

DOI 10.31483/r-102070

Кугай Александр Иванович

ГРАНИЦЫ КУЛЬТУРЫ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ С ПОЗИЦИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА В СОЦИОЛОГИИ

Аннотация: глава обращается к теоретическим основам мультикультурализма как потенциалу развития современного полиэтнического и многоконфессионального общества с позиции онтологического поворота в социологии, в котором культура как универсальный метод понимания человеческого разнообразия помещается в плюралистический подход к онтологии, предполагающего множество онтологических схем, которые формируют различные социальные системы, каждая из которых имеет свое собственное понимание человеческих различий. Социальность выступает не столько условием человеческого бытия, сколько атрибутом, который распределяется между существами по определенным онтологическим классификациям. Также культура не может исчерпывающе объяснить источники различий между человеческими группами, поскольку она является продуктом одной из этих онтологических схем. Вызов, который социологическая теория должна принять таким образом, что онтологический поворот в антропологии состоит не в том, чтобы обойти и устранить различия между онтологическими перспективами, а в том, чтобы постоянно изменять свои концептуальные обязательства в рамках сравнительного подхода к онтологии, который устраняет любую нейтральную точку зрения.

Ключевые слова: антропология, культура, мультикультурализм, социология, онтологический поворот, социальная онтология.

Abstract: the chapter addresses to the theoretical foundations of multiculturalism as a potential for the development of a modern multi-ethnic and multi-confessional society from the position of an ontological turn in sociology, in which culture as a universal method of understanding human diversity is placed in a pluralistic approach

to ontology, involving a variety of ontological schemes that form various social systems, each of which has its own understanding human differences. Sociality is not so much a condition of human existence as an attribute that is distributed among entities according to certain ontological classifications. Also, culture cannot exhaustively explain the sources of differences between human groups, since it is the product of one of these ontological schemes. The challenge that sociological theory must accept in such a way that the ontological turn in anthropology is not to circumvent and eliminate the differences between ontological perspectives, but to constantly change its conceptual obligations within the framework of a comparative approach to ontology, which eliminates any neutral point of view.

Keywords: *anthropology, culture, multiculturalism, sociology, ontological turn, social ontology.*

Введение

Очевидно, что культура тесно связана с антропологией. Однако отношения между ними складывались не просто. Социологи разработали и усовершенствовали концепцию культуры в ходе многочисленных критических дискуссий с антропологией. При этом, дебаты в рамках социологической теории, в основном были сосредоточены на эссенциалистском характере концепции культуры, используемой теоретиками либерального мультикультуралистского направления [1]. Культура, в контексте понимания человеческих различий, отличается одна от другой в зависимости от учета разнообразия человеческих групп. Опираясь на недавний «онтологический поворот» в антропологии, это утверждение основывается на классификации культуры как неотъемлемой части онтологии натурализма, где она понимается как аналог природы. Здесь онтология – это не просто философская позиция, а скорее система классификации сущностей, предшествующая социальным отношениям. При понимании онтологии как таковой ставится под сомнение статус культуры как нейтрального и универсального метода понимания человеческого разнообразия. Культура находится в рамках плюралистического подхода к онтологии, где существует множество онтологических схем,

которые формируют различные социальные системы, каждая из которых имеет свое собственное понимание человеческих различий.

Социологическую теорию можно развить, приняв онтологический плюрализм, лежащий в основе этой критики статуса культуры. Урок, который следует извлечь из онтологического поворота в антропологии, состоит в том, что онтологические предпосылки неизбежны в социологической теории, и их предубеждения должны быть выявлены, если мы хотим реализовать любой плюралистический политический проект, учитывающий человеческие различия. В этом плане, мультикультурализм рассматривается, как пример, демонстрирующий актуальность этого пункта по двум причинам.

Во-первых, мультикультурализм был центром дебатов о культуре в этой дисциплине. Эти дискуссии, однако, были сосредоточены главным образом на характере культуры, а не на статусе или роли самой концепции.

Во-вторых, и это более важно, онтологический статус культуры играет ключевую роль в формировании политики мультикультурализма. Обращение к онтологическому повороту антропологии позволяет выявить скрытые онтологические предубеждения мультикультурализма, суть которых состоит в том, что различия между «культурами» мыслимы только на основе предшествующих онтологических предпосылок натурализма. Этот сдвиг к онтологии, как будет представлено, изменит три фундаментальных вопроса, характерных для мультикультурализма: в чем источник человеческих различий? Как понять и изучить эти различия? Каковы политические последствия такого понимания различий? Перенеся ответ на эти вопросы с культуры на предшествующие онтологические системы классификации, становится ясно, что мультикультурализм, основанный только на одной из этих возможных онтологий, недостаточен для понимания разнообразия других человеческих общностей.

