

## **МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ, АНТРОПОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ДИАЛОГ**

*Рассмотрены актуальные антрополого-образовательные аспекты мультикультурализма в контексте анализа тенденций глобализации в идеологическом пространстве современности.*

### ***Социальная философия и интеркультуральное понимание***

Проблемы мультикультурального существования и культурного диалога являются чрезвычайно актуальными для современной философии общества. Активно обсуждаемая тема «свое» и «чужое» в соотнесенности с темой культур-

ного диалога приобретает в начале XXI столетия особую социально-культурную и экзистенциальную значимость<sup>1</sup>. Мультикультурализм как феномен (пост)современности выходит за пределы социальной коммуникации и становится пространством формирования культурного поведения, причем оно оказывается значимо также и для стратегий идентифика-

---

ции<sup>2</sup>. Проблемы и возможности понимания оказываются непосредственно соотнесены с темой межкультурного взаимодействия.

Немаловажным следует считать то обстоятельство, что проблемы мультикультурализма оказались весьма широко представленными как в социально-философских (социологических, политологических, педагогических и т. п. дискурсах), так и в «реальной» социальной практике. Таким образом, их понимание предоставляет возможность более или менее объективного представления общих и особенных процессов в современном полиэтничном социуме. В этом случае опыт России оказывается диалогически связанным с опытом интеркультуральных стратегий понимания в Восточной Европе.

Представляется, что в центре внимания исследований мультикультурализма прежде всего должно оказаться рассмотрение философской и идеологической ситуаций в конце XX века, которые анализируются прежде всего на материале основных социально-философских позиций и стратегий жизненно-мировых практик поведения. Соответственно, философия в данном контексте понимается как критическая герменевтика современности, определяющая общее состояние сознания в отношении к проблеме стабильности и смены общественных систем. Философ в данной ситуации становится «переводчиком» одних дискурсов, претендующих на доминантные позиции внутри социального тела, — в другие<sup>3</sup>.

Наряду с очевидностью отказа от фундаменталистских проектов («кризис метанарративов», «больших рассказов»), имеет смысл учитывать и не менее очевидную необходимость пересмотра основных позиций «высокого постмодерна», основанного на принципах либерального плюрализма и исходившего из возможности примирения различий в едином поле расширяющейся семиосфе-

ры<sup>4</sup>. Философии «после постмодерна» свойственно более выраженное стремление к созданию общего поля понимания. Философский дискурс оказывается более толерантным в своих позициях, чем дискурс идеологии и политики. В то же время философское мышление в ситуации мультикультурализма стремится предстать как экзистирующее мышление: философия характеризуется гораздо большей предрасположенностью к нравственной и этической проблематике.

Можно сказать, что именно философия стремится выступить в качестве координатора процессов взаимодействия чужого и собственного — реализации субъектами понимания своего практического, ценностного, нормативного и когнитивного поведения в общем культурном пространстве. Философское мышление сближается с теорией интеракционистского действия, цель которого состоит в создании продуктивного обмена значениями, ценностями и смыслами между субъектами, на чем настаивает, например, К.-О. Апель в интересной статье «Априори коммуникативного сообщества и основания этики»<sup>5</sup>.

Но одновременно возникает вопрос о том, насколько конструктивно (с социально-философской точки зрения) разведение времени постмодерна и времени «после» постмодерна. Не вполне понятно, во-первых (и в рядах теоретиков по этому поводу отсутствует единая позиция), рассматривать ли время «после» постмодерна как возвращение к модернистскому культурному и историческому проекту (мнение, которого придерживается, в частности, Ю. Хабермас, известный своей статьей «Модерн — незавершенный проект») или как автономную культурную мутацию (аналогичную мутации классики — в модерн и постмодерн).

