовательных учреждениях, на работе и в других общественных местах. И это лишь неполный список притязаний на льготы.

Политика приспособления

Политика приспособления (*accommodation*) является менее дискуссионной по сравнению с политикой льгот, т. к. не влечет за собой необходимости по-особому трактовать закон. Кроме того, она не сталкивает одно благо с другим, как в случае, когда свобода религиозного самовыражения противостоит соображениям общественной безопасности. Вместо этого данный тип притязаний стремится к тому, чтобы были внедрены разумные корректировки, позволяющие людям, оставаясь верными своей идентичности, быть интегрированными в социальное пространство — сохранять работу, учиться в школах и т. п. Если сообщество судьбы — религиозное сообщество, это может означать, что надо искать альтернативные пути выполнения ожиданий на работе, в школе, в общественной жизни. Так, в организации, в которых рабочая неделя длится с понедельника по субботу, а выходной падает на воскресенье (чтобы позволить большому количеству работающих в них христиан соблюсти запрет на работу в воскресенье), могут обращаться ортодоксальные евреи или адепты Церкви седьмого дня с просьбой освободить их от работы по субботам. В этом случае обе группы найдут взаимовыгодную альтернативу, которая позволит им не работать по субботам, но при этом отработать такое же количество часов в неделю, как и остальные сотрудники. В другой ситуации работники-мусульмане могут попросить у работодателя организовать рабочее пространство и график

работы таким образом, чтобы они могли молиться, если время молитвы совпадает с рабочим.

Но просьбы о приспособлении поступают не только от религиозных групп. Они могут исходить и от иноязычных сообществ — например, запросы, связанные с размещением инструкций на товарах на их родном языке или с организацией услуг по переводу. Схожие запросы могут поступать и от людей с разного рода недееспособностью. Глухим нужна система визуальных обозначений, слепым — программы чтения, людям с ограниченными возможностями — здания, учитывающие их потребности. Хотя организация доступной среды для инвалидов часто менее политизирована, чем другие формы приспособления, она нередко оказывается существенно дороже, чем кажется на первый взгляд. Примером может служить реконструкция исторических зданий, в ходе которой людям с ограниченными возможностями создаются условия для свободного доступа в них.

Политика сохранения

Представители и члены некоторых сообществ судьбы озабочены вопросом выживания их сообщества в будущем, и эти беспокойства часто имеют основания в реальности. При этом когда возникает угроза, что с этой задачей сохранения сообщества в одиночку не справиться, они иногда обращаются за содействием к обществу, а именно, к государству, с тем, чтобы были приняты законы, способные защитить их культуру и сохранить групповую идентичность. Сохранение (*preservation*) отличается от приспособления тем, что оно, как правило, требует большего от членов общества, которым, чтобы содействовать попыткам сохранения культуры того или иного сообщества, зачастую приходится менять свое поведение. Эта политика также требует активного вмешательства со стороны государства, направленного на поддержку находящейся под угрозой культуры.

Учитывая, что язык является особенно значимым проявлением культуры и основным средством ее выражения, не удивительно, что многие запросы о сохранении, исходящие от либеральных демократов, сосредоточены на языковом вопросе. Кроме того, эти запросы чаще исходят не от иммигрантских сообществ, а от тех сообществ судьбы, которые имеют глубокие исторические корни в данном государстве, члены которых склонны считать себя отдельной нацией в большем национальном государстве, что в некоторых случаях также предполагает восприятие себя как нации без государства (*stateless nations*) (Guibernau 1999).

Часто попытки защиты языка заключаются в том, чтобы добиться его официального статуса. В некоторых случаях это означает, что субъекты притязаний со стороны этнонациональных групп принуждают общество стать двуязычным. Могут быть сделаны запросы, требующие обучать детей в школе на языке группы, обеспечивая, таким образом, хотя бы минимальный уровень владения им у членов общества. Это может означать создание специальных школ, преподавание в которых проходит на этом языке, а не на языке титульной нации. Это может также означать, что законодатели вынуждены принимать законы о том, что дети иммигрантов, прибывающих на территорию, где сконцентрирована

какая-либо этнонациональная группа, должны поступать в школу, где преподавание ведется на языке этой группы, а не на более широко используемом официальном языке. Также это может означать, что язык этнонациональной группы является единственным языком правительства данного региона, оставаясь при этом одним из двух официальных языков всего населения. Так или иначе, эти запросы могут выдвигаться, чтобы сдерживать другие языки, укрепляя тот язык, который, как полагают, находится под угрозой. В действительности, все вышеперечисленные требования в то или иное время были сформулированы националистами Квебека. Также языковые требования выдвигались каталонскими и баскскими националистами в Испании, валлийцами в Соединенном Королевстве, шведским меньшинством в Финляндии.

Несколько отличная, но в целом сходная языковая ситуация возникла с тем, что представители сообщества назвали «культурой глухих за будущее языка знаков»*. Защитники культуры глухих уже давно настаивают, что глухота должна восприниматься не как инвалидность, а как маркер различия. Они продолжают утверждать, что культура глухих — это особая культура со своими ценностями и практиками, которые отличают ее от культуры всего общества, заявляя, например, что ее члены менее индивидуалистичны и в большей степени преданы сообществу. Обсуждаемая проблема возникла в этом сообществе из-за повышения уровня использования слуховых имплантатов. Для тех субъектов притязаний, чье главное намерение — сохранить культуру глухих, эта технология, позволяющая слышать людям с серьезной глухотой, опасна по двум причинам. Во-первых, она ставит под сомнение утверждение, что глухота это не инвалидность, т.е. «проблема, которую можно устранить». Во-вторых, поскольку увеличивается число людей, выбирающих имплантаты, уменьшается число людей, преданных идее сохранения языка знаков, что подвергает его растущему риску (Sparrow 2010).