От антропологии – к онтологии: концептуализация утверждений

Концептуальные основания онтологического поворота включают несколько моментов в истории антропологической теории. Первый – это развитие антропологической школы культурной личности, которая отвергла раннее понимание

культуры как единой линейной прогрессии. Франц Боас утверждал, что сведение культуры к единому процессу эволюции является ошибочным и что антропология должна анализировать разнообразие культур и то, как они формируют индивидуальное поведение [5, с. 613].

Распространенное учениками Боаса, такими как Маргарет Мид и Рут Бенедикт, привело к распространенному в настоящее время мнению о том, что культура, а не биология, формирует индивидуальные черты личности, и, следовательно, культура играет центральную роль в объяснении различий между различными человеческими группами. Хотя такое понимание культуры лежит в основе значительной части социальной антропологии, это не единственная попытка расшифровать человеческие различия. В частности, отказ школы культурной личности от физического и биологического детерминизма в сфере культуры был оспорен материалистическими подходами к человеческому поведению. Этому предшествовала интеграция британским функционализмом явно иррациональных культурных практик, таких как колдовство, в «последовательные» логические системы, [7, с. 222] некоторые американские антропологи поставили под сомнение отделение такой культурной согласованности от материальных причин. Тем самым утверждалось, что культурные формы не отделены от биологических потребностей, а на самом деле являются различными выражениями потребности в удовлетворении их.

Второе, в отличие от боасианского разведения культуры и материальных факторов, культурный материализм стремился углубить их взаимосвязь до такой степени, чтобы культура стала подчиненной естественным потребностям, которые она выражала. Эти примеры представляют две противоположные тенденции в антропологической теории: акцент на культуре как основе антропологических исследований и попытка интегрировать культуру в систему естественных потребностей.

Третье развитие событий, которое приближает нас к проблемам онтологического поворота, бросает вызов обоим этим предположениям. Постмодернист-

ская антропология показала, как власть, авторство и культура антропологов играют неизбежную роль в формировании повествований о других культурах. В силу специфики этнографа как исследователя, эти учетные записи всегда будут «по своей сути неполными и неполными» [8, с. 7].

Эта краткая история нескольких ключевых моментов антропологической теории содержит достаточно подробностей, чтобы понять, как онтологический поворот реагирует на боасианские культурные материалистические и постмодернистские формы антропологических исследований.

Во-первых, он стремится возродить радикализм антропологии Боаса, что также устраняет основную предпосылку культурного материализма. Утверждая, что возможность концепции культуры основывается на ее противопоставлении природе в рамках натурализма, сторонники этого поворота ставят под сомнение универсальность этой бинарности, делая натурализм одним из ряда возможных онтологий. Антропология Боаса сталкивается с тем, что культура не может рассматриваться как универсальная, а культурному материализму бросается вызов в том смысле, что естественные потребности нельзя рассматривать как источник разнообразных культурных решений их проблем [6, с. 43].

Таким образом, онтологический поворот – это «попытка вернуть предшествующий фон сравнения в пространство сопоставимого» [9, с. 5]. Культура восстанавливается после ее интеграции с материализмом, но также находится в рамках более радикального плюралистического проекта, чем культурный релятивизм Боаса.

Во-вторых, в то время как онтологический поворот разделяет схожие проблемы со своим постмодернистским аналогом, он одновременно углубляет и отвергает аспекты своего вызова нейтральности антрополога. Вопрос о том, как власть и авторство формируют антропологический нарратив, дополняется вопросом о том, как онтологические перспективы заранее определяют, что воспринимает антрополог и какие отношения считаются возможными. В то же время это бросает вызов рамкам культурной ситуативности, которые скрывали «либерального субъекта, идущего инкогнито» в постмодернизме [9, с. 6]. Как только

сама основа сравнения становится предметом сравнения, понятие принадлежности к культуре теряет свой нейтральный характер. Делая акцент на местном факторе в этнографических исследованиях на шаг глубже, чем культурное влияние, онтологический поворот бросает вызов нейтральности культуры и ее способности решать современные антропологические и политические проблемы. Где постмодернистский поворот стремился политизировать инструменты этнографии, онтологический поворот продвигает это еще дальше, ставя под сомнение основания этой политизации.

