

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ: ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Философские теории мультикультурализма

Г. Ю. КАНАРШ

(ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК,
МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ)*

В статье на примере концепций канадского социального теоретика Чарлза Тейлора и британского философа Бхикху Пареха показаны особенности современной западной философии мультикультурализма. Дан философско-характерологический анализ концепции «межкультурной справедливости» российского социального этика А. В. Прокофьева.

Ключевые слова: мультикультурализм, межкультурная справедливость, национально-психологические особенности.

Philosophical Theories of Multiculturalism

G. Yu. KANARSH

(THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES)

In the article the features of modern western philosophy of multiculturalism are shown by the example of conceptions of Canadian social theorist Charles Taylor and British philosopher Bhikhu Parekh. Philosophical and characterological analysis of the conception of intercultural justice originated by Russian social ethicist Andrey Prokofiev is presented.

Keywords: multiculturalism, intercultural justice, national and psychological features.

Наряду с конкретными, имеющими выраженную региональную специфику, практиками мультикультурализма (см.: Канарш, 2011) существует также широкий философский дискурс относительно проблемы культурного многообразия. В русле западной теории справедливости возникла целая специ-

альная отрасль — теория мультикультурной (этнокультурной, межкультурной) справедливости, дополняющая, как считает ряд западных ученых (см., напр.: Fraser, 1998), существующую на протяжении уже более столетия теорию социальной (распределительной) справедливости.

* Канарш Григорий Юрьевич — кандидат политических наук, исполняющий обязанности старшего научного сотрудника сектора социальной философии Института философии РАН, старший научный сотрудник Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета. Тел.: +7 (495) 697-98-93; +7 (499) 374-59-30. Эл. адрес: grigkanarsh@yandex.ru

У идеи мультикультурализма есть свои многочисленные сторонники и противники, и в нашу задачу не входит анализ аргументов обеих сторон (см. об этом подробно: Прокофьев, 2006а, 2006б: 216–226; Кимлика, 2010: 427–434). Вместо этого мы ограничимся только попыткой понять самое существо идеи мультикультурных прав, опираясь на известные тексты двух видных представителей современной мультикультурной теории — канадского философа Чарлза Тейлора (Тейлор: Электр. ресурс) и британского теоретика индийского происхождения Бхикху Пареха (Парех, 2007). Также мы сравним особенности теоретического осмысления данной проблемы на Западе с ее российской интерпретацией.

Идея мультикультурализма на Западе. Общая политико-философская позиция Ч. Тейлора, изложенная им еще в работах, посвященных спору между либералами и коммунитаристами в 1980-е годы (Тейлор, 1998), известна. Тейлор является одним из ярких современных приверженцев республиканской традиции, отстаивающих ценность гражданской, или политической, свободы («свободы для») перед свободой частной, или индивидуальной («свобода от»). Согласно Тейлору подлинная свобода либерального общества возможна только при наличии высокой социальной сплоченности и возникающей на ее основе демократической активности индивидов (граждан). В свою очередь, такая сплоченность (республиканский коммунитаризм) требует от граждан особой приверженности своему обществу, его идеалам и ценностям, то есть того, что принято называть *общей идентичностью* (о концепции Тейлора см.: Кимлика, 2010: 320–337).

Однако республиканский коммунитаризм сегодня, в условиях растущего культурного многообразия, получает иные коннотации, связанные уже не столько с противостоянием либеральному индивидуализму, сколько с необходимостью учитывать вызовы мультикультурализма. И поэтому Тейлор считает необходимым серьезно скорректировать

свою теорию либерального республиканизма, пересмотрев, в частности, само понятие общей идентичности.

Но главное, с чего начинает свое рассуждение теоретик, — тезис об имманентном характере *социального исключения* в условиях развитых либеральных демократий. Что имеется в виду? Дело в том, что, как полагает философ, либеральные общества, нуждающиеся в общей культурной идентичности и социальной стабильности, оказываются в весьма затруднительном положении, когда эти идентичность и стабильность нарушаются «вторжением» неких чуждых инокультурных элементов, например в результате миграции. И стандартной реакцией на эту новую ситуацию становятся практики исключения, призванные «защитить» стабильное и культурно-гомогенное общество от угрозы распада. «Что толкает к исключению? Ответ можно сформулировать следующим образом: включающей, инклюзивной демократии делает то обстоятельство, что она является властью всего народа, тогда как исключающей, эксклюзивной ее делает то, что она является властью всего народа (т. е. одно и то же обстоятельство. — Г. К.). Исключение — это побочный продукт, а именно побочный продукт потребности самоуправляющихся обществ в высокой сплоченности. Демократическим государствам необходимо нечто вроде общей идентичности» (Тейлор: Электр. ресурс).