Политика возмещения

Еще один вид притязаний основывается на прочтении истории, из которого следует, что сообщество судьбы подверглось тяжелым несправедливостям, исправить которые могут только разного рода компенсации — обычно со стороны государства. Коренные народы, которые потеряли земли и образ жизни в ходе деятельности европейских колонизаторов в XV-XIX вв., — наиболее яркий пример субъектов притязаний на возмещение (*redress*). В судебных делах (по некоторым уже было вынесено решение, некоторые находятся на рассмотрении) представители коренного индейского населения в США и Канаде доказывают, что условия договоров, заключенных давным-давно, были нарушены, в результате чего они потеряли земли, на которые имели права. Во многих случаях земля превратилась в чрезвычайно ценный объект недвижимости — например, в земельных спорах на Кейп-Коде или Лонг-Айленде.

Иногда требования связаны не с возвратом земель, которые некогда были выведены из-под контроля сообщества, а с просьбой к государству профинан-

* О дискуссии, существует ли культура глухих, см. в (Rutherford 1988) и (Peters 2000).

сировать развитие тех земель, которые сегодня контролируются сообществом. Обоснованием таких притязаний служит то, что деградация этих земель является следствием истории угнетения. Это пример более общих притязаний на возмещение, которые являются неким видом компенсации прошлых несправедливостей. Они включают в себя, например, запросы от некоторых частей афроамериканского сообщества от лица потомков жертв работорговли. Схожие просьбы поступали от представителей коренных народов Австралии, Канады, США, которые утверждают, что, подобно рабству, колонизация уничтожила их культурную целостность, сделала людей нищими и маргинализированными и привела к серьезным социальным проблемам.

Политика возмещения также является основанием для призывов к положительной деятельности (этот термин изначально вошел в оборот в США, но со временем распространился повсюду (Skrentny 1996)). Запрос на положительную деятельность адресуется трем типам институтов: экономическим, образовательным и политическим. Сторонники тех групп, которые на протяжении истории подвергались дискриминации и исключению, утверждали, что простое устранение барьеров, мешавших до этого членам групп иметь доступ к лучшим школам и рабочим местам и занимать влиятельные политические позиции, является недостаточным, т. к. не учитывает длительное влияние истории. Чтобы исправить прошлое, было необходимо предложить целевой или так называемый привилегированный подход — до тех пор, пока члены маргинальных групп не будут способны соревноваться на равных. Сторонники планов положительной деятельности иногда подчеркивали, что это временные меры, направленные на уничтожение пагубных последствий прошлого угнетения. Как только история была бы преодолена, программы предположительно могли быть свернуты.

Еще одно притязание на возмещение связано с правом на политическое самоопределение. Исторический аргумент в этом случае заключается в том, что некогда самоуправляемый народ, имевший такую привилегию, был узурпирован господствующим национальным государством. Можно найти представителей коренных народов, которые ратуют за более широкую автономию. Такого рода притязания на возмещение могут выдвигать и представители мобилизованных этнонациональных организаций — наиболее заметными являются те, о которых шла речь в параграфе о политике сохранения: баски, каталонцы, квебекцы, шотландцы, валлийцы. Каждая из групп может представить свои собственные жалобы, но общая аргументация одна и та же: некогда политически самостоятельный регион с собственной культурой был подавлен большей и более мощной нацией. Для выполнения подобных требований иногда необходимо создание независимого парламента, и всегда существует призыв к повышению контроля на локальном уровне. Одни сторонники этнонационализма иногда видят конечную цель в независимости (выход, предполагающий отказ от мультикультурного варианта) или же рассматривают угрозу сепаратизма как козырную карту. Другие не имеют намерения добиваться независимости, ставя единственной целью рост региональной автономии и повышение контроля над локальными экономическими ресурсами (Connor 1994).

Политика включения

Одним из наиболее серьезных обвинений в адрес мультикультурализма со стороны его критиков является то, что он по своей сущности разделяет общества, способствует их «балканизации». В то время как правые политические силы последовательно продвигали эту позицию, левые также не были застрахованы от подобного мышления. Об этом свидетельствует комментарий покойного Тони Джудта, который он сделал в своей последней книге «Зло обитает на земле». Будучи сионистом в молодые годы в Англии, он отказался от всех частностей подобного рода, интересуясь продвижением того, что казалось ему более универсальным социально-демократическим видением. В одном характерном пассаже он критикует политику идентичности, утверждая, что к 1970 г. «“идентичность” начала колонизировать общественный дискурс: личная идентичность, сексуальная идентичность, культурная идентичность. С этого момента оставался только маленький шаг к фрагментации радикальной политики, к ее превращению в мультикультурализм» (Judt 2010: 88).

Критики мультикультурализма, вероятно, согласятся, что четыре формы политических притязаний, о которых шла речь выше, относятся к мультикультурализму. Более того, это достаточно безопасная позиция — нападать на каждый из этих типов, хотя враждебность, вероятно, усиливается при продвижении от политики льгот и политики приспособления к политике возмещения. Учитывая их убежденность в том, что мультикультурализм несет с собой раскол, критики должны быть удивлены, увидев в этом списке притязаний «политику включения». И в этом, что любопытно, они совпадают с некоторыми сторонниками мультикультурализма, для которых, как отметил Амартия Сен, «не вполне ясны базовые ценности» (Sen 2006: 114).