Стоит отметить, что эта позиция опирается и развивает критику концепции культуры, сделанную Роем Вагнером и Мэрилин Стратерн. Вагнер бросает вызов культуре как аналитической категории в своем понимании символической деятельности как процесса постоянного повторного изобретения. Все проявления человеческой мысли и действия активно участвуют в постоянном изобретении символической системы, в которой они происходят. Это относится как к отдельным культурам, так и к абстрактному понятию культуры, с которым работает антрополог. Не только культура постоянно изобретается народами, которым она приписывается, она изобретается как в аналитической реконструкции этнографа, так и в абстрактной концепции культуры, используемой для организации различных практик и символов [19, с. 10].

Аналогичным образом, в своей работе по гендерным и семейным отношениям в Меланезии Стратерн ставит под сомнение применимость понятия «общество» к Меланезийской жизни, утверждая, что необходимость использования определенных категорий для осмысления этнографических данных проистекает не из их репрезентативной эффективности в отношении изучаемых групп, но исходя из наших собственных методологических потребностей и предубеждений [15, с. 3–17]. Объединяя обычаи и обычаи изучаемых народов в такие понятия, как «культура», «природа» и «общество», антропологи дают неточные описания этих народов из-за отсутствия аналогичных понятий в их собственном логическом лексиконе. Использование различия между природой и культурой для понимания различий между человеческими группами, проецирует определенную

концепцию того, как эти различия влияют на любое понимание этих групп. Задача, которую ставят Вагнер и Стратерн, состоит в том, чтобы преодолеть навязывание культуры и природы проблемам и жизни тех, кого они изучают.

Все эти различные позиции утверждают, что онтология – это не столько чисто философская позиция, сколько способ познания и упорядочения сущностей, который делает возможными определенные формы социальных и политических отношений. Различия между группами не только проистекают из различных способов анализа данного и не данного, но и понимание каждой группой этих различий основывается на понимании вариаций, вытекающих из каждого онтологического распределения. Отсюда необходимость центрального утверждения онтологического поворота: антропология должна принять такой способ анализа, при котором одна конкретная онтология не имеет власти над другими именно потому, что эти онтологии различаются и, следовательно, приводят к различному пониманию того, что возможно в социальной жизни

Этот акцент на вариативности – именно то, что отделяет онтологический поворот. Множественность политических категорий возможна только благодаря предварительному сомнению человечеством того, насколько теория соответствует реальности. Политика определяется тем, какая онтология в политической теории имеет тенденцию. Социальная онтология в значительной степени опирается на онтологические постулаты, лежащие в основе ее анализа, в то время как онтологический поворот в антропологии стремится плюрализировать эти онтологические основания.

Множественный характер онтологии, их связь с историей антропологической теории порождает три вопроса, адресованные мультикультурным теоретикам, чтобы продемонстрировать их скрытую зависимость от натуралистических онтологических предпосылок. Первый вопрос заключается в том, как возникают различия между человеческими группами? Онтологический поворот задает этот вопрос, бросая вызов акценту на культуру, повышая возможность онтологической вариативности. Вслед за этим возникает второй вопрос: как изучать эту форму вариации? Культурные релятивисты и культурные материалисты делают

акцент на культурных чертах и естественных потребностях соответственно, и то и другое служит основой для сравнения различных групп. Напротив, сторонники онтологического поворота заставляют нас пересмотреть это основание в свете онтологического плюрализма и предлагают метод онтологического сравнения. Наконец, третий вопрос, который возникает в связи с постмодернистским поворотом и работой Стратерна и Вагнера, заключается в том, как эти категории сравнения приводят к конкретным политическим позициям. Онтология становится проблемой политического представительства. Обсуждение этих вопросов приводит к следующему следствию для политической теории: все философские и политические позиции обладают неявными или явными онтологическими предубеждениями, которые могут быть положены в основу сравнительного анализа.