В действительности, как показывает философ, практики исключения весьма разнообразны¹, но все они (по Тейлору) так или иначе должны рассматриваться сегодня как *ненормальное, болезненное явление*, требующее для своего искоренения определенного «лекарства».

Что, однако, следует считать нормой и как современным обществам приблизиться к ней? На этот вопрос канадский философ не дает полного, развернутого ответа, констатируя лишь, что в условиях культурного многообразия единая политическая идентичность перестает быть целостной, монолитной (как это было в традиционных госу-

дарствах-нациях) и становится *фрагментированной*. Так, отмечая, что «объем и рост миграции народов делает практически все общества мира во все большей степени «мультикультурными», Тейлор подчеркивает наряду с этим и другую особенность: «...некоторые группы иммигрантов все еще в морально-культурном и даже политическом отношении функционируют в качестве «диаспоры» страны своего происхождения», полагая, впрочем, что это явление «вполне нормальное». «Все более обиходным и не вызывающим возражений становится представление, что ты, например, коренной канадец, — что совершенно не отменяет сильнейшей твоей привязанности к культурно-политической плоти какой-нибудь другой страны» (Тейлор: Электр. ресурс).

Что же в результате? Тейлор пишет: «...мы постепенно продвигаемся к идее, которую я считаю ключевой для креативного решения проблемы исключения: *разделение сфер идентичности* или причастность некоторому общему пространству идентичности, целое как совокупность частей. Политические идентичности людей, вынужденных или желающих жить вместе, *должны быть самими этими людьми продуманы, обсуждены и креативно, с неизбежными компромиссами, пригнаны друг к другу* (в основе любого сосуществования всегда лежит известная смесь необходимости и сознательного выбора). Кроме того, подобные решения никогда не должны приниматься навечно. Они непременно будут либо приниматься заново, либо отвергнуты, либо частично пересмотрены будущими поколениями» (там же) (курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, решение, предлагаемое канадским философом, вполне соответствует общей *прагматической логике* западных демократий (см.: Канарш, 2009, 2011), только реализуемой в современных условиях культурного многообразия. Не конфронтация с мигрантами и их насильственная ассимиляция, но разумный компромисс, ведущий к обоюдной выгоде (как самих мигрантов,

так и принимающего сообщества). В основе этого компромисса — предполагаемая способность обеих сторон к *разумному диалогу* на основе неких общих ценностей (под которыми понимается идея демократии и прав человека) (см.: Тейлор: Электр. ресурс). В этом отчетливо видится особенная западная идеалистическая практичность (см.: Бурно, 2008b), затрудняющая, в частности, понимание того, что люди иных, не-западных, культур *могут не обнаружить* такой же склонности решать проблему на основе разумного компромисса, как рациональные индивиды западного общества.

Похожую модель, но более развернутую в плане практических выводов обнаруживаем в известной работе британского философа индийского происхождения Бхикху Пареха (Парех, 2007). Пример Пареха интересен тем, что он представляет теоретическую позицию человека, мыслителя, политического деятеля, в прямом смысле стоящего на «перекрестке культур», — индиец, выходец из провинции Гуджарат, получивший европейское образование, ставший видным западным ученым, а также членом палаты лордов (о Парехе и его концепции см.: Перцев, Черепанова, Хомяков, 2008). Эта особая ситуация нахождения на *границе культур* (европейской, в данном случае — британской, и индийской), как, предположительно, и личностные особенности мыслителя, предопределили характер многих положений политической теории Пареха.