Можно выделить два подтипа притязаний на включение. Первый представляется наименее спорным вариантом мультикультурализма; он высказывается на языке обращений и призывов (а не требований), обычно обращенных к общественности, а не к государству. Эти притязания выдвигаются от лица того, что Райнер Баубок относит к «чувствованию мультикультурализма» («*celebration multiculturalism*») (Bauböck 2008: 3). Членов общества приглашают присоединиться к меньшинствам в чувствовании не только их собственных особенностей, но и самой идеи жизни в обществе разнообразия. Этнические и религиозные фестивали — главный пример чувствования мультикультурного общества. Ирландцы в США были первыми, кто начал повышать ценность своей идентичности за счет публичных мероприятий, ориентированных не только на своих соплеменников, но и на посторонних. Кто не слышал выражения «В День Святого Патрика каждый может стать ирландцем»? Без сомнения, такого рода фразы касаются многих, и в этом заключается их социологический подтекст. Даже если этот посыл отсутствует в других случаях (я сомневаюсь, что можно сказать, что каждый может стать индусом, сикхом или джайном во время фестиваля Дивали, тем не менее, каждого в Лондоне приглашают присоединиться к этим религиозным сообществам во время фестиваля на Трафальгарской площади), в них все равно присутствует притязание на то, что единство может быть найдено в разнообразии. При этом, однако, может появиться соблазн рассматривать чувствование мультикультурализма как нечто поверхностное — учитывая тот

факт, что то, что можно услышать от сторонников таких фестивалей разнообразия, некоторым кажется надуманным, коммерческим или просто «пустым разговором» («*happy talk*») (Hartmann and Bell 2007). И во многих случаях, возможно, так и есть. Но для чего бы они ни делались, такие фестивали сильно отличаются от ежегодного марша Оранжевого Ордена в честь Битвы при реке Бойн, проходящего по католическим окрестностям Белфаста!

Второй тип притязаний на включение представляет собой призыв расширить границы солидарности — но не путем превращения тех, кто снаружи, в клоны тех, кто внутри, а через повышение ценности разнообразия, которое они с собой несут. Именно здесь уместны рассуждения Джеффри Александра о способах инкорпорации в гражданскую сферу, его оценка того, почему мультикультурный способ инкорпорации является принципиально новым. Вместо того чтобы просить исключенных (*outsiders*) избавиться от стигматизированных или порочных качеств или ограничить их частной сферой, в обществе происходит переосмысление этих самых качеств. Александр описывает это процесс так: «поскольку эти качества рассматриваются не как стигматизированные, а как вариации на гражданские и утопические темы, они будут оцениваться в собственных терминах» (Alexander 2006: 451). Когда исключенные включаются в общество таким образом, то круг солидарности расширяется. Но происходит и нечто другое: когда члены общества готовы включиться в переоценку ценностей, их представление о собственных качествах также подвергается пересмотру.

Подобный случай можно найти в истории американской религии. То, что историк Мартин Марти (Marty 1970) описал как «праведную империю» протестантизма, было доминирующей религией страны со времени основания вплоть до середины XX в. и оставило глубокий отпечаток на всех аспектах ее социальной жизни. Католицизм и иудаизм представляли собой две наиболее значимых религии, которые выбивались из основного русла. Число их адептов неуклонно возрастало в период с 1880 по 1930 гг., и члены обоих сообществ испытывали серьезную враждебность — как неявную, так и ярко выраженную (Higham 1970). Лидеры этих сообществ призывали к толерантности и выступали за устранение предвзятого отношения. Со временем уровень толерантности повысился, но в атмосфере «живи-и-давай-жить-другим» старые предрассудки все еще оставались заметными.

Эта ситуация менялась с течением прошлого века, особенно быстро — сразу после Второй мировой войны, из-за ряда факторов, которые я не буду излагать подробно. Стало слышно новое притязание, очень далекое от протестантской империи и даже от христианской нации: США заявлялись как нация трех равнозначных религиозных традиций, которые объединяет долгая история, — иудео-христианская нация (Herberg 1960). Если бы представление о гражданской религии изменилось подобным образом, в том числе — в общественном мнении, то это бы означало две вещи. Первую из них можно найти в процитированном выше высказывании Александра: то, что было опорочено как стигматизированные качества католиков и евреев, теперь рассматривалось бы в позитивном ключе. Вторая заключается в том, что, если бы эти две традиции были до такой степени включены, то идея о том, что протестантизм — единственная истинная религия, больше не существовала бы: вместо этого произошло бы

обращение к более экуменическому восприятию, готовому к межрелигиозному диалогу. Вместо ситуации, когда протестантское большинство демонстрирует толерантность по отношению к двум другим сообществам веры, все три рассматривались бы как равноценные проявления единой религиозной традиции.

Данное притязание было выдвинуто несколько десятилетий назад. Стоит отметить, что некоторые социологи религии — например, Р. Стивен Уорнер (Warner 2010) — указывают, что сегодня сходные притязания выдвигают мусульмане и их союзники из «иудео-христианского» сообщества, когда предлагают еще раз расширить круг солидарности, характеризуя иудаизм, христианство и ислам как часть общей религиозной авраамической традиции. Этот процесс, однако, находится только на зачаточной стадии, сталкиваясь при этом с серьезными проблемами.

Кому адресованы притязания?

Данные пять видов политических притязаний, выдвигаемых представителями сообществ судьбы, должны восприниматься как то, чем они и являются, — как идеальные типы. В конкретном случае бывает сложно отнести то или иное притязание к определенному типу, однако предложенная классификация ценна по двум причинам. Во-первых, относя притязание к конкретному типу, можно достичь достаточно точного представления об уровне оспаривания и реакции, которая может последовать. Вторая причина состоит в следующем. Очевидным мотивом для первых четырех типов притязаний является получение поддержки и защита различий — это явная функция таких притязаний. Однако существует и скрытая функция, присущая самому акту выдвижения притязаний, который призван поощрять межкультурный диалог через поиск языка разделяемых ценностей, основанного на понятии общечеловеческого. И только в пятом типе, во включении, заявленной целью является как поддержание различия через повышение его ценности, так и достижение новой, расширенной формы общественной солидарности, единства в разнообразии. Политику включения не следует понимать как обязательное условие мультикультурализма. Но она должна рассматриваться как такой его тип, который обладает особыми возможностями для изменения межкультурных отношений, делая культуру общества в целом более космополитичной (Appiah 2005; Delanty 2009).

