

«Мировое гражданство» глазами его критиков (пять аргументов против «насыщенного» космополитизма М. Нуссбаум)

Акопов Сергей Владимирович

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)
Доцент департамента прикладной политологии
Кандидат политических наук, доцент
sergakopov@gmail.com

РЕФЕРАТ

Задачей данной статьи является обзор и анализ критики мирового гражданства через призму политической философии коммунитаризма, неомарксистского мир-системного анализа, либерального национализма и традиционализма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

космополитизм, мировое гражданство, критика, патриотизм

Akopov S. V.

“World Nationality” by Eyes of it’s Critics (Five Arguments against “Saturated” Cosmopolitanism of M. Nussbaum)

Akopov Sergey Vladimirovich

National Research University “Higher School of Economics” (Saint-Petersburg, Russian Federation)
Associate Professor of the Department of Applied Political Science
PhD in Political Sciences, Associate Professor
sergakopov@gmail.com

ABSTRACT

The objective of this article is the review and critique of the analysis of global citizenship through the lens of political philosophy of communitarianism, neo-Marxist world-system analysis, liberal nationalism and traditionalism.

KEYWORDS

cosmopolitanism, world citizenship, criticism, patriotism

Задачей данной статьи является обзор и анализ критики мирового гражданства в версии философа Марты Нуссбаум через призму политической философии коммунитаризма, неомарксистского мир-системного анализа, либерального национализма и традиционализма. Следует отметить, что философ Д. Хелд выделяет так называемый «насыщенный» и «разряженный» (thin & thick) космополитизм [10, р. 78]. Два этих вида космополитизма характеризуют разное соотношение индивида с политическими *пространствами глобального и локального*. «Насыщенный» космополитизм явно тяготеет к первому, а «разряженный» — к последнему. К теоретикам «насыщенного» космополитизма Хелд, в частности, относит профессора чикагского университета Марту Нуссбаум. Так, М. Нуссбаум считает, что только космополитическая, а не национальная, идентификация способна преодолеть преграды между людьми и позволять им быть доброжелательными ко всем без исключения [3, с. 114]. С ее точки зрения, каждый из нас на самом деле живет в двух сообществах: в местном, где мы родились, и в сообществе человеческих суждений и стремлений, которое «является по-настоящему великим и общим, где мы не мыкаемся из угла в угол, а отмеряем границы нашего народа

солнцем»¹ [3, с. 114]. С точки зрения «насыщенного» космополитизма М. Нуссбаум, именно глобальное политическое пространство должно представлять собой источник наших моральных обязательств: «Место рождения всегда случайно, — пишет она. — Любой человек может родиться в любой нации... нам не следует позволять национальным, классовым, этическим или гендерным различиям становиться препятствиями между нами и другими людьми» [3, с. 115].

Взгляды М. Нуссбаум послужили поводом для интересных критических аргументов со стороны ее коллег, которые в данной статье мы объединили в пять разделов. Во-первых, космополитическую версию идентификации М. Нуссбаум критикуют с позиции традиционализма за излишнюю веру в «универсальный разум». Например, экс-президент Американской философской ассоциации Х. Патнэм отказывается принимать вольтеровскую концепцию Просвещения [4, с. 124]. Согласно Патнэму, добродетельная жизнь не возникает из рациональных озарений. Для развития, например, разных форм живописи, музыки или литературы требуются столетия экспериментов и инноваций. Поэтому Х. Патнэм считает абсурдным утверждение, что для оценки хорошей музыки не нужно знакомство с предшествующей музыкальной традицией, но достаточно лишь универсального разума. В итоге представление об универсальном разуме как о чем-то независимом от традиций делает для Х. Патнэма концепцию космополитизма М. Нуссбаум малопригодной. Патнэм признает, что как и большинство своих современников, унаследовал или приобрел больше одной «идентичности». «Однако не было ни одного случая, — признается мыслитель, — чтобы я сказал, что я — „гражданин мира“» [4, с. 123].