Онтологическая основа мультикультурализма

Очевидно, наиболее адекватным реальности является мультикультурализма с точки зрения релятивизации концепции культуры, характеризуя ее через набор неявных онтологических предубеждений относительно данного и не данного. Определение этих онтологических допущений как неявных является важнейшей методологической позицией по двум причинам. Во-первых, потому, что мыслители-мультикультуралисты редко широко используют язык онтологии для определения своих позиций. Поэтому важно принять пари онтологического поворота о том, что все точки зрения основаны на предположениях о характере бытия. Во-вторых, эти онтологические обязательства могут быть очевидны только посредством сравнительного анализа с другими способами мышления, а не посредством изолированного анализа [16, с. 66]. Следует отметить, что мы будем пользоваться плодами этого сравнительного труда, а не участвовать в его производстве. Анализ мультикультурализма и его использования культуры в дальнейшем будет опираться на характеристику натурализма, полученную в результате этого проекта сравнения. Таким образом, важен не явный характер отдельных аргументов, выдвигаемых мыслителями-мультикультуралистами, а общая и неявная

совокупность идей, которые будут представлены в центре внимания при сопоставлении натурализма с другими онтологическими распределениями отношений. Хотя здесь нет места для всеобъемлющего обзора разнообразия взглядов, характеризующих мультикультурализм и внутреннюю и внешнюю критику, которой он подвергался, это не является нашей целью. Вместо этого будет представлена общая характеристика того, как мультикультурализм отвечает на поставленные выше вопросы с точки зрения конкретных онтологических обязательств.

Основной вопрос: как формируются различия между группами?

Ответ заключается в том, что люди уникальны в том смысле, что, будучи естественными существами, они обладают способностью выражать культурные различия, которые определяют, как реализуется этот биологический субстрат. Прежде чем рассматривать культуру во всем ее многообразии, она является естественной характеристикой человеческого существования. Простую форму этого онтологического утверждения можно найти в работе Бхику Пареха: «Человеческие существа имеют общую природу, общие условия существования, жизненный опыт, затруднительное положение и так далее. Однако, исследователи концептуализируют это совершенно по-разному, порождая разные культуры» [14. с. 123–124]. Это базовое онтологическое обязательство может быть конкретизировано путем изучения двух вариантов, которые утверждают один и тот же основной принцип с противоположных позиций.

Первое можно увидеть в работе Чандрана Кукатаса, который утверждает, что способность к культуре коренится в неизменной человеческой природе. Разница не существенна, а обусловлена обстоятельствами; и когда обстоятельства схожи, люди будут действовать и выбирать одинаково, руководствуясь теми же мотивами, которые определяли человеческое поведение на протяжении тысячелетий. А поскольку культура и конкретные исторические формы, которые приняла человеческая жизнь, эфемерны, сами по себе они не представляют никакой ценности. Важен человек, который создает культуру и кому культура служит [11, с. 4]. С этой точки зрения индивидуалистическая концепция предмета имеет приоритет над его культурными вариациями. Культура имеет приоритет только как

способность отдельного субъекта; она создается человечеством и управляется им и «служит» ему как биологическому существу, действуя как средство достижения цели индивидуальной автономии.

Напротив, общинное понимание культуры, наиболее широко представленное в работах Чарльза Тейлора, подчеркивает способность культуры формировать ее естественную, биологическую основу. Выступая против «монологических» концепций человеческих субъектов, Тейлор утверждает, что «решающей чертой человеческой жизни является ее фундаментально диалогический характер. Мы становимся полноценными человеческими агентами, способными понимать самих себя и, следовательно, определять свою идентичность благодаря овладению богатыми человеческими языками выражения» [18, с. 32]. Утверждение Тейлора противоположно утверждению Кукатаса: культура – это не способность или способность, проявляемые отдельными субъектами, а характеристика человеческой природы, которая делает невозможным отделить формирование индивидов от культурного горизонта смысла.

Однако оба исследователя обсуждают одну и ту же онтологическую реальность с противоположных точек зрения. Утверждая эфемерность культуры, Кукатас одновременно отрицает и утверждает ее. С одной стороны, он отвергает «социальную онтологию» коммунитаризма, которая рассматривает культурные черты как формирующие индивидов в пользу либеральной, индивидуалистической концепции субъекта как отделимого от присущих ему культурных привязанностей [11, с. 210]. Это выражает позитивную и явную онтологическую приверженность определенному пониманию человеческой природы, которое стремится к изолированным индивидуумам как основе человеческой жизни. С другой стороны, это одновременно подтверждает важность культуры в том смысле, что она является неотъемлемой частью характера человечества, реализуемой естественными способностями отдельных субъектов.