Одновременно с этим, не лишено своего резона и то мнение, что современная ситуация демонстрирует именно победу в реальных социальных, политических,

---

жизненно-мировых практиках тех принципов и моделей, которые прочерчивали такие теоретики пост-модерна, как Бодрийяр, Лиотар, Вирильо, Слотердайк и др. Очевидное отличие современности от «высокого постмодерна» с его пафосом конца истории, конца идеологии, конца политики и т. д. может означать вовсе не прекращение, а, напротив, обнаружение подлинного лица «ситуации постмодерн», где он избавляется одновременно от риторики толерантности и от фантазма политкорректности. Очевидное отличие «высокого постмодерна» от современной социально-политической и культурной ситуации вряд ли может служить основанием терминологического различия, основанием введения нового термина (постпостмодерн), якобы маркирующего переход от толерантного к агрессивному сосуществованию социальных и культурных сообществ, так как не следует забывать и о главном факторе — структурном. Именно со структурной точки зрения какое-либо отличие обнаружить оказывается достаточно сложно: есть основания полагать, что тема толерантности, мирного сосуществования всех и всяческих различий изначально выступала симулятивной практикой заклинивания постмодернистской социальности с ее внутренней нестабильностью и катастрофичностью.

В сфере идеологии и непосредственных жизненных ориентаций усилились тенденции этноцентризма. Пропагандируемые стратегии поведения оказываются глубинно связанными с интересами бюрократии и элиты<sup>6</sup>. Анализ языков политики и политической философии, а также художественного и массового сознания говорит о том, что общественное сознание эпохи приобретает черты равнодушия, индифферентности или неприятия между отдельными позициями.

Философский анализ понимания *чужого* и *собственного* может дать возможность построить единое поле пони-

мания разных образов мира, общим для которых будет переход идеи *чужого* в идею *другого*. В качестве определяющих могут выступать следующие позиции: философия разрабатывает общее поле понимания жизнестроения, в котором проблематика чужого сменяется проблематикой другого; социально-реформаторские действия могут быть успешными лишь в случае, когда они совершаются в постоянной соотнесенности с традиционным укладом жизни и поведения; поиск национальной идентичности не сопровождается пропагандой действий, связанных с экстремизмом и социальной нетерпимостью (классовые враги, врагососеди, непримиримые чужие и т. п.); философствование с необходимостью включает в себя постоянную отсылку к социальной практике, то есть ориентировано прагматически; гипертрофия идеи своего (собственного) провоцирует этноцентризм и нетерпимость, для преодоления чего необходимо создание философии единого социального пространства и экзистенциального времени мира, в котором представлены разнообразные позиции; внимание к философским образам мира предполагает обращение к неповторимому опыту традиционной жизни каждого сообщества; философский анализ соотношения чужого и собственного с необходимостью дополняется идеографическими, лингвистическими и социально-психологическими исследованиями для определения реальных социально-культурных структур и образований поведения.

Интенция социальной философии в данной ситуации совпадает с усилиями других гуманитарных наук понять «дух времени» в его отношении к проблеме стабильности и смены общественных систем в ситуации мультикультурализма. Собственное и чужое должны анализироваться на фоне современных этнокультурных конфликтов и социальных проектов, что придает исследованию социально-проективный характер.

---

**Феномен мультикультурализма:  
перспективы, пределы  
и противоречия**

Сегодняшнее европейское мировоззрение оказалось спроецированным на множество этноцентрических позиций, связанных с гуманистической тематизацией «права на отличие», которые реально фрагментируют, растаскивают ткань социальной наррации как в идеологическом, так и в геополитическом смысле.

Проблемы этнической идентичности опасно сблизилась с поведением политических элит и стали формулироваться на языке политической риторики. Пропагандируемые стратегии поведения глубинно связаны с интересами бюрократии и этнических или партийных группировок (что можно наблюдать на примере ситуации, имевшей место в Чечне, где единое политическое тело было фрагментировано множеством конкурирующих элит — этнических, религиозных, криминальных и т. д.).