«То, что кто-то является таким же человеком, „бредущим одной со мною дорогой к могиле“, имеет моральный вес для меня, — подчеркивает Патнэм, — а „гражданин мира“ — нет» [4, с. 124]. На взгляд Патнэма, обращение к представлению о том, что мы созданы по образу и подобию Господа, или к сочувствию всем остальным людям также является обращением к потенциалу, который поистине универсален и глубоко укоренен в традициях. Поэтому вместо отвлеченных размышлений об «универсальном разуме» в тиши философского кабинета Х. Патнэм предлагает критическое воспитание на опыте. «Я не релятивист. — признается Патнэм. — Как и Марта Нуссбаум, я считаю рассуждения о моральных проблемах вполне обоснованным занятием... Безусловно, члены различных традиций могут вести обсуждение и спорить между собой. Но, как подчеркивал Дьюи, в таком обсуждении нам приходится пересматривать наше понимание самого разума. Поскольку разум требует такого постоянного пересмотра, он не может служить нейтральным источником ценностей для „граждан мира“ [Там же]. Таким образом, Патнэм полагает, что мы должны жить с нашим особым наследием и судить внутри этого наследия, но оставляя его открытым для рассмотрения и критики извне. Поэтому, по мнению Х. Патнэма, патриотизм в своих лучших проявлениях — верность лучшему в унаследованных, в том числе и национальных и этнических, традициях — незаменим [Там же].

Соответственно, во-вторых, космополитический вариант идентификации критикуют за принижение феномена патриотизма. М. Уолцер обвиняет М. Нуссбаум в самонадеянности, что та «слишком быстро распознала» шовинистический потенциал и «очевидную опасность» патриотизма в версии философа Р. Рорти. «Не следует ли ее читателям, — критикует Нуссбаум М. Уолцер, — выразить обеспокоенность тем, что она не предлагает ничего для того, чтобы справиться с очевидными опасностями космополитизма? Преступления в XX веке совершались как извращенными патриотами, так и извращенными космополитами. И если фашизм представляет первое из этих извращений, то коммунизм, в его ленинистской и ма-

¹ Цит.: Сенека «О досуге».

оистской версиях, представляет второе» [6, с. 129]. Уолцер обращает внимание, что репрессивный коммунизм мог быть порожден именно универсализацией эпохи Просвещения. Ведь такой коммунизм, как и космополитизм Нуссбаум, тоже учил антинационалистической этике, правда, в плане объединения всех пролетариев под эгидой Интернационала. Соответственно, спор необходимо вести, на взгляд Уолцера, в иных терминах: «Разве я не могу быть космополитичным американцем (наряду со всеми остальными моими идентичностями)?» [Там же.]. Уолцер признается, что у него есть привязанности, которые не ограничиваются гражданами США, например к другим социал-демократам во всем мире или к людям, находящимся в сложном положении в других странах. Однако такие привязанности по своей природе не являются гражданскими.

«Складывается впечатление, — пишет уже Ч. Тэйлор. — что Нуссбаум предлагает космополитическую идентичность в качестве альтернативы патриотизму. Если это так, то она ошибается, потому что в современном мире нельзя обойтись без патриотизма» [5, с. 130]. Канадский философ предлагает аргументы с позиций *солидаризма*. Свободные и демократические общества требуют сильной идентификации со стороны своих граждан и нуждаются в чувстве привязанности. Без патриотизма, полагает Тэйлор, современные «либеральные» общества, в которых придается особое значение негативной свободе и правам личности, может распасться на части. Значит, гражданская демократия может работать только в том случае, если большинство ее членов убеждено в том, что их политическое общество — «это важное общее дело»: «Гражданская демократия особенно уязвима к отчуждению, которое является результатом глубокого неравенства, и ощущению заброшенности и безразличия, которое легко возникает у забытых меньшинств» [Там же]. Борьба с отчуждением требует политики перераспределения, которая может проводиться только на основе чувства глубокой взаимной гражданской привязанности. Например, широкое неприятие даже самых умеренных предложений относительно реформы здравоохранения в США свидетельствует, по мнению Тэйлора, о том, что современные американцы «не страдают от слишком сильной взаимной привязанности» [Там же]. «Итак, я хочу сказать, что у нас нет иного выбора, кроме как быть одновременно космополитами и патриотами. Это означает необходимость борьбы за патриотизм, открытый для универсальных солидарностей, против другого, более закрытого», — делает вывод лауреат Киотской премии [5, с. 129].