Позиция Тейлора переворачивает эти ходы. Там, где Кукатас отрицает основополагающую роль сообщества в идентичности, Тейлор утверждает это, и

там, где Кукатас утверждает приоритет личности, способной выражать себя через культуру, Тейлор отрицает любой приоритет личности над ее диалогическими отношениями. Для обоих, культура является существенной онтологической характеристикой человечества и отличает его от всех других сущностей либо потому, что это способность, реализуемая отдельным субъектом, либо потому, что она играет центральную роль в формировании этих субъектов. Независимо от того, рассматриваем ли мы культуру как неотъемлемую или излишнюю для формирования отдельных субъектов, она необходима для понимания различий между группами из-за этой связи с человеческой природой.

Если источник человеческих различий кроется в этой способности к культуре, то возникает вопрос о том, как понять и изучить эти различия. Утверждается, что жизни отдельных людей придается смысл в рамках определенной культуры, которая, согласно Айелет Шахар, образует «нормативную вселенную, в которой закон и культурное повествование неразрывно связаны» [16, с. 12]. Это привело к акценту на контексте ценностей и принципов как основе мультикультурной политической теории, а не на априорных нормативных универсалиях [12, с. 270]. Акцент на контекстуальных различиях в которых переплетаются ценности, законы и индивидуальное поведение – предполагает, что культура является нейтральной формой, с помощью которой может проводиться анализ этих различий. Важно отметить, что контексты, которые предоставляют культуры, не являются однородными единицами, идентичными с течением времени [10]. Эта «ошибочная эпистемология» предполагает, что культуры представляют собой изолированные целостности с четко определенными популяциями и повествованиями [4, с. 4]. Вместо этого культуры постоянно развиваются как благодаря множеству отношения и повествования, которые связывают тех, кто внутри них, и их взаимодействие с другими культурами, внешними по отношению к этому меняющемуся интерьеру. Мультикультурализм требует, чтобы политические социологи обращали внимание на практики, которые порождают эти культуры в определенные периоды времени, а не воплощали их как культурные целостно-

сти. Эта критика культурного эссенциализма близка к жесту постмодернистского поворота в этнографии: культура сохраняется в качестве центральной единицы анализа, но она должна быть контекстуализирована в рамках изменений, внесенных отдельными людьми.

Возникает вопрос: как перейти от этого философского определения к политическому предписанию. На этот вопрос нет однозначного ответа, но дебаты вращаются вокруг проблемы культурных прав, а также признания и терпимости к культурным практикам [14, с. 340–344; 2]. Если мы будем следовать онтологическим предпосылкам, упомянутым выше, то эти проблемы возникают в результате условий существования как культурного существа. Ключевое политическое допущение состоит в том, что культура является средством выявления различий, которые должны быть позитивно учтены [13, с. 56]. В то время как анти-эссенциалистский подход к культуре предполагает ослабление этой точки зрения, он усиливает силу культуры как способа ориентации политики, сохраняя необходимость сосредоточиться на том, как требования формулируются с помощью культурных практик. Здесь следует отметить сохранение концепции культуры в качестве ключевого политического инструмента, несмотря на признание ее слабости в отражении изменчивого характера человеческих отношений.

Из вышесказанного следует, что одним из главных камней преткновения для мультикультурализма была его основа в либерализме. Более фундаментально утверждение состоит в том, что онтологическая приверженность культуре как естественной характеристике человеческой природы отражает онтологическую структуру натурализма, которая проводит различие между культурными и естественными существами.

Охарактеризовав мультикультурализм с точки зрения его приверженности этому фундаментальному онтологическому различию, можно увидеть, как различия между человеческими группами могут быть исследованы с точки зрения сравнительного анализа онтологий. Перенеся акцент с культур на онтологии, можно увидеть, как этот сравнительный проект может обогатить понимание социологической теорией человеческих различий.

Переосмысление культуры через онтологический плюрализм

Каким образом разные культуры формулируют конкурирующие представления одних и тех же объектов в рамках одной онтологии? Как мы можем познать различие между группами таким образом, чтобы оно не было некритически привязано к одной конкретной концепции, и как эти альтернативы могут создать формы политики, более желательные, чем те, которые у нас уже есть?