Можно говорить о том, что ценности мультикультурального либерализма опасно сблизилась с релятивизмом, что становится предметом критики со стороны консервативного и традиционного мышления. Причем имеется в виду, что теоретические противоречия постмодерна перешли в сферу жизненного поведения и стали проблемой жизненной ориентации. Речь, таким образом, должна идти прежде всего о релятивизме, именно о релятивизме нормативного характера, а не о релятивизме дескриптивном или эпистемологическом.

Поэтому в ряде случаев можно говорить о том, что в ситуации мультикультурализма имеет место скрытое (или даже явное) усиление фундаментализма, принимающего, однако, вид фундаментализма фрактального, частичного, выпященного поверх «воли к власти» малых групп, манифестирующих эту волю в социальное тело через стратегии не прямые, террористические и демагогические, со-

относимые прежде всего с (этно)региональными стратегиями и действиями<sup>7</sup>. И в силу того, что социальная реальность пронизана противоречивыми и даже антагонистическими интересами различных социальных групп, на уровне массового сознания укрепляется идея необходимости прихода *героя*, с образом жизни и действиями которого отождествляются надежды на усиление собственного образа мира и существования. Поскольку же героика исторического действия переживается именно бессознательно, то действия этноса или нации могут приобретать исключительную самодостаточность. В этой ситуации философия призвана осуществлять критику этнокультурной исключительности. Национальные и этнические характеристики оказываются в конечном счете связанными с жестко поляризованными идеологическими определениями. Идея этноцентризма соединяется с идеей исключительности в области экономики, культурной традиции или интеллектуального богатства — философия оказывается связующим полем понимания для этноцентрических представлений, а философский анализ выявляет присутствие языков господства и подчинения. И одновременно же антропологически ориентированная философия может соединять различные философско-антропологические и культурно-этнические образы мира.

***От конфликтности  
к диалогичности***

Критическое рассмотрение современной духовной ситуации через призму отношений своего и чужого должно стать введением в релевантное современности прагматическое философствование. В предметный интерес философии должны войти исследования образа мира и традиции в их соотносительности с судьбой человечества. Содержательный интерес социальной философии в ситуации мультикультурализма должен с необходимостью

---

стью обратиться к вопросам качества жизни и образования, этики повседневности, культурологии традиции, экологической этики. Но при этом должна быть актуально осмыслена философская проблематика родовой истины, представленной в философии разных стран. Иными словами, в ситуации мультикультурализма необходим анализ не только конструктивных, но и деструктивных процессов современности, что представлено прежде всего поведением антидемократических и экстремистских социальных групп, партикулярных «технологий террора».

Обобщающие диалогические положения связаны с пониманием современного философствования в плане соединения усилий — создание диалогического интеркультурального и интертекстуального поля понимания. Смысл философствования состоит в том, чтобы, не впадая в иллюзии, дать возможность человеку проживать жизнь как свободный выбор быть среди других.

Диалогические исследования в полиэтничном мире задачи во многом созвучны с тенденцией анализа интеркультуральности с той только разницей, что диалог в большей степени ориентирован на выявление инвариантных констант существования, бытие которых выходит за пределы идеологии или политики и связано с бытийно-целесообразными позициями. Речь может идти о том, что не поддается деструкции и сохраняет себя как инвариантность человеческого существования.

Философский анализ понимания в его отношении к стратегиям ориентации призван дать возможность соотнести особенности и принципиальные различия философских образов мира с представляемыми другими гуманитарными дисциплинами картинами повседневного существования — с философией обыденности и повседневности, где учитываются род занятий, политические и религиозные ориентации, особенности религи-

озной жизни, прессы, системы образования. Поэтому философия рассматривает образы мира не с целью сведения их многообразия к некоему условному единству, а с целью обретения основания для создания целостного поля понимания. Возможно проведение идеографических исследований (на материале философских текстов, педагогической и политической литературы, прессы и др.) понятийных универсалий (своего/чужого/другого/иного), в результате которых может быть представлена динамика смысла понятий в различных социальных ситуациях.