Как было отмечено в начале этого раздела, притязания выдвигаются в соответствии с коллективно разработанной повесткой, которая с необходимостью направлена — и нацелена — на двух основных адресатов, которые будут решать их судьбу: на государство и общественность. Этот процесс стал возможным благодаря межкультурной коммуникации в гражданской сфере (Alexander and Smelser 1999: 14–15). По сути, выдвижение мультикультурных притязаний укоренено в нормальных демократических процессах либеральных демократий. Дело может быть представлено на рассмотрение суда, особенно в ситуации, когда существующий закон предусматривает возможность удовлетворения притязания даже при несогласии большинства населения и суд имеет возможность стать защитником прав меньшинства. При других обстоятельствах притязания направляются в законодательную ветвь власти, где существующие законы проверяются на предмет ущемления интересов сообщества судьбы. Каким

бы путем ни следовать — судебным или законодательным, — важно также заручиться поддержкой со стороны общественного мнения, что всегда подразумевает борьбу, т. к. общественность неминуемо разделена.

Примером может служить борьба за право на однополые браки. Ограничиваясь случаем США, отметим, что на момент написания этой статьи однополые браки были разрешены в шести штатах: Коннектикуте, Айове, Массачусетсе, Нью-Гэмпшире, Нью-Йорке и Вермонте, в дополнение к Вашингтону, округ Колумбия. Айова и Вермонт признали право однополых пар на брак с разницей буквально в дни (3 апреля 2009 г. — Айова, 7 апреля 2009 г. — Вермонт), придя к одному результату разными путями.

В случае Айовы правозащитная организация «Lambda Legal» правильно оценила положение вещей. С одной стороны, они чувствовали, что имеют достаточно сильные позиции в Верховном суде штата, что оказалось вполне обоснованным, после того, как запрет на однополые союзы единодушно был признан неконституционным. Они также знали, что законодательная власть контролируется демократами, чье руководство было на их стороне. В то же время Республиканская партия, находясь под давлением правых христиан, могла быстро «продать» внесение поправок в конституцию с тем, чтобы отменить решение суда. Политические расчеты правозащитников основывались на двух фактах об избирательной политике штата. Во-первых, демократическое руководство законодательных органов власти не допустило бы изменения закона с целью пересмотра решения суда. Как сказал Майкл Гронстал, лидер большинства в Сенате: «мы собираемся сказать “нет” изменениям конституции, которые привнесут в нее дискриминацию» (Davey 2009: A1). Во-вторых, команда юристов знала, что такие меры не могут быть приняты раньше, чем по окончании двух последующих сессий законодательных органов, что отодвигает время принятия решения на три года вперед. Это предоставило бы им время, чтобы попытаться склонить на свою сторону общественное мнение, что одновременно позволило бы превратить однополые браки в часть повседневной жизни.

Вермонт, напротив, один из двух штатов, пришедших к поддержке однополых союзов законодательным путем. В данном случае группы поддержки выбрали штат, исторически либеральный в отношении социальных вопросов. Активистам, защищающим права геев, за девять лет до того удалось первыми в США добиться принятия закона, разрешающего гражданские союзы. Таким образом, вероятно, не было другого штата, где политический климат был столь же благоприятен для перехода от гражданских союзов к однополым бракам. Здесь активисты нашли наиболее восприимчивую законодательную власть, которой в конце концов удалось преодолеть губернаторское вето, с голосованием 100 против 49, переманив на свою сторону несколько законодателей, которые изначально голосовали против. При проведении этого закона была еще одна дополнительная защита: по выражению журналиста «Washington Post» Кейт Ричбург, «в Вермонте нет механизма отмены законов посредством проведения референдума» (Richburg 2009: A1).

В обоих случаях субъекты притязаний были успешны в том, чтобы добиться поддержки своей позиции от агентов государства — в одном случае это были суды, в другом — законодатели. Они сделали это, несмотря на то, что большин-

ство населения Айовы было против, а оппоненты в Вермонте имели свои козыри, хотя и не столь сильные, как в Айове*. Проблема, поставленная общественным мнением, очень реальна: так, в штате Мэн законодатели пропустили закон об однополых браках только для того, чтобы его отклонили избиратели на референдуме. Критики этих мер быстро заявили о разрыве между действиями штата и общественным мнением. И хотя они не цитировали Уильяма Грэма Самнера (Sumner 1940 [1906]: 82–84), социал-дарвинистского социолога другой эпохи, они, по сути, заявили: вы не можете законодательно регламентировать нравы. Однако, до некоторой степени, вы можете делать это — поскольку две аудитории, к которым обращены притязания, находятся в отношениях взаимной зависимости. Отношение между общественным мнением и государством не однонаправленно. В действительности, как показывают данные, в вопросе однополых браков происходят изменения. В течение примерно десяти лет исследователи общественного мнения спрашивали американцев об их мнении по данному вопросу, и за это время доля поддерживающих однополые браки увеличилась на 11–12 %, а доля их противников уменьшилась на аналогичную величину. Более того, существует явный поколенческий разрыв: люди младше тридцати в довольно значительном большинстве поддерживают однополые браки.

Что же с оппонентами мультикультурализма?