Какие это положения? Прежде всего, тезис о том, что «люди включены в культуру» (culturally embedded), т. е. являются носителями определенной культурной идентичности, и невозможно представить себе человека, живущего иначе (т. е. без этой культурной «нагруженности») (Парех, 2007: 80). Далее, идея о том, что каждая культура является внутренне ограниченной (как пишет Парех, «реализует ограниченную область человеческих способностей и эмоций и схватывает только часть тотальности человеческого существования...») (там же: 81), а следовательно, нуждается во взаимодействии

с другими культурами ради обретения большей полноты человеческого опыта. И третье положение — мысль о внутренней плюральности, немонолитности самих локальных культур (вопреки расхожему представлению о культурах как о чем-то внутренне целостном), сосуществовании внутри них многих различающихся между собой культурных традиций.

Таким образом, в представлении Пареха культура *диалогична* по самой своей природе, *как внутри себя, так и вовне*, и как таковая требует для своего развития открытости и взаимодействия с другими культурами. «Отношение культуры к себе оформляет и, в свою очередь, оформляется ее отношением к другим, и их внутренние и внешние множественности предполагают и усиливают друг друга. Культура не может оценить ценности других до тех пор, пока она не оценит плюральности внутри нее; обратное при этом столь же истинно. Поскольку закрытая культура определяет свою идентичность с точки зрения ее различий с другими и ревниво охраняет ее от их влияния, она чувствует исходящую от них угрозу и уклоняется от всех контактов с ними. Культура не может примириться со своими различиями с ними до тех пор, пока не примирится со своими внутренними различиями. *Диалог между культурами требует, чтобы каждая из них открылась бы влиянию других и желала бы у них учиться...*» (там же: 82–83) (курсив мой. — Г. К.).

В приведенном фрагменте, по существу, выражена центральная идея антропологического мультикультурализма Пареха — *равноправный диалог культур как основа современного общества (в частности, британского, в котором проживает сам Парех) и диалогичность как общий принцип сосуществования различий в современном мире* (мире культурного многообразия) (подробно см.: Перцев, Черепанова, Хомяков, 2008: 196–217).

Каковы политические следствия, вытекающие из этой общей идеи? Прежде всего, как и у Тейлора, отказ от признания за какой-

либо морально-политической концепцией или доктриной статуса общезначимой (если, конечно, речь не идет о демократии и базовых правах человека — здесь все либеральные культуралисты едины). «В мультикультурной перспективе, — пишет Парех, — хорошее общество не связывает себя особенной политической доктриной или пониманием хорошей жизни, спрашивая, к какой степени разнообразия толерантно относиться в границах, ею определенных, как потому, что такая доктрина может не быть приемлемой для некоторых из ее сообществ, так и потому, что она препятствует его будущему развитию. Вместо этого оно начинает с принятия *реальности и желательности культурного разнообразия*, соответствующим образом структурируя свою политическую жизнь. Оно *диалогически конституируется, и его постоянная забота состоит в том, чтобы содействовать продолжению диалога и лелеять климат, в котором он может эффективно осуществляться...*» (Парех, 2007: 85–86) (курсив мой. — Г. К.). При этом «диалог требует определенных институциональных условий, таких как свобода выражения, согласованные процедуры и основные этические нормы, общие публичные пространства, равные права, ответственная и подотчетная народу структура власти, и полномочия граждан» (а также целого списка гражданских добродетелей, хорошо известных из либеральной культуры западного общества) (там же: 86)².

Этот последний момент (акцент на базовых либеральных правах и свободах) особенно важен: мультикультурное общество, по словам Пареха, «видит себя как сообщество сообществ, а потому как сообщество включенных в сообщество и соединенных с ним индивидов» (там же: 87). Далее Парех пишет: «Оно *лелеет индивидов, их основные права и свободы, а также другие великие либеральные моральные и политические ценности, все из которых являются неотъемлемыми от культуры диалога. ...Диалогически конституированное мультикультурное общество обладает сильным понятием общего бла-*