Современное состояние мира — это состояние открытых возможностей. Трудно предположить, какой из процессов будет преобладать в недалеком будущем. Если говорить о путях ориентации самой философии, то таковые могут представить следующие ее позиции.

1. Внимание к национальным традициям и философским образам мира.

2. Обращение к неповторимому опыту телесности при определении стратегий поведения и ориентации.

Стратегии поведения ситуации интеркультуральности и диалога культур учитывают качество и степень традиционализма и роль соответствующих ценностей при построении стратегий поведения.

Поиск национальной идентичности и выстраивание стратегий поведения не сопровождается пропагандой действий, связанных с экстремизмом и социальной нетерпимостью (поиск классовых врагов, поиск врагов нации или государства и т. п.).

3. Социально-реформаторские действия только там могут быть успешными, где они совершаются в постоянной соотношенности с традиционным укладом жизни и поведения.

Усилия по созданию творческой ориентации воспитания и образования проекта во многом совпадают именно с тенденцией философского анализа интер-

---

культуральности, стремлением которого является создание сегодняшнего контекста мировой философии, нуждающегося в усилении обобщающей герменевтики современности.

Существенной чертой современности можно назвать завершение мультикультуралистской эйфории бесконфликтного сосуществования различий, которое со всей определенностью обнаружило собственную фиктивность. Утопичность «пластилинового мира» обнаружила себя не только в провале «интерсубъективного идеализма» — ориентированной на консенсус коммуникации — в его теоретических основоположениях, но и в плане реальной социальной практики<sup>8</sup>. Этноконфликтогенная среда возникает в точке пересечения различных поведенческих стереотипов (напомним, что именно так определяет этнос Л. Гумилев<sup>9</sup>), но переход от латентного конфликта к реальному имеет место лишь в ситуации отсутствия Большого Другого (генеративной оси символизации) — идеологического и политического «центра силы». Плюрализация субъектов, отправляющих репрессивные функции (на место которых претендуют различные региональные элиты — от конфессиональных до криминальных), приводит к тому, что на месте сообществ образуются зияющие пустоты, в которые проваливаются нормативные формы социокультурных практик: «Время как «пустой взгляд Созерцания» наталкивается на пустоту, не поддающуюся заполнению. С одной стороны, просто нет ни бытийных, ни символических ресурсов, а с другой — История столкнулась благодаря эрозии принципа реальности не только с сюрреальным и виртуальным миром, но и с тем, что для дисциплинарных дискурсов Общества/Истории не поддается никакой тематизации»<sup>10</sup>. Под вопросом оказывается сама возможность социополитической дескрипции, базирующейся на презумпции социального квазисубъекта — в духе франковского «Мы», определяемого

как «первичное многоединство»<sup>11</sup>. Обобщающая герменевтика современного «жизненного мира» кажется в таком случае едва ли возможной — единство и единственность речи, которые гарантируют ей осмысленность, становятся как никогда проблематичными в ситуации распада социальной наррации, собирающей символическое инобытие сообщества<sup>12</sup>. Все политкорректные разговоры о толерантности ориентированы на *другого*, скроенного по собственному образу и подобию — все пространства «чужеродного» (*Ж. Батай*) должны равным образом напоминать Диснейленд, территорию коммерчески присвоенной «экзотики».

И характерно, что эта «экзотика» воспринимается как существенно внеисторичная — предполагается, что либеральному капитализму противостоит некий «фундаментализм» религиозного или идеологического (как в Китае или Северной Корее) толка. Однако подобная дихотомия скрывает тот существенный факт, что фундаменталисты не являются в собственном смысле фундаменталистами, что они, если угодно, «модернисты», «продукт и феномен современного глобального капитализма, они показывают, как арабский мир приспособливается к глобальному капитализму»<sup>13</sup>. В известном смысле, фундаментализм есть ответ сообществ (на данный исторический момент занимающих маргинальное положение в мировой таблице «Глобальных гладиаторов») *Большому Другому*, претендующему на мировую гегемонию, но обеспечившему ее лишь девальвацией символического архива.