Краткий комментарий

Учитывая количество открытых врагов мультикультурализма — как из лагеря доминирующей либеральной демократии, так и из числа тех, кто находится на другой стороне и принимает нелиберальные ценности, отрицая суть ценностей либеральной демократии, — мы не можем все быть мультикультуралистами. Более чем очевидно, возвращаясь к Глэйзеру, что суждение «мы все мультикультуралисты» вовсе не означает, что все подписались под этой программой. Наоборот, это значит, что его противники заняли позицию (обычно, к своему ужасу) в том же мультикультурном поле, что и его сторонники, и вынуждены именно на нем выдвигать свои контрпритязания. Вернемся к примеру с однополыми браками: если бы геи и лесбиянки заявили о своем праве на вступление в брак поколение назад, их бы просто не приняли всерьез — идея о возможности таких союзов тогда еще была невообразимой. Однако теперь она вошла в социальное воображаемое, и ее противники достаточно хорошо знают, что они вовлечены в острую борьбу, которая требует мобилизации всех возможных ресурсов, если они хотят предотвратить изменения, которые укоренят такие союзы в политике тела, в сердцах и умах населения. В этом отношении, они — вынужденные игроки на мультикультурном поле.

* Во время промежуточных выборов 2010 г. избиратели отвергли трех судей Верховного суда штата Айова, которые должны были удержать голоса. Это стало результатом кампании мощного движения Правых христиан штата на деньги антигей-групп на уровне страны. Это был первый случай в истории, когда судья не смог выиграть переизбрание.

Политика идентичности: преодоление бремени стигматизации

Мультикультурализм как политический проект был верно определен как «политика идентичности», которая, по утверждению Эми Гатмэн, «выражает ясную идею, что групповая идентичность составляет основу для развития индивидами понимания своих собственных интересов в демократической политике» (Gutmann 2003: 14). За сорок лет до этого утверждения, задолго до начала дебатов о мультикультурализме, Ирвинг Гофман опубликовал книгу «Стигма: заметки об управлении испорченной идентичностью» (Goffman 1963). Как заметили Гэри Файн и Дэниэл Мартин (Fine and Martin 1990) по поводу книги «Приюты», известной этнографии больницы Св. Элизабет, литературный стиль Гофмана блистает сарказмом, сатирой и иронией. Юмор Гофмана, как утверждают они (убедительно, на мой взгляд), — это мощный инструмент социального критицизма. Я бы добавил, что в «Стигме» Гофману удалось представить наиболее сжатое и содержательное обоснование современного мультикультурализма до того, как мультикультурализм появился*.

Если кратко, тезис Гофмана заключается в следующем. Некоторые люди находят свою идентичность запятнанной — определяемой как дискредитированная или постыдная, — что, как он утверждает, необходимо рассматривать через «язык отношений, а не свойств». Он выделяет три типа стигмы: «мерзости тела», «дефекты индивидуального характера» и «родовое клеймо расы, нации, религии» (Goffman 1963: 3–4). Если речь идет о третьем типе, который занимал умы многих наиболее влиятельных теоретиков мультикультурализма — Тэйлора, Кимлики, Парекха, Модуда, — то Гофман занимает сторону тех, кто предлагает широкий взгляд на мультикультурализм, охватывая не только описанные выше категории (люди с физической недееспособностью, геи и лесбиянки), но также бывших заключенных, наркозависимых на излечении, проституток — в общем, тех, кто обладает «мерзкими» свойствами. Никто из современных теоретиков мультикультурализма, насколько я знаю, не рассматривает данную проблему с таким широким охватом**.

* Практически все основные теоретики мультикультурализма используют понятие стигмы, но никто, насколько мне известно, не ссылается на Гофмана.

** Гофман признает, что стигматизация служит разным целям в зависимости от типа стигмы (Goffman 1963: 139). Так, в случае этнических и религиозных групп она помогает снизить конкуренцию; в случае тех, кто имеет «плохую моральную репутацию», — это способ социального контроля; в случае людей с ограниченными физическими возможностями или умственными способностями она способствует их исключению из определенных сфер социальной жизни, таких, как брачный рынок. Хотя Гофман подчеркивает общность всех типов стигмы, его одновременное осознание самобытности каждого из них указывает на способ разрешения противоречия между широким (Янг) и ограниченным (Кимлика и Тэйлор) взглядом на субъектов мультикультурных притязаний, при этом последний можно рассматривать просто как подвид первого. Это может означать, например, что культура — это фактор для одного подвида (например, этнонациональных групп), но не для другого (например, бывших заключенных).

Проблемы, с которыми сталкиваются стигматизированные индивиды, глубже, чем более очевидные проявления социального исключения, которые «мы, нормальные» (термин, который Гофман употребляет неоднократно) практикуем для создания поддерживаемых паттернов взаимодействия, которые гарантируют поддержание маргинализации. В его характеристике сущности взаимодействия между «нами, нормальными» и стигматизированными первые не готовы признать наличие общечеловеческой природы, которая нас связывает, утверждая вместо этого, что «разумеется, по определению, мы верим, что человек со стигмой — не вполне человек» (Goffman 1963: 5).

Политика идентичности (Гофман использует этот термин) проявляет себя, когда кто-то из стигматизированных отказывается вести себя так, как от них ожидаем «мы, нормальные», что может побуждать к проявлениям стыда, смущения, утаивания стигмы, и, в некоторых случаях, к обещаниям измениться или обратиться. Гофман имеет в виду тех, кто «обладает стигмой, но не стремится выглядеть впечатленным и раскисающим из-за этого. Такая возможность продемонстрирована в показательных рассказах о меннонитах, цыганах, бесстыдных негодях и очень ортодоксальных евреях» (Goffman 1963: 6). Гофман продолжает, выдвигая утверждение, к которому он обычно не был склонен, — утверждение об исторической специфике современных культурных структур. Он пишет: «в настоящее время, однако, обособленные системы чести, по-видимому, идут на спад. Стигматизированные индивиды имеют склонность поддерживать те же убеждения об идентичности, что и мы; это центральный факт» (Goffman 1963: 7).