Также за размывание гражданского патриотизма критикует космополитизм оксфордский профессор Д. Миллер. Он поддерживает указанное выше разделение космополитизма на политический и моральный. Однако он считает «надуманной» идею, что некое мировое правительство будет заниматься общим законодательством, невзирая на все разнообразие и культурную самобытность отдельных сообществ. Ведь именно в рамках последних, подчеркивает Миллер, только и смогут уникальным образом раскрыться различные формы человеческого совершенствования. Даже на примере мультикультурных государств видно, насколько трудно создать условия для того, чтобы разные коммуны чувствовали себя одинаково дома и одинаково хорошо представленными в общей публичной сфере. Это с трудом сейчас удастся и Европейскому Союзу. Более того, как отмечает Миллер, непонятными остаются механизмы демократического контроля над подобным мировым правительством.

Национальные государства, практикующие, по выражению Д. Миллера, демократию в «разжиженном» виде, все же используют для этого периодически проводимые выборы, устанавливая обратную связь между правительством и изменениями общественного мнения. Но даже такой уровень демократии подразумевает наличие активной публичной сферы, говорящей на одном, максимум двух, языках,

с единой системой СМИ, формирующей партии и т. д. Отсутствие всего этого на уровне ЕС не позволяет говорить о нем как о демократическом союзе, но, скорее, как о федерации или конфедерации отдельных составляющих его демократических государств. Подобные проблемы многочисленно увеличатся, если мы будем пытаться строить нечто подобное в масштабах всего мира [15, р. 378–379].

В своей критике Д. Миллер выделил два типа обязанностей, нацеленных на восстановление и сохранение справедливости в отношении других людей: моральный долг, связанный с необходимостью «активного» вмешательства в ситуацию и «пассивный» долг по принципу «не нарушай» (positive and negative duties). Перемешиваясь и дифференцируясь, по мнению Миллера, они формируют настолько сложные коллизии, что в них не может быть расставлено однозначных приоритетов. Поэтому Миллер предпочитает говорить не о космополитических обязательствах, а о «внушающей доверие двухуровневой этике». Последняя, на его взгляд, оставляет достаточно места и для обязательств глобального плана и для особой ответственности перед соотечественниками [15, р. 389]. Миллер приводит метафору с «пропавшим ребенком»: родители или близкие ребенка имеют больше моральных обязательств искать его, чем «посторонние» (хотя последние также обязаны сообщить в полицию известную им информацию о «пропавшем ребенке») [15, р. 381].

В работе «Гражданство и национальная идентичность»¹ Д. Миллер защищает гражданскую форму патриотизма с позиций национального государства, которое он рассматривает в качестве важного фактора для обеспечения социальной поддержки населения на определенной территории (например, Британская национальная служба здравоохранения). Государство также ответственно за воспроизводство социальной солидарности. Британский мыслитель утверждает (по сути, гегелевскую мысль), что нации — это моральные сообщества, а «моральные обязательства в отношении наших соотечественников отличаются и являются более обширными, чем обязанности ко всем людям как таковым» [14, р. 27].