га, состоящего в уважении к основанной на консенсусе гражданской власти и основным правам, сохранении справедливости, институциональным и моральным условиям делиберативной (совещательной. — Г. К.) демократии, жизненной и плюральной составной культуре, а также широком понимании сообщества. И оно питает *не статический, геттоподобный (gettoized), но интерактивный и динамический мультикультурализм* (там же)³ (курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, перед нами развернутая концепция мультикультурного общества. Повторим, что возможность создания такой концепции не случайна: она возникает *в зоне взаимодействия культур*, и сама есть очевидный результат пребывания ее автора на границе сопряжения европейской (британской) и южноазиатской (индийской) культурных традиций⁴. С другой стороны, нужны и особенные личностные (характерологические) качества (врожденные или приобретенные в результате усвоения норм определенной культуры), чтобы принимать эти различия, проникаться уважением к ним как бесконечно многообразным проявлениям Божественного Духа (вспомним, что Парех по происхождению индеец⁵). В то же время данная концепция, как и концепция Тейлора, оставляет ощущение некоторой практической наивности — оттого, что идея, представленная в ней, очевидным образом входит в противоречие с практикой большинства современных мультикультурных обществ⁶.

Межкультурная справедливость: российский взгляд. Представляется важным рассмотреть еще одну теоретическую модель межкультурной справедливости. Это концепция российского социального этика А. В. Прокофьева, изложенная им одновременно в журнальной публикации (см.: Прокофьев, 2006b) и в виде специальных параграфов обобщающей монографии по проблемам философии морали (Прокофьев, 2006a).

Почему эта концепция важна для нас, в чем ее особенность в сравнении с аналогич-

ными моделями западных авторов? На наш взгляд, в своей «комплексной теории» межкультурной справедливости (сам термин «межкультурная справедливость» также предложен А. В. Прокофьевым, исходя из особенностей словоупотребления русского языка (Прокофьев, 2006a: 221), отечественный ученый отразил одну *специфическую особенность именно российского взгляда на проблему* — стремление не столько создавать новые теоретические модели и концепции (в этом, безусловно, преуспел идеалистический Запад), сколько глубинно осмысливать и интегрировать *уже существующие теории*, создавая на их основе некий особенный, возможный, вероятно, в большей мере на русской, российской, почве, *теоретический синтез*⁷.

В чем же существо и принципиальная новизна предложенной ученым интегральной модели? Прокофьев пишет: «...на сегодняшний момент в социальной этике выявилось несколько противостоящих друг другу моделей теоретического обоснования межкультурной справедливости. Если отвлечься от малосущественных различий между ними, то их количество можно сократить до четырех основных» (там же: 223).

Это суть:

1) «идея связи между культурным многообразием и плюрализмом нравственных ценностей»;

2) «идея необходимости культурного контекста для сохранения индивидуальной идентичности»;

3) «идея необходимости культурного признания для обеспечения равного социального статуса граждан»;

4) «идея необходимости культурного признания для сохранения единства и стабильности демократического политического сообщества» (там же).

При этом, как отмечает ученый, «каждая из этих моделей, с точки зрения разрабатывающих ее исследователей, выступает как *замкнутая в себе, самодостаточная теория*, которая не только может отстаивать моральную ценность культуры и культурной

идентичности в споре с «либерализмом безразличия» (парадигмой, отрицающей необходимость и возможность особой теории межкультурной справедливости. — Г. К.), но и способна единолично определять, какие политические мероприятия нравственно оправданы в конкретных практических контекстах» (там же) (курсив мой. — Г. К.).

Эта «замкнутость» и «самодостаточность» западных теоретических моделей, как можно понять, есть проявление особенной западной *интеллектуально-рациональной аутистичности (идеалистичности)* (Бурно, 2008а: 49) со свойственным ей стремлением к четкой специализации внутри определенной профессиональной области, и оно сродни строгому разграничению модальностей, например в *западной психотерапии* (Бурно, 2008b: 18).

Между тем, как показывает А. В. Прокофьев, подобное жесткое разделение на деле приводит к тому, что каждый подход внутри общей теории межкультурной справедливости работает только со своей, достаточно ограниченной, системой философской аргументации и не «видит» ценности подобных аргументов, предлагаемых другими подходами⁸. В результате из поля зрения теоретиков «выпадают» другие (не входящие в их систему взглядов) этические «резоны», которые имеют собственную неинструментальную ценность и как таковые нуждаются в том, чтобы быть учтенными при формулировке тех или иных теоретических положений (как и при выработке мер практической политики).