Последнее суждение близко к тезису Чарльза Тэйлора (Taylor 1994: 26–27) о политике признания. Тэйлор начинает с характеристики сдвига, который он видит в современных обществах, от систем чести, основанных на закрепленных социальных иерархиях, к универсальному и эгалитарному пониманию человеческого достоинства. Предыдущее заявление о нераскаившихся можно понять как индикатор второго главного изменения, которое Тэйлор определяет под заголовком «политики различий»: согласно этой новой заповеди, «каждый должен быть признан в силу его или ее уникальной идентичности» (Taylor 1994: 38). Тэйлор, в отличие от Гофмана с его социологическим анализом фреймов, помещает это утверждение в философские рамки и делает его в совершенно иной стилистической манере, однако их объединяет общий интерес к значению аутентичности в современной жизни.

В современной литературе еще большую близость к Гофману обнаруживает Джеффри Александер, который рассматривает мультикультурализм как один из способов инкорпорации в четвертой части «Гражданской сферы» (Alexander 2006, анализ книги см. в: Kivisto 2007). Хотя Александер и не ссылается на работу Гофмана о стигме, он использует ту же терминологию, противопоставляя то, что ожидается в отношении «стигматизированных индивидов и их качеств», в двух отличающихся способах инкорпорации в гражданское общество — ассимиляции и мультикультурализме (он обсуждает и третий промежуточный тип, который он называет «дефисная этничность» («*ethnic hyphenation*»), но для наших целей достаточно противопоставления двух полярных типов). В любом случае, Александер касается вопроса о том, считаются ли другие людьми в пол-

ном смысле этого слова или нет, замечая: «то, характерно ли для членов основных групп убеждение, что члены низших групп разделяют с ними общечеловеческую природу и потому достойны уважения, имеет решающее значение для процесса инкорпорации» (Alexander 2006: 410).

Александр рассматривает эти способы инкорпорации в исторической перспективе, описывая ассимиляцию как более раннюю форму по сравнению с мультикультурализмом, появление которого в качестве значимой альтернативы произошло относительно недавно. Он подчеркивает, что это идеальные типы и любая конкретная ситуация, вероятнее всего, представляет собой разновидность сосуществования этих двух типов. В чистом виде ассимиляция соответствует способу инкорпорации, когда людям разрешается войти в состав основной группы только при условии, что они дистанцируются от своих стигматизированных характеристик. Или, как Александр пишет об этом, на языке, напоминающем Мэри Дуглас, «ассимиляция имеет место тогда, когда членам внешних групп позволяют войти в гражданскую жизнь только при условии, что они откажутся от своих первоначальных загрязненных идентичностей» (Alexander 2006: 421). Индивиды принимаются, поскольку они перенимают характерные образцы поведения, мышление и эмоциональные проявления основной группы. Иногда люди стремятся полностью покинуть свою группу, но на практике это обычно означает, что стигматизированные характеристики переходят исключительно в частную сферу.

В описании Александра инкорпорация путем ассимиляции — довольно серьезное достижение, т. к. по мере того, как она укореняется, «понимание того, что все люди рациональны, способны к развитию и самоконтролю, может быть принято всерьез» (Alexander 2006: 423), несмотря на живучесть негативных стереотипов. Не соглашаясь с теми, кто, как Зигмунд Бауман (Bauman 1995), хочет свести ассимиляцию к форме господства, соответствующей культурной аннигиляции, он пишет: «утверждая самые просвещенные принципы человеческой восприимчивости и поддерживая демократию против авторитарной морали, ассимиляция расширяет гражданский статус и участие людей до важного уровня, невзирая на их происхождение и частную идентичность» (Alexander 2006: 424).

Если это верно, тогда зачем нам нужен мультикультурализм? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо ответить на другой: в чем различия между мультикультурализмом и ассимиляцией? Основопологающее различие между двумя способами инкорпорации заключается в том, что в случае мультикультурализма люди не просто включаются в гражданскую сферу, но привносят с собой свои исконные характеристики, вместо того чтобы дистанцироваться от них при любой самопрезентации в публичной сфере. Для того чтобы это стало возможно, утверждает Александр (Alexander 2006: 451), загрязненные качества должны быть очищены. Когда это происходит, имеет место постепенный переход от ассимиляции к мультикультурализму, а когда случается и это, то «инкорпорацию прославляют не как включение, но как достижение разнообразия» (Alexander 2006: 452).

Вернемся к первому вопросу предыдущего параграфа: почему мультикультурализм? В постпарсонсовской теоретической традиции, которая не

приемлет и намека на эволюционные универсалии, возвышение мультикультурализма, появление мультикультурного момента должно быть объяснено в иных терминах. Александер (Alexander 2006: 451) именует это «моральным предпочтением», что подразумевает элемент выбора — выбора быть за или против. В другом месте я писал о появлении «мультикультурной чувствительности», которая предполагает климат мнений, благоприятный для истцов мультикультурализма, которые получают сочувствующих слушателей (Kivisto 2002: 153). В этой связи полезно вернуться к утверждению Гофмана, что стигму необходимо рассматривать в терминах отношений, а не как свойства: можно выдвинуть сходное утверждение, что в мультикультурном поле усилия, направленные на возмещение, также должны рассматриваться в терминах отношений.

Одна новая форма социального взаимодействия, уместная здесь, — это то, что стали называть «новыми социальными движениями». Юрген Хабермас описал это весьма лаконично следующим образом: «Корректно понимаемая теория прав требует политики признания, которая защищает целостность индивида в жизненных контекстах, в которых формируется его или ее идентичность. <...> Все, что требуется, — это последовательно актуализируемая система прав. Конечно, без социальных движений и политической борьбы вероятность этого невелика» (Habermas 2002: 208). Другими словами, «поиск аутентичности» должен пониматься в терминах «отношений власти» (Weir 2009: 542) и в контексте политической борьбы стигматизированных. Движения, выступающие от имени стигматизированных, образовали подмножество новых социальных движений. Ален Турен (Touraine 1977, 1981a; см. также Kivisto 1984) утверждает, что сквозь все эти движения красной нитью проходит их желание избегать утопических мечтаний о низвержении «системы». Скорее эти движения фундаментально реформистские по своей природе. Более того, они могут определять пределы своих действий и устремлений, так как способны к саморефлексии. Студенческие движения 1968 г. во Франции были, по его мнению, неким прототипом тех прогрессивных движений, которые появились впоследствии, включая антивоенные движения, движения в защиту окружающей среды, рабочие движения (Турена особенно интересовала новизна польского движения «Солидарность»).