Так, например, практика «клиторидиктомии» в среде африканских иммигрантов, полностью интегрированных в западное общество (ходящих в школу, на работу, участвующих в общественной жизни и т. д.), не может быть понята просто как воспроизведение архаических ритуалов инициации, но является, напротив, спонтанным ответом сообществ на девальвацию символического архива:

---

«Когда мы говорим, что субъекты еще не прошли индивидуализацию и не могут оторваться от традиции, то это не означает, что, если люди поддерживают сегодня клитородиктомию, они откатываются на стадию архаичной досовременной семейной организации... Если индивидуализация впервые появляется в тот момент, когда субъект порывает со своей традицией, то теперь, когда процесс индивидуализации столкнулся с тупиковыми ситуациями, она порождает либо возврат к традиции, либо формирование новой групповой идентичности»<sup>14</sup>. Спонтанное возобновление традиции, которое обычно маркируют как «фундаментализм», следует понимать как постмодерную по сути стратегию самоорганизации власти на микроуровне — стратегию синтеза личной и социальной идентичности в ситуации распада символического порядка. Общество распадается, превращается в архипелаг сообществ, но из руин, произведенных экспансией на социум глубоко эшелонированных зон ненасилия, «кристаллизуются комьюнити, внутренняя картография которых воспроизводит, усилив непосредственностью, власть»<sup>15</sup>. В известном смысле можно говорить о том, что мультикультурализм и фундаментализм — близнецы-братья: фрактальный фундаментализм принимает форму «воли к власти» малых групп, манифестирующих эту волю в социальное тело через стратегии террористические и демагогические.

Таким образом, распад единой социальной наррации, собирающей символическое инобытие социального тела, имеет вполне отчетливые педагогические импликации постольку, поскольку само «образование» есть не что иное, как политико-идеологический феномен, зависимый в своей основе от «канонов человеческого». Распад антропологической формы приводит и к распаду образовательного процесса, которому становится просто нечего «образовывать», причем в современной российской ситуации на-

званные противоречия и проблемы, имеющие глобальный, общечеловеческий характер, манифестированы часто в более определенной и рельефной форме — «западной» латентности противостоит «русский» брутализм. В этом контексте вопросы российского федерального и регионального образования в ситуации социальной нестабильности становятся весьма актуальными и привлекают не только отечественных но и зарубежных исследователей<sup>16</sup>. Проблемы культурного диалога становятся актуальными для философии образования — опыт России оказывается диалогически связанным с опытом интеркультуральных стратегий понимания в Восточной Европе.

В России регионально-образовательный вопрос весьма специфичен: он вбирает в себя исторические особенности развития государства, масштабность и разноплановость региональных различий и трудности переходного периода «догоняющей модернизации». При этом существенное противодействие развитию образования может оказывать высокая социально-этническая и религиозная конфликтность региональной ситуации. Исследование образования в регионе с межэтнической напряженностью является актуальной задачей философии образования<sup>17</sup>. Чрезвычайно значимым оказывается изучение и учет социально-антропологического качества образовательной среды в регионе. В принятой Европарламентом «Хартии регионализма» *регион* определяется как локальное гомогенное пространственное образование, имеющее физико-географическую, этнокультурную, языковую, экономическую и историческую общность.