Если следовать этой, *не обособляющей* (как на Западе), а *интегративной* (русской), логике, то согласно выводу А. В. Прокофьева «мы получаем возможность рассматривать политику культурного признания как совокупность мероприятий, связанных с апелляцией к различным аспектам ценности культуры и культурной идентичности (курсив А. В. Прокофьева. — Г. К.). В этом случае в основную теоретическую задачу превращается выявление всего ряда этических резонов, отличающихся по своей нор-

мативной силе и, что также важно, обращенных к разным проявлениям культуры» (курсив мой. — Г. К.). С этой точки зрения разные аргументы внутри общей теории справедливости (аргументы от плюрализма ценностей, от индивидуальной идентичности, статусного равенства, политической стабильности) «просто обладают разным весом в ходе установления компромиссов между интересами и потребностями индивидов и групп» (Прокофьев, 2006а: 226). [Так, внизу этой иерархической нормативной лестницы оказываются первые два типа аргументов, а наверху — два последующих (там же: 226, 236).]

Таким образом, в результате анализа удастся получить достаточно реалистичную интегративную теоретическую модель, преодолевающую специфическую фрагментированность западного дискурса справедливости⁹, и возможную, как мы сказали, именно в российском научно-философском контексте. Отметим и то, что в этой, вообще характерной для России, особой творческой интегративности¹⁰, думается, состоит значительный потенциал отечественной теоретической (в данном случае — социально-этической) мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ От этнической чистки до вполне демократических практик ассимиляции мигрантов или их рассмотрения как рабочих (гастарбайтеров), временно пребывающих на данной территории (см.: Тейлор: Электр. ресурс).

² В данном контексте любопытно и следующее заявление философа: «...питая широкое разнообразие взглядов и содействуя развитию духа и углублению морали диалога, такое общество ограничивает тех, кто является слишком догматичным, самоуверенным или нетерпеливым, для того чтобы участвовать в его диалоговой (conversational) культуре и принимать ее результаты» (Парех, 2007: 86). Здесь для характеролога ясно чувствуется аутистическая (идеалистическая) строгая требовательность, убежден-

ность в том, что все [граждане данного общества] должны соответствовать положениям этой концепции, что не может быть по-другому.

³ Иными словами, идентичность мультикультурного общества носит сугубо *политический характер* и основывается не на этнических и/или культурных резонах, а на приверженности общим политическим принципам сообщества (см.: Парех, 2007: 88–89).

⁴ Здесь, на наш взгляд, уместным было бы сослаться на понятие тезауруса и соответствующую концепцию, разрабатываемую Вал. и Вл. Луковыми (см.: Луков, Луков, 2008).

⁵ Очевидно, что индуизм с его древней культурой толерантности, также имеющей аутистическую (замкнуто-углубленную) природу характера, несомненно более способен к усвоению демократических (в том числе мультикультурных) образцов, чем «авторитарно-напряженный» ислам (это в полной мере относится и к вышедшему из индийской культуры буддизму).

⁶ Нельзя сказать, чтобы Парех не отдавал себе отчет в трудностях реализации идеи мультикультурализма — он их хорошо понимает, более того, подчеркивает, что «это — сложнейшая политическая задача и ни одно мультикультурное общество пока не преуспело в ее решении» (Парех, 2007: 91–92). И в то же время, несмотря на множество очевидных примеров несоответствия философской идеи политическим реалиям, мыслителем движет вера в возможное переустройство мира, исходя из принципов культурного многообразия и диалога культур (там же).

⁷ Ср., напр., с концепцией *российской мультимодальной психотерапии*: «...российской, в том числе неклинической психотерапии, свойственна... особенная, российская, по-своему стройная, смешанность, мультимодальность... В этой мультимодальности неклинической нашей психотерапии и в нашей клинической психотерапии, включающей в себя, в сущности, все модальности в их клинически преломленном виде,

по-моему, выразительно проступает, как и во всей российской культуре, особенно досоветского времени, свойственная российскому духу *общечеловечность, соборность*, то, что называется «русская идея» (курсив М. Е. Бурно. — Г. К.). (Сообщение..., 2006: 6).