Турен также исследовал движение за этническое возрождение в окситанском регионе на юге Франции, которое, в отличие от остальных новых движений, которые он анализировал, основывалось на политике идентичности (Touraine 1981b). Находясь под влиянием подхода Турена к социальным движениям, Александер уделил особое внимание двум движениям в США, достаточно сжато рассмотрев случай женского движения и детально — случай движения за гражданские права (Alexander 2006). Оба рассматривались им как примеры движений, нацеленных на «гражданское восстановление» («*civil repair*»). Полезно сопоставить окситанское движение за этническое возрождение и американское движение за гражданские права. Первое интересно тем, как мало оно добилось в стране, преданной долгосрочному проекту трансформации, который Юджин Вебер (Weber 1976) описал как «из крестьян (включая этнонациональных крестьян) во французы». С другой стороны, движение за гражданские пра-

ва может справедливо рассматриваться как причина глубокого переосмысления расовых отношений в США, поскольку оно было успешно в разрушении режима расовой субординации и эксплуатации Джима Кроу и сделало возможным перемещение части чернокожего населения как в элиту, так и в средний класс.

Спустя десятилетия после достижений движения за гражданские права в законодательной и судебной сферах сформировался значительный средний класс чернокожих, и в 2008 г. страна выбрала своего первого чернокожего президента (Alexander 2010). В то же время столь большого количества студентов, посещающих расово сегрегированные школы, не было со времен судебного процесса «Браун против Совета по образованию», что является отражением стойких паттернов поселенческой сегрегации. Беднейшие слои, оставшиеся в городских кварталах, продолжают пребывать в отчаянной нужде, возможно, худшей, чем до 1960 г., что так подробно описал Уильям Джулиус Уилсон (Wilson 2010), в связи с чем некоторые заключают, что сообщество судьбы оказалось расколотым на тех, кто выиграл, и тех, кто проиграл (Robinson 2010). Тем временем активисты правой популистской «Чайной партии» бросаются ядовитыми расистскими инвективами в адрес «президента-узурпатора», чью «инаковость» они не в состоянии терпеть. В такой атмосфере предвестники смерти мультикультурализма могут казаться теми, кто наиболее точно схватывает дух времени.

Тем не менее, они не способны оценить тот факт, что на двух уровнях стрелка качнулась в сторону продолжения жизнеспособности политики идентичности. Во-первых, законодательный и судебный ландшафт изменился, предоставляя аутсайдерам возможности для вхождения в общество теми путями, которые были в принципе невозможны до середины прошлого века. Во-вторых, культура изменилась благоприятным для мультикультурализма образом: в центрах культуры оказались те, кто все больше и больше поддерживает достоинства разнообразия. Хотя нет недостатка в свидетельствах об ответных ударах с периферии, а также в сферах экономики и политики, те, кто находится в центре культуры, сосредотачивают в руках больше власти, чем те, кто расположился на периферии. Дополнением к этим внутренним изменениям является международная экспансия прав человека. Эффективные трансгосударственные институты все еще нуждаются в развитии, чтобы проводить в жизнь этот режим, поэтому пока работу на себя берут государства, однако им все труднее и труднее игнорировать тенденцию к выражению прав человека на международном уровне. Проще говоря, существуют политические и культурные структуры на местах, которые будут поддерживать выдвигаемые стигматизированными группами требования признания и уважения, и в той мере, насколько это имеет место, теперь мы *действительно* все мультикультуралисты.

Благодарности

Мне очень помогли комментарии и предложения, великодушно предоставленные Джеффри Александером, Томасом Файстом, Тариком Модудом, Эвой Моравской и Джузеппе Шортино, и я приложил все усилия, чтобы учесть их.

Перед тем, как стать Президентским посланием Социологического общества Среднего Запада в Сент-Луисе, США, 25 марта 2011 г., ранняя версия этой статьи, озаглавленная «Переосмысление мультикультурного гражданского общества», была представлена как пленарное выступление на ежегодной конференции Общества за изучение этнических отношений и международной миграции в университете Оулу в Финляндии 21 октября 2010 г.

Перевод с английского А.М. Степанова
под ред. Н.Д. Трегубовой

Литература

Мартин Т. *Империя положительной деятельности. Нации и национализм в СССР, 1923–1937*, пер. с англ. О.Р. Щёлоковой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2011.

Alexander J.C. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press, 2006.

Alexander J.C. Keeping Faith with *Civil Sphere* and My Critics, *Perspectives*, 2007, 30(1): 10–15.

Alexander J.C. *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*. New York: Oxford University Press, 2010.

Alexander J.C. and Smelser N.J. Introduction: The Ideological Discourse of Cultural Discontent, in: *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, edited by N.J. Smelser and J.C. Alexander. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999: 3–18.

Appiah K.A. *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Banting K., Kymlicka W. Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context, in: *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, edited by W. Kymlicka and K. Banting. New York: Oxford University Press, 2006: 1–45.

Barry B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, England: Polity, 2001.

Bauböck R.. Beyond Culturalism and Statism: Liberal Responses to Diversity, Eurosphere Working Paper Series, Online Working Paper No. 06, 2008. [<http://www.euro-spheres.org>] (Retrieved November 6, 2010).

Bauman Z. Making and Unmaking of Strangers, *Thesis Eleven*, 1995, 43: 1–16.