В современной России — на фоне того, что общественные процессы отмечены возрастанием фактора этничности в социальной сфере (что требует соответствующих корректировок в сфере образования) — несомненный «регионализм» в образовательной сфере не должен приводить к созданию автономных очагов

---

производства общностей, поскольку «наилучшей образовательной единицей является не индивид, а группа»<sup>18</sup>. В относительно стабильных социальных условиях этническая самоидентификация уступает место более «социализированным» стратегиям конституции идентичности (возрастной, гендерной, политической, профессиональной, классовой и т. д.), тогда как при кризисных условиях, реактивирующих наиболее архаические характеристики существования, идентификация по этническому признаку может стать доминантной. Философия образования характеризуется предрасположенностью к нравственной и этической проблематике<sup>19</sup>. Можно сказать, что философия образования в конфликтогенной этнической среде стремится выступить в качестве координатора процессов взаимодействия чужого и собственного, то есть реализации субъектами практического, ценностного, нормативного и когнитивного поведения в общем культурном пространстве. Философия образования сближается с теорией интеракционистского действия, цель которого состоит в создании продуктивного обмена значениями, ценностями и смыслами между субъектами.

В качестве основ «метатеории образования», определяющей те условия, внутри которых возможна осмысленная и ответственная формулировка образовательных стратегий, могут быть предложены следующие компоненты, претендующие на исчерпывающее описание ситуации и могущие дополняться прагматически-ситуативно:

1. Исследование процесса образования в социально-конфликтном пространстве как средства оптимализации существования;

2. Изучение роли региональных национально-культурных образов мира и человека в формировании государственного системного образовательного идеала;

3. Изучение общественной престижности профессии и возможностей трудо-

устройства после окончания учебного заведения;

4. Анализ актуальных и потенциальных миграционных потоков, связанных с востребованностью профессии;

5. Исследование экономических возможностей получения образования в крупных научно-культурных центрах.

Обобщающие положения связаны с пониманием современной философии образования в регионе как проекта создания диалогического пространства, которое с учетом специфичности регионального «здесь и теперь», обладало бы в этом учете интуицией целого. Однако важно учитывать именно региональный опыт этической и нравственной жизни, который мог бы актуально воздействовать на оптимальный выбор профессии при поступлении в высшее учебное заведение, а также способствовал бы органичному усвоению знаний на основе традиций. Для более отчетливого определения региональной специфичности следовало бы провести идеографические исследования (на материале философских текстов, педагогической и политической литературы, прессы и др.), описание и анализ культурных универсалий (прежде всего поведенческих и лингвистических) и т. д. Культурные константы «своего» и «чужого» нужно анализировать на фоне современных этнокультурных конфликтов и социальных практик, придавая исследованию социально-проектный характер. Философский анализ понимания *чужого* и *собственного* может дать возможность построить единое поле понимания разных образов мира, общим для которых будет переход идеи *чужого* в идею *другого*.

Интенция философии образования в данной ситуации совпадает с усилиями других гуманитарных наук понять «дух времени» в его отношении к проблеме стабильности и смены общественных систем в ситуации переходного общества, основной бедой которого можно счи-



тать опасную рассогласованность разных его подсистем: «В ситуации, когда органическое целое оказывается расчлененным, каждая из его подсистем по необходимости начинает трактовать себя как самодостаточную, то есть исходит не из интересов и потребностей целого, ибо таковое плохо просматривается, а отгалкивается просто от желаемого»<sup>20</sup>. В этой ситуации только ориентированная на диалог философия образования может способствовать созданию жизнеспособных образов настоящего и будущего. Диалогическая традиция, проблематизируя перформативное измерение языка и интерактивное измерение социального действия, раскрывает борьбу внутри социального тела языка (борьбу социолектов и связанных с ними ценностных позиций) как прототип всякого социального конфликта<sup>21</sup>. Социальный конфликт — крах «длинной воли» сообщества — в его

образовательной импликации может быть продуктивно раскрыт в контексте девальвации убеждающих мощностей языка, которую фиксирует «диалогический» социолингвист. О. Розеншток-Хюсси не без основания замечал, что пресловутый «конфликт поколений» (а равным образом и других социальных квазисубъектов) заключен в том, что дискурсивные объекты обмена (перформативные массивы) в эпохи кризиса лишаются, доходя до слуха молодых, своей убеждающей силы.