⁸ В качестве примера такой парадигмы А. В. Прокофьев приводит концепцию того же Б. Пареха, в которой принимаются только аргументы от плюрализма ценностей (и не рассматриваются другие, например касающиеся проблем социального статуса, социальной стабильности и т. д.) (см.: Прокофьев, 2006а: 223–226).

⁹ Аналогичный ход мысли присутствует и в другой работе А. В. Прокофьева, посвященной анализу не межкультурной, а социальной (распределительной) справедливости (см.: Прокофьев: Электр. ресурс). Ярким примером особенной российской интегративности является также концепция «хорошего общества» социального философа В. Г. Федотовой (см.: Федотова, 2005).

¹⁰ Основу которой можно усмотреть в традиционной для России, русской культуры идее *общечеловечности, соборности* (русской идее) (см.: Сообщение..., 2006. Также см.: Русская идея...: Электр. ресурс).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бурно, М. Е. (2008а) О характерах людей (психотерапевтическая книга). 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический Проект ; Фонд «Мир».

Бурно, М. Е. (2008b) Профессионализм и клиническая психотерапия // Психотерапия. № 2. С. 16–19.

Канарш, Г. Ю. (2009) Демократия и особенности российского национального характера (к политико-психологическим аспектам имиджа России) // Знание. Понимание. Умение. № 3. С. 64–77.

Канарш, Г. Ю. (2011) Мультикультурализм: социальная концепция и социальные практики // Знание. Понимание. Умение. № 1. С. 87–95.

Кимлика, У. (2010) Современная политическая философия: введение / пер. с англ. С. Мои-

сеева ; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. М. : Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики.

Луков, Вал. А., Луков, Вл. А. (2008) Тезаурус: Субъектная организация гуманитарного знания. М. : Изд-во Нац. ин-та бизнеса.

Парех, Б. (2007) Переосмысливая мультикультурализм: культурное разнообразие и политическая теория (фрагмент) // Хомяков, М. Б. (авт.-сост.). Хрестоматия по дисциплине «Современная политическая философия: либерализм, коммунитаризм, мультикультурализм». Екатеринбург. С. 80–92.

Перцев, А. В., Черепанова, Е. С., Хомяков, М. Б. (2008) Конфликты в мультикультурном обществе. Антропология мультикультурного конфликта у Б. Пареха // Учебно-методический комплекс дисциплины «История конфликтологии». Екатеринбург. С. 190–217.

Прокофьев, А. В. (2006а) Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого.

Прокофьев, А. В. (2006б) Теория межкультурной справедливости: поиск нормативных оснований // Человек. № 1. С. 38–47.

Прокофьев, А. В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия [Электр. ресурс] // Институт философии РАН. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm> (дата обращения: 01.03.2011).

Русская идея в свете характерологической креатологии (по материалам занятия в группе творческого самовыражения) [Электр. ресурс] // Научно-информационный портал «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: http://characterology.ru/creatology/philosophy/item_4008.html (дата обращения: 01.03.2011).

Сообщение руководителя комитета методов психотерапии (модальностей) Профессиональной психотерапевтической лиги профессора М. Е. Бурно (2006) // Профессиональная психотерапевтическая газета. № 4 (42). С. 6.

Тейлор, Ч. (1998) Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / пер.

с англ. Л. Б. Макеевой. М. : Дом интеллектуальной книги ; Прогресс-Традиция.

Тейлор, Ч. (2002) Демократическое исключение (и «лекарство» от него?) [Электр. ресурс] // Русский архипелаг. URL: http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/multiculture/exclusion (дата обращения: 01.03.2011).

Федотова, В. Г. (2005) Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция.

Fraser, N. (1998) From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age // Theorizing Multiculturalism : A Guide to the Current Debate / ed. by Cynthia Willett. Oxford : Blackwell. P. 19–49.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Burno, M. E. (2008a) O kharakterakh liudei (psikhoterapevticheskaia kniga). 3-e izd., ispr. i dop. M. : Akademicheskii Proekt ; Fond «Mir».

Burno, M. E. (2008b) Professionalizm i klinicheskaja psikhoterapiia // Psikhoterapiia. № 2. S. 16–19.

Kanarsh, G. Iu. (2009) Demokratia i osobennosti rossiiskogo natsional'nogo kharaktera (k politiko-psikhologicheskim aspektam imidzha Rossii) // Znanie. Ponimanie. Umenie. № 3. S. 64–77.