В третьих, можно выделить критику замены национального на мировое или (как его называет У. Кимлика) «транснациональное» гражданство [11, р. 435]. В целом, соглашаясь со взглядами Д. Хелда, канадский философ серьезно расходится с ним в акцентах². Речь идет о том, что у Кимлики больше оптимизма в отношении традиционной национальной модели гражданства и гораздо меньше, чем у Хелда, оснований для оптимизма в области перспектив гражданства мирового [ibid]. Кимлика рассуждает о том, что транснациональный активизм отдельных индивидов и НКО, с одной стороны, и концепция демократического гражданства, с другой — это вовсе не одно и то же. Более того, по его мнению, искренняя попытка создать демократическое гражданство на транснациональном уровне может повлечь негативные последствия для гражданства на уровне национальном. Кимлика приводит пример из политики ЕС: нужно ли усиливать политический вес напрямую избираемого Европарламента за счет понижения значимости такого межгосударственного по своему характеру института, как Европейский Совет. Это приведет к потере у национальных государств права вето по принципиальным вопросам стратегии развития Евросоюза. В результате политика ЕС престанет быть подотчетной не только национальным институтам, но и фактически отдельным гражданам. Отстаивая политические права последних, классик канадского мультикультурализма задается вопросом: что будет делать в данной си-

¹ Позиция Д. Миллера в свою очередь вызвала критицизм в космополитическом лагере [см. 9].

² «Многие из наших самых важных моральных принципов должны быть космополитически-ми по масштабу — например, принципы прав человека, демократии, защиты окружающей среды — мы должны стремиться распространять эти идеи в международном масштабе. Однако наше демократическое гражданство есть и останется в обозримом будущем, по своему масштабу, — на взгляд Кимлики, — национальным» [11, р. 443].

туации, например, конкретный гражданин Дании, который раньше мог обсудить это со своими согражданами и оспорить решение Европарламента с помощью правительства Дании через Европейский Совет? Теперь же ему придется обсуждать это, например, с гражданином Италии. Однако где и о чем они смогут договориться, — задумывается У. Кимлика, — если у них не только не будет общего языка и территории проживания, но еще они читают разные журналы, смотрят разное телевидение и избирают разные политические партии. Принимая во внимание эти препятствия, неудивительно, — утверждает Кимлика, — что ни датчане, ни итальянцы не выказывают особого энтузиазма в отношении подобной «демократизации» ЕС, предпочитая контролировать политику через национальные парламенты [11, р. 442–443].

Таким образом, У. Кимлика делает важный вывод: оказывается, что развитие демократичности ЕС на институциональном уровне (в случае с Европарламентом, напрямую избираемым гражданами) далеко не всегда ведет к повышению демократичности на уровне института гражданства. Наоборот, это смещает власть принятия решений с уровня наций-государств (где собственно только и возможно на данный момент проводить дебаты и демократическую экспертизу законопроектов) в сторону транснациональных институтов (где демократическая делиберация на данный момент затруднена) [ibid]. Поэтому, прежде чем принимать подобные решения, необходимо было бы создать общеевропейские площадки политической делиберации, которых, как полагает Кимлика, в ближайшее время в достаточном количестве не предвидится¹. Глобализация, безусловно, производит новый тип гражданского общества, но она еще не произвела ничего, что У. Кимлика признал бы в качестве транснационального демократического гражданства, к которому следует стремиться.

В четвертых, космополитизм часто критикуют за то, что он в большей степени оказывается направленным на преодоление культурных особенностей и локальной специфики, чем на их сохранение. Например, согласно Р. Тарасу, сегодняшние космополиты в Европе представляются группой привилегированных людей с солидным материальным статусом: деньги, положение, известность, политкорректный паспорт. Ссылаясь на Э. Балибара и У. Хедетофта, ученый полагает, что именно эти факторы позволяют формировать космополитические ценности у лидеров национальных диаспор, граждан процветающих европейских держав, а также высокопоставленных европейских политиков. Именно Западная Европа, по мнению Тараса, является «теплицей», в которой сегодня выращивают космополитизм [16, р. 72–73]. С неомарксистских позиций космополитов критикует К. Калхун в работе «Классовое сознание частых путешественников. К критике реально существующего космополитизма». Он высказывает, в частности, мнение, что космополитизм обычно являлся имперским проектом и его «островками» остаются такие имперские торговые города, как Лондон, Париж или Москва. Такой космополитизм шел рука об руку с неолиберализмом и на практике выражал мировоззрение экономической элиты. Поэтому «космополитическая мысль, — отмечает К. Калхун, — испытывает проблемы с культурной партикулярностью, локальными предпочтениями и даже эмоциональными привязанностями» [8, р. 872–873].