Первый вопрос, поставленный перед мультикультурализмом, касался источника различий между человеческими группами. Вместо того, чтобы культура была источником этого различия, авторы онтологического поворота утверждают, что это разделение является выражением одной конкретной онтологической организации данного и не данного. Эти онтологические предположения о характере сущностей и отношениях, которые люди могут устанавливать между ними, формируют границы мыслимого в конкретных контекстах, но также и основа того, какие возможны социальные и политические отношения. Очевидно, что натурализм, онтология, лежащая в основе бинарности между природой и культурой, является всего лишь одной онтологией среди множества других. Ответ, который дает мультикультурализм на вопрос об источнике человеческого разнообразия, на самом деле является одним из конкретных выражений этого многообразия.

Онтологический поворот к культуре и мультикультурализму мультикультурализма предполагает контекстно-ориентированный подход к правам человека, проливающий свет на необходимость привлечения к диалогу различных контекстов, которые не обязательно разделяют одинаковое понимание этики прав человека, выступая контекстно-зависимой универсальностью [3].

В свете онтологического поворота социальность – это не столько условие человеческого бытия, сколько атрибут, который распределяется между существами по определенным онтологическим классификациям. Социальность – это не объяснение, а скорее то, что нужно объяснить. Иными словами, культура не может исчерпывающе объяснить источники различий между человеческими группами, поскольку она является продуктом одной из этих онтологических

схем. А источником человеческих различий может быть не культура, а разнообразие онтологических схем, которые делают возможными социальные отношения.

Если мы будем следовать сравнительной методологии до ее полного завершения, то все политические концепции, независимо от того, являются ли они явно или неявно онтологическими, достигают своих пределов, когда попытка прийти к согласию с концептуальными системами, которые не разделяют мир на одни и те же фундаментальные категории. Что касается онтологического поворота в антропологии, то для проведения этих переговоров не существует нейтральной точки зрения. Это следует воспринимать не как требование отказаться от принципов натурализма, а как приглашение участвовать в постоянной реконструкции политических концепций с более полным и всеобъемлющим подходом к онтологиям, с помощью которых коллективы конструируют мир. Вызов, который социологическая теория должна принять таким образом, что онтологический поворот в антропологии состоит не в том, чтобы обойти и устранить различия между онтологическими перспективами, а в том, чтобы постоянно изменять свои концептуальные обязательства в рамках сравнительного подхода к онтологии, который устраняет любую нейтральную точку зрения.

Список литературы

1. Кугай А.И. Неоэссенциализм как учение о паттернах человеческой жизни в теории мультикультурализма / А.И. Кугай // Культурология, искусствоведение и филология: актуальные вопросы: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием / под редакцией Э.В. Фомина. – Чебоксары: Среда, 2021. – С. 20–24.

2. Кугай А.И. Терпимость и инакомыслие в политическом процессе / А.И. Кугай // Педагогика, психология, общество: актуальные исследования: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. – Чебоксары: Среда, 2021. – С. 50–53.

3. Кугай А.И. Права человека: от теории – к политике / А.И. Кугай // Управленческое консультирование. – 2021. – (5). – С. 32–44.

4. Benhabib S (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
5. Boas F., 'The Aims of Anthropological Research', *Science. New Series*, 1932, vol. 76.P. 905–613.
6. Descola P. *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*. Translated by G Godbout and BP Luley. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press. 2012.
7. Evans-Pritchard EE/ *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press. 1976.
8. Clifford J and Marcus GE (eds). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press. 1986.
9. Charbonnier P, Salmon G and Skafish P (eds). *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman and Littlefield International. 2017.
10. Kompridis N (Normativizing hybridity/neutralizing culture. *Political Theory* 33. 2005.: 318–343.
11. Kukathas C. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press. 2003.
12. Laegaard S (Multiculturalism and contextualism: How is context relevant for political theory? *European Journal of Political Theory*, 2015.14(3): 259–276.
13. Modood T *Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2013
14. Parekh B) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan. 2006.
15. Strathern M.T *he Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press. 1988.
16. Skafish P. The Descola variations: The ontological geography of beyond nature and culture. *Qui Parle: Critical Humanities & Social Sciences*. 2016. 25 (1–2): 65–93.
17. Shachar A. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
18. Taylor C. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1994.

19. Wagner R. The Invention of Culture. Chicago, IL: University of Chicago Press. 1981.

Кугай Александр Иванович – д-р филос. наук, профессор, Северо-Западный институт управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», Россия, Санкт-Петербург