Kanarsh, G. Iu. (2011) Mul'tikul'turalizm: sotsial'naia kontseptsia i sotsial'nye praktiki // Znanie. Ponimanie. Umenie. № 1. S. 87–95.

Kimlika, U. (2010) Sovremennaia politicheskaja filosofia: vvedenie / per. s angl. S. Moiseeva ; Gos. un-t — Vysshaia shkola eko-nomiki. M. : Izd. dom Gos. un-ta — Vysshei shkoly ekonomiki.

Lukov, Val. A., Lukov, Vl. A. (2008) Tezaurusy: Sub»ektnaia organizatsiia gumanitarnogo znaniia. M. : Izd-vo Nats. in-ta biznesa.

Parekh, B. (2007) Pereosmyslivaia mul'tikul'turalizm: kul'turnoe raznoobrazie i politicheskaja teoriia (fragment) // Khomiakov, M. B. (авт.-сост.). Khrestomatia po distsipline «Sovremennaia politicheskaja filosofia: liberalizm, kommunitarizm, mul'tikul'turalizm». Ekaterinburg. S. 80–92.

Pertsev, A. V., Cherepanova, E. S., Khomiakov, M. B. (2008) Konflikty v mul'tikul'turnom obshchestve. Antropologija mul'tikul'turnogo kon-

flikta u B. Parekha // Uchebno-metodicheskie kompleks distsipliny «Istoriia konfliktologii». Ekaterinburg. S. 190–217.

Prokofev, A. V. (2006a) Spravedlivost' i otvetstvennost': sotsial'no-eticheskie problemy v filosofii morali. Tula : Izd-vo Tul. gos. ped. un-ta im. L. N. Tolstogo.

Prokofev, A. V. (2006b) Teoriia mezhhkul'turnoi spravedlivosti: poisk normativnykh osnovanii // Chelovek. № 1. S. 38–47.

Prokofev, A. V. Sotsial'naia spravedlivost': normativnoe sodержanie i istoriia stanovleniia poniatiia [Elektr. resurs] // Institut filosofii RAN. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm> (data obrashcheniia: 01.03.2011).

Russkaia ideia v svete kharakterologicheskoi kreatologii (po materialam zaniatiia v gruppe tvorcheskogo samovyrazheniia) [Elektr. resurs] // Nauchno-informatsionnyi portal «Estestvennonauchnye issledovaniia tvorcheskogo protsessa». URL: http://characterology.ru/creatologia/philosophy/item_4008.html (data obrashcheniia: 01.03.2011).

Soobshchenie rukovoditelia komiteta metodov psikhoterapii (modal'nostei) Professional'noi psikhoterapevticheskoi ligi professora M. E. Burno (2006) // Professional'naia psikhoterapevticheskai gazeta. № 4 (42). S. 6.

Teilor, Ch. (1998) Peresechenie tselei: spor mezhdu liberalami i kommunitaristami // Sovremennyi liberalizm: Rolz, Berlin, Dvorkin, Kimlika, Sendel, Teilor, Uoldron / per. s angl. L. B. Maakevoi. M. : Dom intellektual'noi knigi ; Progress-Traditsiia.

Teilor, Ch. (2002) Demokraticeskoe isklucenie (i «lekarstvo» ot nego?) [Elektr. resurs] // Russkii arhipelag. URL: http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/multiculture/exclusion (data obrashcheniia: 01.03.2011).

Fedotova, V. G. (2005) Khoroshee obshchestvo. M. : Progress-Traditsiia.

Fraser, N. (1998) From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age // Theorizing Multiculturalism : A Guide to the Current Debate / ed. by Cynthia Willett. Oxford : Blackwell. P. 19–49.

**Авторефераты диссертаций, защищенных аспирантами
Московского гуманитарного университета**

Абдулов, Р. Э. Управление процессами слияний и поглощений промышленных предприятий : автореф. дис. ... канд. экон. наук [Текст] / Абдулов Рафаэль Энварович ; 08.00.05 — экономика и управление народным хозяйством (экономика, организация и управление предприятиями, отраслями, комплексами — промышленность). — М., 2010. — 25 с.