Еще более жесткая критика космополитизма за нивелирование существующих национальных идентификаций изложена С. Хантингтоном. В отношении так называ-

¹ Представляется, что либеральная критика «мирового гражданства» У. Кимлики напоминает критику коммунитаризма в его более ранних работах. В частности, его критика общего космополитического блага во многом совпадает с его аргументами в защиту индивидуализма от холистических конструкций Ч. Тэйлора, М. Сандела и М. Вальцера. У последнего Кимлика, на примере поликультурной Канады, критиковал его готовность принести права культурных меньшинств (например, французских канадцев или индейцев) в жертву интересам и культуры доминантного большинства [См.: 13, р. 75–76; р. 226–227].

емых «транснациональных идентичностей» американский мыслитель с сокрушением констатирует стремление американской элиты все больше дистанцироваться от идентичности национальной. Вступая в открытую полемику с М. Нуссбаум, Хантингтон пишет: «Интеллектуалы, выдающиеся ученые нападают на „национальную гордость“, называют ее „морально опасной“, призывают „искоренить зло национальной идентичности“ и утверждают, что американским студентам „отвратительно сознавать свою принадлежность к гражданам США“» [7, с. 29]. Подобные заявления, по мнению Хантингтона, лишний раз доказывают, какой степени достигла «денационализация» среди американской элиты, среди бизнесменов, финансистов, интеллектуалов, «синих воротничков» и даже государственных чиновников. «Широкая публика, впрочем, — отмечает Хантингтон, — не разделяет этой идеологии, а потому пропасть между американским народом и его транснациональной элитой, контролирующей силу, богатство и знание, становится все шире» [Там же].

Хантингтон приравнивает подобных людей к «мертвым душам». Конечно, речь идет не о персонажах Н. В. Гоголя. Хантингтон пишет о «мертвых душах» среди американской деловой, политической и академической элиты, число которых еще невелико, но постоянно увеличивается. Постепенно они утрачивают связь с американским обществом. «Возвращаясь в Америку „с чужбины“, они уже не демонстрируют искренней и глубокой привязанности к „родной земле“. Их отношение резко контрастирует с патриотической и националистической самоидентификацией большинства американских граждан, причем не только „евроамериканцев“» [7, с. 415–416]. В последней цитате можно отметить, что американский патриотизм С. Хантингтон ставит в один ряд с американским национализмом.

Другой критик Нуссбаум — И. Валлерстайн — вынес свою главную мысль прямо в название своей работы «Ни патриотизм, ни космополитизм». Критикуя с неомарксистских позиций взгляды Нуссбаум, Валлерстайн сперва отдает дань ее универсалистскому подходу, отмечая, что сегодня Америка уже не так сильна, как прежде, и что внутри США выступления угнетенных групп стали чаще носить «этнический» характер и значительно реже, чем раньше обращаться к универсальным ценностям. Поэтому не случайно, что в ответ на рост этноцентрических притязаний угнетенных групп защитники привилегий обращаются к «объединительному» патриотизму [2, с. 127].