Bloemraad I., Korteweg A., Yurdakul G. Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State, *Annual Review of Sociology*, 2008, 34(8): 8–27.

Connor W. *Ethnonationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Davey M. Iowa Court Voids Gay Marriage Ban, *The New York Times*, 2009, April 4, p. A1.

Dawson M. *Behind the Mule: Class, Race, and African American Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Delanty G. *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2009.

Durkheim E. *Ethics and the Sociology of Morals*. Translated and introduced by Robert T. Hall. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993.

Faist Th. Diversity — A New Mode of Incorporation?, *Ethnic and Racial Studies*, 2009, 32(1): 171–90.

- Fine G.A., Martin D.D. A Partisan View: Sarcasm, Satire, and Irony as Voices in Erving Goffman's *Asylums*, *Journal of Contemporary Ethnography*, 1990, 19(1): 89–115.
- Glazer N. *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987 (1975).
- Glazer N. *American Judaism*. 2d ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.
- Glazer N. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- Guibernau M. *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Cambridge, England: Polity, 1999.
- Gutmann A. *Identity in Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- Habermas J. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, England: Polity, 2002.
- Hartmann D., Bell J. Diversity in Everyday Discourse: The Cultural Ambiguities and Consequences of 'Happy Talk', *American Sociological Review*, 2007, 72(6): 895–914.
- Hartmann D., Gerteis J. Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms, *Sociological Theory*, 2005, 23(2): 218–40.
- Herberg W. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NJ: Doubleday, 1960.
- Higham J. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860–1925*. New York: Atheneum, 1970.
- Higham J. *Ethnic Leadership in America*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- Judt T. *Ill Fares the Land*. New York: Penguin Press, 2010.
- Kivisto P. Contemporary Social Movements in Advanced Industrial Societies and Sociological Intervention: An Appraisal of Alain Touraine's *Pratique*, *Acta Sociologica*, 1984, 27(4): 355–66.
- Kivisto P. *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford, England: Blackwell, 2002.
- Kivisto P. In Search of the Social Space for Solidarity and Justice, *Thesis Eleven*, 2007, 91(November): 110–27.
- Kymlicka W. *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka W. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka W. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Kymlicka W. The Rise and Fall of Multiculturalism, in: *The Multiculturalism Backlash: European Discourse, Politics, and Practices*, edited by S. Vertovec, S. Wessendorf. New York: Routledge. 2010: 32–49.
- Margalit A., Halbertal M. Liberalism and the Right to Culture, *Social Research*, 1994, 61(3): 491–510.
- Marty M.E. *Righteous Empire: The Protestant Experience in America*. New York: Dial Press, 1970.
- Meer N., Modood T. The Multicultural State We're In: Muslims, 'Multiculture' and the 'Civic Re-Balancing' of British Multiculturalism, *Political Studies*, 2009, 57(3): 473–97.
- Modood T. *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Modood T. *Multiculturalism*. Cambridge, England: Polity, 2007.

- Modood T., Dobbernack J. A Left Communitarianism?: What about Multiculturalism?, *Soundings*, 2011, 48(Summer): 54–64.
- Parekh Bh. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke, England: Macmillan, 2000.
- Parekh Bh. *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2008.
- Peters S. Is There a Disability Culture? A Syncretisation of Three Possible World Views, *Disability and Society*, 2000, 15(4): 583–601.
- Putnam R.D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Richburg K.B. Vermont Legislature Legalizes Same-Sex Marriage, *The Washington Post*, 2009, April 7, p. A1.
- Robinson E. *Disintegration: The Splintering of Black America*. New York: Doubleday, 2010.
- Rutherford S.D. The Culture of American Deaf People, *Sign Language Studies*, 1988, 59(Summer): 129–147.
- Sciortino G. From Heterogeneity to Difference? Comparing Multiculturalism as a Description and a Field for Claim-Making, *Comparative Social Research*, 2003, 22: 263–285.
- Sen A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton, 2006.
- Shorten A. Cultural Exemptions, Equality and Basic Interests, *Ethnicities*, 2010, 10(1): 100–126.
- Skrentny J.D. *The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture, and Justice in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Skrentny J.D. *The Minority Rights Revolution*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Sparrow R. Implants and Ethnocide: Learning from the Cochlear Implant Controversy, *Disability and Society*, 2010, 25(4): 455–66.
- Sumner W.G. *Folkways: The Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston, MA: Ginn, 1940 (1906).
- Taylor Ch. The Politics of Recognition, *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*, edited by A. Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994: 25–73.
- Touraine A. *The Production of Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.
- Touraine A. *The Voice and the Eye*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981a.
- Touraine A. *Le Pays contre L'état*. Paris, France: Editions du Seuil, 1981b.
- Traub J. I Was Wrong: Nathan Glazer Comes to Terms with Multiculturalism, *Slate*, 1997, May 15. [<http://www.slate.com>] (Retrieved September 3, 2010).
- Vertovec S., Wessendorf S. Introduction: Assessing the Backlash against Multiculturalism in Europe, in: *The Multiculturalism Backlash: European Discourse, Politics, and Practices*, edited by S. Vertovec, S. Wessendorf. New York: Routledge, 2010: 1–31.
- Warner R.S. Race and Religion in the American Republic. Presented at the Center for the Study of Pluralism and the Civil Sphere, Augustana College, May 12, 2010, Rock Island, IL.
- Weber E. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1976.
- Weber M. *Economy and Society*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978 (1922).
- Weir A. Who Are We?: Modern Identities between Taylor and Foucault, *Philosophy and Social Criticism*, 2009, 35(5): 533–53.

Кивисто П. Теперь мы все действительно мультикультуралисты

Wilson W.J. *More than Just Race: Being Black and Poor in the Inner City*. New York: W.W. Norton, 2010.

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

Young I.M. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Young I.M. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press, 2000.