Именно философия образования в этом случае играет значимую роль для творческого программирования будущего. Диалогическое представление о существовании человека, о возможностях его социализации и образования непосредственно входит в разработку стратегии и конкретных философско-образовательных технологий.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например: *Вальденфельс Б.* Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. М., 1995. № 6; *Вальденфельс Б.* Мотив Чужого. Минск, 1999; *Штихве Р.* Амбивалентность, индифферентность и социология чужого // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. № 1; *Панич А.* Иное — Другое — Чужое: попытка типологии культурных моделей // Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. СПб., 2000.

<sup>2</sup> «Термин «мультикультурализм», появившийся в конце 80-х годов, поначалу означал нечто вполне безобидное: уважение большинства к меньшинствам, равный статус различных культурных традиций, право индивидов на выбор собственной идентичности...». *Малахов В.* Ностальгия по идентичности // Логос. М., 1999. № 3. С. 9.

<sup>3</sup> От философии «остаётся форма интерпретации. Философия становится интерпретативной посредницей между различными областями культуры, пытаясь предотвратить трения между учеными, священниками и политиками. Не следует... ожидать от философа, что он предложит некий готовый продукт. Философы занимаются тем, что производят поверхности, смазывают, если можно так выразиться, колеса». (Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 126).

<sup>4</sup> См. напр.: *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

<sup>5</sup> *Апель К.-О.* Трансформации философии. М., 2001.

<sup>6</sup> См.: *Тшиков В. А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 514; *Идентичность и конфликт в постсоветских государствах.* М., 1997.

<sup>7</sup> См. *Смирнов И. П.* Обмен и террор // Художественный журнал. 1998. № 19/20.

<sup>8</sup> С этим связана критика «коммуникативной этики» К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса теоретиками самых разных концептуальных ориентаций — от психоаналитической (С. Жижек, Р. Салелл и др.) до неомарксистской (Ж. Бодрийяр, Г. Дебор) и постмодернистской (П. Слотердаик).

<sup>9</sup> См.: *Гумилев Л. Н.* География этноса в исторический период. Л., 1990. Этнос определяется как поведенческий стереотип, воспроизводящийся в тех или иных жизненных ситуациях и закрепленный на социально-психологическом уровне.

---

<sup>10</sup> Сухачев В. Ю. История без субъекта // Метафизические исследования. СПб., 1997. № 3. С. 39.

<sup>11</sup> «Мы»... не производное отношений «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я»; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я»... Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство» (Франк С. Л. Духовные основы общества // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 297).

<sup>12</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.

<sup>13</sup> Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. М., 2002. С. 61.

<sup>14</sup> Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. М., 1999. С. 151.

<sup>15</sup> См.: Савчук В. В. Чистая критика Вальтера Беньямина // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 129.

<sup>16</sup> Laihiala-Kankainen S. Reflections on Russian Education: the Ideas of Internationalisation and Nationalisation // Russia: More different than most / Edited by Markki Kangaspuro. Helsinki, 1999. P. 88–89.

<sup>17</sup> См.: Горячева С. П. Стратегические ресурсы страны в современной социокультурной ситуации // Теория и практика образования в контексте отечественной культуры. СПб., 2001. С. 15–17.

<sup>18</sup> Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 479.

<sup>19</sup> Романцов М. Г. Формирование гуманистических ценностей личности в процессе обучения // Человек. Природа. Общество (Актуальные проблемы). СПб., 2001. С. 224.

<sup>20</sup> Сунягин Г. Ф. Образование в переходном обществе // Философия образования. СПб., 2002. С. 101.

<sup>21</sup> См.: Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994.

**K. Gojev**

## **MULTICULTURALISM, ANTHROPOLOGY OF EDUCATION, AND DIALOGUE**

*Current anthropological-educational aspects of multiculturalism in the context of the analysis of globalization tendencies in the ideological space of modernity are considered.*