В пятых, общим местом в критике космополитического дискурса стало подозрение, что идея «мирового гражданства» может становиться ширмой для империализма. Например, Д. Миллер высказывает подозрение, что начиная с Древнего Рима, космополитизм был связан с разными формами империализма [15, р. 377]. По мнению У. Кимлика, космополитизм может легко сочетаться с либеральным национализмом. Например, борьба за самоуправление многих современных националистов в Каталонии, Квебеке, Фландрии идет рука об руку с либеральным реформаторством и уходом от изоляционизма через распространение космополитических ценностей мультикультурализма. И наоборот: казалось бы, космополитические взгляды небольшой группы интеллектуалов, будь то основатели Римской империи или французские мыслители эпохи Просвещения, на самом деле глубоко укоренены в аристократической культуре своего времени и не лишены имперских сантиментов. Неслучайно, подмечает У. Кимлика, Ж. А. Н. Кондорсе, продвигая идею необходимости общемирового языка, предлагал именно свой — французский язык [12, р. 203–204].

Также как и У. Кимлика (только уже с позиций мир-системного анализа), надуманность оппозиции космополитизм — национализм вскрывает И. Валлерстайн. Американский ученый, с одной стороны, скептически относится к возможности отыскать наш путь, взыскуя очищенной всемирной культуры, с другой, метафорически сравнивает приверженности национальной, или этнической, или иной пар-

тикуляристской культуре с попыткой опираться на «костыль». «Костыли — вовсе не глупость. Они часто нужны нам, чтобы восстановить нашу целостность, но костыли — по определению переходный и преходящий феномен» [1, с. 132]. Однако ответом на «эгоистический патриотизм» не может быть «самодовольный космополитизм», ибо последний, по Валлерстайну, может быть легко использован как для сохранения, так и для отмены существующих привилегий. С его точки зрения, правильным является поддержка сил, готовых разрушить существующее неравенство и способствовать созданию более эгалитарного мира: «Необходима куда более сложная позиция, которую можно было бы использовать для защиты прав группы слабых даже при изменении параметров борьбы на политической арене» [2, с. 127]. Что касается космополитического образования, то нам «нужно знать не о том, что мы — граждане мира, а о том, что мы занимаем особые ниши в неравном мире и что беспристрастность и глобальность, с одной стороны, и отстаивание узких интересов — с другой, — это не противоположные, а сочетающиеся между собой сложным образом позиции» [Там же]. Одни из этих сочетаний, полагает философ, желательны, другие — нет.

Довод Валлерстайна заключается в том, что мы живем в мире, который отличается крайним неравенством, а это значит, что последствия действий «граждан мира» весьма различны в зависимости от места и времени. У политически и экономически сильных всегда есть возможность выбора между агрессивной враждебностью к слабым и великодушным принятием «различия». Однако «сильные» в любом случае остаются в положении гегемона. Поэтому И. Валлерстайн предлагает различать национализм угнетенных и угнетателей и давать им разные оценки: «национализм Манделы в моральном отношении не был тождественен национализму африкандеров. Один был национализмом угнетенных (черных, угнетаемых белыми), стремящимся покончить с притеснениями. Другой начинался как национализм угнетенных (африканеры, угнетаемые англоязычными), но развился в национализм угнетателей (апартеид)» [2, с. 126]. Оправдывая национализм как единственную возможность «сломать» статус-кво «золотого миллиарда», И. Валлерстайн утверждает, что чуть ли не единственная возможность для «слабых» хотя бы частично исправить свое положение — это настаивать на принципах группового равенства. Для этого им придется будить групповое сознание в форме этнического самоутверждения и национализма.

Таким образом, выделены пять аргументов в пользу ограниченности космополитической модели идентификации. Критика коммуитариста Ч. Тэйлора значительно отличается от мир-системного марксизма И. Валлерстайна, либерального национализма М. Уолцера и традиционализма Х. Патнэма. Однако, как показал анализ, все приведенные авторы сошлись на том, что не считают правильным отделять мировое гражданство и универсальный разум от патриотизма и национальных традиций.

Литература

1. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб. 2001.
2. Валлерстайн И. Ни патриотизм, ни космополитизм // Логос. № 2(53). 2006. С. 126–127.
3. Нуссбаум М. Космополитизм и патриотизм // Логос. № 2(53). 2006. С. 110–119.
4. Патнэм Х. Должны ли мы выбирать между патриотизмом и универсальным разумом? // Логос. № 2(53). 2006. С. 120–125.
5. Тэйлор Ч. Почему демократия нуждается в патриотизме // Логос. № 2(53). 2006. С. 130–131.
6. Уолцер М. Сферы привязанности // Логос. № 2(53). 2006. С. 128–129.
7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
8. Calhoun G. The Class Consciousness of Frequent Travelers. Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism // South Atlantic Quarterly. 2002. 101(4). P. 869–897.

9. *Critical Review of International Social and Political Philosophy: Nationalism and Global Justice* — David Miller and His Critics. Vol. 11, № 4. 2008.
10. Held D. *Cosmopolitanism. Ideas and Realities*. London, 2010.
11. Kymlicka W. *Citizenship in the Era of Globalization* // *The Cosmopolitanism Reader* / G. W. Brown. D. Held (eds.). Polity, Cambridge, 2010. P. 435–443.
12. Kymlicka W. *From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism* // *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford. 2000. P. 203–220.
13. Kymlicka W. *Liberalism. Community and Culture*. Oxford. 1991.
14. Miller D. *Citizenship and National Identity*, Polity, Cambridge. 2000.
15. Miller D. *Cosmopolitanism* // *The Cosmopolitanism Reader* / G. W. Brown. D. Held (eds.). Polity, Cambridge, 2010. P. 377–392.
16. Taras R. *Europe Old and New: transnationalism, belonging, xenophobia*. Lanham, 2009.

References

1. Wallerstein I. *World-Systems Analysis and a situation in the modern world* [Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire]. SPb., 2001.
2. Wallerstein I. *Neither patriotism, no cosmopolitism* [Ni patriotizm, ni kosmopolitizm] // *Logos*, N. 2(53), 2006. P. 126–127.
3. Nussbaum M. *Cosmopolitism and patriotism* [Kosmopolitizm i patriotizm] // *Logos*. N 2(53), 2006. P. 110–119.
4. Putnam H. *Do we have to choose between patriotism and universal reason?* [Dolzhy li my vybirat' mezhdu patriotizmom i universal'nym razumom?] // *Logos*. N 2(53), 2006. P. 120–125.
5. Taylor Ch. *Why the democracy needs patriotism* [Pochemu demokratiya nuzhdaetsya v patriotizme] // *Logos*. N 2(53), 2006. P. 130–131.
6. Walzer M. *Spheres of attachment* [Sfery privyazannosti] // *Logos*. N 2(53), 2006. P. 128–129.
7. Huntington S. *Who are We? The Challenges To America's National Identity* [Kto my? Vyzovy amerikanskoj natsional'noi identichnosti]. M., 2004.
8. Calhoun G. *The Class Consciousness of Frequent Travelers. Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism* // *South Atlantic Quaterly*. 2002. № 101(4). P. 869–897.
9. *Critical Review of International Social and Political Philosophy: Nationalism and Global Justice* — David Miller and His Critics. Vol. 11, № 4, 2008.
10. Held D. *Cosmopolitanism. Ideas and Realities*. London, 2010.
11. Kymlicka W. *Citizenship in the Era of Globalization* // *The Cosmopolitanism Reader* / G. W. Brown. D. Held (eds.), Polity, Cambridge, 2010. P. 435–443.
12. Kymlicka W. *From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism* / *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford. 2000. P. 203–220.
13. Kymlicka W. *Liberalism. Community and Culture*. Oxford. 1991.
14. Miller D. *Citizenship and National Identity*. Polity, Cambridge. 2000.
15. Miller D. *Cosmopolitanism* // *The Cosmopolitanism Reader* / G. W. Brown. D. Held (eds.), Polity, Cambridge, 2010. P. 377–392.
16. Taras R. *Europe Old and New: transnationalism, belonging, xenophobia*. Lanham, 2009.